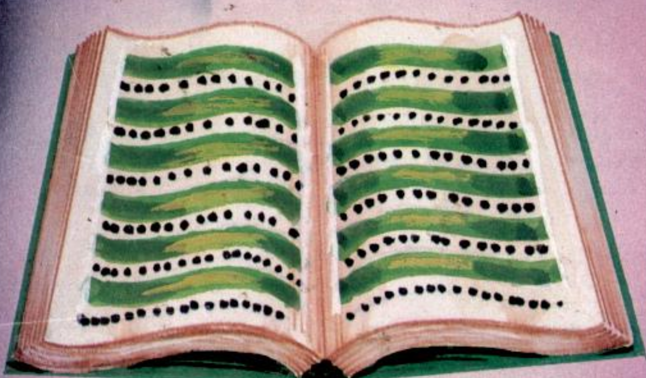
مَنْ يُّرِدِ اللّٰهُ بِهٖ خَيْرًا يُّفَقِّهْهُ فِي الدِّيْنِ

درسِ حُسامی

شرح اردو

مُنتخب الحسامی



مؤلف

مولانا مفتی محمد یوسف صاحب تاؤلی

استاذ دار العلوم دیوبند

ناشر

ایچ ایم سعید کمپنی

ادب منزل، پاکستان چوک، کراچی

مَنْ يُّرِدِ اللهُ بِهٖ خَيْرًا يُّفَقِّهْهُ فِي الدِّيْنِ

درسِ حُسَامی

شرح اردو

مُنتخب الحسامیؔ

مؤلف
مولانا مفتی محمد یوسف صاحب تاؤلی
استاذ دار العلوم دیوبند

ناشر
ایچ ایم سعید کمپنی
ادب منزل، پاکستان چوک، کراچی

مطبوعہ۔ ایجوکیشنل پریس ادب منزل پاکستان چوک کراچی

فہرست مضامین

صاحب المنتخب الحسامی

یہ محمد بن محمد بن عمر حسام الدین اخسیکثی رح ہیں سنِ وفات ۶۴۴ھ ہے

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اس کی تفصیل مختلف کتابوں میں آپ پڑھ چکے ہیں ۔

اَمَّا بَعْدَ حَمْدُ اللّٰہِ عَلٰی نَوَالِہٖ وَالصَّلٰوۃُ عَلٰی رَسُوْلِہٖ مُحَمَّدٍ وَّاٰلِہٖ فَاِنَّ اُصُوْلَ الشَّرْعِ ثَلٰثَۃٌ اَلْکِتَابُ وَالسُّنَّۃُ وَاِجْمَاعُ الْاُمَّۃِ ۔ وَالْاَصْلُ الرَّابِعُ الْقِیَاسُ الْمُسْتَنْبَطُ مِنْ ھٰذِہِ الْاُصُوْلِ ۔

ترجمہ :۔ بہرحال اللہ کی عطا پر اس کی حمد کے بعد اور اس کے رسول محمدؐ اور ان کی آل پر درود بھیجنے کے بعد پس بے شک شریعت کے اصول تین ہیں کتاب اور سنت اور اجماع امت اور چوتھی اصل وہ قیاس ہے جو انہیں اصول سے مستنبط ہو ۔

تشریح :۔ اما بعد کی تفصیل اوائل مختصر میں آپ پڑھ چکے ہیں حمد اور صلوٰۃ آپ کی جانی پہچانی چیزیں ہیں اور قیاس کا اصولِ مذکورہ ثلثہ سے مستنبط ہونا اوائل نورالانوار میں با تفصیل مذکور ہے ۔

اما الکتاب فالقرآن المنزل علی الرسول المکتوب فی المصاحف المنقول عنہ نقلاً متواتراً بلا شبھۃ وھو النظم والمعنی جمیعا فی قول عامۃ العلماء وھو الصحیح من مذھب ابی حنیفۃ رح الا انہ لم یجعل النظم رکناً لازماً فی حق جواز الصلوٰۃ خاصۃ

ترجمہ :۔ بہرحال کتاب پس وہ قرآن ہے جو رسول پر نازل کی گئی ہے جو مصاحف میں مکتوب ہے جو آپ سے نقل متواتر کے ساتھ منقول ہے بغیر شبہ کے اور وہ (قرآن) عامۃ العلماء کے قول میں نظم اور معنی دونوں ہیں اور یہی ابوحنیفہ رح کا صحیح مذہب ہے مگر انہوں نے (ابوحنیفہ نے) نظم کو خاص طریقہ سے جواز صلوٰۃ کے حق میں رکن لازم قرار نہیں دیا ۔

تشریح :۔ یہاں سے مصنف رح کتاب کی تعریف بیان کرتا ہے ۔ اگر قرآن کو علم کے درجہ میں رکھا جائے تو یہ تعریف لفظی ہوگی اور تعریف حقیقی کی ابتداء المنزل سے ہوگی اور اگر قرآن کو لغوی معنی میں لیا جائے مقروٌ یا مقرونٌ کے معنی میں تو یہ کلمہ تعریف میں بمنزلہ جنس ہے اور باقی فصول ہیں ۔

المنزل، نے کتب غیر سماویہ کو خارج کر دیا اور عَلَى الرَّسُول نے قرآن کے علاوہ دیگر کتب سماویہ کو خارج کر دیا، المکتوب فی المصاحف، سے وہ آیات خارج ہوگئیں جو منسوخ التلاوۃ ہیں، المنقولُ عنہ نقلاً متواتراً بلا شبہۃ سے وہ قراءات خارج ہوگئیں جو متواتر نہیں ہیں جیسے ابی بن کعبؓ کی قراءت فاقطعوا ایمانھما اور بلا شبہۃ متواتر کی تاکید کیلئے ہے۔

اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا تھا کہ تعریف مذکور فقط الفاظ پر صادق آتی ہے؟ تو کیا قرآن فقط الفاظ کا نام ہے اور امام ابوحنیفہ رح نے فارسی میں قراءت کو جائز قرار دیا ہے اس سے شبہ ہوتا ہے کہ قرآن فقط معنیٰ کا نام ہے تو آخر حقیقت کیا ہے؟

تو اس کا جواب دیا کہ قرآن لفظ و معنیٰ دونوں کے مجموعہ کا نام ہے، اور تعریف میں اوصاف مذکورہ جیسے الفاظ کے ہیں وہ تقدیراً معنیٰ کے بھی اوصاف ہیں، جب الفاظ پائے جائیں گے معنیٰ خود بخود پائے جائیں گے۔ البتہ معنیٰ کے پائے جانے سے الفاظ کا پایا جانا ضروری نہیں، وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ، اس پر دال ہے۔ بہرحال عامۃ العلماء کا یہی مسلک ہے کہ قرآن الفاظ و معانی کا مجموعہ ہے اور یہی ابوحنیفہ رح کا مذہب ہے۔ مگر ان سے جو منقول ہے کہ عربی پر قدرت کے باوجود فارسی میں قراءت کو جائز قرار دینا وہ بر بناء عذر ہے کیونکہ وہ بحر توحید میں مستغرق تھے تو اس خیال سے کہ کہیں نمازی قرآن کی فصاحت و بلاغت میں پھنس کر مقصود اصلی کو جو مناجات مع اللہ ہے نہ کھو بیٹھے، یعنی انہوں نے الفاظ کو جواز صلوٰۃ کے حق میں رکن غیر لازم قرار دیا ہے مگر یہ ان کا قول مرجوع عنہ ہے اور قول مرجوع الیہ یہی مفتیٰ بہ قول ہے یعنی عدم جواز صلوٰۃ اور یہی صاحبین کا مذہب ہے۔ خلاصۂ کلام۔ یہاں تک کتاب اللہ کی جامع مانع تعریف ہوگئی۔

تنبیہ: یہاں ملاجیون رح نے جو کلام لفظی اور نفسی کی بحث چھیڑی ہے وہ محل تأمل ہے کیونکہ یہاں معنیٰ سے مراد ترجمہ ہے نہ کہ کلام نفسی۔ فِيهِ مَا فِيهِ فتفکر،

وَاَقْسَامُ النَّظْمِ وَالْمَعْنٰى فِيْمَا يَرْجِعُ اِلٰى مَعْرِفَةِ اَحْكَامِ الشَّرْعِ اَرْبَعَةٌ ۔

ترجمہ: اور نظم و معنیٰ کے اقسام احکام شرع کی معرفت کی جانب رجوع کے بارے میں چار ہیں

تشریح: یہاں سے مصنفؒ کتاب اللہ کی تقسیم بیان کرتا ہے جو چار ہیں، اور چونکہ قرآن کریم ٹھاٹیں مارتا ہوا سمندر ہے جس کے عجائب و غرائب کی انتہا نہیں ہے اس لئے تقسیمات بیشمار ہیں مگر سب سے بحث کرنا یہاں مقصود نہیں بلکہ ان تقسیمات سے بحث کرنا مقصود ہے جنکا تعلق احکام شریعت کی معرفت سے ہے اور وہ چار ہیں فیما یرجع الخ کہکر مصنفؒ نے اسی کی جانب اشارہ کیا ہے۔

تنبیہ ۱: یہاں اقسام تقسیمات کے معنیٰ میں ہے ورنہ اقسام چار نہیں ہیں تقریباً بیس ہیں۔

تنبیہ ۲: دلیل حصر یہ ہے کہ تقسیم میں وضع کا لحاظ ہوگا یا دلالت کا یا استعمال کا۔ اول تقسیم اول ہے اور ثانی میں ظہور و خفاء کا اعتبار ہوگا یا نہیں اول تقسیم ثانی اور ثانی رابع ہے اور اگر استعمال کا لحاظ ہو تو تقسیم ثالث ہے

ملاجیونؒ نے اس کی تقریر یوں کی ہے کہ کتاب میں یا تو معنیٰ سے بحث ہوتی ہے یا لفظ سے اول رابع ہے پھر بحسب الاستعمال بحث ہوتی یا بحسب الدلالۃ اول ثالث ہے اور ثانی میں ظہور و خفاء کا اعتبار ہوتا یا نہیں اول ثانی اور ثانی تقسیم اول ہے۔

اَلاَوَّلُ فِیْ وُجُوْہِ النَّظْمِ صِیْغَۃً وَّلُغَۃً وَھِیَ اَرْبَعَۃٌ ۔

ترجمہ:۔ تقسیم اول باعتبار وضع اقسام نظم کے بیان میں ہے اور یہ اقسام چار ہیں۔

تشریح:۔ جس طرح زید میں حیوان ناطق موجود ہے اور اس کے مخصوص تشخصات ہیں جو اس کو دوسرے ممتاز کرتے ہیں اسی طرح مثلاً ضَرَبَ میں مادہ ضرب بھی موجود ہے اور اس کی مخصوص بناوٹ اور تشخص موجود ہے جو اس کو دیگر صیغوں سے ممتاز کرتا ہے۔ لفظ لغت کا اطلاق ایسے لفظ پر ہوتا ہے جو کسی معنی کے لئے موضوع ہو جب وہ موضوع ہوگا تو اس کے اندر مادہ بھی ہوگا اور اس کی مخصوص بناوٹ بھی ہوگی جس کو یہاں صیغہ سے تعبیر کیا گیا ہے مگر چونکہ بناوٹ اور تشخص کے مفہوم کو صیغہ نے ادا کر دیا ہے اس لئے لغت کو ہیئت و بناوٹ کے معنی سے مجرد کر کے فقط مادہ کے معنی میں لیا جائیگا اور چونکہ لفظ موضوع میں صیغہ اور لغت دونوں موجود ہیں اس لئے وضع کو صیغہ اور لغت سے تعبیر کر دیا گیا ہے تو صیغۃً اور لغۃً کے معنی ہوئے وضعاً کے، وجوہ بمعنی طُرُق و اقسام و انواع، اب عبارت کا مطلب ہوا کہ تقسیم اول میں باعتبار وضع انواعِ نظم سے بحث کی جائے گی اور وضع کے اعتبار سے نظم کی چار قسمیں ہیں، خاص، عام، مشترک، مؤول، اب مصنفؒ آگے خاص کی تعریف کرتا ہے۔

اَلْخَاصُّ وَھُوَ کُلُّ لَفْظٍ وُضِعَ لِمَعْنًی مَعْلُوْمٍ عَلَی الْاِنْفِرَادِ وَکُلُّ اِسْمٍ وُضِعَ لِمُسَمًّی مَعْلُوْمٍ عَلَی الْاِنْفِرَادِ

ترجمہ:۔ خاص اور وہ ہر ایسا لفظ ہے جو انفراد کے طریقہ پر معنیٰ معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہو اور ہر ایسا اسم ہے جو انفراد کے طریقہ پر مسمّٰی معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہو۔

تشریح:۔ وضع کی قید سے مہمل خارج ہو گیا اور معلوم کی قید سے جب کہ اس سے مراد معلوم المراد ہو مشترک خارج ہو گیا اس لئے کہ وہ معلوم المراد نہیں ہوتا، اور اگر اس سے مراد معلوم البیان ہو تو پھر مشترک علی الانفراد کی قید سے خارج ہوگا اور اسی قید سے عام خارج ہو گیا کیونکہ عام اور مشترک میں افراد سے انفراد نہیں ہوتا تعریف اول میں خصوص الجنس اور خصوص النوع داخل ہو گئے اور دوسری تعریف خصوص العین کیلئے اول کو معنیٰ اور ثانی کو مسمی سے تعبیر کیا ہے، خلاصہ کلام خاص کے مفہوم میں توحد و انفراد ملحوظ ہے، اور عام کے اندر تعدد ملحوظ ہے اگر خاص میں تعدد کہیں دکھائی دیگا تو وہ معنیٰ موضوع لہ کے افراد و جزئیات کی وجہ سے ہوگا اور عام میں تعدد براہِ راست ہوتا ہے

جیسے انسان کہ اس کا موضوع لہٗ مفہوم کلی حیوان ناطق ہے جس کے افراد کثیرہ ہیں لیکن معنیٰ میں انفراد و توحّد ہے بخلاف مسلمین کے کہ اس میں سرے سے تعدد ہے اوّل خاص اور ثانی عام ہے۔

وَالعَامُ وهُوَكلُّ لَفظٍ يَنتظِمُ جمعًا مِنَ المُسَمّيَاتِ لفظًا او معنًى ۔

ترجمہ :۔ اور عام ہر ایسا لفظ ہے جو شامل ہوتا ہے مسمیات کی ایک جماعت کو لفظاً یا معنیً۔
تشریح :۔ یعنی عام براہ راست افراد پر دلالت کرتا ہے یعنی اس کے موضوع لہٗ میں تعدد ہوتا ہے پھر اس تعدد کی دو قسمیں ہیں ایک لفظی اور ایک معنوی تمام صیغۂ جمع میں تعدد لفظی ہے اور جیسے مَن اور ما، قوم، اور رہطٌ میں تعدد معنوی ہے

وَحُكمُهُ اَنَّهُ يُوجِبُ الحكمَ فِيمَا تناوله قطعًا ويقينًا كالخاصِ فِيمَا تَنَاوله وَهُوَالمَذهبُ عِندَنَاخلافًا للشافِعي

ترجمہ :۔ اور عام کا حکم یہ ہے کہ وہ حکم کو واجب کرتا ہے ان افراد کے متعلق جن کو وہ شامل ہوتا ہے قطعیت و یقین کے طریقہ پر جیسے خاص اُن افراد میں جن کو وہ شامل ہوتا ہے اور یہی مذہب ہے ہمارے نزدیک اختلاف ہے امام شافعی کا۔
تشریح :۔ یہاں سے مصنفؒ عام کا حکم بتا رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح خاص قطعی ہوتا ہے ایسے ہی عام بھی قطعی اور یقینی ہوتا ہے البتہ جب عام میں سے کسی دلیل مخصّص کیوجہ سے کچھ افراد کو خاص کر لیا جائیگا تو اس وقت عام مخصوص منہ البعض کے اندر ظنیت پیدا ہو جائے گی لیکن دلیل خصوص سے پہلے وہ اپنی قطعیت پر برقرار رہے گا۔
تنبیہ :۔ بعض حضرات عام کے اندر توقف کو واجب کہتے ہیں یعنی جب تک کوئی دلیل معیّن قائم نہ ہو جائے تو چونکہ اعداد جمع میں اختلاف ہے لہٰذا عام کسی حکم کو واجب نہیں کریگا اور بعض حضرات نے کہا کہ واحد کا صیغہ ایک پر اور جمع کا تین پر دلالت کرے گا اور باقی افراد موقوف ہوں گے قیام دلیل تک، اور امام شافعی رح قطعیت کا انکار کر کے عام کی ظنیت کے قائل ہیں مصنفؒ نے یوجب الحکم کہہ کر فریق اول کی تردید کی اور فیما تناولہ کہہ کر فریق ثانی کی اور قطعاً و یقیناً کہہ کر امام شافعی رح کی۔

اِلَّا اَنَّهُ اِذَا لَحِقَهُ خُصوصٌ مَعلومٌ اومَجهولٌ كَاٰيةِ الربٰوا فى البيع فَحِينَئذٍ يُوجِبُ الحكمَ علىٰ تَجوُّزِ اَنْ يَّظهَرَ الخُصوصُ فيهِ بتعليلِه اوبتفسيرِه

ترجمہ :۔ مگر جب کہ لاحق ہو جائے عام کو دلیل خصوص معلوم المراد یا مجہول المراد جیسے آیت ربٰوا ہے بیع میں پس اس

وقت یہ (عام مخصوص منہ البعض) حکم کو واجب کریگا اس بات کے احتمال کے ساتھ کہ ظاہر ہو جائے کوئی خصوص اس میں (عام میں) مُعلَّل کی تعلیل یا مفسِّر کی تفسیر سے۔

تشریح :۔ یہاں سے مصنفؒ یہ بیان فرماتے ہیں کہ عام قطعی ہوتا ہے مگر کسی دلیل مخصص سے عام کے اندر تخصیص ہو جائے تو اس کی قطعیت ختم ہو جائے گی اور اس میں ظنیت آجائے گی اور یہ صرف اس وقت حکم کو واجب کرے گا لیکن اس احتمال کے ساتھ ساتھ کہ جس دلیل سے پہلے کچھ افراد اس میں سے خاص کئے گئے ہیں ہو سکتا ہے اس دلیل کے تحت میں کچھ اور بھی افراد آجائیں اور وہ بھی عام کے حکم سے خارج ہو جائیں جیسے فرمان باری ہے فاقتلوا المشرکین، یہ عام ہے جس میں تمام مشرکین سے قتال کا حکم ہے مگر وَاِنْ اَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِکِیْنَ اسْتَجَارَکَ فَاَجِرْہُ، کیوجہ سے اس میں تخصیص کی گئی اور چونکہ نصوص میں اصل تعلیل ہے لہٰذا اس کی علت نکالی گئی جو کہ جنگ سے عجز ہے اس علت کیوجہ سے کفار عورتیں، بچے، بوڑھے، اندھے اور راہبین بھی خاص کر لئے گئے اور اس تخصیص میں مُعلَّل کی تعلیل کا دخل ہے، اور جیسے اَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا، کہ لفظ بیع عام ہے لام جنس داخل ہونے کیوجہ سے یا لام استغراق کی وجہ سے اور ربٰوا کو اس میں سے خاص کر لیا گیا ہے یہ خصوص مجہول ہے کیونکہ ربٰوا کے معنیٰ فضل اور زیادتی کے ہیں اور فضل ہی کیوجہ سے بیع مشروع ہوئی تو اگر مطلق فضل حرام ہوتا تو بیع کا دروازہ بند ہو جائیگا، معلوم ہوا یہاں مطلق فضل مراد نہیں، بہر حال دلیل خصوص مجہول ہے۔

جسکو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے فرمان الحنطۃ بالحنطۃ الخ سے بیان فرما دیا، بہر حال اب شارع یعنی مفسر کے کلام سے جب اس کی تفسیر ہو گئی اب یہ مجہول نہیں رہا بلکہ ایسا معلوم ہو گیا کہ خصوص معلوم کے مثل محتمل تعلیل ہو گیا، لہٰذا حنفیہ نے قدر و جنس علت نکالی اور ان اشیاء ستّہ کے ساتھ چاول، مکئی وغیرہ کو بھی لاحق کر دیا گیا، تنبیہ، تجوز بمعنی احتمال ہے۔

وَالْمُشْتَرَكُ وَهُوَ مَا اشْتَرَكَ فِيْهِ مَعَانٍ اَوْ اَسَامٍ لَا عَلٰى سَبِيْلِ الْاِنْتِظَامِ ؛ وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيْهِ بِشَرْطِ التَّاَمُّلِ لِيَتَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوْهِهِ وَالْمَاَوَّلُ وَهُوَ مَا تَرَجَّحَ مِنَ الْمُشْتَرَكِ بَعْضُ وُجُوْهِهِ بِغَالِبِ الرَّاْيِ وَحُكْمُهُ الْعَمَلُ بِهٖ عَلٰى اِحْتِمَالِ الْغَلَطِ۔

ترجمہ : اور مشترک وہ ہے جس میں چند معانی یا مسمیات کا اشتراک ہو نہ کہ شمول کے طریقہ پر اور حکم اس کا اس میں توقف کرنا ہے تاکہ اس کی وجوہ میں سے بعض راجح ہو جائیں۔

اور موؤل وہ ہے کہ راجح ہو جائیں مشترک میں سے اس کی بعض وجوہ غالب رائے سے اور اس کا حکم اس پر عمل کرنا غلطی کے احتمال پر۔

تشریح : یہاں سے مصنف رحمہ مشترک کی بحث کا آغاز فرما رہے ہیں مشترک اس لفظ کو کہتے ہیں جو بہت سے معانی یا بہت سے افراد کو شامل ہو لیکن اجتماع کے طریقہ پر نہیں بلکہ بدلیت کے طریقہ پر مشترک کا حاصل یہ ہے کہ لفظ کے مفہومات میں سے ہر مفہوم کے اندر یہ احتمال ہو کہ شاید یہی مراد ہو۔ بہر حال مشترک کی تعریف سے خاص اور عام دونوں خارج ہو گئے۔ مَا اشْتَرَكَ فِيْهِ الخ کی قید سے خاص خارج ہو گیا اس لئے کہ

اس میں اشتراک نہیں ہے اور لا علیٰ سَبِیلِ الانتظام کی قید سے عام خارج ہوگیا اس لئے کہ عام میں شمول و اجتماع ہوتا ہے۔
پھر مشترک کی دو قسمیں ہیں جن کی طرف مصنفؒ نے اشارہ کیا ہے، ایک وہ جن میں معانی کا اشتراک ہوتا ہے جیسے لفظ نہل، سیرابی اور پیاس دونوں کیلئے موضوع ہے اور دوسری وہ جس میں مسمیات و افراد و اسامی کا اشتراک ہوتا ہے یعنی اس میں اعیان خارجیہ کا اشتراک ہوتا ہے جیسے لفظ عین مشترک ہے اعیان خارجیہ، سورج، گھٹنے، باندی اور سونے کے درمیان مصنفؒ نے اول کو معانی اور ثانی کو اسامی سے تعبیر کیا ہے۔

وحکمه، سے مصنفؒ مشترک کا حکم بیان فرمارہے ہیں کہ اس کا حکم توقف ہے تاکہ اس میں تأمل کیا جاسکے اور معانی مختلفہ میں سے بعض معنیٰ کی تعیین ہوسکے جیسے لفظ قرءُ مشترک ہے حیض اور طہر کے درمیان پھر اس میں تأمل کیا تو حیض کے معنی متعین ہوگئے جس کی مختلف وجوہات ہیں مثلاً لفظ ثلثہ میں تأمل کیا اور قرءُ کے معنی میں تأمل کیا تو اس سے حیض کے معنیٰ کی تعیین ہوگئی، پھر مشترک میں سے جب غالب رائے یعنی ظنِ غالب سے کسی معنی کی تعیین ہوگئی تو اب اس کو مؤول کہتے ہیں، پھر یہاں مصنف کا ما ترجح من المشترك فرمانا اس بات کو واضح کرنے کیلئے ہے کہ یہ اس مؤول کی تعریف ہے جو مشترک سے حاصل ہوتا ہے ورنہ مشکل و مجمل و خفی کا جب خفاء زائل ہوجائے اس کو مؤول کہتے ہیں لیکن وہ بیان کے اقسام میں سے ہے اور یہ وضع کی اقسام میں سے پھر مؤول میں ظنِ غالب کا حصول خواہ خبرِ واحد سے ہو یا قیاس سے یا نفسِ صیغہ اور سیاق و سباق میں تأمل کرنے سے پھر مؤول کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا تو واجب ہے لیکن اس میں احتمال خطاء ہے یعنی ہوسکتا ہے کہ مجتہد کی تاویل سے جو بات ثابت ہوئی ہے حق اسکے خلاف ہو لہٰذا مؤول کے منکر کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔

وَالقِسمُ الثانی فی وُجُوہِ البَیانِ بِذٰلِكَ النَّظمِ وَھِیَ اَربَعَۃٌ

ترجمہ: اور دوسری تقسیم مذکورہ نظم کے ذریعہ بیان کے اقسام میں اور یہ چار ہیں۔

تشریح: مصنفؒ تقسیم اول سے فراغت کے بعد تقسیم ثانی کا آغاز فرمارہے ہیں یعنی تقسیم اول میں جس وضع کا ذکر ہے اس وضع کے اعتبار کے ساتھ ساتھ تقسیم ثانی میں یہ دیکھا جاتا ہے کہ معنی کا ظہور کس انداز کا ہے اس کی چار قسمیں ہوگئیں ظاہر، نص، مفسر، محکم، وجہ حصر یہ ہے کہ اگر لفظ کے معنی ظاہر ہوں تو اب دیکھا جائیگا کہ اس میں احتمال تاویل و تخصیص ہے یا نہیں اگر ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں کلام اس مقصود کے لئے بیان کیا گیا ہے یا نہیں اول نص اور ثانی ظاہر ہے اور اگر اس میں احتمال تاویل نہ ہو تو اس میں احتمال نسخ و تبدیل ہے یا نہیں اول مفسر اور ثانی محکم ہے اب مصنفؒ ہر ایک کی تعریف کریں گے۔

اَلظَّاھِرُ وَھُوَمَاظَھَرَ المرادُ مِنہُ بِنَفسِ الصیغۃِ

ترجمہ: ظاہر وہ ہے کہ جس کی مراد نفسِ صیغہ سے ظاہر ہو جائے۔

تشریح :۔ یعنی کلام کو سنتے ہی بشرطیکہ وہ اہل زبان سے ہو مراد کلام سمجھ جائے ۔

وَالنَّصُّ وَهُوَ مَا ازْدَادَ وُضُوحًا عَلَى الظَّاهِرِ بِمَعْنًى فِي الْمُتَكَلِّمِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلٰثَ وَرُبَاعَ الْآيَةَ فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي الْإِطْلَاقِ نَصٌّ فِي بَيَانِ الْعَدَدِ لِأَنَّهُ سِيقَ الْكَلَامُ لِأَجْلِهِ

ترجمہ :۔ اور نص وہ ہے جو ظاہر پر باعتبار وضاحت کے زیادہ ہو متکلم کے اندر کسی معنی کے سبب سے جیسے فرمان باری تعالیٰ فانکحوا ما طاب لکم من النساء ہے اس لئے کہ یہ فرمان ظاہر ہے اباحتِ نکاح کے سلسلہ میں نص ہے عدد کے بیان میں اس لئے کہ کلام اسی عدد کے لئے چلایا گیا ہے ۔

تشریح :۔ نص میں کلام کو اس مقصد کے لئے بیان کیا جاتا ہے ظاہر میں سوق نہیں ہوتا فانکحوا ما طاب الخ اباحتِ نکاح کے متعلق ظاہر ہے اور بیان عدد کے لئے نص ہے کما ھو ظاہرٌ

وَالْمُفَسَّرُ وَهُوَ مَا ازْدَادَ وُضُوحًا عَلَى النَّصِّ عَلَى وَجْهٍ لَا يَبْقَى فِيهِ احْتِمَالُ التَّخْصِيصِ وَالتَّاوِيلِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ وَحُكْمُهُ الْإِيجَابُ قَطْعًا بِلَا احْتِمَالِ تَخْصِيصٍ وَلَا تَاوِيلٍ إِلَّا أَنَّهُ يَحْتَمِلُ النَّسْخَ

ترجمہ :۔ اور مفسر وہ ہے جو زیادہ ہو باعتبار وضاحت کے نص پر کہ باقی نہ ہو اس میں تخصیص اور تاویل کا احتمال جیسے فرمان باری فسجد الخ ہے اور مفسر کا حکم قطعی اثبات ہے بغیر تاویل و تخصیص کے احتمال کے مگر یہ نسخ کا احتمال رکھتا ہے ۔

تشریح :۔ مفسر میں نص سے زیادہ وضاحت ہوتی ہے اور تاویل و تخصیص کا احتمال نہیں ہوتا ہے جیسے فسجد الملٰئکۃ الخ میں احتمال تھا کہ بعض نے سجدہ کیا ہو اس احتمال کو کلہم سے دور کر دیا پھر احتمال تھا کہ یکے بعد دیگرے اور مقامات مختلفہ پر سجدہ کیا ہو اس کو اجمعون نے ختم کر دیا، لیکن مفسر میں احتمالِ نسخ ہوتا ہے مگر احتمالِ نسخ آنحضرت کے زمانہ کے ساتھ مختص ہے کیونکہ حضرت ؐ کے بعد پورا قرآن محکم ہے جس میں احتمالِ نسخ نہیں ہے ۔

تنبیہ :۔ یہ مثال از قبیل خبر ہے جس میں خود ہی احتمالِ نسخ نہیں ہے ورنہ کذب باری لازم آئیگا لیکن ظاہر ہے کہ اصل کلام محتمل نسخ ہے اگرچہ خبر ہونے کی وجہ سے یہ احتمال مرتفع ہو گیا ہو اس کی بہترین مثال اللہ کا یہ فرمان ہے قاتلوا المشرکین کافۃ، کہ اس میں احتمال نسخ و تبدیل ہے کما لا یخفی، پھر مفسر کا حکم بتایا کہ بلا احتمال تخصیص و تاویل یہ حکم قطعی کو ثابت کرتا ہے ۔

فَاِذَا ازْدَادَ قُوَّةً وَاُحْكِمَ الْمُرَادُ بِهٖ عَنِ التَّبْدِيْلِ سُمِّيَ مُحْكَمًا

ترجمہ:۔ پھر جب کہ مفسر زیادہ ہو جائے باعتبار قوت کے اور مضبوط ہو جائے اسکی مراد تبدیل سے تو نام رکھا جائے گا اس کا محکم۔

تشریح:۔ یعنی جب اس کے اندر سے احتمال نسخ و تبدیل بھی ختم ہو جائے تو اس کو محکم کہتے ہیں جیسے اِنَّ اللّٰہَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ، اور جیسے الجہاد مَاضٍ اِلٰی یومِ القِیَامَۃِ (الحدیث) دونوں میں کسی نسخ و تبدیلی کا احتمال نہیں ہے۔

وَاِنَّمَا يَظْهَرُ التَّفَاوُتُ فِيْ مُوْجَبِ هٰذِهِ الْاَسَامِيْ عِنْدَ التَّعَارُضِ اَمَّا الْكُلُّ فَيُوْجِبُ ثُبُوْتَ مَا انْتَظَمَهٗ يَقِيْنًا

ترجمہ:۔ اور ظاہر ہوگا تفاوت ان اسامی کے مُوجَب کے اندر تعارض کے وقت بہرحال کل پس واجب کرتے ہیں اس چیز کے ثبوت یقینی کو جس کو یہ شامل ہیں۔

تشریح:۔ تقسیم ثانی کے تحت اقسام اربعہ قطعی اور یقینی ہیں ان سے جو بات ثابت ہوگی وہ بالکل یقینی ہوگی البتہ اگر بظاہر ان میں کہیں تعارض ہو جائے تو اس وقت ایک کو دوسرے پر فوقیت حاصل ہوگی یعنی ظاہر و نص میں تعارض ہو جائے تو ظاہر کو چھوڑ دیا جائے گا اور اگر نص اور مفسر میں تعارض ہو جائے تو نص کو چھوڑ دیا جائیگا اور اگر مفسر اور محکم میں تعارض ہو تو مفسر کو چھوڑ دیا جائیگا ظاہر اور نص کے تعارض کی مثال واُحِلَّ لکم مَا وراءَ ذٰلکم ان تبتغوا الخ اس آیت کا ظاہر بتا رہا ہے کہ محرمات مذکورہ کے علاوہ جتنی عورتوں سے چاہو نکاح کرلو چار ہی کی قید نہیں اور فانکحوا مَا طَابَ لکم من النساء الآیۃ یہ آیت نص ہے بیان عدد کے سلسلہ میں کہ صرف چار تک نکاح کر سکتے ہو تو ظاہر کو چھوڑ دیا گیا اور نص کے اوپر عمل کیا گیا مثال نص اور مفسر کے درمیان تعارض کی، المستحاضۃ تتوضأ لکل صلوٰۃ اس حدیث سے بظاہر معلوم ہو رہا ہے کہ مستحاضہ ہر نماز کے لئے وضو کرے گی یہ حدیث نص ہے اور دوسری حدیث المستحاضۃ تتوضأ لوقت کل صلوٰۃ مفسر ہے یہی حنفیہ کا مستدل ہے، لہٰذا معذور ان کے یہاں ہر وقت کے لئے ایک وضو کریگا مفسر اور محکم کے درمیان تعارض کی مثال واشہدوا ذوی عدل منکم اس آیت سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ محدود فی القذف بھی چونکہ عادل ہے اس لئے اس کی گواہی قبول ہو سکتی ہے اور ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابداً سے معلوم ہوا کہ اس کی گواہی قبول نہ ہوگی بہرحال یہاں مفسر اور محکم کے درمیان تعارض ہے

سبق نمبر ۵

وَلِهٰذِهِ الْاَسَامِيْ اَضْدَادٌ تُقَابِلُهَا:۔ ترجمہ:۔ اور ان اسامی کے لئے کچھ اضداد ہیں جو ان کے مقابل ہیں۔

تشریح یعنی تقسیم ثانی کے اقسام اربعہ میں کیونکہ ظہور میں کمی بیشی ہے تو ان کے چار مقابل ہیں جن کے خفا اور،

اور پوشیدگی میں کمی بیشی ہے اور وہ چار یہ ہیں خفی، مشکل، مجمل، متشابہ، جن کی تعریف ابھی سامنے آرہی ہے۔

فَضِدُّ الظَّاهِرِ الْخَفِيُّ وَهُوَ مَا خَفِيَ الْمُرَادُ مِنْهُ بِعَارِضٍ غَيْرِ الصِّيغَةِ بِحَيْثُ لَا يُنَالُ إِلَّا بِطَلَبٍ كَآيَةِ السَّرِقَةِ فَإِنَّهَا خَفِيَّةٌ فِي حَقِّ الطَّرَّارِ وَالنَّبَّاشِ لِاخْتِصَاصِهِمَا بِاسْمٍ آخَرَ يُعْرَفَانِ بِهِ وَحُكْمُهُ النَّظَرُ فِيهِ لِيُعْلَمَ أَنَّ اخْتِفَاءَهُ لِمَزِيَّةٍ أَوْ نُقْصَانٍ فَيَظْهَرَ الْمُرَادُ مِنْهُ

ترجمہ:۔ پس ظاہر کی ضد خفی ہے اور خفی وہ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو کسی ایسے عارض کیوجہ سے جو صیغہ کا غیر ہو جو حاصل نہو سکے مگر طلب کے ساتھ جیسے آیت سرقہ کہ یہ خفی ہے طرّار اور نبّاش کے حق میں ان دونوں کے مخصوص ہونے کی وجہ سے دوسرے نام کے ساتھ جس کے ساتھ یہ معروف ہیں اور اس کا حکم اس میں نظر کرنا ہے تاکہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس کا پوشیدہ ہونا زیادتی کیوجہ سے ہے یا نقصان کیوجہ سے پس ظاہر ہو جائے مراد اس کی۔

تشریح:۔ خفی کے اندر مراد مخفی ہوتی ہے اور خفاء کا سبب صیغہ نہیں ہے بہرحال مراد معلوم ہو جائے گی مگر اس میں کچھ طلب اور جستجو کی حاجت پیش آئیگی جیسے فرمانِ باری السارق والسارقۃ فاقطعوا الخ اس آیت سے طرّار اور نبّاش (جیب کترے اور کفن چور) کا حکم معلوم نہیں گویا کہ آیت ان دونوں کے بارے میں خفی ہے اسی لئے انکو سارق نہیں بلکہ طرار اور دوسرے کو نباش کہتے ہیں جب ہم نے اسمیں غور کیا تو معلوم ہوا کہ سرقہ کے معنی ہیں غیر کے مالِ محفوظ کو مکانِ محفوظ سے چرانا اور طرار کے اندر یہ معنی موجود ہیں بلکہ اس سے بھی زیادہ ہیں تو اس کا ہاتھ کاٹا جانا بدرجۂ اولیٰ معلوم ہوگیا مگر نباش کے اوپر سرقہ کی تعریف صادق نہیں آتی کیونکہ حرز سے چوری نہیں پائی گئی بہرحال نباش کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ اس میں سرقہ کے معنی میں کمی ہے، خفی کی مثال اس شخص جیسی ہے جو کسی عارضی حیلہ سے شہر میں چھپ گیا ہو لباس وہیئت کو بدلے بغیر۔

وَضِدُّ النَّصِّ الْمُشْكِلُ وَهُوَ مَا لَا يُنَالُ الْمُرَادُ مِنْهُ إِلَّا بِالتَّأَمُّلِ فِيهِ بَعْدَ الطَّلَبِ لِدُخُولِهِ فِي أَشْكَالِهِ وَحُكْمُهُ التَّأَمُّلُ فِيهِ بَعْدَ الطَّلَبِ

ترجمہ:۔ اور نص کی ضد مشکل ہے اور وہ وہ ہے جس کی مراد حاصل نہو سکے مگر اس میں تأمل کے ساتھ بعد طلب کے اس کے داخل ہونیکی وجہ سے اپنے ہم شکلوں میں اور اس کا حکم اس میں تامل کرنا ہے طلب کے بعد۔

تشریح:۔ مشکل کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص وضع قطع بدلکر لوگوں کے درمیان چھپ جائے تو اس میں خفی سے زیادہ خفاء ہے اس لئے اس میں دو نظروں کی حاجت پیش آتی ہے، اول طلب کی پھر تأمل کی جیسے فرمانِ باری فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ، ہم نے اَنّٰی کے معنی طلب کیے تو کبھی تو یہ من این کے معنی میں آتا ہے جیسے قال یٰمریم اَنّٰی لکِ ہذا، تو یہ من این کے معنی میں ہے اور کبھی اَنّٰی کیف کے معنی میں آتا ہے جیسے اَنّٰی یکون لی غلام، کہ یہ

کیف کے معنی میں ہے اول صورت میں معنی یہ ہونے ہیں جدھر کو چاہو جاؤ یعنی چاہے قبل میں جاؤ یا دبر میں جس سے یہ معلوم ہوگا کہ اپنی بیوی سے واطت جائز ہے اور دوسری صورت میں معنی ہونگے کہ جس کیفیت پر چاہو قبل میں جماع کر سکتے ہو پھر ہم نے لبعد طلب کے لفظ حرث میں تامل کیا تو کیف کے معنی متعین ہو گئے کیونکہ کھیت میں جانیکا حکم ہے اور حرث فرج ہے نہ کہ دُبر کیونکہ وہ تو کوڑی ہے لہٰذا اس صورت میں بیوی سے لواطت کی حرمت ثابت ہو گی ۔

وَضِدُّ المفسَّرِ المُجْمَلُ وَهُوَمَا ازدحمتْ فيهِ المعانى فَاشْتَبَهَ المرادُ بِهِ اشْتِبَاهًا لايُدرَكُ الا ببيانٍ من جهةِ المُجْمِلِ كَآيَةِ الرِبٰوا ، وَحُكْمُهُ التوقفُ فيهِ على اعتقادِ حَقِّيَّةِ المرادِ بهِ الى اَنْ يَّأتِيَهُ البيانُ

ترجمہ:۔ اور مفسر کی ضد مجمل ہے اور وہ وہ ہے جس میں معانی کا ازدحام ہو جائے پس اس کی وجہ سے مراد ایسی مشتبہ ہو جائے کہ جس کو نہ جانا جا سکے مگر مجمل کی جانب سے بیان کی وجہ سے جیسے آیت ربوٰ اور اس کا حکم اس میں توقف کرنا ہے اس کی مراد کے حق ہونیکے اعتقاد پر یہاں تک کہ اس کے سامنے بیان آ جائے ۔

تشریح :۔ مجمل کے اندر معانی کثیرہ کا ازدحام ہو جاتا ہے جبتک شارع یا مجمل کی جانب سے بیان وتفسیر نہ آجائے اس کو جانا نہیں جا سکتا جیسے اقیموا الصلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ اور حرم الربوٰا، کہ صلوٰۃ کے بہت سے معنی ہیں ، یہاں کیا مراد ہے ایسے ہی زکوٰۃ کے معنی بڑھوتری کے ہیں مگر یہاں کیا مراد ہے ایسے ہی آیت ربوٰ میں اجمال ہے ، بہرحال ان سب کو نبی علیہ السلام نے بیان فرمادیا اور ان میں جو اجمال تھا اس کی تفسیر فرمادی اور آیت ربوٰ کی تفسیر اس حدیث سے فرمائی جس میں اشیاء ستہ کا ذکر ہے ، پھر مجتہدین نے اس میں تامل کیا اور ابو حنیفہ رح نے قدر و جنس کو علت ربوٰ قرار دیا اور کسی نے طعم وثمنیت کو اور کسی نے اقتیات وادخار کو ۔

مجمل کا حکم یہ ہے کہ تفسیر کے آنے سے پہلے یہ اعتقاد رکھا جائیگا کہ اس کی جو بھی مراد ہو وہ حق ہے ، مجمل کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص وطن سے نکل کر دوسرے لوگوں میں گھل مل گیا ہو جس کو بغیر پوچھے تلاش کرنا مشکل ہو ۔

وَضِدُّ المُحْكَمِ المُتَشَابِهُ وَهُوَمَا لاطريقَ لِدَرْكِهِ اصلاً حتّٰى سقطَ طلبُهُ وَحُكْمُهُ ، التَوَقُّفُ فِيهِ اَبَدًا على اعتقادِ حَقِّيَّةِ المرادِ بهِ

ترجمہ :۔ اور محکم کی ضد متشابہ ہے اور وہ وہ ہے جس کو جاننے کا بالکل کوئی طریقہ نہو . یہاں تک کہ اس کی طلب ساقط ہو جائے اور اس کا حکم اس میں توقف کرنا ہے ہمیشہ اس کی مراد کے حق ہونیکے اعتقاد کے ساتھ ۔

تشریح :۔ متشابہ ایسا ہے جیسے کوئی مفقود شخص ہو اور اس کے ہمعصر لوگ ختم ہو گئے ہوں کہ اب ملنے کی امید

ختم ہوگئی ہو۔ یہی حال متشابہ کا ہے کہ اس کی مراد بالکل معلوم نہیں ہوسکتی اور نہ اس کی طلب کی جاسکتی ہے اسکی دو قسمیں ہیں ۱۔ حروف مقطعات جنکے معنی بھی معلوم نہیں ۲۔ معنی معلوم ہیں مراد معلوم نہیں جیسے ید اللہ اور وجہ اللہ وغیرہ بہر حال انکی طلب ممنوع اور اعتقادِ حقانیت ضروری ہے ۔

وَالقِسمُ الثَّالِثُ فِی وُجُوہِ اِستِعمَالِ ذٰلِکَ النَّظمِ وَجَرَیَانِہٖ فِی بَابِ البَیَانِ وَھِیَ اَربَعَۃٌ الحَقِیقَۃُ وَالمَجَازُ وَالصَّرِیحُ وَالکِنَایَۃُ

ترجمہ:۔ اور قسم ثالث اس نظم کے استعمال کے طرق کے بیان میں اور اس نظم کے جاری ہونیکے بیان میں بیان کے باب میں اور یہ چار ہیں حقیقت اور مجاز صریح اور کنایہ ۔

تشریح:۔ کتاب اللہ کی چار تقسیمیں ہیں جن میں سے ماقبل میں دو کا ذکر آچکا ہے یہاں سے تیسری تقسیم کا ذکر ہے اس کے اندر یہ دیکھا جاتا ہے کہ استعمال کرنے والے نے لفظ کہاں استعمال کیا ہے موضوع لہ میں کیا ہے یا اسکے غیر میں اول حقیقت اور ثانی مجاز ہے پھر لفظ جس معنی میں مستعمل ہے کبھی تو اس معنی میں انکشاف وظہور ہوتا ہے اور کبھی استتار و پوشیدگی ہوتی ہے اول کو صریح اور ثانی کو کنایہ کہا جاتا ہے ۔ مصنفؒ نے استعمال سے اولین کی جانب اور جریان سے آخرین کی جانب اشارہ کیا ہے پھر اولین و آخرین کے درمیان تباین نہیں ہے بلکہ حقیقت وصریح نیز مجاز وصریح و کنایہ کا اجتماع جائز ہے ۔

فَالحَقِیقَۃُ اِسمٌ لِکُلِّ لَفظٍ اُرِیدَ بِہٖ مَا وُضِعَ لَہٗ وَالمَجَازُ اِسمٌ لِکُلِّ لَفظٍ اُرِیدَ بِہٖ غَیرُ مَا وُضِعَ لَہٗ لِاِتِّصَالٍ بَینَھُمَا مَعنًی کَمَا فِی تَسمِیَۃِ الشُّجَاعِ اَسَدًا وَالبَلِیدِ حِمَارًا اَو ذَاتًا کَمَا فِی تَسمِیَۃِ المَطَرِ سَمَاءً وَالاِتِّصَالُ سَبَبًا مِن ھٰذَا القَبِیلِ وَھُوَ نَوعَانِ ۔

ترجمہ:۔ پس حقیقت نام ہے ہر ایسے لفظ کا کہ ارادہ کیا جائے اس سے اس معنی کا جس کے لئے اس کو وضع کیا گیا ہے اور مجاز نام ہے ہر ایسے لفظ کا کہ ارادہ کیا جائے جس سے اس معنی کے غیر کا جس کے لئے اس کو وضع کیا گیا ہے ان کے درمیان اتصال کیوجہ سے یا تو اتصال معنوی اعتبار سے ہو جیسے بہادر کا نام شیر اور بیوقوف کا نام گدھا رکھنے میں یا اتصال ذاتی ہو جیسے بارش کا نام بادل رکھنے میں اور اتصال سبب کے اعتبار سے اسی قبیل سے ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں ۔

تشریح:۔ جب لفظ کو اس کے معنی موضوع لہ میں استعمال کیا جائے تو یہ حقیقت ہے اور اگر لفظ کو وضع کیا گیا ہے کسی معنی کے لئے اور استعمال کیا جائے دوسرے معنی میں تو اس کو مجاز کہتے ہیں بشرطیکہ ان دونوں معنی کے درمیان

کچھ مناسبت اور کنکشن ہو جس کو بالفاظ دیگر علاقہ سے تعبیر کیا جاتا ہے صاحب سلم رح فرماتے ہیں ولا بد من علاقۃ ان کانت تشبیہا فاستعارۃ والا فمجاز مرسل وحصروہ فی اربعۃ وعشرین نوعا تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو الکلام المنظم ص۱۱ یعنی لفظ کو بطور مجاز کے دوسرے معنی میں استعمال کرنے کے لئے کسی علاقہ کا ہونا ضروری ہے پھر اگر وہ علاقہ، علاقہ تشبیہ ہو تو اس کو اصطلاح میں استعارہ کہتے ہیں ورنہ مجاز مرسل کہتے ہیں جس کے چوبیس ۲۴ علاقے ہیں جن کی تفصیل ہم الکلام المنظم میں بیان کر چکے ہیں۔

سُلّم شریف میں جسکو تشبیہ کا علاقہ کہا ہے اس کو حُسامی میں اتصال معنوی سے تعبیر کیا گیا ہے اور مجاز مرسل کے تمام علاقوں کو اتصالِ ذاتی اور صوری سے تعبیر کیا جاتا ہے گویا کہ اتصال معنوی اور ذاتی میں چوبیس کے چوبیس علاقے داخل ہو گئے ہیں، اتصالِ معنوی، یعنی کسی وصف کے اندر دونوں کا اشتراک ہو جیسے بہادر کو شیر کہنا کہ دونوں کا وصفِ شجاعت میں اشتراک ہے اور جیسے بیوقوف آدمی کو گدھا کہنا کہ دونوں کا وصفِ حماقت میں اشتراک ہے اتصال ذاتی اور صوری کا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں میں کچھ مجاورت اور پڑوس کا تعلق ہو جیسے مطر اور بادل کہ دونوں میں مجاورت ہے اور بلندی کی جانب میں دونوں مجاورت کا پہلو لئے ہوئے ہیں حال اور محل میں بھی مجاورت کا تعلق ہے، خلاصہ کلام مجاز مرسل کے تمام علاقوں کا یہی حال ہے اسی لئے مصنف رح فرماتے ہیں اور جو اتصال و تعلق علاقہ سببیت اور مسببیت کے اعتبار سے ہے اس میں بھی اتصالِ ذاتی اور صوری پایا جاتا ہے پھر اس اتصال کی دو قسمیں آتی ہیں۔

۱ سبب اور مسبب کا اتصال ۲ علت اور معلول کا اتصال۔ مصنف رح کو مجاز کے تمام علاقوں سے بحث نہیں کرنی ہے بلکہ اتصالِ ذاتی کے انہیں دو علاقوں سے بحث کریں گے کیونکہ ان دونوں سے بہت احکام شرعیہ متعلق ہیں، بخلاف اتصالِ معنوی کے کہ اب اس سے بالکل بحث نہیں کریں گے، بلکہ وہ اتصال جو سبب کے اعتبار سے ہے جس کی دو قسمیں ہیں انہیں دونوں قسموں میں سے مصنف بحث کریں گے فرماتے ہیں۔

سبق نمبر ۷ اَحدُھُما اتّصالُ الحکمِ بالعِلّۃِ کاتصالِ الملکِ بالشراءِ واَنّہٗ یُوجبُ الاستعارۃَ من الطرفینِ لِاَنَّ العلۃَ لم تُشرَعْ الا لحکمِھا والحکمُ لا یثبتُ الا بعلتہٖ فاستوی الاتصالُ فعمّتِ الاستعارۃُ ولھذا قلنا فیمن قال ان اشتریتُ عبدا فھو حرٌّ فاشتری نصفَ عبدٍ وباعَہٗ ثم اشتری النصفَ الاٰخرَ یعتقُ ھذا النصفُ الاٰخرُ ولو قال ان ملکتُ لا یعتقُ مالم یجتمعِ الکلُّ فی مِلکہٖ فاِنْ عنی باحدِھما الاٰخرَ تُعمل نیتہٗ فی الموضعین لکن فیما فیہ تخفیفٌ علیہ لا یُصَدَّقُ فی القضاءِ ویُصَدَّقُ دیانۃً

ترجمہ:۔ ان دونوں میں سے ایک حکم کا علت سے اتصال ہے جیسے ملک کا اتصال شراء سے اور یہ (نوع اول) طرفین سے استعارہ کو واجب کرتی ہے اس لئے کہ علت مشروع نہیں ہوئی مگر اپنے حکم کے لئے اور حکم ثابت نہیں ہوتا مگر علت کیوجہ سے تو اتصال برابر ہو گیا تو استعارہ عام ہو گا اور اسوجہ سے ہم نے کہا اس شخص کے بارے

ہو جس نے کہا ان اشتریتُ عبداً فہو حُرٌ پھر اس نے غلام کا نصف خریدا اور اس کو بیچ دیا پھر نصف آخر خریدا تو یہ نصف آخر آزاد ہو جائیگا اور اگر اس نے کہا ان ملکتُ تو آزاد نہ ہوگا جب تک کہ اس کی ملکیت میں کل جمع نہ ہو پس اگر مراد لیا اس نے ان دونوں میں سے ایک سے دوسرے کو تو دونوں جگہ اس کی نیت پر عمل کیا جائیگا لیکن جس جگہ میں اس پر تخفیف ہو قضاء میں اسکی تصدیق نہیں کی جائیگی اور دیانۃً تصدیق کی جائے گی۔

تشریح :۔ ماقبل میں یہ بات معلوم ہوچکی ہے کہ اتصال ذاتی اور صوری میں مجاورت کا تعلق ہوتا ہے وہ مجاورت کا تعلق مجاز مرسل کے تمام علاقوں میں ہے انہیں علاقوں میں سے سببیت و مسببیت اور علیت و معلولیت کا علاقہ ہے جن میں آپس میں مجاورت کا کنکشن ہے اور علت و معلول کے درمیان مجاورت ظاہر ہے کہ علت کے آتے ہی معلول کا ظہور ہوتا ہے اور ایسے ہی سبب بھی مفضی فی الجملہ الی المسبب ہوتا ہے تو انکے درمیان بھی مجاورت ظاہر ہے لہذا اتصال ذاتی اور صوری کے انہیں دو علاقوں سے مصنفؒ یہاں بحث کریں گے ۔ علت جب بھی پائی جائے گی معلول ضرور پایا جائیگا اور معلول جہاں بھی پایا جائے گا تو اس کی علت بھی ضرور ہوگی بالفاظِ دیگر یہاں افتقار جانبین سے ہے یعنی دونوں کے درمیان اتصال مضبوط اور تگڑا ہے مگر سبب اور مسبب کے درمیان کا اتصال اتنا مضبوط نہیں ہے کیونکہ سبب مسبب کے پائے جانے کو مستلزم نہیں ہے البتہ مسبب سبب کا محتاج ہے بہر حال جب یہ معلوم ہوگیا کہ اتصال علت و معلول میں قوی ہے اور سبب مسبب میں کمزور ہے تو یہ اصول مقرر ہوا کہ علت بول کر معلول مراد لینا اور معلول بولکر علت مراد لینا درست ہے اور سبب بولکر مسبب مراد لینا تو صحیح ہے مگر مسبب بول کر سبب مراد لینا درست نہیں ہے بالفاظ دیگر نوع اول میں طرفین سے استعارہ صحیح ہے اور نوع ثانی میں جانب واحد سے استعارہ درست ہے ، اور یہاں استعارہ سے علاقہ تشبیہ مراد نہیں بلکہ محض مجاز مراد ہے اصولیین استعارہ کو فقط مجاز کے معنی میں استعمال کرتے ہیں ،

سوال ، انی ارانی اعصر خمراً میں خمر (مسبب) بول کر سبب (انگور) مراد ہے ؟ اور آپ نے اس کا انکار کیا ہے ۔ جواب ، اگر مسبب ایسا ہو جو ایک ہی سبب کے ساتھ خاص ہو وہاں مسبب بول کر سبب مراد لینا صحیح ہے اور یہاں خمر انگور کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ انگور کے علاوہ کسی اور چیز سے خمر بنتی ہی نہیں ۔

جب یہ تفصیلات معلوم ہوگئیں تو اب سنئے شراء علت ہے اور ملک اس کا حکم ہے اور معلول ہے نیز ملک رقبہ سبب ، ملک متعہ اس کا حکم ہے اسی وجہ سے ملکِ رقبہ ملکِ متعہ کو مستلزم نہیں ہے ہاں جب کوئی مانع موجود نہو اور محل وجود ہو تو ملکِ رقبہ ملک متعہ کا سبب بن جاتا ہے ۔

تو شراء بول کر ملک اور ملک بول کر شراء مراد لینا درست ہے جب کسی شخص نے کسی غلام کو دو حصوں میں کرکے خریدا یعنی پہلے نصف خریدا اور اس کو کسی کے ہاتھ فروخت کر دیا تو ابھی اس کو پورے غلام کا مشتری نہیں کہا جائے گا اور جب دوسرا آدھا بھی خرید لیا تو اب اس کو کل کا مشتری کہا جائے گا لیکن صورت یہی ہو تو دونوں صورتوں میں اس کو مالکِ کل نہیں کہا جائے گا کیونکہ عرفاً مالک اسی کو کہتے ہیں کہ وہ کل کا مالک ہو اور کل کا مالک وہ ہے نہیں کیونکہ پہلا آدھا فروخت کرچکا ہے اور صرف دوسرا آدھا موجود ہے تو کل کا مالک

کیسے کہدیا جائے، تواب مسئلہ سنئے مصنفؒ جس کو بیان کرنا چاہتا ہے ۔
ایک شخص نے کہا ان اشتریتُ عبداً فهو حرٌ اگر میں کوئی غلام خریدوں تو وہ آزاد ہے اور اس نے آدھا پہلے خریدا اور فروخت کر دیا پھر دوسرا آدھا خریدا تو جس آدھے کا وہ مالک ہے وہ آدھا آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس کے مشتری کل ہونے کی وجہ سے آزادی کی شرط پائی گئی مگر اس کی ملکیت میں نصف غلام ہے تو وہی آزاد ہوگا ۔
اور اگر اس نے کہا ہو ان ملکتُ عبداً فهو حرٌ اور باقی صورت وہی ہے تو غلام آزاد نہوگا نہ کل اور نہ بعض کل تو ظاہر ہے اور بعض اسوجہ سے کہ یہ مالک کل ہے نہیں تو شرط حریت نہیں پائی گئی اسلئے آزاد نہوگا، اب وہ قائل اگر پہلی صورت میں یوں کہے کہ میری مراد تو ان ملکتُ تھی تو اس کی نیت معتبر ہوگی اور ملک والا حکم اس پر جاری ہوگا اور غلام آزاد نہوگا اور اگر دوسری صورت میں اس نے کہا کہ میری مراد تو ان اشتریتُ تھی تو غلام کا نصف آخر آزاد ہو جائیگا یعنی ملک پر شراء کا حکم جاری ہوگا ۔
لیکن آپ پڑھ چکے ہیں کہ قاضی خلاف ظاہر کا اعتبار نہیں کرتا ہے تو جس صورت میں اس متکلم پر تخفیف کا پہلو ہوگا وہاں قاضی اس کا قول تسلیم نہ کرے گا اور ظاہر کے مطابق فیصلہ کرے گا تو ان ملکتُ بولکر اگر اشتریتُ مراد لے تو اس کا قول قضاءً و دیانۃً معتبر ہوگا اور اگر اشتریت بولکر ملکت مراد لے تو قاضی اس کی بات کی تصدیق نہیں کریگا کیونکہ اس میں تخفیف ہونے کی وجہ سے خلاف ظاہر ہے البتہ مفتی اس کے قول کی تصدیق کرے گا مصنف نے اس عبارت میں یہی باتیں ذکر فرمائی ہیں ۔
تنبیہ :۔ ہدایہ میں آپ مختلف جگہ پڑھ چکے ہیں کہ وصف کا اعتبار غائب میں ہوتا ہے حاضر میں نہیں ہوتا بلکہ حاضر میں اوصاف لغو ہوتے ہیں تو اسی کے پیش نظر یہ بات ذہن نشین رکھیے کہ مذکورہ تفصیل اسوقت ہے جبکہ اس نے اشتریتُ عبداً کہا ہو اور اگر اس نے ان اشتریتُ ہٰذا العبد، کہا غلام کی جانب اشارہ کرتے ہوئے تو یہاں شراء اور ملک دونوں صورتوں میں ایک حکم ہے یعنی غلام کا نصف آخر بہر دو صورت آزاد ہو جائیگا، اسی دلیل کیوجہ سے جو ذکر کی گئی ہے ۔

سبق نمبر ۹ وَالثَّانِی اِتِّصَالُ الْفَرْعِ بِمَا هُوَ سَبَبٌ مَحْضٌ لَيْسَ بِعِلَّةٍ وُضِعَ لَهُ كَاتِّصَالِ زَوَالِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ بِأَلْفَاظِ الْعِتْقِ تَبَعًا لِزَوَالِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ وَ أَنَّهُ يُوجِبُ اسْتِعَارَةَ الْأَصْلِ لِلْفَرْعِ وَالسَّبَبِ لِلْحُكْمِ دُونَ عَكْسِهِ لِأَنَّ اتِّصَالَ الْفَرْعِ بِالْأَصْلِ فِي حَقِّ الْأَصْلِ فِي حُكْمِ الْعَدَمِ لِاسْتِغْنَائِهِ عَنِ الْفَرْعِ ۔

ترجمہ :۔ اور دوسری نوع فرع کا اتصال ہے اس چیز کے ساتھ جو سبب محض ہے ایسی علت نہیں ہے جو فرع کے لئے موضوع ہو جیسے ملک متعہ کے زوال کا اتصال الفاظ عتق سے ملک رقبہ کے زوال کی تبعیت کی

وجہ سے اور یہ ثابت کرتا ہے اصل کے استعارہ کو فرع کے لئے اور سبب کے استعارہ کو حکم کے لئے نہ کہ اس کے برعکس اس لئے کہ فرع کا اتصال اصل کے ساتھ اصل کے ارادہ کے حکم میں ہے اصل کے مستغنی ہونے کی وجہ سے فرع سے۔

تشریح:۔ نوع اول سے فراغت کے بعد مصنف نوع ثانی سبب اور مسبب کے اتصال کا ذکر فرماتے ہیں اور محض کہہ کر علت سے احتراز ہے ورنہ کبھی سبب سے علت مراد ہوتی ہے اور جب محض کی قید لگادی گئی تو علت خارج ہوگئی پھر اس کی صاف وضاحت کردی۔ لیس بغاتہ وضعت لہ یعنی سبب سے مراد وہ ہے جو ایسی علت نہو جو حکم اور معلول کے لئے موضوع ہے۔

شراء ملک کی علت ہے اور ملک رقبہ ملک متعہ کا سبب ہے علت نہیں ہے اور ماقبل میں نوع اول کے ذکر میں معلوم ہوچکا ہے کہ اس میں افتقار جانبین سے ہے اور نوع ثانی میں افتقار جانب واحد سے ہے اسی وجہ سے اصول یہ مقرر ہوا ہے کہ سبب بول کر مسبب مراد لینا درست ہے اور مسبب بولکر سبب مراد لینا صحیح نہیں ہے۔

لہذا کوئی عورت کہے کہ میں نے اپنے نفس کو تیرے ہاتھ فروخت کردیا اتنے مال کے بدلہ اور مرد نے قبول کرلیا اور یہ اس نے نکاح کی غرض سے کہا تو نکاح صحیح ہوگیا یعنی اس نے سبب بولکر مسبب مراد لیا ہے کیونکہ بیع ملک رقبہ کی علت ہے اور ملک رقبہ ملک متعہ کا سبب ہے تو نکاح میں ملک متعہ کا ثبوت ہوتا ہے اور بیع میں بھی ملک متعہ کا ثبوت ہوجاتا ہے ملک رقبہ کے واسطے سے تو بیع نکاح کا سبب ہے تو یہاں سبب بولکر مسبب مراد لیا گیا ہے یہ تو درست ہے اور اگر نکاح بولکر بیع مراد لے تو یہ مسبب بولکر سبب مراد لینا ہے تو یہ درست نہوگا۔

ایسے ہی اگر اپنی بیوی سے کہا اعتقتک یا حررتک یا انت حرۃ اور طلاق کو مراد لیا تو صحیح ہے کیونکہ سبب بولکر مسبب کا ارادہ ہے اور اگر اپنی باندی سے کہے تجھے طلاق ہے اور آزادی مراد لے تو یہ درست نہیں کیونکہ یہ مسبب بول کر سبب کا ارادہ ہے جو درست نہیں ہے۔

بہرحال سبب سے مسبب بے نیاز ہے اور مسبب سبب سے بے نیاز نہیں ہے اس لئے یہ اصول مقرر ہوا ہے لان اتصال الفرع الخ سے مصنف یہی بتانا چاہتے ہیں۔

وَهُوَ نَظِيرُ الْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ إِذَا عُطِفَتْ عَلَى الْكَامِلَةِ تَوَقَّفَ أَوَّلُ الْكَلَامِ عَلَى آخِرِهِ لِصِحَّتِهِ وَافْتِقَارِهِ إِلَيْهِ فَأَمَّا الْأَوَّلُ فَتَامٌّ فِي نَفْسِهِ لِاسْتِغْنَائِهِ عَنْهُ

ترجمہ:۔ اور یہ جملہ ناقصہ کی نظیر ہے جبکہ وہ جملہ کاملہ پر عطف کیا جائے تو اول کلام اپنے آخر پر موقوف ہے اس کی صحت اور اسکے محتاج ہونے کیوجہ سے اول کی جانب بہرحال اول تو وہ تام ہے بذات خود اس کے مستغنی ہونے کی وجہ سے اس سے (آخر سے)

تشریح:۔ سبب اور مسبب کا مسئلہ ایسا ہے جیسے جملہ کاملہ اور ناقصہ جیسے زیدٌ عالمٌ وبکرٌ تو زیدٌ عالمٌ جملہ کاملہ ہے

اور بکر ناقصہ ہے ناقصہ اول کا محتاج ہے مگر اول اپنے تمام ہونے کیوجہ سے آخر کا محتاج نہیں اسی طرح سبب اور مسبب کا مسئلہ ہے کہ سبب مسبب کا محتاج نہیں مگر مسبب سبب کا محتاج ہے، توقف اول الکلام علی آخرہ لصحتہ وافتقارہ الیہ اولِ کلام (جملۂ کاملہ) موقوف ہے آخر کلام پر یعنی جملۂ ناقصہ پر۔

سوال، آپنے تو فرمایا تھا کہ جملۂ کاملہ محتاج نہیں ہوتا اور وہ آخر پر موقوف نہیں ہے اور یہ آپنے کیا کہدیا ؟

جواب، آگے مصنفؒ نے اس کا جواب دیا کہ یہ توقف اولِ کلام کا اسوجہ سے نہیں کہ وہ آخر کا محتاج ہے بلکہ صرف اسوجہ سے ہے تاکہ اس کی بدولت آخر کلام درست ہوجائے اور اسوجہ سے ہے کہ آخر کلام اس کا محتاج ہے ۔

وَحُكْمُ المَجَازِ وُجُوْدُ مَا أُرِيْدَ بِهِ خَاصًّا كَانَ أَوْ عَامًّا كَمَا هُوَ حُكْمُ الحَقِيْقَةِ وَلِهٰذَا جَعَلْنَا لَفْظَ الصَّاعِ
فِي حَدِيْثِ ابْنِ عُمَرَؓ لَا تَبِيْعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ عَامًّا فِيْمَا يَحُلُّهُ وَيُجَاوِرُهُ
وَأَبَى الشَّافِعِيُّ ذٰلِكَ وَقَالَ لَا عُمُوْمَ لِلْمَجَازِ لِأَنَّهُ ضَرُوْرِيٌّ يُصَارُ إِلَيْهِ تَوْسِعَةً لِلْكَلَامِ وَهٰذَا بَاطِلٌ
لِأَنَّ المَجَازَ مَوْجُوْدٌ فِي كِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَاللّٰهُ تَعَالٰى يَتَعَالٰى عَنِ العَجْزِ وَالضَّرُوْرَاتِ وَمِنْ حُكْمِ
الحَقِيْقَةِ وَالمَجَازِ اسْتِحَالَةُ اجْتِمَاعِهِمَا مُرَادَيْنِ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ كَمَا اسْتَحَالَ أَنْ يَكُوْنَ الثَّوْبُ الوَاحِدُ
عَلَى اللَّابِسِ مِلْكًا وَعَارِيَةً فِي زَمَانٍ وَاحِدٍ

ترجمہ :- اور مجاز کا حکم پایا جانا ہے اس معنیٰ کا جس کا ارادہ کیا جائے اس سے خاص ہو وہ یا عام جیسا کہ یہی حقیقت کا حکم ہے اور اسی وجہ سے کردیا ہم نے لفظ صاع کو ابن عمرؓ کی حدیث لاتبیعوا الدرہم بالدرہمین ولاالصاع بالصاعین میں، عام اس چیز میں جو صاع میں حلول کرتی ہے اور صاع کے مجاور ہوتی ہے، اور امام شافعی نے اس کا انکار کیا اور کہا کہ مجاز کیلئے عموم نہیں ہے اس لئے کہ مجاز ضروری ہے جس کی جانب رجوع کیا جاتا ہے کلام کو وسعت دینے کی غرض سے اور یہ باطل ہے اس لئے کہ مجاز موجود ہے اللہ تعالیٰ کی کتاب میں اور اللہ تعالیٰ عاجزی اور ضرورات سے بالاتر ہے اور حقیقت اور مجاز کا حکم ان دونوں کے اجتماع کا محال ہونا ہے مراد بنکر لفظ واحد سے جیسا کہ محال ہے کہ ہو ایک کپڑا پہننے والے پر ایک ہی زمانہ میں ملک و عاریت کے طور پر ۔

تشریح :- جب لفظ اپنے موضوع لہٗ میں مستعمل ہو تو وہ حقیقت ہے تو کبھی معنیٰ موضوع لہٗ میں خصوص ہوتا ہے اور کبھی عموم ہوتا ہے، لہٰذا اول صورت میں خاص مراد ہوگا اور ثانی صورت میں عام مراد ہوگا اور یہ بات فریقین کے نزدیک مسلم ہے اسوجہ سے اس کا مصنفؒ نے ذکر نہیں کیا، اور جب لفظ کو اسکے معنیٰ موضوع لہٗ کے غیر میں کسی اتصال کیوجہ سے استعمال کیا جائے تو یہ مجاز ہے تو غیر موضوع لہٗ میں بھی کبھی خصوص ہوگا اور کبھی عموم ہوگا تو خاص و عام جس طرح حقیقت کے اندر پائے جاتے ہیں اسی طرح مجاز کے اندر بھی پائے جائیں گے مگر یہ مسئلہ اختلافی ہے حنفیہ کے نزدیک مجاز کے اندر عموم ہوتا ہے، اور امام شافعی نے اس کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ مجاز کے اندر عموم نہیں ہوتا، پھر امام شافعیؒ نے دلیل دیتے

ہوئے فرمایا کہ مجاز ضروری چیز ہے یعنی بر بنا ضرورت لفظ کو مجازی معنی پر حمل کیا جاتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ کلام کے اندر وسعت پیدا ہو سکے، بہر حال یہ ضروری چیز ہے اور ضرورت بقدر ضرورت باقی رہتی ہے یہ اصول مسلّم ہے اور ضرورت پوری ہو جاتی ہے خصوص سے تو پھر اس کے اندر عموم بلا ضرورت ہے اس لئے انہوں نے عموم مجاز کا انکار کیا ہے۔

مصنفؒ نے اس کا جواب دیا ہے کہ امام شافعی رح کا یہ قول باطل ہے اور مجاز کو ضروری کہنا غلط ہے کیونکہ مجاز قرآن کریم میں شائع ذائع ہے اور اللہ تعالیٰ عجز و ضرورات سے پاک ہے اس وجہ سے مجاز کو ضروری کہنا غلط ہے بہر حال حنفیہ مجاز کے اندر عموم کے قائل ہیں اسی وجہ سے ایک حدیث میں وارد شدہ لفظ صاع کو عموم پر محمول کیا گیا ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ ابن عمرؓ کی ایک حدیث بایں الفاظ منقول ہے لاتبیعوا الدرہم بالدرہمین ۔ لا الصاع بالصاعین ،، کہ ایک درہم کو دو درہموں کے بدلہ اور ایک صاع کو دو صاع کے بدلہ مت بیچو، اور صاع کہتے ہیں لکڑی وغیرہ کے ایک پیمانہ کو جس میں تین سو تہتر تولہ وزن آتا ہے مگر بالاجماع یہاں صاع سے اسکے حقیقی معنی یعنی یہ پیمانہ مراد نہیں ہے بلکہ اسکے مجازی معنی مراد ہیں یعنی وہ سامان جو صاع میں بھرا جاتا ہے اور صاع کے ذریعہ جس کو ناپا جاتا ہے خواہ وہ مطعوم ہو یا غیر مطعوم لہٰذا ہمارے یہاں مطعوم اور غیر مطعوم دونوں کے اندر ربو جاری ہوگا جیسے چونا وغیرہ، اور امام شافعی رح نے اس کے معنی مجازی صرف مطعوم کے لئے ہیں اور وہ چونے وغیرہ میں ربو کے قائل نہیں ہیں فیما یحلہ، ویجاورہ صاع میں جو چیز حلول کرتی ہے اور اسکے مجاور ہوتی ہے دونوں کے معنیٰ ایک ہی ہیں تو پھر یحلہ کے بعد ویجاورہ کہنا صرف یہ بتانے کے لئے ہے کہ حال (مطعوم اور غیر مطعوم) اور محل (صاع) میں مجاورت کا علاقہ ہے، مگر بعض محققین نے شوافع کی جانب اس انتساب میں تامل ظاہر کیا ہے، فتدبر۔

جس طرح ایک شخص پر ایک ہی وقت میں ایسا کپڑا ہونا محال ہے کہ وہ اس کی ملکیت میں بھی ہو اور مستعار بھی ہو اسی طرح ایک ہی وقت میں کسی لفظ سے اسکے حقیقی اور مجازی دونوں معنی مراد ہوں یہ بھی محال ہے اور یہی حقیقت و مجاز کا حکم ہے کیونکہ اصلی معنیٰ مملوک کے مثل ہیں اور مجازی معنی عاریت کے درجہ میں ہیں، وفیہ تفصیل فی نور الانوار لملاجیون رح،

سبق نمبر ۱۰ وَلِهٰذَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ لَوْ اَنَّ عَرَبِيًّا لَا وَلَاءَ عَلَيْهِ اَوْصٰى بِثُلُثِ مَالِهٖ لِمَوَالِيْهِ وَلَهٗ مُعْتَقٌ وَاحِدٌ فَاسْتَحَقَّ النِّصْفَ كَانَ النِّصْفُ الْبَاقِيْ مَرْدُوْدًا اِلَى الْوَرَثَةِ وَلَا يَكُوْنُ لِمَوَالِيْ مَوْلَاهُ لِاَنَّ الْحَقِيْقَةَ اُرِيْدَتْ بِهٰذَا اللَّفْظِ فَبَطَلَ الْمَجَازُ ۔

ترجمہ:۔ اور اسی وجہ سے محمد رح نے جامع کبیر میں کہا ہے کہ اگر کوئی عربی جس پر ولاء نہو اپنے تہائی مال کی اپنے موالی کے لئے وصیت کرے اور اس کا ایک معتق ہے تو وہ نصف کا مستحق ہوگا نصف باقی دوسرے وارثین کی جانب رد کر دیا جائیگا اور موصی کے معتق کے معتقین کے لئے نہوگا اس لئے کہ اس لفظ سے حقیقت مراد لیگئی تو مجاز باطل ہوگیا ۔

تشریح:۔ جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ حقیقت و مجاز کا ایک جگہ پر اجتماع نہیں ہو سکتا تو اب سنئے لفظ مولیٰ مشترک ہے معتِق اور معتَق کے درمیان اور ان دونوں کے اندر اس کا استعمال حقیقت ہے اور معتِق کا معتِق اور معتَق کا معتَق اس

کے مجازی معنی ہیں، اب سنئے ایک ایسا شخص ہے جو پہلے سے آزاد چلا آرہا ہے اس نے وصیت کی کہ میرے مال کا ثلث میرے موالی کو دیدینا، اور یہاں یہ بات متعین ہے کہ موالی کے معنی معتق کے نہیں ہیں کیونکہ وہ کبھی مع اپنے آباء اجداد کے غلام رہا ہی نہیں بلکہ معنی یہاں معتق کے ہیں اور اس کا صرف ایک ہی معتق ہے اور معتق کے معتق کئی ہیں لیکن چونکہ جب اس لفظ سے حقیقت مراد لے لیگئی تو اب مجازی معنی مراد نہیں لے سکتے لہٰذا ثلث مال کا نصف اس ایک معتق کو دے کر باقی وارثین کو دیدیا جائیگا ۔ **سوال**، جب موالی استعمال کیا گیا ہے جو جمع کا صیغہ ہے تو ایک معتق کو نصف کیوں ملا بلکہ ثلث کا ثلث ملنا چاہئے تھا؟ کیونکہ جمع کا اقل فرد تین ہیں ۔ **جواب**، میراث اور وصیت کے باب میں دو کو جمع کا حکم حاصل ہے تو ایک کو جمع کا نصف قرار دیکر اس کو آدھا دیا گیا ہے ولاء کیا چیز ہے؟

جواب، غلام کے مال میں جو آزاد کرنے والے کا حق ہوتا ہے غلام کے مرنے کے بعد وہ ولاء کہلاتا ہے، اس عبارت میں مصنف کا کیا مطلب ہے؟ یعنی کہنے والا کوئی عربی شخص ہے جس پر کبھی رقیت طاری نہیں ہوئی تو پھر نہ کوئی اسکا معتق ہوگا اور نہ کسی کا اسکے مال میں ولاء ہوگا، یہ عبارت لانے سے یہ بات واضح ہوگئی کہ یہاں پر مولی معتق کے معنی میں ہے

وَاِنَّمَا عَمَّهُمُ الْاَمَانُ فِيْمَا اِذَا اسْتَأْمَنُوْا عَلٰى اَبْنَائِهِمْ وَمَوَالِيْهِمْ لِاَنَّ اسْمَ الْاَبْنَاءِ وَالْمَوَالِيْ ظَاهِرًا يَتَنَاوَلُ الْفُرُوْعَ لٰكِنْ بَطَلَ الْعَمَلُ بِهٖ لِتَقَدُّمِ الْحَقِيْقَةِ فَبَقِيَ مُجَرَّدُ الْاِسْمِ شُبْهَةً فِيْ حَقْنِ الدَّمِ وَصَارَ كَالْاِشَارَةِ اِذَا دَعَا بِهَا الْكَافِرَ اِلٰى نَفْسِهٖ يَثْبُتُ بِهَا الْاَمَانُ لِصُوْرَةِ الْمُسَالَمَةِ وَاِنْ لَمْ تَكُنْ ذٰلِكَ حَقِيْقَةً

ترجمہ:۔ اور عام ہوگا امان انکو (معتق کے معتق اور پوتوں کو) اس صورت میں جب کہ اہل حرب امان طلب کریں اپنے بیٹوں اور اپنے موالی پر اس لئے کہ لفظ ابناء اور موالی ظاہری اعتبار سے فروع کو شامل ہے لیکن اس پر (تناول ظاہری پر) عمل باطل ہوگیا حقیقت کے مقدم ہونے کی وجہ سے تو باقی رہا محض لفظ شبہ بنکر حفاظت دم کے سلسلہ میں اور ہوگیا یہ مثل اشارہ کے جب کہ بلائے وہ اپنی جانب اشارہ سے کافر کو تو اشارہ سے امان ثابت ہوجائے گا مصالحت کی صورت کی وجہ سے اگرچہ حقیقت کے اعتبار سے اشارہ مصالحت نہیں ہے ۔

تشریح:۔ یہ ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ آپنے تو فرمایا ہے کہ حقیقت ومجاز کا اجتماع محال ہے حالانکہ مثال مذکور میں حقیقت ومجاز کا اجتماع ہے حربیوں میں سے کوئی ہمارے امام سے ان الفاظ کے ساتھ امان طلب کرتا ہے آمنونا علی ابنائنا وموالینا یعنی ہم کو ہمارے بیٹوں اور موالی پر امن دیدو اور یہ معلوم ہے کہ ابن کے حقیقی معنی بیٹے کے ہیں اور پوتا وغیرہ اسکے مجازی معنی ہیں اور مولی کے حقیقی معنی معتق اور مجازی معنی معتق کے معتق کے ہیں تو آپ کے اصول کے مطابق امان صرف بیٹوں کو اور آزاد کردہ غلاموں کو ملنا چاہئے پوتوں کو اور معتق کے معتق کو نہ ملنا چاہئے حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ دونوں کو امان ملے گا؟

تو یہاں سے مصنفؒ نے اس کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ لفظ موالی اور ابناء باعتبار تناولِ ظاہری فروع کو شامل ہے لیکن حقیقت ومجاز کے اجتماع کا مسئلہ آکھڑا ہوا اور ہم مجبور ہو گئے کہ اس تناولِ ظاہری پر عمل نہ کریں کیوں کہ جب معنی حقیقی مراد لے لئے گئے تو مجاز کی گنجائش نہیں رہی ۔

مگر کیا کریں ایک اور مجبوری آکر کھڑی ہو گئی کہ اس تناولِ ظاہری کیوجہ سے ایک شبہ تو برقرار ہے اور شبہ بھی حفاظتِ دم اور حفاظتِ جان کے سلسلہ میں ہے جہاں شبہ کا اعتبار کرلیا جاتا ہے اسوجہ سے ہم نے مجبوراً یہاں امان کو عام کیا ہے اور معتق کے معتق اور پوتے کو امان کے اندر داخل مانا ہے اس کی مثال بعینہ ایسی ہے کہ جب امام قلعہ کے اندر سے اشارہ سے کسی کافر کو بلائے تو اگرچہ اشارہ کچھ مصالحت اور امان دینا نہیں ہے اسکے باوجود شبہ کی وجہ سے اس صورت میں اس اشارہ کو امان شمار کیا جاتا ہے ۔

وَاِنَّمَا تُرِكَ فِی الاستیمانِ علی الآباءِ والاُمَّهَاتِ اعتبارُ الصورۃِ فی الاجدادِ والجدّاتِ لانّ اعتبارَ الصورۃِ لثبوتِ الحکمِ فی محلٍ اٰخرَ یکونُ بطریقِ التبعیۃِ وذٰلکَ انّما یلیقُ بالفُروعِ دُوْنَ الاُصولِ

ترجمۃ: اور چھوڑ دیا آباء اور امہات پر امان لینے کے سلسلہ میں صورت کے اعتبار کو اجداد اور جدات کے اندر اس لئے کہ صورت کا اعتبار ثبوتِ حکم کے لئے دوسرے محل میں تبعیت کے طریقہ پر ہوتا ہے اور یہ (اعتبار طریق تبعیت) فروع کے لائق ہے نہ کہ اصول کے ۔

تشریح: سابق جواب پر پھر اشکال ہوا کہ جب آپ نے حفاظتِ دم کے اندر تناولِ ظاہری کا اعتبار کرتے ہوئے پوتوں اور معتق کے معتق کو امان میں داخل کیا ہے تو جب کوئی اپنی امہات اور آباء پر امان طلب کرے تو اس تناولِ ظاہری کا حفاظتِ دم کے اندر اعتبار کرتے ہوئے اجداد اور جدات کو بھی امان میں داخل کرنا چاہئے حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ دادا اور دادی وغیرہ کے لئے امان ثابت نہ ہوگا ایسا کیوں ہے؟ تو اس کا جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ پہلی صورت کا اعتبار کیا گیا ہے وہ تبعیت کی وجہ سے کیا گیا تھا اور یہاں تبعیت کا مسئلہ نہیں ہے ۔

اس لئے کہ پوتوں اور معتق کے معتق کو تابع قرار دینا صحیح ہے کیونکہ فروع ہیں اور دادا اور دادی وغیرہ کو تابع قرار دینا غلط ہے اس لئے کہ یہ اصول میں داخل ہیں خلاصۂ کلام پہلے مسئلہ میں تبعیت کی بنیاد پر ایسا کیا گیا تھا اور تبعیت دوسرے مسئلہ میں نہیں ہے کیونکہ تبعیت فروع کے لائق ہے اصول کے لائق نہیں ہے ۔

سبق نمبر ۱۱ فَاِنْ قِیْلَ قَدْ قَالُوْا فِیْمَنْ حَلَفَ لَایَضَعُ قَدَمَہٗ فِیْ دَارِ فُلَانٍ اَنَّہٗ یَقَعُ عَلَی المِلْکِ وَالعَارِیَۃِ وَالاِجَارَۃِ جَمِیْعًا وَیَحْنَثُ اِذَا دَخَلَھَا رَاکِبًا اَوْ مَاشِیًا وَکَذٰلِکَ قَالَ اَبُوْحَنِیْفَۃَ وَمُحَمَّدٌ فِیْمَنْ قَالَ لِلّٰہِ عَلَیَّ اَنْ اَصُوْمَ رَجَبًا وَنَوٰی بِہِ الیَمِیْنَ

كان نذرًا ويمينًا وفيه جمعٌ بين الحقيقةِ والمجازِ قلنا وضعُ القدمِ صار مجازًا عن الدُّخولِ واضافةُ الدَّارِ يُرادُ بها نسبةُ السُّكنى فاعتُبر عمومُ المجازِ

ترجمہ:- پس اگر اعتراض کیا جائے کہ فقہاء نے کہا ہے اس شخص کے بارے میں جس نے قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں اپنا قدم نہیں رکھے گا کہ یہ قسم ملک اور عاریت اور اجارہ سب پر واقع ہوتی ہے اور وہ حانث ہو جائیگا جب کہ گھر میں داخل ہو سوار ہو کر یا پیدل اور ایسے ہی فرمایا ہے ابو حنیفہؒ اور محمدؒ نے اس شخص کے بارے میں جس نے کہا کہ اللہ کے لئے میرے اوپر ضروری ہے کہ میں رجب کا روزہ رکھوں اور وہ اس سے یمین کی نیت کرے تو یہ نذر اور یمین ہوگی اور اس کے اندر حقیقت اور مجاز کے درمیان جمع کرنا ہے تو ہم کہیں گے کہ قدم رکھنا دخول سے مجاز ہو گیا (عرف کے حکم سے) اور دار کی اضافت اس سے سکنٰی کی نسبت مراد لی جاتی ہے تو عموم مجاز کا اعتبار کیا گیا ۔

تشریح:- جناب والا آپ کہتے آرہے ہیں کہ لفظ سے بیک وقت اسکے حقیقی اور مجازی معنی کو مراد لینا جائز نہیں حالانکہ آپ کا عمل اس کے خلاف ہے؟ کہاں؟ سنئے ایک آدمی قسم کھاتا ہے کہ زید کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا تو قدم رکھنے کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ وہ ننگا پیر زید کے گھر میں رکھے اور مجازی معنی یہ ہیں کہ جوتا پہنکر یا سوار ہو کر زید کے گھر میں جائے حالانکہ آپ کہتے ہیں جس طرح بھی زید کے گھر میں داخل ہوگا ہر صورت حانث ہو جائیگا اور یہی حقیقت و مجاز کا اجتماع ہے نیز زید کے گھر کے حقیقی معنی یہ ہے کہ وہ زید کا مملوک ہو اور مجازی معنی یہ ہے کہ وہ اس میں عاریت پہ یا کرایہ پر رہتا ہو، حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ مملوک ہو یا عاریت یا اجارہ پر ہو بہر صورت جب وہ زید کے گھر میں داخل ہوگا تو حانث ہو جائے گا یہ بھی حقیقت و مجاز کا اجتماع ہے ۔

نیز ایک شخص کہتا ہے للہ علیّ ان اصوم رجبًا ۔ اس کلام کے حقیقی معنیٰ نذر کے ہیں اور مجازی معنیٰ یمین کے ہیں مگر حضرات طرفین رح فرماتے ہیں کہ جب کہنے والے نے اس قول سے یمین کی نیت کی تو نذر و یمین دونوں ہوں گی اور یہ کھلا ہوا حقیقت اور مجاز کا اجتماع ہے؟

جواب جضور متن ، ہم نے یہاں پر حقیقی اور مجازی دونوں معنی کا ارادہ نہیں کیا بلکہ بطریق عموم مجاز وضع القدم سے دخول مراد لیا گیا جو کہ عرف کا تقاضہ ہے اور زید کے گھر سے سکنی کی نسبت مراد لی یعنی جس میں زید رہتا ہو خواہ وہ مملوک ہو یا عاریت یا کرایہ پر اور ہمارے نزدیک عموم مجاز جائز ہے لہذا پھر ہم پر اعتراض وارد نہیں ہو سکتا ۔

سوال ! آپکے فتاوی میں مذکور ہے کہ اگر زید اس کے اندر رہتا نہ ہو اور اس کا مملوک ہو اور وہ زید کے مکان میں داخل ہوا تو بھی حانث ہو جائیگا حالانکہ یہاں سکنٰی کی نسبت بھی نہیں ہے؟

جواب ! سکنٰی سے عام مراد ہے تحقیقی ہو یا تقدیری اور اس صورت میں سکنٰی تقدیرًا موجود ہے فلا اشکال فیہ ۔

سوال ! نذر اور یمین میں کیا فرق ہے؟

جواب ! نذر کے اندر نذر کو پورا کرنا ضروری ہے اور اگر پوری نہ ہو سکے تو اسکی قضا ضروری ہے کفارہ واجب

نہیں اور یمین کا حکم یہ ہے کہ اس کو پورا کیا جائے اور اگر پوری نہ کر سکا تو قضاء واجب نہیں بلکہ کفارہ واجب ہے ۔
سوال ؛ اس کی کیا دلیل ہے کہ اس کے حقیقی معنیٰ نذر کے ہیں اور مجازی معنیٰ یمین کے ہیں ؟
جواب ؛ حقیقت بغیر نیت کے ثابت ہوتی ہے اور اس کلام سے بغیر نیت کے نذر منعقد ہوتی ہے اور یمین نیت پر موقوف ہے اور نیت اور قرینہ پر موقوف ہونا مجاز کی علامت ہے ۔
سوال ؛ رجباً سے تو غیر معین رجب مراد ہے تو پھر اس کا فوات مکلف پر ہوگا ؟
جواب ؛ جی ہاں ، اگر اس کو رجباً پڑھا جائے تو یہ منصرف ہوگا اور غیر معین رجب مراد ہوگا تو پھر فوات بوقت موت متحقق ہوگا تو اس پر بوقتِ موت فدیہ اور کفارہ کی وصیّت ضروری ہوگی اور فخر الاسلام نے اس کو رَجَبَ بغیر تنوین کے ذکر کیا ہے اس وقت اس سے اس سال کا رجب مراد ہوگا اور یہ عدل اور علمیت کیوجہ سے غیر منصرف ہوگا تو اس صورت میں فوات کیوقت اس پر قضاء اور کفارہ واجب ہوگا ۔
سوال ؛ کیا آپ اس کی کوئی نظیر پیش کر سکتے ہیں ؟ جی ہاں سنئے ۔

وَهُوَ نظیرُ مَا لو قال عَبدُہٗ حُرٌّ یومَ یَقدَمُ فلانٌ فَقَدِمَ لیلاً او نهاراً عَتَقَ لانّ الیومَ متیٰ قُرِنَ بفعلٍ لا یمتدُّ حُمِلَ علی مطلقِ الوقتِ ثم الوقتُ یدخُلُ فیہ اللّیلُ والنهارُ ۔

ترجمہ :۔ اور یہ نظیر اس کی ہے اگر کہا (آقا نے) اس کا غلام آزاد ہے جس دن فلاں صاحب آئیگا پس وہ آیا رات میں تو غلام آزاد ہو جائیگا اس لئے کہ لفظ یوم جبکہ فعل غیر ممتد سے ملا ہوا ہو تو اس کو مطلق وقت پر محمول کیا جاتا ہے پھر وقت اسکے اندر رات اور دن داخل ہو جاتے ہیں ۔
تشریح :۔ آپنے نظیر مانگی تھی یہ ہے اس کی نظیر کہ ایک شخص نے کہا جس دن فلاں شخص آئیگا میرا غلام آزاد ہے اب وہ شخص خواہ دن میں آئے یا رات میں بہر صورت غلام آزاد ہو جائیگا حالانکہ یوم کے حقیقی معنیٰ دن کے ہیں اور مجازی معنیٰ رات کے ہیں تو یہاں بھی ہم کہیں گے کہ یہ حقیقت و مجاز کا اجتماع نہیں ہے بلکہ عموم مجاز ہے یعنی یوم سے مطلق وقت مراد لیا گیا ہے پھر اس کا اصول یہ ہے کہ جب لفظ یوم فعل غیر ممتد سے ملا ہوا ہو تو اس کو مطلق وقت پر محمول کیا جاتا ہے ۔ اور یہاں قدوم فعلِ غیر ممتد ہے جس کی حد بندی نہیں ہو سکتی ، پھر یہاں علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ یوم کے مضاف الیہ کا اعتبار ہوگا ، یا عامل کا ، جمہور محققین نے مضاف الیہ کا اعتبار نہیں کیا بلکہ عامل کا اعتبار کیا ہے ۔

واَمَّا مسئلةُ النذرِ فلیس بجمعٍ ایضاً بل هو نذرٌ بصیغتہٖ یمینٌ بموجَبِہٖ وهو الایجابُ لانّ ایجابَ المباحِ یَصلحُ یمیناً کتحریمِ المُباحِ وَهٰذا کشراءِ القریبِ فانہٗ تَمَلُّکٌ بصیغتِہٖ تحریرٌ بموجبِہٖ

ترجمہ :۔ اور بہر حال نذر کا مسئلہ وہ بھی جمع نہیں ہے (حقیقت اور مجاز کے درمیان) بلکہ یہ کلام اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اپنے حکم کے اعتبار سے یمین ہے اور وہ واجب کرنا ہے اس لئے کہ مباح کو واجب کرنا یمین کی صلاحیت رکھتا ہے جیسے مباح کو حرام کرنا اور یہ ایسا ہے جیسے قریب کو خرید نا پس یہ شرار اپنے صیغہ کے اعتبار سے تملک ہے اور اپنے حکم کے اعتبار سے تحریر ہے۔

تشریح :۔ نذر والے مسئلہ میں بھی حقیقت اور مجاز کا اجتماع نہیں ہے بلکہ نذر اس صیغہ سے ثابت ہوتی ہے اور یمین اسکے حکم سے کیونکہ اس کے اندر رجب کے روزہ کو جو مباح ہے اپنے اوپر واجب کیا گیا ہے، اور مباح کو واجب کرنا ایسے ہی یمین ہے جیسے کہ مباح کو حرام کرنا فرمان باری قَدْ فَرَضَ اللّٰہُ لَکُمْ تَحِلَّةَ اَیْمَانِکُمْ اس پر دال ہے، تو یہ حقیقت و مجاز کا اجتماع نہیں بلکہ صیغہ اور اس کے حکم پر عمل کرنا ہے، کیا اس کی کوئی مثال پیش کی جاسکتی ہے؟

جی ہاں، اگر کوئی شخص مثلاً اپنے بیٹے کو خریدے تو وہ خریدتے ہی آزاد ہو جائیگا حالانکہ شرار تملک کیلئے ہوتی ہے تو گویا کہ شرار اپنے صیغہ کے اعتبار سے تملک ہے اور اپنے حکم کے اعتبار سے اعتاق و تحریر ہے۔

سوال :اگر یمین کو صیغہ نذر کا موجب و حکم قرار دیں گے تو پھر تو بغیر نیت کے یمین ایسے ہی ثابت ہونی چاہئے جیسے شرار سے بغیر نیت کے تحریر ثابت ہوتی ہے؟

جواب :بعض حضرات نے تو یہ جواب دیا ہے کہ یہ حقیقت مہجورہ کی قبیل سے ہے اس وجہ سے اس میں نیت کی ضرورت پیش آتی ہے — اور شمس الائمہؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ للہ، واللہ کے معنی میں ہے جو یمین کا صیغہ ہے اور علیّ صیغہ نذر ہے تو ہم نے ایک ہی لفظ سے یمین و نذر کو مراد نہیں لیا بلکہ الگ الگ کلموں سے مراد لیا ہے اور اس میں کچھ قباحت نہیں ہے فیہا فیہ فتفکر

سبق نمبر ۱۲

وَمِنْ حُکْمِ هٰذَا الْبَابِ اَنَّ الْعَمَلَ بِالْحَقِيْقَةِ مَتٰى اَمْكَنَ سَقَطَ الْمَجَازُ لِاَنَّ الْمُسْتَعَارَ لَا يُزَاحِمُ الْاَصْلَ فَاِنْ كَانَتِ الْحَقِيْقَةُ مُتَعَذِّرَةً كَمَا اِذَا حَلَفَ لَا يَاْكُلُ مِنْ هٰذِهِ النَّخْلَةِ اَوْ مَهْجُوْرَةً كَمَا اِذَا حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهٗ فِيْ دَارِ فُلَانٍ صِيْرَ اِلَى الْمَجَازِ

ترجمہ :۔ اور اس باب کا حکم یہ ہے کہ جبتک حقیقت پر عمل ممکن ہو مجاز ساقط ہو جائیگا اسلئے کہ مستعار اصل کے مزاحم نہیں ہوسکتا پس اگر حقیقت متعذر ہو جیسے جبکہ قسم کھائی کہ اس کھجور کے درخت سے نہیں کھائیگا یا حقیقت مہجورہ ہو جیسے جبکہ قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں اپنا قدم نہیں رکھیگا، تو رجوع کیا جائیگا مجاز کی جانب۔

تشریح :۔ یہاں سے مصنفؒ حقیقت اور مجاز کا حکم بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جبتک حقیقت پر عمل ممکن ہوگا تو مجاز پر عمل نہیں ہوگا کیونکہ معنی مجازی مستعار ہیں اور حقیقی معنی اصل ہیں اور مستعار اصل کا مقابل نہیں ہوسکتا، البتہ اگر حقیقت پر عمل دشوار ہو یا حقیقت کو عرف میں چھوڑ دیا گیا ہو تو دونوں صورتوں میں کلام کو مجاز کی طرف پھیر دیا جاتا ہے۔

تعذر کی مثال یہ ہے کہ اس درخت سے نہیں کھائیگا تو اس کے حقیقی معنیٰ ہیں اس درخت کو کھانا اور یہ دشوار کام ہے لہذا اس کو مجاز کی جانب پھیر دیں گے اور اس کا پھل یا پھل نہ ہونیکی صورت میں اس کی قیمت مراد ہوگی اور عرفاً مہجور کی مثال یہ ہے کہ فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھونگا تو یہاں عرف میں حقیقی معنیٰ متروک ہیں اور مجازی معنی یعنی دخول متعین ہیں لہذا یہی معنیٰ یہاں مراد ہوں گے ۔

وعلى هذا قلنا ان التوكيل بالخصومة ينصرف الى مطلق الجواب لان الحقيقة مهجورة شرعاً بمنزلة المهجور عادة الا ترى ان من حلف لا يكلم هذا الصبى لم يتقيد بزمان صباه لان هجران الصبى مهجور شرعاً

ترجمہ :- اور اسی قاعدہ کے مطابق ہم نے کہا کہ توکیل بالخصومت مطلق جواب کی جانب منصرف ہوگی اس لئے کہ حقیقت شرعاً مہجور ہے اور جو چیز شرعاً مہجور ہو وہ عادۃً مہجور کے درجہ میں ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ جس نے قسم کھائی کہ اس بچہ سے نہیں بولے گا تو یہ قسم اسکے بچپن کے زمانہ کے ساتھ مقید نہ ہوگی اس لئے کہ بچہ سے ترک تعلق شرعاً مہجور ہے

تشریح :- ابھی بتایا گیا تھا کہ جب حقیقت مہجور ہو تو مجاز مراد لیا جائیگا اور ادھر اصول یہ مقرر ہے کہ جو چیز شرعاً مہجور ہو اس کا درجہ وہ ہے جو مہجور عرفی کا ہے لہذا مہجور شرعی کو چھوڑ کر مجاز کی جانب پھیرنا ضروری ہوگا اس کی مصنف نے دو مثالیں پیش کی ہیں ۱ زید نے خالد پر کچھ دعویٰ کیا خالد نے قاضی کی عدالت میں جواب دہی کے لئے بکر کو اپنا وکیل بنایا جس کو مصنف نے توکیل بالخصومت سے تعبیر کیا ہے تو توکیل بالخصومت کے حقیقی معنیٰ یہ ہے کہ بکر ہر وقت خالد کی حمایت کرے خواہ غلط ہو یا صحیح اور خالد کے اوپر اقرار کچھ نہ کرے بلکہ صرف انکار کرے حالانکہ یہ شرعاً ممنوع اور مہجور ہے لہذا اس توکیل کو مطلق جواب کی جانب پھیر دیا جائیگا یعنی مجازی معنیٰ مراد ہوں گے اور وہ خالد کے اوپر اقرار کرے تو جائز ہوگا ۲ کسی نے قسم کھائی کہ اس بچہ سے نہیں بولونگا تو اگر بڑا ہونے کے بعد بھی اس سے بولا تو حانث ہو جائیگا اس لئے کہ ہم نے یہاں یمین کو بچپنے کے ساتھ تک مقید نہیں کیا بلکہ اس کی ذات مراد لی ہے خواہ وہ بچہ رہے یا جوان و بوڑھا کیونکہ بچے سے نہ بولنا شرعاً مہجور ہے اس کو مہجور عرفی کا درجہ دیتے ہوئے مجازی معنیٰ مراد لئے گئے یعنی اس کی ذات لیکن یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ ہذا الصبی بولا ہو ورنہ صبیاً کی صورت میں یہ یمین بچپن کے ساتھ مقید ہوگی وللتفصیل مقام آخر ۔

فان كان اللفظ له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف كما اذا حلف لا يأكل من هذه الحنطة او لا يشرب من هذه الفرات فعند ابى حنيفة العمل بالحقيقة اولى وعندهما العمل بعموم المجاز اولى

ترجمہ:۔ پس اگر ہو لفظ کہ اس کے لئے مستعمل حقیقت ہو اور مجاز متعارف ہو جیسے جبکہ قسم کھائی کہ اس گیہوں سے نہیں کھائیگا یا اس فرات سے نہیں پئے گا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔

تشریح:۔ یہ امام ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ کے درمیان ایک اختلافی مسئلہ ہے کہ لفظ کی حقیقت بھی مستعمل ہے اور اس کے لئے مجاز متعارف بھی ہے تو امام ابو حنیفہؒ حقیقت کو ترجیح دیتے ہیں اور اس پر عمل کرنے کو اولیٰ و افضل قرار دیتے ہیں اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ و افضل ہے اس کی بھی مصنفؒ نے دو مثالیں پیش کی ہیں ۱؎ کسی نے قسم کھائی کہ اس گیہوں سے نہیں کھائیگا تو چونکہ گیہوں کھانے کا رواج ہے بھونکر یا اُبال کر تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھونکر یا ابال کر اگر گیہوں کو کھایا تو حانث ہو جائیگا اور اگر اس کی روٹی کھائی تو حانث نہو گا کیونکہ حقیقت مستعملہ ہے تو اسی پر عمل ہو گا، اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز متعارف پر عمل ہو گا اور بہر صورت حانث ہو گا البتہ اس کا ستو کھانے کی صورت میں حانث نہو گا کیونکہ ستو دوسری نوع ہو گئی ۲؎ نہر فرات سے پانی نہیں پئے گا تو نہر سے منھ لگا کر پینا مروج ہے جیسے دیہاتیوں کی عادت ہے بہرحال حقیقت مستعمل ہے تو اسی پر عمل ہو گا لہٰذا اگر منھ لگا کر پی لیا تو حانث ہو گا اور اگر گلاس وغیرہ میں لے کر پیا تو حانث نہو گا اور صاحبینؒ کے نزدیک بہر صورت حانث ہو گا کیونکہ انہوں نے اس کو متعارف پر محمول کیا ہے۔

اب رہی یہ بات کہ امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا یہ اختلاف کیوں ہے تو اس کے لئے دوسری اصل ہے اس میں اختلاف کی وجہ سے یہ اختلاف ہے جس کی تفصیل یہ ہے۔

سبق نمبر ۱۳

وَهٰذا يَرْجِعُ اِلٰى اصلٍ وَهُوَ اَنَّ المجازَ خلفٌ عنِ الحقيقةِ فى التكلُّم عند ابى حنيفة حتّٰى صَحَّتِ الاستعارةُ بِه عندهٗ وَاِن لم ينعقد لايجاب الحقيقة كما فى قوله لعبده وَهُوَ اكبرُ سِنًّا منه هٰذا ابْنِى فاعْتَبَرَا لرُّجْحَانَ فى التكلم فصارت الحقيقة اولٰى وعندهما المجازُ خَلَفٌ عن الحقيقةِ فى الحكم وفى الحكمِ للمجاز رجحان لاشتماله على حكمِ الحقيقةِ فصار اولٰى

ترجمہ:۔ اور یہ اختلاف لوٹتا ہے ایک دوسری اصل کی جانب اور وہ یہ ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے تکلم میں ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہاں تک ابو حنیفہؒ کے نزدیک کلام سے استعارہ صحیح ہے اگرچہ کلام اثبات حقیقت کیلئے منعقد نہوا ہو جیسا کہ آقا کے اس قول میں اپنے غلام سے حالانکہ وہ عمر میں اس سے بڑا ہے کہ یہ میرا بیٹا ہے تو ابو حنیفہؒ نے تکلم کے اندر رجحان کا اعتبار کیا ہے تو حقیقت اولیٰ ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے حکم کے اندر اور حکم کے اعتبار سے مجاز کو ترجیح ہے مجاز کے مشتمل ہونے کی وجہ سے حقیقت کے حکم پر تو مجاز اولیٰ ہوگیا۔

تشریح:۔ یہ مسئلہ کافی بسط چاہتا ہے اس لئے اولاً پانچ باتیں عرض کرتا ہوں ۱؎ یہ بات سب کے نزدیک

مسلّم ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے کیونکہ مجاز اسی وقت ثابت ہوتا ہے جب کہ حقیقت فوت ہو جائے خواہ متعذر ہونے کی وجہ سے ہو یا مہجور رہ ہونے کی وجہ سے ۔ ۲ جس طرح ابوّت و بنوّت امور اضافیہ میں سے ہیں کہ ایک کا تعقل دوسرے کے بغیر نہیں ہوسکے گا اسی طرح اصل اور فرع بھی امور اضافیہ میں سے ہیں تو یہاں بھی حسب قاعدہ ایک کے تصوّر و تعقل کے لئے ۔ ۔ ۔

۔ ۔ ۔ دوسرے کا تصوّر و تعقل ضروری ہوگا لہٰذا یہ بات ضروری ہے کہ حقیقت متصوّر الاصل ہو اگرچہ کسی عارض کیوجہ سے نہ پائی جا سکے یہ بات بھی متفق علیہ ہے ۔ ۳ جس طرح افراد و ترکیب الفاظ کی صفات ہیں اسی طرح حقیقت و مجاز لفظ کے اوصاف ہیں نہ کہ معنیٰ کے یہ بات بھی متفق علیہ ہے ۔ ۴ اختلاف اس میں ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ کس چیز میں ہے اس میں امام ابوحنیفہ رح اور صاحبین رح کا اختلاف ہے ۔

جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مجاز تکلّم کے اندر حقیقت کا خلیفہ ہے اور صاحبین کے نزدیک مجاز حقیقت کا حکم کے اندر خلیفہ ہے ، مثلاً ایک شخص کے بارے میں کسی نے کہا ہذا اسدٌ یہ شیر ہے تو کلام بولا جاتا ہے اس درندہ کے لئے جس کو شیر کہتے ہیں جسکی بہادری ضربُ المثل ہے اور اس شخص نے اس کلام کو شیر کیلئے بولنے کے بجائے اس آدمی کے بارے میں بولا یا ھذا اسدٌ ، اس میں یہ ضروری ہے کہ اس شخص میں شجاعت و بہادری کے اثبات کی جانب بھی التفات اور توجہ ہو تو یہ مطلب ہوا تکلم کے اندر خلیفہ ہونیکا یعنی لفظ کو اس کے معنیٰ موضوع لہ میں استعمال کرنے کے بجائے غیر موضوع لہ کیلئے اس کو بولا جائے یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ کے یہاں حقیقت کا حکم وصفِ شجاعت ہے اور اس وصف کو اس شخص کے لئے ثابت کیا جانا ضروری ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا مجاز حقیقت کا حکم کے اندر خلیفہ ہے صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اصل اعتبار معنیٰ اور حکم کا ہوا کرتا ہے نفسِ عبارت مقصود نہیں ہوتی لہٰذا مجاز کو حقیقت کا اس چیز کے اندر خلیفہ بنانا چاہئے کہ جو مقصود و مطلوب ہے اور وہ حکم ہے اور امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ بات مسلّم ہے کہ باجماعِ اہلِ لغت حقیقت و مجاز الفاظ کی جنس سے ہیں تو مجاز کو لفظِ حقیقت کا خلیفہ قرار دینا چاہیئے لہٰذا صاحبینؒ کے نزدیک یہ شرط ہے کہ حقیقت کا حکم ممکن الوجود ہو کیونکہ اصل اور فرع دونوں اضافی چیزیں ہیں تو حکم اصل کے غیر متصوّر ہونے کی صورت میں مجاز کا تحقق نہ ہو سکے گا بلکہ کلام لغو قرار دیا جائیگا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مجاز لفظِ حقیقت کا خلیفہ ہے تو لفظ حقیقت کا متصوّر الوجود ہونا کافی ہے خواہ حکم ممکن ہو یا نہ ہو لہٰذا حکم کے غیر ممکن الوجود ہونیکی صورت میں امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز خلیفہ ہوگا اور مجازی معنیٰ درست ہوں گے ۔

جب یہ تفصیلات معلوم ہوگئیں تو اب سنئے ایک لڑکا ہے پندرہ سال کا اور اس کا ایک غلام ہے ساٹھ سال کا تو پندرہ سالہ لڑکے کا بیٹا ساٹھ سالہ بوڑھا ہو یہ ممتنع اور محال ہے اور مجاز مرسل کے چوبیس علاقوں میں سے ایک علاقہ لازم و ملزوم کا علاقہ ہے جو اصولیین کے نزدیک اتصال ذاتی اور صوری کے اندر داخل ہے یعنی لازم بول کر ملزوم اور ملزوم بولکر لازم مراد لینا شائع ذائع ہے تو بہرحال اس پندرہ سالہ لڑکے نے کہا اپنے بوڑھے غلام کے بارے میں کہ ھذا ابنی یعنی یہ میرا بیٹا ہے اور یہ بات ممتنع اور محال ہے کہ وہ اس کا بیٹا ہو اور یہ بھی مسلم امر ہے کہ بیٹے کے لئے حریت لازم ہے یعنی اگر کوئی شخص اپنے بیٹے کا مالک ہو جائے تو فوراً آزاد ہو جائیگا اسی کو میں نے کہا کہ بنوّت کیلئے

حریت لازم ہے تو اس لڑکے نے ملزوم (ابن) بولا اور لازم (حر) مراد لیا لہذا اس قول سے یہ غلام آزاد ہو جائیگا کیونکہ ہذا ابنی کہنا اپنے لفظ و تکلم کے اعتبار سے متصور الاصل ہے کلام بالکل صحیح ہے مبتدا اور خبر درست ہیں اور باعتبار لفظ و تکلم کوئی مانع عقلی موجود نہیں لہذا یوں کہا جائے گا کہ یہ کلام جو باعتبار حقیقت اپنے لڑکے کے واسطے بولا جاتا ہے اس نے بجائے لڑکے کے اپنے غلام کے واسطے بولا اور اس کے لازمی معنی مراد لئے اور لفظ حقیقت متصور الاصل ہے لہذا غلام آزاد ہوگا یہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ہے اور صاحبینؒ چونکہ مجاز کو حقیقت کا خلیفہ حکم کے اندر مانتے ہیں اور پھر اصل (حکم) کا متصور الوجود ممکن الوجود ہونا ضروری ہے حالانکہ یہ اصل ثابت نہیں بلکہ محال ہے لہذا پھر اس کلام کو لغو شمار کیا جائیگا اور غلام آزاد نہ ہوگا۔

سوال: اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا اعتقتک قبل ان اخلق، تو پھر بھی غلام آزاد ہونا چاہئے اس لئے کہ نحوی اعتبار سے یہ کلام درست ہے؟ جواب: اول تو یہاں مجاز کا مسئلہ ہی نہیں بلکہ اس نے تو اعتاق بولا ہے اور لازمی معنی مراد لے رہا ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ یہاں بذات خود امتناع کلام کے اندر موجود ہے کیونکہ قبل الخلق اعتاق محال ہے اور وہاں امتناع خارج سے آیا تھا کلام کے اندر کوئی امتناع نہیں تھا لہذا اعتراض بیجا ہے۔ سوال: اس اصل پر اس مسئلہ کی بنیاد کیسے ہے؟ جواب: جب حقیقت کا تکلم کیا گیا ہے اور وہ مستعمل بھی ہے اور مجاز حقیقت کا خلیفہ تکلم کے اندر ہے تو پھر حقیقت کے تکلم اور اسکے استعمال کے ساتھ ساتھ مجاز کیجانب کیسے پھر سکتے ہیں اس لئے امام صاحب نے فرمایا کہ حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے حکم کے اندر اور حکم کے اعتبار سے مجاز کو حقیقت پر ترجیح حاصل ہوگی کیونکہ مجاز کے اندر حقیقت کا حکم بھی موجود ہے نیز مجاز متعارف غالب الاستعمال ہے لہذا انہوں نے فرمایا کہ مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا۔

درمختار مع الشامی ص ۳ج پر ہذا ابنی کے بارے میں غلام کی حریت کا حکم بیان کیا ہے نیز شامی ص ۹۲ ج لا یاکل من ہذہ الحنطۃ کے بارے میں کہا ہے کہ اگر چبا کر کھائیگا تو حانث ہوگا ورنہ نہیں اور اس پر بسط سے کلام کیا ہے مسلّم الثبوت ص ۵۵ پر اس کو بیان کرکے اقول کہہ کر بیان کیا گیا ہے مناسب یہ ہے کہ یہ اختلاف وہاں پر ہے جبکہ مدار عرف پر نہ ہو کیونکہ فقہاء نے فتویٰ دیا ہے کہ اگر کسی مسلمان نے قسم کھائی کہ گوشت نہیں کھاؤں گا اور اس نے کسی آدمی کا گوشت کھا لیا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ عرفاً یہاں غیر انسان کا گوشت مراد ہے اور اس مسئلہ میں بہت قیل و قال ہے اس سے زیادہ تفصیل کا یہاں محل نہیں ہے۔

ثُمَّ جُمْلَةُ مَا تُتْرَكُ بِهِ الْحَقِيقَةُ خَمْسَةٌ قَدْ تُتْرَكُ بِدَلَالَةِ مَحَلِّ الْكَلَامِ وَبِدَلَالَةِ الْعَادَةِ كَمَا ذَكَرْنَا وَبِدَلَالَةِ مَعْنًى يَرْجِعُ إِلَى الْمُتَكَلِّمِ كَمَا فِي يَمِينِ الْفَوْرِ وَبِدَلَالَةِ سِيَاقِ النَّظْمِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظّٰلِمِينَ نَارًا وَبِدَلَالَةِ اللَّفْظِ فِي نَفْسِهِ كَمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ لَحْمًا فَأَكَلَ لَحْمَ السَّمَكِ لَمْ يَحْنَثْ وَكَذَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ فَاكِهَةً فَأَكَلَ الْعِنَبَ لَمْ يَحْنَثْ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لِقُصُورٍ فِي الْمَعْنَى الْمَطْلُوبِ فِي الْأَوَّلِ وَزِيَادَةٍ فِي الثَّانِي

ترجمہ:۔ پھر تمام وہ قرائن جنکی وجہ سے حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے پانچ ہیں کبھی حقیقت چھوڑ دیجاتی ہے محل کلام کی دلالت کیوجہ سے اور عادت کی دلالت کیوجہ سے جیساکہ ہم ذکر کرچکے ہیں اور ایسے معنیٰ کی دلالت کیوجہ سے جو متکلم کی جانب راجع ہیں جیساکہ یمین فور میں اور سیاقِ نظم کی دلالت کیوجہ سے جیسے اللہ کے اس فرمان میں اور جس کا جی چاہے ایمان لائے اور جس کا جی چاہے کفر کرے ہم نے ظالمین کیلئے جہنم تیار کررکھی ہے اور لفظ کی ذاتی دلالت کیوجہ جیساکہ اس نے قسم کھائی کہ گوشت نہیں کھائے گا پس اس نے مچھلی کا گوشت کھالیا تو حانث نہوگا اور ایسے ہی جبکہ اس نے قسم کھائی کہ میوہ نہیں کھائیگا پس اس نے انگور کھالیا تو حانث نہوگا ابو حنیفہؒ کے نزدیک اول کے اندر معنیٰ مطلوب میں کمی کیوجہ سے اور ثانی کے اندر زیادتی کی وجہ سے۔

تشریح:۔ جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ کچھ مقامات ایسے ہیں جہاں حقیقت کو چھوڑ کر مجاز پر عمل کیا جاتا ہے تو اب ضرورت پیش آئی کہ وہ مقامات وقرائن سامنے آجائیں جہاں اور جنکی وجہ سے حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے تو انکے بارے میں مصنفؒ نے فرمایا کہ وہ بحکم استقرار پانچ ہیں ۱؎ محل کلام کی دلالت لیعنی کلام ایسا ہے کہ وہ وہاں پر محل اس بات کی صلاحیت ہی نہیں رکھتا کہ وہاں حقیقی معنیٰ مراد لئے جاسکیں تو وہاں پر مجازی معنیٰ مراد ہونگے جیسے فرمان باری ہے لایستوی الاعمیٰ والبصیرُ، تو اس کے حقیقی معنیٰ یہ ہیں کہ اندھا اور بینا دونوں کے اندر مساوات نہیں ہوتی یا جیسے فرمان باری ہے لَایَسْتَوِیْ اَصْحٰبُ النَّارِ وَاَصْحٰبُ الْجَنَّۃِ اہل جہنم اور جنت کے درمیان مساوات کی نفی کی گئی ہے حالانکہ اندھے اور بینا کے اندر اور جہنمی اور جنتی کے اندر بہت سی صفات میں مساوات ہوتی ہے اسی وجہ سے اس کو مجاز پر محمول کیا جائیگا یعنی بعض صفات میں عدم مساوات مراد ہے یعنی نصرت وکامیابی کے اندر دونوں کے درمیان مساوات نہیں ہے اور جیسے حدیث میں ہے اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّیَّاتِ، کہ بغیر نیت کے عمل نہیں ہوتا اور یہ اسکے حقیقی معنیٰ تھے حالانکہ اکثر کام بغیر نیت کے ہوجاتے ہیں تو اس کو مجاز پر محمول کرنا ضروری ہے یعنی اعمال کے ثواب کا مدار نیت پر موقوف ہے وفیہ تفصیل فی نورالانوار ص۱۱۷ ۲؎ دلالتِ عادت کیوجہ حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے جیسے وضع القدم کے مسئلہ میں گذرا ہے، ۳؎ ایسے معنیٰ کی دلالت کیوجہ سے کبھی حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے جو متکلم کیجانب راجع ہوں جیسے یمین فور کے اندر ہوتا ہے جیسے عورت نے اپنے میکہ جانے کا ارادہ کیا اس پر شوہر نے کہا ان خرجت فانت طالقٌ عورت تھوڑی دیر رُکی یہاں تک کہ شوہر کا جوش وغصہ دور ہوگیا پھر وہ نکلی تو طلاق نہیں پڑے گی کیونکہ متکلم کے اندر ایک معنیٰ کے پائے جانے کی وجہ سے یہ کلام مجازاً اس پر دال ہے کہ پہلی مرتبہ کا نکلنا شوہر کی مراد تھا یمین فور کو بیان کرنے میں امام ابو حنیفہؒ منفرد ہیں وتفصیلہ فی الہدایۃ ۴؎ سیاق کلام کی دلالت سے کبھی حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے جیسے فرمان باری ہے فَمَنْ شَاءَ فَلْیُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْیَکْفُرْ اِنَّا اَعْتَدْنَا لِلظّٰلِمِیْنَ نَارًا، فلیکفر کے حقیقی معنیٰ وجوب کفر کے ہیں مگر اس کو مجازاً دھمکی پر محمول کرلیا گیا، سیاق اس قرینۂ لفظی کو کہتے ہیں جو مؤخر ہو اور سباق اس قرینہ کو کہتے ہیں جو مقدم ہو مگر یہاں مطلقاً کلام کو بیان کرنے کا ڈھنگ اور اسلوب مراد ہے جس پر کوئی لفظی قرینہ دال ہو خواہ مقدم ہو یا مؤخر، یہاں آخر کلام اس پر دال ہے کہ اس کو دھمکی پر محمول کیا جائے ۵؎ کبھی بذاتِ خود لفظ کی دلالت کیوجہ سے حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے، یعنی لفظ

اپنے مادہ کے حروف اور اپنے ماخذ اشتقاق کیوجہ سے کسی معنیٰ پر دلالت کرتا ہے اور وہ معنیٰ اس میں نہیں پائے جاتے یعنی لفظ کسی ایسے معنیٰ کے لئے موضوع ہو جس کے اندر قوت وشدت پائی جاتی ہو تو اس کے اندر سے وہ چیز نکل جائے گی جس کے اندر وہ معنیٰ ناقص طریقہ پر پائے جاتے ہیں اسی طرح کسی لفظ کو وضع کیا گیا ہو ایسے معنیٰ کے لئے کہ جسکے اندر ضعف و نقص ہو تو جس کے اندر وہ ضعف و نقصان نہو وہ اس سے خارج ہو جائے گا۔ جیسے کسی نے قسم کھائی کہ لحم (گوشت) نہیں کھائے گا اور اس نے مچھلی کا گوشت کھالیا تو وہ حانث نہو گا، اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ میرا ہر مملوک آزاد ہے تو اس کا مکاتب آزاد نہو گا، اس لئے کہ لحم التحام سے ماخوذ ہے جس کے معنیٰ شدت کے ہیں اور بغیر خون کے شدت نہیں ہوتی اور مچھلی کے اندر خون ہے نہیں تو مچھلی کے گوشت میں نقصان ہے تو لفظ لحم سے مچھلی خارج ہو جائے گی اور اسی طرح مملوک مکاتب کو شامل نہو گا اسلئے کہ مملوک وہ ہے جو من جمیع الوجوہ مملوک ہو اپنی ذات کے اعتبار سے بھی اور قبضہ کے اعتبار سے بھی اور مکاتب قبضہ کے اعتبار سے مملوک نہیں ہے تو مکاتب کے اندر مملوکیت کے معنیٰ کی کمی ہے اسی طرح لفظ فاکہۃ وضع کیا گیا ہے اس چیز کے لئے کہ جس سے غذائیت تو حاصل نہو البتہ اس کو تلذذ کے طریقہ پر غذا سے زیادہ کھانے کا رواج ہو تو کسی نے قسم کھائی تھی کہ لا آکل الفاکہۃ اور اس نے انگور کھالئے تو حانث نہو گا کیونکہ انگور کو بطور غذا کے بھی کھایا جاتا ہے تو اس کے اندر فاکہہ کے معنیٰ سے زیادہ معنیٰ موجود ہیں اور وہ تفکہ کے ساتھ غذائیت اور بدن کا قوام ہے تو اس کو بھی زیادتی معنیٰ کیوجہ سے فاکہہ سے خارج کر دیا جائیگا اور یہ فقط امام ابوحنیفہ رح کا مذہب ہے صاحبین رح کے نزدیک حانث ہو جائیگا۔ اس کی تفصیل ہدایہ کے اندر مذکور ہے بہرحال مچھلی کے اندر معنیٰ مطلوب سے قصور و نقصان ہے اور انگور کے اندر معنیٰ مطلوب سے زیادتی ہے اسی کو مصنف رح نے لقصور فی المعنی المطلوب فی الاول وزیادۃ فی الثانی سے تعبیر کیا ہے۔

سبق نمبر ۱۵

وَاَمَّا الصَّرِیْحُ فَمِثْلُ قَوْلِہٖ بِعْتُ وَاشْتَرَیْتُ وَوَهَبْتُ وَحُكْمُهٗ تَعَلُّقُ الْحُكْمِ بِعَیْنِ الْكَلَامِ وَقِیَامُهٗ مَقَامَ مَعْنَاهُ حَتّٰی اسْتَغْنٰی عَنِ الْعَزِیْمَةِ لِاَنَّهٗ ظَاهِرُ الْمُرَادِ

ترجمہ: اور بہرحال صریح پس جیسے اس کا قول ہے بعت اور اشتریت اور وہبت اور اس کا حکم، حکم کا عین کلام کے ساتھ تعلق ہے اور کلام کا اپنے معنیٰ کے قائم مقام ہونا یہاں تک کہ نیت سے بے نیازی ہوگی اس لئے کہ یہ ظاہر المراد ہے۔

تشریح: مصنف رح حقیقت و مجاز کی بحث سے فارغ ہو کر اب صریح و کنایہ کی بحث کا آغاز فرما رہے ہیں اور چونکہ صریح کی تعریف ظاہر تھی اس لئے مصنف رح نے اس کو بیان نہیں فرمایا بلکہ اس کی تین مثالیں پیش کر دیں جو متن میں موجود ہیں پھر صریح کا حکم بیان کیا، کہ اس میں متکلم کی مراد اور نیت و ارادہ کو نہیں دیکھا جاتا بلکہ اس میں نیت و ارادہ سے بالکل استغنا ہے اور اس کے الفاظ اس کے معنی کے قائم مقام ہیں یعنی لفظ صریح بولدیا گیا تو گویا کہ معنیٰ ہی کو بولدیا گیا بلکہ اگر وہ اس کے معنیٰ سے انکار کریگا تو اس کا انکار معتبر نہو گا (الا ان یمنع مانع) کیونکہ صریح کے اندر حکم عین کلام کے ساتھ وابستہ ہے۔

وحکمُ الکنایۃِ انّہ لا یجبُ العملُ بہٖ الّا بالنیّۃِ لانّہ مستترُ المرادِ وذٰلک مثلُ المجازِ قبلَ ان یّصیرَ متعارفًا

ترجمۃ:۔ اور کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل واجب نہیں مگر نیت کے ساتھ اسلئے کہ وہ مستتر المراد ہے اور یہ مجاز کے مثل ہے متعارف ہونے سے پہلے

تشریح:۔ کنایہ کی تعریف بھی مصنفؒ نے اس کے ظاہر ہونے کی وجہ سے چھوڑ دی اور حکم کو بیان کیا، کہ مجاز کا حکم یہ ہے کہ یہ بغیر نیت کے واجب العمل نہ ہوگا اور واجب العمل کیسے ہو جب کہ اس کی مراد میں استتار اور پوشیدگی اور ابہام ہے اس کے ازالہ کے لئے نیت درکار ہے یا کوئی چیز نیت کے قائم مقام ہو جائے اور کنایہ اپنی پوشیدگی کے اعتبار سے مجاز کی طرح ہے کہ جبتک مجاز متعارف نہیں ہوتا وہ کنایہ شمار کیا جاتا ہے اور جب وہ متعارف ہو جائے تو صریح بنجاتا ہے جیسے وضع القدم متعارف ہونے کی وجہ سے صریح ہو گیا مصنفؒ کا یہ کلام بتا رہا ہے کہ کنایہ میں مراد کے اندر استتار ہوتا ہے ۔

وسُمّیَ البائنُ والحرامُ ونحوُھما کنایاتِ الطلاقِ مجازًا لانّھا معلومۃُ المعانی لکنّ الابھامَ فیما یتصلُ بہٖ ویعملُ فیہِ فلذٰلک شابھتِ الکنایاتِ فسُمّیت بذٰلک مجازًا ولھٰذا الابھامِ احتیجَ الی النیّۃِ فاذا زال الابھامُ بالنیّۃِ وجبَ العملُ بموجباتھا من غیرِ ان یُجعلَ عبارۃً عن الصریحِ ولذٰلک جعلناھا بوائنَ

ترجمہ:۔ اور نام رکھا گیا بائن اور حرام اور ان دونوں کے مثل کا کنایاتِ طلاق مجازاً اسلئے کہ یہ معلومۃ المعانی ہیں لیکن ابہام اس محل میں ہے جس کے ساتھ یہ لفظ متصل ہے اور جس محل کے اندر یہ لفظ عمل کر رہا ہے پس اسی ابہام کیوجہ سے یہ الفاظ کنایات کے مشابہ ہو گئے پس نام رکھے گئے یہ الفاظ کنایات کے ساتھ مجازاً اور اسی ابہام کیوجہ سے نیت کی جانب حاجت پیش آئی پس جبکہ ابہام نیت کیوجہ سے زائل ہو گیا تو ان الفاظ کے مقتضیات پر عمل واجب ہو گیا بغیر اس کے کہ اس کو صریح سے مراد قرار دیا جائے اور اسی وجہ سے کر دیا ہم نے ان الفاظ کو بوائن ۔

تشریح:۔ یہاں سے مصنفؒ ایک اعتراض مقدر کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ آپنے فرمایا کہ کنایہ کے اندر استتار ہوتا ہے حالانکہ جو الفاظ فقہاء کے یہاں بابِ طلاق میں کنائی کہلاتے ہیں جیسے بائنٌ حرامٌ وغیرہ ان سب کے معانی معلوم ہیں کہ جدا ہونا اور کاٹنا وغیرہ ہیں اور یہ الفاظ اپنے ان صریحی معنی کے اندر مستعمل ہیں تو پھر ان کو الفاظ صریح کہنا چاہئے مگر ان کو کنایہ کہا گیا ہے کیوں ؟ تو اس کا جواب دیا کہ حقیقۃً یہ الفاظ صریح تھے مگر ان میں استتار و ابہام مراد میں ہے اگرچہ معنی لغوی ظاہر ہیں یعنی جدا ہونا تو یہ معنی معلوم ہو گئے لیکن یہ معلوم نہ ہو سکا کہ کس سے جدا ہے مال سے یا خاندان سے یا جمال سے یا شوہر سے تو نیتِ زوج کی ضرورت پیش آئی جب اس نے یہ نیت کر لی کہ مجھ سے جدا ہے تو ابہام دور ہو گیا پھر یہ الفاظ اپنے مقتضا کے مطابق عمل کریں گے اور یہی وجہ ہے کہ ان الفاظ سے

بوقتِ نیت طلاق رجعی نہیں بلکہ طلاق بائن واقع ہوتی ہے کیونکہ بینونت انکے حقیقی معنی ہیں اور اگر ان کو مجازی کنایہ کہنے کے بجائے حقیقۃً کنایہ کہا جاتا تو پھر انت بائن بول کرانت طالق مراد لیا جاتا اور طلاق رجعی واقع ہوتی یعنی اس وقت یہ معنی کنایہ کہا گیا ہے، بہرحال انکو مجازاً کنایہ کہا گیا ہے لہذا مذکورہ اعتراض وارد نہ ہوگا۔

تنبیہ :۔ یہاں یہ اشکال دامنگیر ہوتا ہے کہ کنایہ کہتے ہی اس کو ہیں جس کی مراد مستتر ہو اور یہاں پوشیدگی و استتار مراد کے اندر ہے تو پھر ان کو حقیقۃً کنایہ کہنا چاہئے اسکے باوجود انکو کنایہ مجازاً کیوں کہا گیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ مراد کی استتار دو قسم پر ہے ۱ سامع پر متکلم کی مراد مستتر ہو اگرچہ معانی لغویہ معلوم ہوں ۲ نفس کلام میں اور اسکی ذاتی مراد میں کچھ استتار نہ ہو بلکہ استتار محل کے اندر ہو اور حقیقۃً کنایہ اس کو کہتے ہیں کہ اس کی مراد میں استتار ہو اور یہاں مراد میں استتار نہیں ہے بلکہ محل میں کنایۃ کہا گیا ہے۔

مصنفؒ کا قول فیما یتصل بہ ویعمل فیہ اسی مفہوم کو ادا کرتا ہے، ملاجیونؒ نے یہاں جو طویل بحث چھیڑی ہے وہ محل تامل ہے بہرحال مذکورہ الفاظ کنائی طلاق سے کنایہ نہیں ہیں ورنہ بقول امام شافعی طلاق رجعی واقع ہوتی۔ ہدایہ ص۳۵۵ ج۲ پر ہے ولیست بکنایات علی التحقیق لانہا عوامل فی حقائقہا والشرط تعیین احد نوعی البینونۃ دون الطلاق تدبر۔

اِلَّا فِیْ قَوْلِ الرَّجُلِ اِعْتَدِّیْ لِاَنَّ حَقِیْقَتَہٗ لِلْحِسَابِ وَلَا اَثَرَ لِذٰلِکَ فِی النِّکَاحِ وَالْاِعْتِدَادُ یَحْتَمِلُ اَنْ یُّرَادَ بِہٖ مَا یُعَدُّ مِنْ غَیْرِ الْاَقْرَاءِ فَاِذَا نَوَی الْاَقْرَاءَ وَزَالَ الْاِبْہَامُ بِالنِّیَّۃِ وَجَبَ بِہِ الطَّلَاقُ بَعْدَ الدُّخُوْلِ اِقْتِضَاءً وَقَبْلَ الدُّخُوْلِ جُعِلَ مُسْتَعَارًا مَحْضًا عَنِ الطَّلَاقِ لِاَنَّہٗ سَبَبُہٗ فَاسْتُعِیْرَ الْحُکْمُ لِسَبَبِہٖ

ترجمہ :۔ مگر مرد کے قول اعتدی میں اس لئے کہ اس کی حقیقت حساب کیلئے ہے اور نکاح ختم کرنے میں حساب کا کوئی اثر نہیں ہے اور اعتداد احتمال رکھتا ہے کہ اس سے وہ چیز مراد لی جائے جو غیر اقراء میں سے شمار کی جاتی ہے پس جب اس نے اقراء کی نیت کی اور ابہام زائل ہو گیا نیت کیوجہ سے تو اس کی وجہ سے دخول کے بعد بطریق اقتضاء طلاق ثابت ہوگی اور دخول سے پہلے اس کو طلاق سے مستعار محض قرار دیا جائیگا اس لئے کہ طلاق اعتداد کا سبب ہے تو حکم کا استعارہ کیا گیا ہے اس کے سبب کے لئے۔

تشریح :۔ ماقبل میں کہا گیا تھا کہ الفاظِ کنایہ میں طلاقِ بائن واقع ہوتی ہے جس کی وجہ گذر چکی ہے مگر تین الفاظ ایسے ہیں کہ انکے کنایہ ہونے کے باوجود اور ان میں نیت کی حاجت ہونے کے باوجود ان میں ایک طلاق رجعی واقع ہوتی ہے وہ تین الفاظ یہ ہیں اعتدی، استبرئی انت واحدۃ ابھی مصنفؒ پہلے لفظ کے بارے میں گفتگو فرمارہے ہیں کہ اس کے اصلی معنی تو حساب لگانے کے ہیں اور ظاہر بات ہے کہ حساب لگانے سے نکاح ختم نہیں ہوا کرتا اور اس میں احتمال ہے کہ حیض کے علاوہ کسی اور چیز کی گنتی مراد ہو یا حیض کی گنتی مراد ہو بہرحال جب شوہر نے حیض کی گنتی مراد لی یعنی عدت گذار لے تو ابہام زائل ہو گیا اور طلاق واقع ہوگی مگر رجعی، کیونکہ یہ عورت دو حال سے خالی نہیں

یا تو مدخولہ ہوگی یا غیر مدخولہ، اگر مدخولہ ہے اور اس کو شوہر عدت گذارنے کا حکم دے رہا ہے تو بطریق اقتضاء یہاں طلاق کو مقدم مانا جائیگا اور طلاق معقب رجعت ہوتی ہے علی ما عُرِفَ فی الہدایہ، اور اگر عورت غیر مدخولہ ہے جس پر عدت طلاق واجب ہوتی ہی نہیں تو وہاں یوں کہا جائیگا کہ شوہر نے مسبب (اعتداد) بولکر سبب (طلاق) مراد لیا ہے اور مجاز مرسل کے چوبیس علاقوں میں سے ایک سببیت ومسببیت کا بھی علاقہ ہے (کما مرّ) سوال: مگر آپ تو ماقبل میں یہ فرما چکے ہیں کہ سبب بولکر مسبب مراد لینا درست ہے اور مسبب بولکر سبب مراد لینا صحیح نہیں؟ جواب: جی ہاں، مگر ساتھ ہی وہاں یہ بھی بتایا جاچکا ہے کہ جب مسبب سبب واحد کے ساتھ مختص ہو تو مسبب بولکر سبب مراد لینا صحیح ہوتا ہے جیسے إِنِّیْ أَرَانِیْ أَعْصِرُ خَمْرًا میں ایسے ہی عدت گذارنا حیض کے ساتھ یہ ایسا مسبب ہے جو فقط طلاق کے ساتھ خاص ہے لہذا پھر استعارہ درست ہے۔

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ اِسْتَبْرِئِیْ رَحِمَكِ وَقَدْ جَاءَتْ بِهِ السُّنَّةُ اَنَّ النَّبِیَّ صلی اللہ علیہ وسلم قَالَ لِسَوْدَةَ رَضِیَ اللہُ عَنْهَا اِعْتَدِّیْ ثُمَّ رَاجَعَهَا۔

ترجمہ:۔ اور ایسے ہی شوہر کا قول استبرئی رحمک ہے اور تحقیق اسکے بارے میں حدیث وارد ہوئی ہے کہ نبیٔ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سودہ رضؓ سے فرمایا تھا اعتدی پھر ان سے رجوع فرمالیا تھا۔

تشریح:۔ یہ الفاظ ثلثہ مذکورہ میں سے دوسرے لفظ استبرئی رحمک کا ذکر ہے کہ اس کا حال بالکل اعتدی جیسا ہے اور جو وجہ اسکی ہے وہی اس کی ہے اسی کے ساتھ مصنفؒ نے ایک حدیث نقل فرمادی۔

وَكَذٰلِكَ اَنْتِ وَاحِدَةٌ يَحْتَمِلُ نَعْتًا لِلطَّلْقَةِ وَيَحْتَمِلُ صِفَةً لِلْمَرْأَةِ فَاِذَا زَالَ الْاِبْهَامُ بِالنِّيَّةِ كَانَ دَلَالَةً عَلَى الصَّرِيْحِ لَا عَامِلًا بِمُوجَبِهٖ

ترجمہ:۔ اور ایسے ہی انت واحدۃ ہے (یہ قول) احتمال رکھتا ہے طلقہ کی صفت کا اور احتمال رکھتا ہے عورت کی صفت کا پس جبکہ نیت کیوجہ سے ابہام زائل ہوگیا تو یہ صریح پر دلالت ہوگی نہ کہ اپنے مقتضاً پر عمل کرنے والا۔

تشریح:۔ یہ تیسرا لفظ ہے انت واحدۃ اس میں احتمالات کثیرہ ہیں کہ عورت کی صفت ہو کہ تو یکتا ہے یعنی حسن وجمال یا حسن تدبیر میں اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ طلقہ کی صفت ہو کہ تجھے ایک طلاق ہے، بہر حال جب شوہر نے طلاق کی نیت کی تو طلاق ایکہی واقع ہوگی، تو پہلے دونوں لفظوں میں لفظ طلاق بطریق اقتضاء ثابت ہوا تیسرے میں طلاق مضمر ہے۔ بہر حال اگر لفظ طلاق یہاں عبارت میں مذکور ہوتا تب بھی طلاق رجعی واقع ہوتی تو جبکہ طلاق مقتضیٰ یا مضمر ہے بدرجہٗ اولیٰ طلاق رجعی واقع ہوگی قولہ مصنف لا عاملاً بموجبہ محل تامل ہے بلکہ اس کا ترک انسب تھا کیونکہ ان کا موجب قطع وانفصال نہیں ہے جیسے بائن اور بتۃ وغیرہ کا ہے۔ فتدبر۔

ثُمَّ الاَصلُ فی الکلام هُوالصریحُ فَاَمّاَ الکنایةُ فَفِیْهاضربُ قصورٍ من حیثُ انهٗ یقصُرعن البیان دون النیةِ وَظهَرَهذاالتفاوتُ فیمایُدرأُ بالشبهاتِ حتی ان المُقِرَّ علٰی نفسهٖ ببعضِ الاسباب الموجبةِ للعقوبةِ مالم یذکراللفظَ الصّریحَ لایَستوجِبُ العقوبۃَ

ترجمہ:۔ پھر اصل کلام میں صریح ہے پس بہرحال کنایہ تو اسکے اندر قصور کی ایک قسم ہے اس حیثیت سے کہ وہ بغیر نیت کے اظہار مراد سے قاصر ہے اور یہ تفاوت ظاہر ہوگا ان احکام کے اندر جو شبہات سے دور ہو جاتے ہیں یہاں تک کہ وہ شخص جو اپنے اوپر بعض ایسے اسباب کا اقرار کرے جو سزا کو واجب کرنے والے ہیں تو جب تک وہ لفظ صریح ذکر نہیں کرے گا یہ اقرار سزا کو واجب نہیں کرے گا۔

تشریح:۔ فرماتے ہیں کہ صریح وکنایہ میں اصل صریح ہے اور کنایہ میں استتار کیوجہ سے کچھ کمی اور قصور ہے کیونکہ بغیر نیت کے اس سے مراد ظاہر نہیں ہوتی، لہٰذا وہ احکام جو شبہات کیوجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں کنایہ سے ثابت نہوں گے کیونکہ کنایہ میں خود ایک قسم کا شبہ موجود ہے۔

سبق نمبر ۱۶

وَالقسمُ الرابعُ فی معرفةِ وُجوہِ الوُقوفِ علٰی اَحکام النظم وھیَ اَربعةٌ الاستدلالُ بعبارۃِ النصِّ وباشارتہٖ وبدلالتہٖ وباقتضائہٖ

ترجمہ:۔ اور قسم رابع احکام نظم پر واقفیت کے طرق کی معرفت کے بیان میں اور یہ طرق چار ہیں ۱ الاستدلال بعبارۃ النص ۲ اور الاستدلال باشارۃ النص ۳ اور استدلال بدلالۃ النص ۴ اور الاستدلال باقتضاء النص۔

تشریح:۔ مصنفؒ تقسیمات ثلاثہ سے فراغت کے بعد یہاں سے تقسیم رابع کو شروع فرمارہے ہیں تقسیم رابع کے اندر یہ بات ملحوظ ہوتی ہے کہ مستدل مراد نظم پر کس طرح واقف ہوتا ہے یعنی کلام اس مراد کیلئے مسوق ہے یا نہیں تو مستدل اگر منطوق کلام سے استدلال کرے اور وہ کلام اس کے لئے مسوق بھی ہو تو اس کو کہتے ہیں الاستدلالُ بعبارۃ النص اور اگر مسوق نہ ہو تو اس کو الاستدلال باشارۃ النص کہتے ہیں اور مستدل اگر منطوق سے استدلال نہ کرے بلکہ معنی لغوی سے استدلال کرے تو اس کو کہتے ہیں الاستدلالُ بدلالۃ النصّ اور اگر مستدل استدلال کرے اس چیز سے کہ جس کو نص عقلاً یا شرعاً مقتضی ہو تو اس کو کہتے ہیں اَلاستدلالُ باقتضاء النص، اور اگر ان طرق اربعہ کے علاوہ اور طرق سے استدلال کرے تو وہ وجوہ فاسدہ میں سے ہے جس کا بیان ابھی آرہا ہے۔

تنبیہ:۔ تقسیم رابع حقیقت میں مستدل کے اوصاف وکیفیات میں سے ہے اس کو کتاب اللہ کے اقسام میں سے شمار کرنا مشائخ کے تسامح پر محمول ہے۔

اَمَّا الاول فما سِيْقَ الكلامُ لهٗ واُرِيد به قصدًا والاشارةُ ماثبتَ بالنظم مثل الاول الّا انّه ما سِيْقَ الكلامُ له كما في قوله تعالىٰ للفقراءِ المُهَاجِرِيْنَ الَّذِيْنَ الاٰية سِيْقَ الكلامُ لبيان ايجابِ سَهْمٍ من الغنيمةِ لهُمْ وَفِيهِ اِشارةٌ الى زوالِ املاكِهِمْ الى الكُفَّارِ وَهُما سواءٌ فى ايجابِ الحكم الّا انّ الاول اَحَقُّ عِنْدَ التعارض

ترجمہ:۔ بہرحال اول پس وہ ہے جس کے لئے کلام چلایا گیا ہو اور جس کا اس کلام سے قصداً ارادہ کیا گیا ہو اور اشارہ وہ ہے جو نظم سے اول کے مثل ثابت ہو مگر تحقیق کہ اس کے لئے کلام چلایا گیا ہو جیساکہ باری تعالیٰ کے فرمان للفقراء المهاجرين الذين الآیۃ میں کہ کلام کو چلایا گیا ہے مہاجرین کیلئے غنیمت میں سے حصہ کے ایجاب کو بیان کرنے کیلئے اور اس میں اشارہ ہے مہاجرین کی املاک کے زوال کیجانب کفار کی طرف اور یہ دونوں برابر ہیں ایجاب حکم کے اندر مگر اول زیادہ مضبوط ہے تعارض کے وقت ۔

تشریح:۔ یہاں سے مصنف عبارۃ النص اور اشارۃ النص کی تعریف بیان کرکے ان دونوں کی مثال پیش فرمائیں گے عبارۃ النص یہ ہے کہ کلام کو کسی ایک مراد کیلئے بیان کیا گیا ہو اور بالقصد اسی کا ارادہ کیا گیا ہو عبارۃ النص اور اشارۃ النص میں صرف اتنا فرق ہے کہ اول مسوق ہے اور ثانی مسوق نہیں ہے ان دونوں کی مشترک مثال یہ آیت ہے للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من دیارہم، اس آیت کو بیان کرنے کا منشأ اور مقصد یہ ہے کہ مہاجرین کے لئے مالِ غنیمت میں سے حصہ ہے یہ تو عبارۃ النص کی مثال ہوئی اور مہاجرین کی مکہ میں املاک وجائیداد تھی جن پر کفار کا استیلاء اور تسلط ہوگیا ہے اور قرآن نے ان کو فقراء فرمایا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اگر مالِ مسلم پر کفار کا استیلاء ہوجائے تو کفار اس کے مالک ہوجائیں گے یہ بات اشارۃ النص سے معلوم ہوئی، پھر فرمایا کہ عبارۃ النص اور اشارۃ النص ایجاب حکم کے اندر دونوں مساوی ہیں یعنی دونوں قطعی ہیں ہاں اگر دونوں کے درمیان تعارض ہوجائے تو عبارۃ النص کو ترجیح ہوگی اور اشارۃ النص کو چھوڑ دیا جائیگا جیسے حدیث میں عورتوں کو ناقصات العقل والدین کہا ہے اور خود ارشاد فرمائی گئی ہے کہ نقصانِ عقل کی دلیل یہ ہے کہ دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کے قائم مقام ہے اور نقصان دین کی دلیل یہ ہے کہ عورت اپنی عمر کے نصف حصہ میں بیٹھی رہتی ہے جس میں نہ نماز پڑھتی ہے اور نہ روزہ رکھتی ہے عمر کے نصف حصہ میں اشارۃ النص کے طریقہ پر اس بات پر دلالت ہے کہ حیض کی اکثر مدت پندرہ دن ہیں اسکے معارض صاف حدیث موجود ہے کہ حیض کی اقل مدت تین دن اور اکثر مدت دس دن ہیں یہ عبارۃ النص ہے لہٰذا اس صورت میں اشارۃ النص کو چھوڑ دیا جائیگا اور عبارۃ النص پر عمل کیا جائے گا ۔

وَاَمَّا دلالةُ النصِّ فماثبتَ بمعنى النص لغةً لا استنباطًا بالرأي كالنهي عن التافيف يوقف به على حرمة الضرب من غير واسطةِ التأمّلِ والاجتهادِ والثابتُ بدلالةِ النصّ مثل الثابت بالاشارة

حَتّٰی صَحَّ اِثْبَاتُ الحُدُوْدِ وَالکَفَّارَاتِ بِدَلَالَاتِ النُّصُوْصِ اِلَّا عِنْدَ التَّعَارُضِ دُوْنَ الاِشَارَۃِ ۔

ترجمہ :- اور بہرحال دلالۃ النص پس وہ ہے جو نص کے معنیٰ سے باعتبار لغت ثابت ہو نہ کہ رائے سے استنباط کے طریقہ پر جیسے اُف کہنے سے منع کرنا اس سے واقفیت ہوتی ہے ضرب کی حرمت پر تامل اور اجتہاد کے واسطہ کے بغیر اور جو حکم دلالت النص سے ثابت ہے وہ اس حکم کے مثل ہے جو اشارہ سے ثابت ہے یہاں تک کہ دلالات النصوص سے حدود وکفارات کا اثبات صحیح ہے مگر تعارض کے وقت (دلالت) اشارہ سے کم ہے ۔

تشریح :- عبارت اور اشارہ دونوں از قبیل الفاظ ہیں اور دلالت واقتضاء دونوں معنیٰ کی قبیل سے ہیں تو دلالۃ النص میں لغۃً حکم ثابت ہوتا ہے یعنی جو شخص زبانِ عرب سے واقف ہے تو جب وہ سنے گا وَلَا تَقُلْ لَّهُمَا اُفٍّ تو بغیر اجتہاد د تامل کے وہ جان لیگا کہ اس سے مراد حرمتِ ضرب ہے ، جس طرح اشارۃ النص قطعی ہے ایسے ہی دلالۃ النص بھی قطعی ہے لہٰذا دلالۃ النص جب قطعی ہے تو اس کے ذریعہ حدود وکفارات کا اثبات درست ہے ہاں اگر اشارۃ النص اور دلالۃ النص میں تعارض ہو جائے تو اب اشارۃ النص کو ترجیح حاصل ہوگی اور اسی پر عمل کیا جائیگا اور دلالۃ النص کو چھوڑ دیا جائیگا (مثالِ تعارض) اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ، ومن قتل مؤمنًا خطاءً فتحریر رقبۃ مؤمنۃ ، تو آیت سے معلوم ہوا کہ قتل خطاء کی صورت میں کفارہ ہے بطریق دلالۃ النص آیت سے معلوم ہوا کہ قتلِ عمد کے اندر بھی کفارہ واجب ہونا چاہئے اس لئے کہ جب ادنیٰ کے اندر کفارہ ہے تو اعلیٰ میں بدرجہ اولیٰ ہونا ضروری ہے ، یہی امام شافعی رح کا مستدل ہے اسی طرح دوسری آیت میں ہے ومن یقتل مؤمنًا متعمدًا فجزاءہ جہنم خالدًا فیہا اس آیت سے اشارۃ النص کے طریقہ پر معلوم ہوا کہ قتل عمد میں کفارہ نہیں ہے اس لئے کہ یہاں لفظ جزاء مستعمل ہے جسکے معنیٰ کافی کے ہیں یعنی جو سزا دیجارہی ہے یہ کافی ہے تو معلوم ہوا کہ جہنم کے علاوہ کوئی دوسری سزا قاتل کے لئے نہیں ہے ۔ بہرحال یہاں اشارۃ النص کو دلالۃ النص پر ترجیح دی گئی ۔

سوال : جب بات یوں ہے جو آپنے کہی تو پھر قتلِ عمد میں قصاص اور خطاء میں دیت کیوں واجب ہے جب کہ یہ سزا کافی ہے ؟ جواب : یہاں الگ الگ دو جزاء ہیں جزاء فعل اور جزاء محل فعل کی جزاء کفارہ اور جہنم ہیں اور محل کی جزاء دیت اور قصاص ہے ۔

وَاَمَّا المُقْتَضٰی فَزِیَادَۃٌ عَلَی النَّصِّ ثَبَتَ شَرْطًا لِصِحَّۃِ المَنْصُوْصِ عَلَیْہِ لِمَا لَمْ یَسْتَغْنِ عَنْہُ تَوَجَّبَ تَقْدِیْمُہٗ لِتَصْحِیْحِ المَنْصُوْصِ فَقَدِ اقْتَضَاہُ النَّصُّ فَصَارَ المُقْتَضٰی بِحُکْمِہٖ حُکْمًا لِلنَّصِّ وَالثَّابِتُ بِہٖ یَعْدِلُ الثَّابِتَ بِدَلَالَۃِ النَّصِّ اِلَّا عِنْدَ المُعَارَضَۃِ بِہٖ

ترجمہ :- اور بہرحال مقتضیٰ پس وہ نص کے اوپر زیادتی ہے جو منصوص علیہ کی صحت کے لئے شرط بنکر ثابت ہوئی ہو اس وجہ سے کہ منصوص علیہ مزید سے مستغنی نہیں ہے تو مزید کی تقدیم واجب ہے منصوص کی تصحیح کے لئے تو

مزید کا نص نے تقاضا کیا ہے تو ہوگیا مقتضیٰ مع اپنے حکم کے نص کا حکم اور جو حکم کہ ثابت ہے مقتضیٰ سے اس حکم کے برابر ہے جو ثابت ہے دلالۃ النص سے مگر ما ثبت بدلالۃ النص کے ساتھ تعارض کے وقت۔

تشریح:۔ جو کلام مذکور ہے وہ اپنی صحت کیلئے کسی اضافہ کو مقتضی ہے کہ جبتک اس اضافہ کا اعتبار نہ کیا جائے تو منصوص علیہ یعنی مذکور صحیح نہیں ہوتا تو کلام مذکور کو مقتضِی اور غیر مذکور کو مقتضیٰ کہا جاتا ہے اور جیسے حکمِ مذکور کو حکم ثابت بالنص کہتے ہیں مقتضیٰ کو بھی حکم ثابت بالنص ہی کہیں گے کیونکہ اس کا ثبوت بھی نص کیوجہ سے ہی ہوا ہے، اور چونکہ مقتضیٰ مقتضِی کیلئے مصحح ہے اور مقتضیٰ مقتضِی کی شرط ہے تو مقتضیٰ کا تقدم ضروری ہوگا اس لئے کہ مشروط پر شرط کی تقدیم ضروری ہے، جو حکم دلالۃ النص اور اقتضاء النص سے ثابت ہو تو ایجابِ حکم میں دونوں مساوی ہیں البتہ اگر دونوں کے درمیان تعارض ہو جائے تو دلالۃ النص کو اقتضاء النص پر ترجیح ہوگی (مثالِ تعارض) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے حضرت عائشہؓ سے حُتّیہ ثم اقرصیہ ثم اغسلیہ بالماء، تو یہ حدیث اقتضاء النص کے طریقہ پر اس بات پر دال ہے کہ ناپاکی کا غسل وازالہ پانی کے علاوہ دیگر مائیات سے جائز نہیں ہے اس لئے کہ جب پانی سے غسل کے وجوب کو ارشاد فرمایا ہے تو کلام کی صحت کا تقاضا یہ ہے کہ پانی کے علاوہ دیگر چیز سے غسل جائز نہو لیکن یہ حدیث دلالۃ النص کے طریقہ پر اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ پانی کے علاوہ دیگر مائیات سے غسل نجس جائز ہو۔

کیونکہ اس بات کو سب جانتے ہیں کہ اصل مقصود تطہیر ہے اور ازالۂ نجاست ہے اور یہ مقصد ہر اس چیز سے حاصل ہو جائیگا جو ازالہ کی اور قطع کی صلاحیت رکھتی ہو پانی ہو یا مائیات میں سے کوئی ہو، ملاجیون رح نے یہ مثال پیش کرنے کے بعد کہا ہے کہ بعض حضرات نے جو یہ فرمایا ہے کہ ثابت بالاقتضاء اور ثابت بالدلالت کے تعارض کی مثال نہیں ملتی یہ قلت تتبع ہے۔

سبق نمبر ۱۷ وَقَدْ يُشْكِلُ عَلَى السَّامِعِ الْفَصْلُ بَيْنَ الْمُقْتَضٰى وَالْمَحْذُوْفِ وَهُوَ ثَابِتٌ لُغَةً وَالْمُقْتَضٰى شَرْعًا وَآيَةُ ذٰلِكَ اَنَّ مَا اقْتَضٰى غَيْرَهُ ثَبَتَ عِنْدَ صِحَّةِ الْاِقْتِضَاءِ وَاِذَا كَانَ مَحْذُوْفًا فَاِذَا قُدِّرَ مَذْكُوْرًا انْقَطَعَ عَنِ الْمَذْكُوْرِ كَمَا فِىْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ فَاِنَّ السُّوَالَ يَتَحَوَّلُ عَنِ الْقَرْيَةِ اِلَى الْمَحْذُوْفِ وَهُوَ الْاَهْلُ عِنْدَ التَّصْرِيْحِ بِهٖ

ترجمہ:۔ اور کبھی مشکل ہو جاتا ہے سامع کے اوپر مقتضیٰ اور محذوف کے درمیان فرق کرنا اور محذوف لغۃً ثابت ہوتا ہے اور اس کی پہچان یہ ہے کہ جو اپنے غیر کا تقفضا کرے وہ اقتضاء کی صحت کے وقت ثابت ہوگا، اور جب کہ محذوف ہو پھر اس کو مذکور مان لیا جائے (تو جو مذکور سے متعلق ہے) وہ مذکور سے منقطع ہو جائے گا جیسے باری تعالیٰ کے فرمان واسأل القریۃ پس بے شک سوال قریہ سے محذوف کی جانب متحول ہو جائے گا اور وہ اہل ہے محذوف کی تصریح کے وقت۔

تشریح :۔ جب مصنفؒ نے اقتضاء النص کی بحث چھیڑی تو انہیں ایک دوسرا مسئلہ بھی یاد آگیا کہ مقتضیٰ اور محذوف میں کیا فرق ہے تو بتایا محذوف لغۃً ثابت ہوتا ہے اور مقتضیٰ شرعاً پھر فرمایا کہ مقتضیٰ اور محذوف کے درمیان اس علامت کے ذریعہ امتیاز ہو جائے گا کہ مقتضیٰ کو جب کلام میں ذکر کر دیا جائے تو مقتضیٰ پر کوئی فرق نہیں آئے گا وہ اپنی سابق روش پر برقرار رہے گا اور محذوف کی صورت میں کلام کی روش ہی بدل جائے گی جس چیز کا تعلق پہلے مذکور سے تھا اب اس کا تعلق محذوف سے ہو جائیگا جیسے واسأل القریۃ، میں اہل محذوف ہے پہلے سوال قریہ سے ہے اور اہل کے ذکر کے بعد سوال اہل سے ہے تو کلام کی روش بدل گئی یہ محذوف کی پہچان ہے اور فتحریر رقبۃ مؤمنۃ، میں اگر مقتضیٰ یعنی مملوکۃً کو ذکر کر دیا جائے تو تحریر رقبۃ پر کوئی فرق نہیں آئے گا۔

تنبیہ :۔ جو علامت اور پہچان بیان کی گئی ہے یہ محل تامل ہے کیونکہ مذکورہ دونوں پہچان ٹوٹ جاتی ہیں ۱ اول فرمان باری ہے فقلنا اضرب بعصاک الحجر فانفجرت منہ اثنتا عشرۃ عینا، تو یہاں فضرب فانشق الحجر، محذوف ہے اس کے باوجود کلام اپنی سابق روش اور طرز سے متغیر نہیں ہوا اور نہ اعراب میں کوئی تبدیلی آئی، دوسری مثال، کسی نے کسی سے کہا اعتق عبدک عنی بالف، تو یہاں بیع کو مقدم مانا جاتا ہے اور مقصد یہ ہوتا ہے کہ پہلے اپنا غلام اتنے میں میرے ہاتھ پر فروخت کر دے پھر میری جانب سے اعتاق کا وکیل ہو جا، تو بیع یہاں مقتضیٰ ہے اسکے باوجود کلام کے اندر تغیر ہے کیونکہ پہلے وہ اپنے غلام کو آزاد کرنے کا مامور ہے اور اب تقدیر کے بعد آمر کے غلام کو آزاد کرنے کا مامور ہوگا بعض حضرات نے جواب دینے میں تکلف سے کام لیا ہے مگر اچھا جواب یہ ہے کہ بس ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ مقتضیٰ شرعی چیز ہے اور محذوف لغوی۔

ثُمَّ الثَّابِتُ بِمُقْتَضَى النَّصِّ لَا يَحْتَمِلُ التَّخْصِيصَ حَتّٰى لَوْ حَلَفَ لَا يَشْرَبُ وَنَوٰى شَرَابًا دُوْنَ شَرَابٍ لَا تَعْمَلُ نِيَّتُهٗ لِاَنَّ الْمُقْتَضٰى لَا عُمُوْمَ لَهٗ خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ وَالتَّخْصِيْصُ فِيْمَا يَحْتَمِلُ الْعُمُوْمَ۔

ترجمہ :۔ پھر وہ حکم جو مقتضی النص سے ثابت ہے تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا یہاں تک کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ نہیں پیئے گا اور وہ نیت کرتا ہے ایک قسم کے پینے کی نہ کہ دوسرے کی تو اس کی نیت کارگر نہ ہوگی اسلئے کہ مقتضیٰ کے لئے عموم نہیں ہے، شافعیؒ کا اختلاف ہے اور تخصیص اسی میں ہوتی ہے جو عموم کا احتمال رکھے۔

تشریح :۔ مصنفؒ کا یہ کلام مقتضیٰ اور محذوف کے درمیان دوسرا فرق بیان کرنے کیلئے ہے، اوّلاً یہ بات ذہن نشین کیجئے کہ عموم و خصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہیں نہ کہ معنیٰ کے اور جہاں عموم ہو اسی میں تخصیص کا احتمال ہو سکتا ہے اور جہاں سرے سے عموم ہی نہ ہو وہاں تخصیص کا سوال پیدا نہیں ہو سکتا، محذوف از قبیل الفاظ ہے جیساکہ ظاہر ہے اور مقتضیٰ معنیٰ ہے اور عموم و خصوص الفاظ میں ہوتا ہے نہ کہ معنیٰ میں تو معلوم ہوا کہ محذوف میں عموم بھی ہو سکتا ہے اور جب عموم ہو سکتا ہے تو اس کے اندر تخصیص بھی ہو سکتی ہے اور مقتضیٰ کے اندر عموم نہیں

ہوگا کیونکہ وہ معنی ہیں اور جب اس میں عموم ہی نہیں تو تخصیص بھی نہیں ہوسکتی ہے اسلئے کہ تخصیص تو تعمیم کی فرع ہے، البتہ امام شافعی رح مقتضی کو محذوف کے مثل مانتے ہیں اور مثل محذوف مقتضی کے اندر عموم وخصوص کے قائل ہیں، جب یہ تقریر ذہن نشین ہوگئی تو اب سنئے بغیر مشروب کے شراب کا تحقق نہیں ہوسکتا تو جب کسی نے کہا لااشرب تو مشروب بطریق اقتضاء ثابت ہوگا تو مشروب مقتضی ہوا اور مقتضی میں عموم ہوتا نہیں تو جس چیز کو بھی وہ پئے گا حانث ہو جائیگا اور اگر وہ کہنے لگے کہ میری مراد فلاں مشروب تھی نہ کہ فلاں تو اسکی نیت معتبر نہ ہوگی اس لئے کہ یہ تخصیص کی نیت ہے اور تخصیص جب ہوسکتی ہے جبکہ وہاں پہلے سے عموم ہو اور مقتضی میں عموم ہی نہیں ہے ۔

وَكَذٰلِكَ الثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ لَا يَحْتَمِلُ التَّخْصِيصَ لِاَنَّ مَعْنَى النَّصِّ اِذَا ثَبَتَ كَوْنُهٗ عِلَّةً لَا يَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ غَيْرَ عِلَّةٍ وَاَمَّا الثَّابِتُ بِاِشَارَةِ النَّصِّ فَيَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ عَامًّا يُخَصُّ لِاَنَّهٗ ثَابِتٌ بِصِيْغَةِ الْكَلَامِ وَالْعُمُوْمُ بِاعْتِبَارِ الصِّيْغَةِ

ترجمہ: اور ایسے ہی وہ حکم ہے جو دلالۃ النص سے ثابت ہو تخصیص کا احتمال نہیں رکھیگا اسلئے کہ نص کے معنی جبکہ اس کا علت ہونا ثابت ہوگیا تو وہ غیر علت ہونیکا احتمال نہیں رکھے گا اور جو حکم اشارۃ النص سے ثابت ہو تو وہ احتمال رکھے گا کہ وہ عام ہو جس کو خاص کر دیا جائے اس لئے کہ یہ (وہ حکم ہے جو اشارۃ النص سے ثابت ہو) ثابت ہوتا ہے کلام کے صیغہ سے اور عموم صیغے کے اعتبار سے ہے ۔

تشریح: جب مصنفؒ نے مقتضی اور محذوف کے درمیان فرق بیان کرتے ہوئے مقتضی کے اندر عدم عموم کو بیان کیا تو فائدہ کی تکمیل کی غرض سے یہ بھی بیان کر رہے ہیں کہ جو حکم دلالۃ النص سے ثابت ہوتا ہے اسکے اندر بھی عموم نہیں ہوتا لہذا اس میں احتمال تخصیص بھی نہ ہوگا کیونکہ عموم وخصوص عوارض الفاظ میں سے ہے اور ثابت بالدلالۃ موضوع لہٗ کے لازمی معنی ہیں نہ کہ لفظ کے، خلاصۂ کلام دلالۃ النص معنی کی قبیل سے ہے جس میں عموم وخصوص نہیں ہوتا، اسلئے ثابت بالدلالۃ میں نہ عموم ہوگا اور نہ خصوص لان معنی النص الخ عدم احتمال تخصیص کی دلیل ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ فرمان باری تعالیٰ، ولا تقل لہما اُفٍ سے، جو معنی دلالۃ النص کے طریقہ پر حاصل ہوئے وہ حرمت ایذاء ہے، یہی معنی ایذاء حرمت تافیف کی علت ہے اگر ہم یہاں عموم وخصوص کے قائل ہوکر یوں کہیں کہ کسی صورت میں ایذاء (علت) موجود ہے اور حکم (حرمت) موجود نہیں ہے تو چونکہ علت کا معلول سے تخلف ناجائز ہے اس لئے اس سے یہ بات ثابت ہوگی کہ ایذاء علت حرمت نہیں حالانکہ اس کا علت ہونا ثابت ہوچکا ہے بلکہ جہاں بھی علت ہوگی وہاں معلول بھی ہوگا اور اسی کا نام عموم نہیں ہے ۔

اب رہا مسئلہ اشارۃ النص کا تو چونکہ وہ عبارۃ النص کے مثل کلام کے صیغہ سے ثابت ہوتا ہے تو جیسے عبارۃ النص میں عموم وخصوص جاری ہوتا ہے اشارۃ النص کے اندر بھی جاری ہوگا، اور عموم وخصوص کا مدار لفظ اور

صیغہ پر ہے اور یہ الفاظ کی قبیل سے ہے، جیسے اللہ کا فرمان ہے وَعَلَى المولود لہ الآیۃ یہ کلام اشارۃ النص کے طریقہ پر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ باپ کو حق ہے کہ وہ بیٹے کے مال کا مالک بنجائے مگر اس میں سے ایک صورت کو خاص کر لیا گیا اور وہ یہ ہے کہ باپ بیٹے کی باندی سے وطی کرے یہ حلال نہیں ہے یہاں تک کہ اگر باپ نے ایسا کیا تو اس پر باندی کی قیمت واجب ہوتی ہے، ہدایہ جلد ثانی میں جس کی تفصیل موجود ہے آگے وجوہ فاسدہ کا ذکر ہے۔

سبق نمبر ۱۸ فَصْلٌ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ عَمِلَ فِي النُّصُوْصِ بِوُجُوْهٍ أُخَرَ هِيَ فَاسِدَةٌ عِنْدَنَا مِنْهَا مَا قَالَ بَعْضُهُمْ اَنَّ التَّنْصِيْصَ عَلَى الشَّيْءِ بِاسْمِهِ الْعَلَمِ يُوْجِبُ التَّخْصِيْصَ وَنَفْيَ الْحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ وَهٰذَا فَاسِدٌ لِاَنَّ النَّصَّ لَمْ يَتَنَاوَلْهُ فَكَيْفَ يُوْجِبُ الْحُكْمَ فِيْهِ نَفْيًا اَوْ اِثْبَاتًا

ترجمہ: یہ فصل ہے (وجوہ فاسدہ کے بیان میں) اور لوگوں میں سے کچھ وہ ہیں جنہوں نے دوسری وجوہ سے نصوص میں عمل کیا ہے جو ہمارے نزدیک فاسد ہیں انہیں وجوہ میں سے ایک وہ ہے جو ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ کسی شئی پر اسکے علم کے ساتھ تصریح کرنا تخصیص کو واجب کرتا ہے اور اسکے علاوہ سے حکم کی نفی کو واجب کرتا ہے اور یہ فاسد ہے اس لئے کہ نص اس کو (مسکوت عنہ) شامل نہیں ہے تو اس کے اندر نفی یا اثبات کے طریقہ پر حکم کو کیسے ثابت کریگا

تشریح: بعض حضرات مذکورہ مستدلات اربعہ کے علاوہ دیگر وجوہ سے استدلال کرتے ہیں جن کو ہم وجوہ فاسدہ اور تمسکات فاسدہ کہتے ہیں، ان وجوہِ فاسدہ میں سے پہلی وجہ، اولاً یہاں یہ بات سمجھئے کہ یہاں علم سے مراد یہ ہے کہ وہ ایسا لفظ ہو جو ذات پر دلالت کرنے والا ہو صفت پر دلالت کرنیوالا نہو خواہ وہ علم ہو یا اسم جنس ہو اور یہاں بعض سے مراد بعض اشعریہ اور بعض حنابلہ ہیں اور ابو بکر الدقاق اور امام غزالی کا بھی یہی قول ہے۔ بہرحال اس مذکورہ علم کو انکے نزدیک مفہوم اللقب کہا جاتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ لفظ سے جو بات صراحۃً ثابت ہوتی ہے اس کو منطوق کہتے ہیں ورنہ مفہوم کہتے ہیں، پھر مفہوم کی دو قسمیں ہیں مفہوم موافقت اور مفہوم مخالفت اگر لفظ سے مسکوت عنہ کا حال منطوق کے موافق سمجھ میں آجائے تو وہ مفہوم موافقت ہے جیسے دلالۃ النص میں ہوتا ہے، اور اگر منطوق کے خلاف لفظ سے مسکوت عنہ کا حال معلوم ہو تو اس کو مفہوم مخالفت کہتے ہیں، پھر اگر وہ مفہوم ذات پر دلالت کرنے والے لفظ سے مفہوم ہو تو اس کو مفہوم اللقب کہتے ہیں اور اگر شرط یا وصف یا عدد سے مفہوم ہو تو اس کو مفہوم الشرط یا مفہوم الوصف یا مفہوم العدد کہتے ہیں۔

جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہوگئیں تو اب سنئے۔ کہ اس فریق کا کہنا یہ ہے کہ جب کسی حکم کو بیان کرتے ہوئے مفہوم اللقب کے ساتھ اس کو بیان کیا جائے تو یہ علم پر تصریح اس بات پر دال ہوگی، کہ حکم مذکور فقط اسی صورت کے ساتھ خاص ہے اور اسکے علاوہ سے یہ حکم منتفی ہے۔ جیسے مسلم شریف میں حدیث ہے الماء من الماء پہلے ماء سے

مراد غسل ہے اور دوسرے ماء سے مراد منی ہے اب اس کے معنیٰ ہوئے کہ وجوبُ استعمال الماء بخروج المنی، اور ماء اسم جنس ہے جو مفہوم اللقب ہے تو اس حکم کو مفہوم اللقب سے بیان کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ حکم غسل فقط اسی صورت کے ساتھ خاص ہے یعنی خروج منی کے ساتھ اور اگر منی کا خروج نہو جیسے اکسال کی صورت میں تو وہاں غسل واجب نہیں ہوگا جیساکہ انصار کی ایک جماعت نے اس حدیث سے یہی بات سمجھی اور وہ اکسال کی حالت میں وجوب غسل کے قائل نہیں تھے تو انصار جو اہل زبان ہیں حدیث سے ان کا یہ سمجھنا اس بات کی دلیل ہے کہ قاعدہ ایسا ہی ہے جو ذکر کیا گیا کہ جب کسی حکم کو بیان کرتے ہوئے مفہوم اللقب کے طریقہ پر اس کے علم کی تصریح کر دیجائے تو وہ مفید تخصیص ہوگا اور ماعدا سے حکم کو منتفی کردے گا، جیسے یہاں حکم غسل فقط خروج منی کے ساتھ خاص ہوا اور جہاں خروج منی نہو وہاں حکم وجوب غسل منتفی ہوا ہم نے کہا کہ اس فریق کا یہ استدلال فاسد ہے کیونکہ جب نص مسکوت عنہ کو شامل ہی نہیں تو پھر نص مذکور مسکوت عنہ کے اندر نفی یا اثبات کے طریقہ پر حکم کو کیسے ثابت کرے گا۔

سوال: صحابہ رضی کی فہم اہل لسان ہونے کیوجہ سے اونچی ہے جب انہوں نے ایسا سمجھا تو قاعدہ مذکورہ صحیح ثابت ہوا؟

جواب: انصار کی جماعت جو اکسال کی صورت میں وجوب غسل کے قائل نہیں تھی، تو اس قاعدہ کی بنیاد پر نہیں جو آپنے ذکر کیا ہے بلکہ معہود خارجی نہونے کیوجہ سے انہوں نے الف لام کو استغراق پر محمول کیا ہے، یعنی تمام افراد غسل خروج منی سے ثابت ہوں گے۔ سوال: خواہ یوں کہو خواہ ایسے کہو جیسے ہم نے کہا بات تو ایک ہی نکلی کہ خروج منی کے بغیر غسل واجب نہیں حالانکہ آپ اکسال کی صورت میں وجوب غسل کے قائل ہیں؟ جواب: الف لام کو استغراق پر محمول کرنے کیوجہ سے تمہارا جواب ہوگیا، رہا انصار کا جواب تو وہ یہ ہے کہ ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ خروج منی کے بغیر غسل واجب نہیں ہوتا مگر خروج کی دو قسمیں ہیں، تحقیقی اور تقدیری وحکمی اول تو ظاہر ہے اور جب التقاء ختانین پایا گیا جو خروج منی کا سبب ہے تو گویا تقدیراً مسبب کا تحقق ہوگیا اسی کو صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے۔ وقد یخفیٰ علیہ لقلتہ فیقام مقامہ، بہرحال جواب دونوں کا ہوگیا۔

تنبیہ: جس حدیث سے یہاں استدلال کیا گیا ہے یہ خواب پر محمول ہے، اور خواب میں جبتک خروج منی نہو غسل واجب نہیں وفی ہذا الحدیث تفصیل لایلیق بہذا المختصر۔

سبق نمبر ۱۹ وَمِنْهَا مَا قَالَ الشَّافِعِيُّ رح اِنَّ الْحُكْمَ مَتٰى عُلِّقَ بِشَرْطٍ اَوْ اُضِيْفَ اِلٰى مُسَمًّى بِوَصْفٍ خَاصٍّ اَوْجَبَ نَفْيَ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِ الشَّرْطِ اَوِ الْوَصْفِ وَلِهٰذَا لَمْ يُجَوِّزْ نِكَاحَ الْاَمَةِ عِنْدَ فَوَاتِ الشَّرْطِ وَالْوَصْفِ الْمَذْكُوْرَيْنِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيٰتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ

ترجمہ :۔ اور انہیں وجوہِ فاسدہ میں سے ایک وجہ فاسد وہ ہے جو امام شافعی رح نے فرمایا کہ حکم جب کسی شرط کے ساتھ معلق ہو یا حکم کسی مسمّیٰ کی جانب مضاف کسی وصفِ خاص کے ساتھ تو یہ شرط یا وصف کے نہ ہونے کے ساتھ حکم کی نفی کو واجب کرے گا اور اسی وجہ سے امام شافعی نے باندی کے نکاح کو جائز قرار نہیں دیا اس وصف و شرط کے فوت ہونیکی صورت میں جو باری تعالیٰ کے اس فرمان میں مذکور ہیں وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ الخ ۔

تشریح :۔ وجوہ فاسدہ میں سے یہ دوسری وجہ فاسد ہے جس کے قائل امام شافعی رح ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ جب کوئی حکم کسی شرط پر معلق ہو یا اس میں کسی مسمّیٰ کو کسی خاص وصف سے بیان کیا گیا ہو تو شرط اور وصف جب دونوں منتفی ہو جائیں گے تو حکم بھی منتفی ہو جائیگا اسی وجہ سے امام شافعی رح نے فرمایا کہ آزاد مسلمان کے لئے جائز نہیں کہ وہ باندی سے نکاح کرے جب کہ اس کو آزاد عورت سے نکاح کرنے کی قدرت حاصل ہے اور اگر قدرت نہو اور باندی سے نکاح کا ارادہ ہو تو صرف مسلمان باندی سے نکاح کر سکتا ہے کیونکہ قرآن کریم نے جب حکم بیان فرمایا تو عدم استطاعت حرّہ کی صورت میں نکاحِ اَمہ کے جواز کو ارشاد فرمایا مگر باندی مؤمن ہونی چاہئے عدم قدرت کو شرط سے اور ایمان کو صفت کے ذریعہ بیان فرمایا ہے آیت یہ ہے وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِمَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيٰتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ

تنبیہ :۔ جس کو آزاد عورت سے نکاح کرنے کی قدرت ہو اس کو لونڈی سے نکاح کرنا امام شافعی رح کے نزدیک حرام ہے اور امام ابوحنیفہ رح کے مذہب میں مکروہ تنزیہی ہے ایسے ہی صحتِ نکاح کیلئے لونڈی کا مسلمان ہونا اکثر علماء کے نزدیک ضروری اور امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک افضل ہے اگر کتابیہ لونڈی سے نکاح کرے گا تو وہ بھی امام صاحبؒ کے نزدیک جائز ہے ہاں اگر کسی کے نکاح میں آزاد عورت ہو تو اس کو لونڈی سے نکاح کرنا سب کے نزدیک حرام ہے مگر امام مالک رح رضا حرہ کے وقت اس کو جائز کہتے ہیں ۔

وَحَاصِلُهٗ اَنَّهٗ اَلْحَقَ الْوَصْفَ بِالشَّرْطِ وَاعْتَبَرَ التَّعْلِيْقَ بِالشَّرْطِ عَامِلًا فِيْ مَنْعِ الْحُكْمِ دُوْنَ السَّبَبِ وَلِذٰلِكَ اَبْطَلَ تَعْلِيْقَ الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ بِالْمِلْكِ وَجَوَّزَ التَّكْفِيْرَ بِالْمَالِ قَبْلَ الْحِنْثِ لِاَنَّ الْوُجُوْبَ حَاصِلٌ بِالسَّبَبِ عَلٰى اَصْلِهٖ وَوُجُوْبُ الْاَدَاءِ مُتَرَاخٍ عَنْهُ بِالشَّرْطِ وَالْمَالِيُّ يَحْتَمِلُ الْفَصْلَ بَيْنَ وُجُوْبِهٖ وَوُجُوْبِ اَدَائِهٖ اَمَّا الْبَدَنِيُّ فَلَا يَحْتَمِلُ الْفَصْلَ فَلَمَّا تَاَخَّرَ الْاَدَاءُ لَمْ يَبْقَ الْوُجُوْبُ

ترجمہ :۔ اور اس کا حاصل یہ ہے کہ شافعی رح نے وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کیا ہے اور شرط کے اوپر معلق کرنے کو حکم کے روکنے میں عامل مانا ہے نہ کہ سبب کے اور اسی وجہ سے انہوں نے طلاق اور عتاق کو ملک پر معلق کرنے کو باطل قرار دیا ہے اور حانث ہونے سے پہلے مال کے ذریعہ کفارہ کی ادائیگی کو جائز قرار دیا ہے اس لئے کہ انکی اصل کے مطابق وجوب سبب سے حاصل ہو جاتا ہے اور وجوب ادا سبب سے مؤخر ہو جاتا ہے شرط کے پائے جانے تک اور واجب مالی فصل کا احتمال رکھتا ہے نفسِ وجوب اور وجوب ادا کے درمیان بہر حال

واجب بدنی وہ فصل کا احتمال نہیں رکھتا پس جب ادار مؤخر ہوگئی تو وجوب باقی نہیں رہا۔

تشریح: یہاں مصنفؒ فرماتے ہیں کہ امام شافعی کے اس فرمان کا حاصل دو باتیں ہیں ۱ انہوں نے وصف کو شرط کا درجہ دیا ہے یعنی جس طرح انتفار شرط سے حکم کا انتفار ہوتا ہے ایسے ہی انتفارِ وصف سے بھی حکم کا انتفار ہوتا ہے ۲ امام شافعی فرماتے ہیں کہ جس طرح کمرہ کا پنکھا چھت کے کڑے میں لٹکا ہوا ہے اور کڑا اس کو گرنے نہیں دے رہا ہے اگرچہ کڑے کیوجہ سے اس کا ثقل (بوجھ) ختم نہیں ہوگیا گویا کہ کڑے نے حکم کو (گرنے کو) روکا ہے سبب (ثقل) کو نہیں اسی طرح انھوں نے کہا کہ تعلیق بالشرط مانع حکم ہے مانعِ انعقادِ سبب نہیں ہے ہمارے نزدیک تعلیق مانعِ انعقادِ سبب ہے، اب انکے نزدیک کچھ متفرع ہونے والی جزئیات کو نقل کیا گیا ہے (مثال اول) انہوں نے کہا کہ جب کسی اجنبی عورت یا کسی اجنبی کے غلام سے کہا گیا کہ ان نکحتک فانت طالق، یا ان ملکتک فانت حر، تو چونکہ اس تعلیق نے سبب کے انعقاد کو نہیں روکا بلکہ صرف حکم کو روکا اور انعقادِ سبب کا یہاں محل نہیں کیونکہ دونوں اجنبی ہیں اسلئے یہ کلام لغو ہوگا اور ہمارے نزدیک چونکہ تعلیق سبب کے انعقاد کو روکتی ہے بلکہ جب شرط پائی جائیگی اسی وقت سبب کا انعقاد ہوکر حکم کا ثبوت ہوتا ہے تو انعقادِ سبب کے وقت محل درکار ہوگا اس لئے یہ کلام لغو نہ ہوگا بلکہ جب اس سے نکاح کریگا یا غلام کو خرید یگا تو طلاق واقع ہوگی اور غلام آزاد ہوگا (مثال دوم) انہوں نے فرمایا کہ یمین کیوجہ سے حانث ہونے سے پہلے ہی کفارہ کا سبب منعقد ہوگیا یعنی یمین سبب کفارہ ہے اور حنث شرطِ وجوبِ کفارہ ہے اور اصول یہ ہے کہ بعدِ انعقادِ سبب قبل وجود الشرط حکم کی ادائیگی صحیح ہوا کرتی ہے جیسے وہ شخص جس کے پاس بقدرِ نصاب مال موجود ہے لیکن ابھی حولانِ حول نہیں ہوا تو سبب وجوب (مالِ نصاب) موجود ہے لہذا اگر حولانِ حول سے پہلے وہ زکوۃ ادا کردے تو صحیح ہے اسی طرح اگر حالف حنث سے پہلے کفارہ یمین ادا کردے تو درست ہے لیکن ان کے یہاں شرط یہ ہے کہ کفارہ مال کے ذریعہ سے ادا کیا جائے یعنی اعتاق رقبہ یا اطعام وغیرہ سے ورنہ روزہ رکھکر کفارہ ادا کرنا قبل الحنث ان کے نزدیک بھی جائز نہیں ہے۔

امام شافعی فرماتے ہیں کہ واجب مالی کے اندر نفسِ وجوب اور وجوب ادار کے درمیان انفصال ہوتا ہے جیسے کسی نے کوئی سامان خریدا اور شرط کرلی کہ پیسے دو ماہ کے بعد ملیں گے تو ثمن کا نفسِ وجوب بیع سے ثابت ہوگیا اور وجوب ادار دو ماہ کے بعد ہوگا اس تقریر سے معلوم ہوا کہ واجب مالی میں نفسِ وجوب اور وجوب ادار کے درمیان انفصال ہوتا ہے۔ رہا واجب بدنی تو اس کے اندر نفسِ وجوب اور وجوب ادار کے درمیان فصل نہیں ہوتا، یعنی واجب بدنی کا نفسِ وجوب ہی وجوب ادار ہے اسلئے کہ نماز معلوم افعال ہیں اور یہی حال روزہ ہے، تو نماز اور روزہ کا وجوب ہی وجوبِ ادا ہے تو واجب بدنی کے اندر وجوب ادار کا نہ ہونا بداہۃً اصلِ وجوب کے عدم کو مستلزم ہے۔

سبق نمبر ۲۰

پہلے کچھ باتیں بطور تمہید کے عرض کرتا ہوں حضرت امام شافعی رح کی جانب سے جو بات کہی گئی ہے وہ پانچ مقدمات سے مرکب ہے ۱ مقدمہ اولیٰ، انہوں نے

وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کیا ہے ۲ مقدمۂ ثانیہ، انہوں نے کہا ہے کہ تعلیق بالشرط مانع حکم ہے مانعِ انعقادِ سبب نہیں ہے ۳ (مقدمۂ ثالثہ) ملک کے اوپر طلاق اور عتاق کو معلق کرنا باطل ہے ۴ مقدمۂ رابعہ، حانث ہونے سے پہلے انہوں نے مال کے ذریعہ کفارہ کی ادائیگی کو جائز قرار دیا ہے ۵ مقدمۂ خامسہ، انہوں نے واجب مالی اور واجب بدنی کے درمیان فرق کیا ہے ہمارے نزدیک یہ پانچوں مقدمات باطل ہیں جن میں سے ہر ایک کی تردید ضروری ہے تو مصنفؒ ان میں سے ہر ایک کی تردید کریں گے، مقدمۂ اولیٰ کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں ۔

وَاِنَّا نَقُوْلُ بِاَنَّ اَقْصٰی دَرَجَاتِ الْوَصْفِ اِذَا کَانَ مُؤَثِّرًا اَنْ یَکُوْنَ عِلَّۃً لِلْحُکْمِ کَمَا فِیْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی اَلزَّانِیْ وَالسَّارِقُ وَلَا اَثَرَ لِلْعِلَّۃِ فِی النَّفْیِ بِلَا خِلَافٍ

ترجمہ:۔ اور ہم کہتے ہیں کہ وصف کے درجات کا منتہیٰ جبکہ وہ مؤثر ہو یہ ہے کہ وہ حکم کی علت ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول الزانی والسارق میں اور بغیر کسی اختلاف کے نفی کے اندر علت کا کوئی اثر نہیں ہے ۔

تشریح:۔ جناب حضرت امام شافعی رحؒ نے وصف کو شرط قرار دیکر انتفاءِ وصف کی وجہ سے حکم کے انتفاء کو ثابت فرمایا ہے مگر یہاں آپکے ارشاد پر دو طرح سے کلام ہے ۱ وصف مطلقاً شرط کے معنیٰ میں ہو یہ خلافِ اصول ہے، ۲ انتفاءِ وصف حکم کے انتفاء کو ہمیشہ مستلزم ہو جائے یہ بات بھی خلاف اصول ہے ۔

بلکہ وصف کے تین درجات ہیں ۱ وصف کبھی اتفاقی ہوتا ہے جس کا وجود و عدم برابر ہوتا ہے جیسے فرمان باری ہے، وَرَبَائِبُکُمُ اللّٰتِیْ فِیْ حُجُوْرِکُمْ، فِیْ حُجُوْرِکُمْ وصفِ اتفاقی ہے جو عادت کے طریقہ پر ارشاد فرمایا گیا ہے ورنہ اگر وہ زوجِ اُم کی زیرِ تربیت نہ ہوتی تو اس سے نکاح جائز ہونا چاہئے تھا حالانکہ آپ اسکے قائل نہیں ہیں بلکہ جوازِ نکاح کا مدار اُم کے ساتھ دخول و عدمِ دخول پر ہے ۲ وصف کبھی شرط کے معنیٰ میں ہوتا ہے جیسے اس آیت میں ہے جس سے امام شافعی رحؒ نے استدلال کیا ہے ۳ اور وصف کبھی علت کے معنیٰ میں ہوتا ہے جیسے الزانیۃ والزانی فاجلدوا اور جیسے السارق والسارقۃ فاقطعوا الخ اس لئے کہ وصفِ زنا اور سرقہ ہی تو وجوبِ حد اور وجوب قطع کے اندر مؤثر ہے، اسلئے کہ حکم جب اسمِ مشتق پر مرتب ہو تو ماخذِ اشتقاق (مبدأ) اس حکم کی علت ہوا کرتا ہے ۔

اور اصول یہ ہے کہ معلولِ واحد کی عللِ مختلفہ ہوسکتی ہیں تو قاعدہ یہ مقرر ہوا کہ جب تک معلول کا علت کے ساتھ اختصاص ثابت نہ ہو تب تک علت کا انتفاء معلول کے منتفی ہونے پر دلالت نہیں کرے گا ۔ تو حضرت والا، جب وصف کے سب سے قوی اور مضبوط درجہ یعنی علت کے انتفاء سے حکم کا انتفاء لازم نہیں آتا تو جو اوسط و اضعف (شرط و وصف) ہیں ان کا انتفاء حکم کے انتفاء پر کیسے دلالت کرے گا خلاصۂ کلام جو آپنے مقدمہ اولیٰ میں وصف کو شرط کے لاحق کیا ہے تقریر مذکور سے اس کا بطلان معلوم ہوگیا ۔

وَلَوْ كَانَ شَرْطًا فَالشَّرْطُ دَاخِلٌ عَلَى السَّبَبِ دُوْنَ الْحُكْمِ فَمَنَعَهُ مِنَ اتِّصَالِهِ بِمَحَلِّهِ وَبِدُوْنِ الْاِتِّصَالِ بِالْمَحَلِّ لَا يَنْعَقِدُ سَبَبًا

ترجمہ:۔ اور اگر وصف شرط ہو تو شرط سبب پر داخل ہے نہ کہ حکم پر پس روکدیا شرط نے سبب کو اپنے محل کے ساتھ متصل ہونے سے اور محل کے ساتھ اتصال کے بغیر وہ سبب بنکر منعقد نہ ہوگا۔

تشریح:۔ یہ دوسرے مقدمہ کی تردید ہے کہ شرط کا انتفاء حکم کے انتفاء پر دلالت کرتا ہے، یہ خلافِ اصول ہے اولاً تو وصف کو مطلقاً شرط کا درجہ دینا غلط ہے کما مر، پھر وصف کے انتفاء کیوجہ سے حکم کا انتفاء غلط ہے ورنہ ان ینکح المحصنٰت المؤمنات، میں آپ کو فرمانا چاہئیے کہ آزاد کتابیہ سے نکاح جائز نہونا چاہئیے، بہرحال اگر وصف کو شرط کے درجہ میں مان لیں تو حضور پھر بھی شرط کا انتفاء حکم کے انتفاء پر دلالت نہیں کرے گا جیسے علت کا انتفاء معلول کے انتفاء پر دلالت نہیں کرتا ہے تو شرط بدرجۂ اولیٰ، **سوال**، ان دخلتِ الدار فانت طالق میں، شرط (دخولِ دار) کے منتفی ہونے کی وجہ سے حکم (وقوعِ طلاق) کا انتفاء ہے تو معلوم ہوا کہ شرط کا عدم حکم کے عدم پر دال ہوگا؟ **جواب**: آپ نے غور نہیں فرمایا یہاں حکم تو مذکور رہے ہی نہیں بلکہ شرط اور سبب مذکور ہیں، ان دخلت الدار، شرط ہے اور فانت طالق سبب ہے، وقوعِ طلاق انت طالق کا مسبب وحکم ہے، تو شرط جس چیز پر داخل ہے اسی میں تو اثر کرے گی اور وہ سبب ہے لہذا عدمِ شرط (عدمِ دخولِ دار) سبب کے انتفاء پر دلالت کرے گا جو کہ مذکور ہے اور سبب کے نہونے کیوجہ سے حکم کا عدم ہوگا تو یہاں عدمِ حکم عدمِ سبب کیوجہ سے ہے نہ کہ عدمِ شرط کی اور عدمِ سبب عدمِ شرط کیوجہ سے ہے بہرحال آپ کا یہ اصول ٹوٹ گیا کہ عدمِ شرط عدمِ حکم پر دال ہے، ان دخلتِ الدار فانت طالق میں، شرط سبب پر داخل ہیں مگر اس شرط نے سبب کو اپنے محل سے متصل نہیں ہونے دیا اور جب تک سبب کا اپنے محل سے اتصال نہو تو وہ سبب ہی نہیں بنے گا بلکہ سبب بننے کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے محل سے متصل ہوجائے اور محل وہ عورت ہے تو یہاں قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ اس کلام کو لغو قرار دیا جاتا مگر چونکہ وجودِ شرط کی امید وتوقع تھی اس وجہ سے اس کو باطل نہیں کہا گیا اور جب شرط پائی گئی تو محل آگیا گویا متکلم نے اب انت طالق کہا ہے لہذا اب طلاق واقع ہوجائیگی۔

وَلِهٰذَا لَوْ حَلَفَ لَا يُطَلِّقُ فَعَلَّقَ الطَّلَاقَ بِالشَّرْطِ لَا يَحْنَثُ مَا لَمْ يُوْجَدِ الشَّرْطُ۔

ترجمہ:۔ اور اسی وجہ سے اگر اس نے قسم کھائی کہ طلاق نہیں دے گا پھر طلاق کو شرط پر معلق کردیا تو جب تک شرط نہیں پائی جائے گی حانث نہوگا۔

تشریح:۔ یہ قول سابق کی تائید ہے اور امام شافعی رح کو مُحجّج علیہ بات کے ذریعہ الزام دینا ہے، کہ حضرت والا آپ نے تعلیق بالشرط کو مانعِ حکم مانا ہے نہ کہ مانعِ سبب گویا سبب موجود ہوا مگر حکم نہیں پایا گیا تو اگر بات یونہی ہے

تو بتائیے کہ اگر کسی نے قسم کھائی تھی کہ میں اپنی بیوی کو طلاق نہیں دونگا پھر اس نے ان دخلت الدار فانت طالق بولا، تو آپ کے قول کے مطابق یہاں طلاق واقع ہونی چاہئے کیونکہ اس نے طلاق دیدی یعنی سبب طلاق یعنی اس کا لفظ انتِ طالق کہنا پایا گیا اور جب یہ پایا گیا تو پہلی یمین میں وہ حانث ہوگا اور بیوی پر طلاق پڑے گی مگر اتفاق سے آپ بھی اس کے قائل نہیں اور آپ بھی فرماتے ہیں کہ طلاق واقع نہ ہوگی اور آپ کی یہ بات اسی وقت درست ہو سکتی ہے جبکہ تعلیق کو مانع سبب مان لیں۔

شوافع کی کتاب، الوجیز اور التہذیب اور الملخص میں یہ جزئیہ مذکور ہے کہ اگر شوہر نے کہا ان طلقتک فانتِ طالق، پھر اس نے کہا ان دخلتِ الدار فانتِ طالق تو کچھ واقع نہ ہوگا اس لئے کہ یہ تطلیق نہیں ہے، یہ امام شافعیؒ پر زبردست الزام ہے۔

وَهٰذَا بِخِلَافِ خِيَارِ الشَّرْطِ فِي الْبَيْعِ لِاَنَّ الْخِيَارَ دَاخِلٌ عَلَى الْحُكْمِ دُوْنَ السَّبَبِ وَلِهٰذَا لَوْ حَلَفَ لَا يَبِيْعُ فَبَاعَ بِشَرْطِ الْخِيَارِ يَحْنَثُ

ترجمہ:- اور یہ بیع میں خیار شرط کے خلاف ہے اس لئے کہ خیار حکم پر داخل ہے نہ کہ سبب پر اور اسی وجہ سے اگر اس نے قسم کھائی کہ نہیں بیچے گا پھر اس نے خیار کی شرط کے ساتھ بیچدیا تو حانث ہو جائے گا۔

تشریح:- یہ امام شافعیؒ کی جانب سے وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب ہے انہوں نے فرمایا کہ دیکھئے بیع کے اندر اگر خیار کی شرط لگائی جائے تو بیع منعقد ہو جاتی ہے مگر ابھی اس کے حکم کا نفاذ نہیں ہوا معلوم ہوا کہ شرط مانع حکم ہے نہ کہ مانع سبب، تو اس کا جواب دیا کہ ہاں بیع کے اندر خیار شرط میں واقعی خیار شرط، نفاذِ حکم سے مانع ہے نہ کہ انعقادِ سبب سے لیکن آپ کا ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ طلاق و عتاق وہ از قبیل اسقاطات ہیں اور بیع از قبیل تملیکات، قسم اول تعلیقات کو قبول کرتی ہے اور قسم ثانی میں تعلیق جوا اور قمار ہے اسی لئے فرمایا گیا کہ ایسی بیع ممنوع ہے جس میں کوئی شرط لگائی جائے۔

قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ بیع میں کوئی شرط نہ ہو سبب میں اور نہ حکم میں مگر خیار شرط خلاف قیاس لوگوں کو غبن اور خسارہ سے بچانے کے لئے حدیث سے ثابت ہے پھر اس شرط کو مانع سبب کہنے کی تو کوئی گنجائش نہ تھی لہذا مجبوراً اس کو حکم پر داخل ماننا پڑا لہذا اس سے آپکا استدلال صحیح نہیں ہے، خیار شرط مانع سبب نہیں اس کی ایک واضح دلیل یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں بیع نہیں کرونگا اور شرطِ خیار کے ساتھ اس نے بیع کی تو حانث ہو جائے گا کیونکہ بیع منعقد ہو چکی ہے صرف نفاذِ حکم باقی ہے۔

وَاِذَا ثَبَتَ اَنَّ التَّعْلِيْقَ تَصَرُّفٌ فِي السَّبَبِ بِاِعْدَامِهٖ اِلٰى زَمَانِ وُجُوْدِ الشَّرْطِ لَا فِيْ اَحْكَامِهٖ صَحَّ تَعْلِيْقُ

الطلاقِ والعَتاقِ بالملکِ وبَطَلَ التکفیرُ بالمالِ قَبلَ الحِنثِ ۔

ترجمہ اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ تعلیق سبب کے اندر تصرف ہے سبب کو معدوم کرنے کے ساتھ وجود شرط کے زمانہ تک نہ کہ سبب کے احکام میں تو صحیح ہوگیا طلاق اور عتاق کو ملک پر معلق کرنا اور حنث سے پہلے تکفیر بالمال باطل ہوگئی ہے ۔

تشریح یہاں سے مقدمۂ ثالثہ اور رابعہ کی تردید ہے ۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ ہماری گذشتہ تقریر سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ تعلیق بالشرط کا کام یہ ہے کہ جب تک شرط نہ پائی جائے سبب ہی معدوم ہے تو تعلیق کا کام سبب کے احکام میں تصرّف کرنا نہیں بلکہ صرف سبب کو معدوم کر دینا شرط کا کام ہے تو امام شافعیؒ کا مقدمۂ ثالثہ و رابعہ خود بخود باطل ہوگئے یعنی ملک کے اوپر طلاق و عتاق کو معلق کرنا جائز ہوگیا ۔ اور حنث سے پہلے مال کے ذریعہ کفارۂ یمین ادا کرنا باطل ہوگیا ، اسلئے امام شافعیؒ کا یمین کو حنث کا سبب کہنا بے تکی بات ہے بلکہ یمین کا انعقاد بِر کے لئے ہوتا ہے یعنی قسم پوری کرنے کے لئے یمین کا انعقاد ہوتا ہے ۔

وَفَرقُهٗ بینَ المالیِّ والبدنیِّ ساقطٌ لانَّ حقَّ اللہِ تعالیٰ فی المالیِّ فعلُ الاداءِ والمالُ اٰلتُہٗ وانّما یُقصَدُ عَینُ المالِ فی حقوقِ العبادِ

ترجمہ اور شافعیؒ کا فرق کرنا مالی اور بدنی کے درمیان کنڈم ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا حق فعل ادا ہے اور مال ادائیگی کا آلہ (ذریعہ) ہے درعین مال حقوق العباد میں مقصود ہوتا ہے **تشریح** یہ امام شافعیؒ کے مقدمۂ خامسہ کی تردید ہے ۔ جوانہوں نے واجب مالی اور واجب بدنی کے درمیان فرق کیا ہے یہ فرق کنڈم ہے کہ مالی میں نفسِ وجوب اور وجوب ادا کے درمیان فصل ہوتا ہے اور بدنی کے اندر نہیں ہوتا ۔

بلکہ واجب مالی ہو یا بدنی اللہ تعالیٰ کو مال مطلوب نہیں بلکہ فعلِ ادا مطلوب ہے وہ دوسری بات ہے کہ واجب مالی میں مال ادا فعل کا ذریعہ ہے مگر دونوں کے اندر مقصود فعلِ ادا ہے نہ کہ نفسِ مال تو پھر امام شافعیؒ کا یہ فرق کرنا اور پھر اس کی بنیاد پر قبل الحنث تکفیر بالمال کے جواز کا قائل ہونا کنڈم ہے ۔ کیونکہ نفسِ وجوب اور وجوب ادا کے درمیان فرق حقوق العباد میں ہوسکتا ہے نہ کہ اللہ کے حقوق میں کیونکہ حقوق اللہ میں فعلِ ادا معتبر ہے اور کفارہ حقوق اللہ میں سے ہے ۔ اور حقوق العباد میں فعل معتبر نہیں بلکہ مال معتبر ہے جیسے ادھار بیع والے مسئلہ میں ہے اور اسی طرح اگر کسی نے غیر سے اپنا حق وصول کرلیا بغیر اس کی ادائیگی کے تو چونکہ یہاں مال معتبر ہے جو حاصل ہوگیا تو اس کا حق وصول ہوگیا اسی لئے ترکہ میں سے بغیر میت کی وصیت کے مال سے لیا جاتا ہے اگرچہ فعلِ میت معدوم ہے اور حقوق العباد کے اندر اگر فعل آتا ہے تو وہ بالتبع آتا ہے ورنہ مقصودِ اصلی مال ہے جیسے درزی کو اجیر بنایا کپڑا سینے کے لئے تو یہاں فعل مطلوب ہے مگر یہ بالتبع ہے ، بہر حال نفسِ وجوب

اور وجوب ادار کے درمیان فصل وانفکاک حقوق العباد میں چل سکتا ہے نہ کہ حقوق اللہ میں اور کفارہ حقوق اللہ میں سے ہے۔ لہٰذا امام شافعی کا فرق مذکور کالعدم ہے۔

تنبیہ:۔ اس پوری تقریر کا حاصل امام شافعی رح کی تفریق کو باطل کرکے انکی تردید کرنا ہے اور انہیں یہ بتانا ہے کہ واجب بدنی کے اندر بھی سبب اور وجوب ادار کے درمیان فصل ہوتا ہے جیساکہ صوم مسافر سے ظاہر ہے اور رہا قبل الحنث جواز تکفیر کا مسئلہ تو وہ مالی اور بدنی دونوں میں جائز نہیں ہے کیونکہ ابھی سبب کا انعقاد نہیں ہوا اور اسکی امثلہ کثیرہ المولوی کے حاشیہ میں مذکور ہیں۔

سبق نمبر ۲۱

وَمِنْ هٰذِهِ الجملةِ ما قالَ الشافعي إنَّ المُطلَقَ محمولٌ على المقيَّدِ وَإنْ كانا في حادثتينِ مثل كفّارةِ القتلِ وسائرِ الكفاراتِ لانَّ قيدَ الايمانِ زيادةُ وصفٍ يجري مجرى الشرطِ فيوجبُ نفيَ الحكم عند عدمهِ في المنصوصِ عليهِ وفي نظيرِهِ منَ الكفاراتِ لانها جنسٌ واحدٌ وعندنا لا يُحمَلُ المطلقُ على المقيدِ وان كانا في حادثةٍ واحدةٍ بعد ان يكونا في حكمين لامكانِ العملِ بهما قال ابوحنيفة ومحمد فيمن قَرِبَ التي ظاهرَ منها في خلالِ الصوم ليلاً عامداً او نهاراً ناسياً إنّهُ يستأنِفُ ولو قرِبها في خلالِ الاطعامِ لم يستانِف لان شرطَ الاخلاءِ عن المسيسِ من ضرورةِ شرطِ التقديمِ على المسيسِ وذلك منصوصٌ عليهِ في الاعتاقِ والصيامِ دونَ الاطعامِ

ترجمہ اور منجملہ وجوہ فاسدہ کے وہ ہے جو امام شافعی رح نے فرمایا کہ مطلق مقید پر محمول ہوگا اگرچہ وہ دونوں (مطلق ومقید) دوحادثوں کے اندر ہوں جیسے کفارۂ قتل اور تمام کفارات اس لئے کہ ایمان کی قید وصف کی زیادتی ہے جو شرط کے قائم مقام ہے تو شرط کا عدم منصوص علیہ اور کفارات میں سے اپنی نظیر میں حکم کی نفی کو واجب کریگا اسلئے کہ کفارات جنس واحد ہے۔ اور ہمارے نزدیک مطلق مقید پر محمول نہ ہوگا اگرچہ وہ دونوں ایک حادثہ کے اندر ہوں اسکے بعد کہ وہ دونوں دوحکموں کے اندر ہوں ان دونوں پر عمل کے ممکن ہونے کیوجہ سے ابو حنیفہ رح اور محمد رح نے فرمایا اس شخص کے بارے میں جس نے اس عورت سے جماع کیا جس سے اس نے ظہار کیا ہے روزہ کے درمیان میں رات کو قصداً یا دن میں بھول کر کہ وہ از سر نو روزے رکھے گا، اور اگر اس سے جماع کیا اطعام کے درمیان تو استیناف نہیں کرے گا اس لئے کہ جماع سے خالی کرنے کی شرط جماع پر مقدم کرنے کی شرط کی ضروریات میں سے ہے اور تقدیم اعتاق اور صیام میں منصوص علیہ ہے نہ کہ اطعام کے اندر۔

تشریح وجوہ فاسدہ میں سے یہ تیسری وجہ فاسد ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ اگر جنس واحد کے اندر ایک جگہ پر حکم مقید ہے اور کسی جگہ مطلق ہے تو مطلق کو مقید پر محمول کرلیا جائے گا حادثہ ایک ہو یا الگ الگ ہو کیونکہ وصف شرط کے درجہ میں ہے جس کا انتفار حکم کے انتفار پر دلالت کرتا ہے خواہ وہ منصوص

علیہ ہو یا غیر منصوص علیہ ہو۔ لہذا انہوں نے فرمایا کہ کفارے سب برابر ہیں۔ خواہ کفارۂ قتل ہو یا کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین ہو، اس لئے کہ سب کا مقصد ایک ہے یعنی ستر، اور کفارۂ قتل کو بیان کرتے ہوئے غلام کے اندر مؤمن ہونے کی قید لگائی گئی ہے ارشاد باری ہے فتحریر رقبۃ مؤمنۃ، اور کفارۂ ظہار میں اور کفارۂ یمین میں حکم مطلق ہے، وہاں مؤمن ہونے کی قید مذکور نہیں ہے، مگر قاعدۂ مذکورہ کیوجہ سے کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین کے اندر بھی ایمان کی شرط ملحوظ ہوگی اور ان دونوں کے اندر بھی غلام کا مؤمن ہونا ضروری ہوگا۔

اور ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر مطلق اور مقید پر الگ الگ عمل ممکن ہو تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا، حادثہ ایک ہو یا الگ الگ مگر حکم دو ہونے چاہئیں تاکہ عمل ممکن ہو۔ لہذا حضرات طرفینؒ نے اس مظاہر کے بارے میں فرمایا جس نے روزہ رکھتے ہوئے اس بیوی سے جماع کرلیا جس سے ظہار کیا ہے تو استیناف کرے گا کیونکہ من قبل ان یتماسا کی قید لگی ہوئی ہے اگرچہ اس جماع سے روزہ فاسد نہ ہوگا یعنی جماع رات میں کیا ہو یا دن میں بھول کر کیا ہو، اور اگر اطعام کے اندر اس نے جماع کرلیا تو استیناف نہیں کرے گا۔ کیونکہ اطعام میں من قبل ان یتماسا کی قید نہیں ہے تو حادثہ ایک ہے مگر حکم الگ الگ ہے اس لئے کفارۂ ظہار میں تین حکم ہیں۔ ۱ اعتاق ۲ صیام ۳ اطعام۔ پہلے دونوں کے اندر من قبل ان یتماسا کی قید ہے اور آخر والے میں نہیں ہے۔ لہذا مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ لان شرط الاخلاء اس عبارت سے یوں کہنا چاہتے ہیں کہ جماع سے خالی کرنا روزہ کی شرط ہے کیونکہ یہاں ارشاد باری ہے فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا تو یہ آیت اس بات پر دال ہے کہ روزہ میں تقدیم شرط ہے اور تقدیم کے لئے ضروری ہے کہ روزوں کو جماع سے خالی رکھا جائے اس لئے کہ بغیر اخلاء کے تقدیم کا تصور نہ ہو سکے گا مصنفؒ نے اسی مفہوم کو اس عبارت سے بیان کیا ہے بالفاظ دیگر جماع سے اخلاء کیوں ضروری ہے؟ اسلئے کہ اخلاء تقدیم کی شرط ہے۔

وَكَذٰلِكَ إِذَا دَخَلَ الْإِطْلَاقُ وَالتَّقْيِيدُ فِي السَّبَبِ يَجْرِي كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلَى سَنَنِهِ كَمَا قُلْنَا فِي صَدَقَةِ الْفِطْرِ أَنَّهُ يَجِبُ أَدَاؤُهَا عَنِ الْعَبْدِ الْكَافِرِ بِالنَّصِّ الْمُطْلَقِ بِاسْمِ الْعَبْدِ وَعَنِ الْعَبْدِ الْمُسْلِمِ بِالنَّصِّ الْمُقَيَّدِ بِالْإِسْلَامِ لِأَنَّهُ لَا مُزَاحَمَةَ فِي الْأَسْبَابِ فَوَجَبَ الْجَمْعُ۔

ترجمہ اور ایسے ہی (مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا) جبکہ اطلاق و تقیید سبب کے اندر داخل ہو ہر ایک ان میں سے اپنے طریقہ پر جاری رہے گا جیسا کہ ہم نے کہا ہے صدقۂ فطر کے بارے میں کہ اس کی ادائیگی واجب ہے عبد کافر کے سبب اس نص کیوجہ سے جو اسم عبد کے ساتھ مطلق ہے اور عبد مسلم کے سبب اس نص کی وجہ سے جو اسلام کے ساتھ مقید ہے اس لئے کہ اسباب کے اندر مزاحمت نہیں ہے تو جمع کرنا واجب ہے

تشریح یہ بات تو آپ پہلے سے جانی پہچانی ہے کہ صدقۂ فطر کا سبب وجود راس ہے یعنی وہ راس جس کی وہ نفقہ کی مشقت کا ذمہ دار ہے اور اس کے اوپر ولایت رکھتا ہے تو اس میں خود آدمی کا

اپنا نفس بھی داخل ہے اور اولادِ صغار داخل ہیں اور اس کے غلام وغیرہ کیونکہ ان سب جگہوں پر جہاں اس کو انکے اوپر ولایت حاصل ہے تو نفقہ بھی اسی کے ذمہ ہے بیوی اس سے خارج ہے کیونکہ اگرچہ نفقہ واجب ہے مگر ولایت مفقود ہے۔

بہر حال سبب وجود رأس ہے اسی وجہ سے اس صدقہ کو صدقۃ الرأس بھی کہا جاتا ہے جب یہ تفصیل ذہن نشین ہوگئی تو اب سمجھئے کہ جس طرح حکم کے اندر مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جاتا ایسے ہی اگر مطلق اور مقید کا تعلق اسباب سے ہو جب بھی مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا کیونکہ مسبب کے تحقق سے پہلے اس کے اسباب مختلف ہو سکتے ہیں جیسے ملک ایک حکم ہے اس کے بہت سارے اسباب ہیں مثلاً شرار، ہبہ، ارث وغیرہ۔ لیکن مسبب کا جب تحقق ہوگا تو ان میں سے کسی ایک کے سبب سے ہوگا اگر شرار کی وجہ سے مسبب کا ثبوت ہوا ہے تو پھر ہبہ اور ارث سے نہ ہوگا خلاصۂ کلام تحقق مسبب سے پہلے علیٰ سبیل البداہت ہر ایک کے اندر سبب بننے کا احتمال ہے اور ہر ایک کی وجہ سے ملک کا ثبوت ہو سکتا ہے مگر مسبب کے تحقق کے بعد یہ بات ظاہر ہوگی کہ ان میں سے فقط کسی ایک ہی کی وجہ سے اس کا ثبوت ہوا ہے،

توجب یہ معلوم ہوگیا کہ اسباب میں تزاحم نہیں ہے بلکہ اسباب مختلفہ کا وجود مسبب واحد کے لئے ہو سکتا ہے تو صدقۂ فطر کے بارے میں ایک حدیث میں مطلقاً یہ حکم ہے کہ غلام وحر کی جانب سے ادا کرو اور دوسری میں حکم ہے وہ غلام جو مسلمان ہو تو اول مطلق اور ثانی مقید ہے مگر مطلق کو مطلق رکھیں گے اور مقید کو مقید رکھیں گے اور یہ کہیں گے کہ مطلق غلام یہ بھی سبب ہے اور عبد مسلم یہ بھی سبب ہے، اور تقیید کا فائدہ فقط عبد مسلم کی اولویت کو بیان کرنا ہے پہلی حدیث، اَدّوا عن کل حر و عبد صغیرا او کبیر نصف صاع من بر او صاعاً من تمر اخرجہ الدار قطنی و ابو داؤد، اس میں مسلم کی قید نہیں ہے۔

دوسری حدیث، ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض زکوٰۃ الفطر من رمضان علی الناس صاعاً من تمر او صاعاً من شعیر علیٰ کل حر و عبد و ذکر و انثیٰ من المسلمین، اس میں مسلم کی قید لگی ہوئی ہے، تو جب شئی واحد کے اسباب مختلفہ ہو سکتے ہیں تو ان کو دو مستقل سبب قرار دیدیا جائے گا، اور مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا یہی دونوں نص کے درمیان جمع و تطبیق کی صورت ہے،، کہ بغیر ایک کو دوسرے پر حمل کئے ہوئے ہر ایک پر عمل کیا جائے۔

تنبیہ:۔ ہاں اگر حکم واحد ہیں اور حادثہ واحدہ میں ایسا ہو تو پھر ہمارے نزدیک بھی مطلق کو مقید پر محمول کر لیا جائے گا، جیسے کفارۂ یمین میں روزہ کے بارے میں فرمایا گیا۔ فصیام ثلثۃ ایام جس میں تتابع کی قید نہیں ہے اور ابن مسعود رضؓ کی قرارت میں فصیام ثلثۃ ایام متتابعات، یہاں پر بنار مجبوری حمل ضروری ہے ورنہ حکم واحد کا دو متضاد وصفوں سے اتصاف لازم آئے گا جو باطل ہے لھذا مطلق کو مقید پر محمول کر لیا جائے گا اور تتابع صیام ضروری ہوگا اور ابن مسعودؓ کی قرارت مشہور ہے جس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے، نیز کفارۂ صوم میں جہاں ساٹھ روزے مذکور ہیں تو ایک روایت میں شہرین کے بعد متتابعین کی قید ہے اور ایک میں نہیں ہے اور حادثہ اور حکم ایک ہے۔ لہٰذا مطلق کو مقید پر محمول کر لیا جائے گا۔

فوجبَ الحج کے اوپر المولوی کے حاشیہ میں ایک اعتراض اور اس کا نفیس جواب مذکور ہے ۔

وَهُوَ نظیرُ مَاسَبَقَ اَنَّ التعلیقَ بالشرطِ لایوجبُ النفیَ عندَ عدَمِہٖ فصارَ الحکمُ الواحدُ قبلَ وجودِہٖ مُعلّقاً و مُرسَلاً لانَّ الارسالَ والتعلیقَ یتنافیانِ وجوداً واَمّا قبلَ وجودِہٖ فهو مُعلّقٌ بالشرطِ ای مَعدومٌ یتعلّقُ وجودُہٗ بالشرطِ ومُرسَلٌ عن الشرطِ ای مَعدومٌ مُحتَملٌ للوجودِ قبلہٗ وَالعدَمُ الاصلی کان مُحتملاً للوجودِ وَلَمْ یتبدّلِ العدَمُ فصارَ محتملاً للوجودِ بطریقین

ترجمہ اور یہ (مطلق کو مقید پر محمول نہ کرنا) اس کی نظیر ہے جو ماقبل میں گذر چکا ہے کہ تعلیق بالشرط حکم کی نفی کو واجب نہیں کرتی شرط کے عدم کے وقت تو ہو جائے گا حکم واحد اپنے وجود سے پہلے معلق اور مرسل اس لئے کہ ارسال و تعلیق وجود کے اعتبار سے متنافی ہیں، اور بہرحال اس حکم کے وجود سے پہلے پس وہ معلق بالشرط ہے یعنی ایسا معدوم ہے جس کا وجود شرط سے متعلق ہے اور شرط سے مطلق ہے یعنی ایسا معدوم ہے جو شرط سے پہلے وجود کا محتمل ہے اور عدم اصلی وجود کا محتمل ہے اور اس عدم میں تبدیلی نہ ہوگی تو یہ دونوں طریقوں پر وجود کا محتمل ہوگا ۔

تشریح یہاں سے مصنفؒ سبب اور تعلیق بالشرط کے درمیان ایک طرح کی مشابہت بیان کرتے ہیں، عورت کو طلاق اس طرح بھی دی جاسکتی ہے کہ اس سے کہا جائے اِن دخلتِ الدار فانت طالق ۔ اس کو طلاق تعلیقی کہا جاتا ہے اور انت طالق کہکر بھی طلاق دیجاتی ہے اس کو طلاق تنجیزی کہا جاتا ہے، گویا دونوں اپنی حیثیت کے مطابق طلاق کے سبب ہیں، لیکن جب طلاق کا وقوع ہوگا تو ان دونوں میں سے کسی ایک سے ہوگا یعنی حکم مذکور اپنے تحقق و وجود سے پہلے تعلیق و ارسال دونوں کا احتمال رکھتا ہے البتہ وجود کے اعتبار سے تعلیق و ارسال میں منافات ہے یعنی اگر وقوع طلاق تعلیق سے ہوگا تو پھر ارسال سے نہ ہوگا اور اگر ارسال سے ہوگا تو پھر تعلیق سے نہ ہوگا لیکن حکم کے اندر تعلیق سے پہلے جو عدم ہے جس کو عدم اصلی سے تعبیر کیا گیا ہے اس حکم کے اندر ارسال و تعلیق دونوں کے ذریعہ پائے جانے کا احتمال ہے اور یہ احتمال تعلیق کے بعد وجود حکم سے پہلے بھی برقرار ہے یعنی معلق کا وجود شرط کی وجہ سے بھی ہوسکتا ہے اور معلق کا وجود وجود شرط سے پہلے طلاق تنفیذی کے طریقہ پر ہوسکتا ہے یعنی عدم اصلی کے اندر تعلیق کے بعد بھی دونوں طریقوں پر پائے جانے کا احتمال موجود رہتا ہے ۔ مصنفؒ اس تقریر سے یہ کہنا چاہتے ہیں کہ جیسے تعلیق و ارسال میں یہ بات ہے کہ حکم کا وجود دونوں سے ہونے کا احتمال ہے علی سبیل البدلیت اسی طرح اطلاق و تقیید میں بھی یہ احتمال ہے کہ حکم کا ثبوت مطلق سے ہو جائے یا مقید سے ہو جائے چونکہ بہرحال دونوں سبب ہیں تو علی سبیل البدلیت دونوں سے ثبوت حکم کا احتمال ہے البتہ حکم واحد بیک وقت دونوں سے ثابت ہو یہ ممتنع ہے جیسے ارسال و تعلیق میں ۔

تنبیہ :- تعلیق معلق کرنا، ارسال حکم کو بغیر تعلیق کے بیان کرنا، ای معدوم یتعلق الخ سے مصنفؒ نے معلق کی مزید توضیح فرمائی ہے، العدم الاصلی، تعلیق سے پہلے جو حکم معدوم ہے اسکو عدم اصلی کہتے ہیں ولم یتبدل العدم - یہاں العدم سے مراد عدم اصلی ہے فصار کے اندر ضمیر ہو کا مرجع عدم اصلی ہے بطریقین سے ارسال و تعلیق کے طریقے مراد ہیں۔

سبق نمبر ۲۲

ومنها ما قال بعضهم انّ العامّ یختصّ بسببه وعندنا انما یختصّ بسببه اذا لم یکن مستقلاً بنفسه کقوله نعم او بلیٰ او خرج مخرج الجزاء کقول الراوی سها رسول الله صلی الله علیه وسلم فسجد او خرج مخرج الجواب کالمدعو الی الغداء ویقول والله لا اتغدّی فامّا اذا زاد علی قدر الجواب فقال والله لا اتغدّی الیوم وهو موضع الخلاف فعندنا یصیر مبتدأً احترازاً عن الغاء الزیادة -

ترجمہ

اور انہیں وجوہِ فاسدہ میں سے ایک وجہ فاسدہ وہ ہے جو ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ عام اپنے سبب کے ساتھ خاص ہوتا ہے اور ہمارے نزدیک اپنے سبب کے ساتھ خاص ہوگا جب کہ وہ عام مستقل نہو، جیسے اس کا قول نعم یا بلی، یا وہ جزاء کے نکلنے کی جگہ نکلے جیسے راوی کا قول کہ آنحضرتؐ کو سہو ہوا پس آپ نے سجدہ کیا یا وہ جواب کی جگہ نکلا ہو جیسے وہ شخص جس کو ناشتہ کی جانب بلایا گیا ہو اور وہ کہدے واللہ میں ناشتہ نہیں کروں گا پس بہرحال اگر اس نے جواب کی مقدار پر زیادتی کردی پس کہا واللہ میں آج ناشتہ نہیں کروں گا اور یہی اختلاف کی جگہ ہے تو ہمارے نزدیک یہ کلام جدید ہوگا احتراز کرتے ہوئے زیادتی کو لغو کرنے سے

تشریح

وجوہ فاسدہ میں سے یہ چوتھی وجہ فاسد ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام مالکؒ اور امام شافعی رحؒ اور امام مزنیؒ اور قفالؒ اور ابوبکر دقاقؒ اور ابوثورؒ فرماتے ہیں کہ ایک کلام ہے جس میں عموم ہے اور وہ کلام جدید نہیں ہے بلکہ کسی شخص کے بارے میں اس کلام کا ورود ہوا کسی نص میں یا اقوالِ صحابہ وغیرہ میں تو ان حضرات کے نزدیک یہ عام اسی سائل یا صاحب واقعہ کے بارے میں خاص ہوگا اور غیر کے حق میں اس عام کا حکم اس کی وجہ سے ثابت ہوگا بلکہ دوسری نص سے یا قیاس سے ثبوت ہوگا اور جمہور علماء ان کے خلاف ہیں ان کے نزدیک جو نصوص اسباب کے ساتھ مقید ہیں علاوہ چند مقامات کے باقی جگہوں میں انکو انکے عموم پر باقی رکھا جائے گا - اور یہی محمل ہے اس قاعدہ کا کہ العبرۃ لعموم اللفظ لا لخصوص السبب - یہی تو وجہ ہے کہ آیت ظہار اوس بن صامتؓ کی بیوی خولہؓ کے بارے میں نازل ہوئی اور آیت لعان - ہلال بن امیہؓ کے بارے میں اور آیتِ قذف حضرت عائشہؓ کے بارے میں اور آیت سرقہ صفوانؓ کی چادر کی چوری کے بارے میں، اور حضرات صحابہؓ نے ان کو ان کے اسباب کے ساتھ خاص نہیں فرمایا اس سے معلوم ہو گیا کہ عام اپنے سبب کے ساتھ خاص نہیں ہوتا البتہ بقول مصنفؒ

تین جگہ ایسی ہیں جہاں عام کو اس کے سبب کے ساتھ خاص کیا جاتا ہے ۱ عام مستقل نہو جیسے بلیٰ اور نعم کہ ان دونوں کے اندر انواع کلام کا جواب بننے کی صلاحیت ہے مگر جہاں جس کلام کے جواب میں ان کا وقوع ہوگا تو یہ دونوں اسی کے ساتھ خاص ہونگے اور ان کو کلام جدید شمار نہیں کیا جا سکتا مثلاً کسی نے کہا اکان لی علیک الف درھم تو اس نے جواب میں کہا نعم، یا کسی نے کہا الیس لی علیک الف درھم تو اس نے کہا بلیٰ، تو چونکہ ان کے اندر استقلال نہیں ہے اس لئے ان کو سبب کے ساتھ خاص مانا جائے گا، ۲ عام کسی جگہ جزار کے درجہ میں ہو اور جزار اپنے ماقبل کے ساتھ مربوط ہوتی ہے تو اس کو اپنے سبب کے ساتھ خاص شمار کیا جائے گا، جیسے راوی کا قول ہے سہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسجد، تو اب یہاں فسجد، اس کے اوپر فار داخل ہونے کیوجہ سے جزار کے درجہ میں ہے تو یہ سجدہ اسی سہو کے ساتھ مختص ہوگا جیسے السارق والسارقۃ فاقطعوا میں اور اور جیسے الزانیۃ والزانی فاجلدوا میں، ۳ یہ عام جواب ہو اگرچہ وہ مستقل کلام ہو مگر جب جواب محض ہوگا تو اپنے سبب کے ساتھ خاص ہوگا۔ مثلاً کسی نے زید سے کہا آؤ ناشتہ کرلو، اس نے کہا اگر میں ناشتہ کروں تو میری بیوی کو تین طلاق، تو یہ عام اپنے سبب کے ساتھ خاص ہے لہذا اگر اس نے گھر جاکر ناشتہ کرلیا تو بیوی کو طلاق نہیں پڑے گی چونکہ مجیب کا مقصد وہ ناشتہ تھا جس کی اس کو دعوت دی گئی تھی، لیکن اگر مجیب نے جواب کی مقدار پر اضافہ کرکے الیوم کو زیادہ کردیا تو اب اسکو جواب محض پر محمول نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس کو کلام جدید شمار کریں گے اور یہ اپنے سبب کے ساتھ خاص نہو گا بلکہ اگر گھر جاکر بھی ناشتہ کیا تو بیوی کو تین طلاق پڑیں گی اور اسی آخری مسئلے کو بیان کرنے کیلئے مصنفؒ نے اس وجہ رابع کو بیان کیا ہے اس لئے کہ اس میں اختلاف ہے امام مالکؒ، و شافعیؒ اور زفرؒ اس کو جواب پر محمول مانکر اس کو سبب کے ساتھ خاص کرکے اس سے وہ غدار مراد لیتے ہیں جس کی جانب اس کو دعوت دی گئی تھی

تنبیہ:۔ بلیٰ اور نعم میں فسجد اور الغدیٰ عام کے صیغوں میں سے نہیں ہیں مگر مسامحۃً ان کو عام کہا گیا ہے چونکہ رجم اور سجود وغیرہ جس سبب کے تحت وارد ہوئے ہیں اس کے لئے ہونے کی بھی صلاحیت رکھتے ہیں اور دوسرے کے لئے ہونے کی بھی، اور بعض حضرات نے جواب دیا کہ یہاں عام سے اصطلاحی عام مراد نہیں ہے بلکہ عام سے مراد مطلق ہے۔

وَمنها ما قالَ بعضُهم اِنّ القِرانَ فی النَّظمِ یُوجِبُ القِرانَ فی الحکمِ مثل قول بعضِهم فی قولهٖ تعالیٰ واقیموا الصلوٰۃَ وآتوا الزکوٰۃَ اِنّ القِرانَ یُوجِبُ ان لا تجبَ الزکوٰۃُ علی الصبیّ قالوا لاَنّ العطفَ یَقتضی المشارکۃَ واعتبروا بالجملۃِ الناقصۃِ اذا عُطفتْ علی الکاملۃِ وهٰذا فاسدٌ لاَنّ الشرکۃَ اِنّما وَجبتْ فی الجملۃِ الناقصۃِ لِافتقارِها الی ما یَتمُّ بہٖ فاذا تمّ بنفسہٖ لم توجبِ الشرکۃَ اِلّا فیما یفتقرُ الیہِ وَلهٰذا قُلنا فی قولِ الرجلِ لامرأتہٖ ان دخلتِ الدارَ فانتِ طالقٌ وعبدی حرٌّ اِنّ العتقَ یتعلّقُ بالشرطِ لانہٗ فی حقِ التعلیقِ قاصرٌ۔

ترجمہ اور انہیں وجوہ فاسدہ میں سے ایک وجہ وہ ہے جو ان میں سے بعض نے کہا کہ لفظ کے اندر قران (ملاپ) حکم کے اندر قران کو واجب کرتا ہے جیسے ان میں سے بعض کا قول ہے، اللہ تعالیٰ کے فرمان وَاَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ میں کہ قران اس بات کو واجب کرتا ہے کہ بچہ پر زکوٰۃ نہیں ہے، انہوں نے کہا ہے اس لئے کہ عطف مشارکت کا تقاضا کرتا ہے اور انہوں نے جملۂ ناقصہ پر قیاس کیا ہے جبکہ اس کا عطف کیا جائے کاملہ پر اور یہ فاسد ہے اس لئے کہ شرکت جملۂ ناقصہ میں واجب ہوتی ہے اس کے محتاج ہونے کی وجہ سے اس کلام کی جانب جس کے ذریعہ وہ تام ہو جائے پس جبکہ کلام بذاتِ خود تام ہو جائے تو شرکت واجب نہ ہو گی مگر اس چیز میں جس کی جانب احتیاج ہو اور اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے مرد کے اس قول میں اپنی بیوی سے ان دخلتِ الدار فانتِ طالق وعبدی حرٌ، کہ عتق شرط کے ساتھ متعلق ہو گا، اس لئے کہ یہ تعلیق کے حق میں قاصر ہے۔

تشریح یہ وجوہ فاسدہ میں سے آخری وجہ فاسد ہے امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ جب دو حکموں کو ایک ساتھ جوڑ کر بیان کیا جائے تو یہ اس بات کی علامت ہو گی کہ ان دونوں کے درمیان حکم کے اعتبار سے بھی جوڑ ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے اقیموا الصلوٰۃ واٰتوا الزکوٰۃ، یہاں زکوٰۃ کو نماز کے ساتھ جوڑ کر بیان فرمایا گیا ہے لہٰذا ان دونوں کے درمیان حکم کے اندر بھی اتحاد ہو گا اور کہا جائیگا کہ جیسے بچہ کے اوپر نماز فرض نہیں ہے ایسے ہی بچہ کے اوپر زکوٰۃ فرض نہیں ہے۔

مسئلہ ہمارے نزدیک بھی یہی ہے کہ بچہ پر زکوٰۃ نہیں ہے مگر ہم کو اختلاف اس استدلال سے ہے اور ہم دوسری نص سے استدلال کرتے ہیں کہ حدیث میں آیا ہے کہ بچہ پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ امام مالکؒ نے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ عطف مشارکت کو چاہتا ہے اور جیسے جب جملۂ ناقصہ کا جملۂ کاملہ پر عطف ہوتا ہے اور دونوں جملوں کا خبر میں اشتراک ہوتا ہے ایسے ہی اگر جملۂ کاملہ کا جملۂ کاملہ پر عطف کیا جائے تو وہاں اگرچہ خبر کا اشتراک تو نہ ہو سکے گا لیکن حکم کے اندر اشتراک مانا جائے گا۔ تو انہوں نے کاملہ کے کاملہ پر عطف کو ناقصہ کے کاملہ پر عطف کے اوپر قیاس کیا ہے لیکن ہم نے اس کو وجوہ فاسدہ میں سے شمار کیا ہے کیونکہ ناقصہ میں خبر کی ضرورت ہے اس لئے وہ کاملہ کا محتاج ہے اور کاملہ دوسرے کاملہ کا محتاج نہیں ہے تو شرکت بھی نہ ہو سکے گی، ہاں اگر کاملہ میں بھی یہ بات ہو جائے کہ وہ دوسرے کاملہ کا کسی چیز میں محتاج ہو۔ جہاں تک احتیاج ہے وہاں تک شرکت ثابت ہو گی مثلاً کسی نے اپنی بیوی سے کہا ان دخلتِ الدار فانتِ طالق وعبدی حر۔ دونوں جملے کامل ہیں مگر دوسرا جملہ کامل ہونے کے باوجود تعلیق میں اول کا محتاج ہے تو اس سلسلہ میں شرکت ثابت ہو گی اور کہا جائے گا کہ جس طرح مخاطبہ کا مطلّقہ ہونا معلق بالشرط ہے ایسے ہی غلام کی آزادی بھی معلق بالشرط ہو گی، کیونکہ یہاں دلالتِ حال کا یہی تقاضا ہے کہ متکلم کا ددونوں میں تعلیق ہے تنجیز نہیں ہاں اگر شوہر یوں کہتا ان دخلتِ الدار فانتِ طالق وزینب طالق تو یہاں زینب کی طلاق معلق نہیں ہے بلکہ منجز ہے کیونکہ اگر اس کا مقصد تعلیق ہوتا تو وہ زینب کی خبر بیان نہ کرتا، پھر مصنفؒ وجوہ فاسدہ سے فراغت کے بعد خاص کی بعض اقسام کو بیان کرتے ہیں یعنی امر کا کیونکہ اصولِ فقہ کی مباحثِ کثیرہ امر سے تعلق رکھتی ہیں لہٰذا مصنف رح فرماتے ہیں۔

فصل فی الامر

سبق نمبر ۲۳

وهو من قبيل الوجه الاول من القسم الاول مما ذكرنا من الاقسام فان صيغة الامر لفظ خاص من تصاريف الفعل وضع لمعنى خاص وهو طلب الفعل ۔

ترجمہ:۔ یہ فصل ہے امر کے بیان میں اور یہ تقسیم اول کی قسم اول میں سے ہے یعنی ان اقسام میں سے جنکو ہم ذکر کر چکے ہیں اس لئے کہ صیغۂ امر لفظ خاص ہے فعل کی گردانوں میں سے جو خاص معنیٰ کے لئے وضع کیا گیا ہے اور وہ طلب فعل ہے

تشریح:۔ یعنی امر بھی خاص کی قبیل سے ہے اس لئے کہ خاص کے معنیٰ اس کے اوپر مکمل طریقہ پر صادق ہیں اس کی مزید تفصیل نور الانوار میں گذر چکی ہے ۔

وموجبه عند الجمهور الالزام الا بدليل والامر بعد الحظر وقبله سواء

ترجمہ:۔ اور امر کا موجب جمہور کے نزدیک الزام (وجوب) ہے مگر کسی دلیل کی وجہ سے اور امر ممانعت کے بعد اور اس سے پہلے برابر ہے ۔

تشریح:۔ نور الانوار اور اس کے حاشیہ میں امر کا سولہ معنیٰ کے لئے مستعمل ہونا آپ جان چکے ہیں مگر امر کے حقیقی معنیٰ کیا ہے تو بتایا کہ حقیقی معنیٰ وجوب و الزام ہے جب تک کوئی ایسا قرینہ نہ ہو کہ اس کو اسکے معنیٰ حقیقی سے پھیر دے تو امر کو اس کے حقیقی معنیٰ پر محمول کیا جائے گا، اور جب کوئی قرینہ اس کے خلاف قائم ہو جائے تو علیٰ حسب المقام دوسرے معنیٰ پر محمول کیا جائے گا ۔

بعض شوافع کا کہنا ہے کہ جب امر ممانعت کے بعد وارد ہو تو اباحت کے لئے ہوگا ورنہ وجوب کے لئے ہوگا اور دلیل میں یہ آیت پیش کرتے ہیں، واذا حللتم فاصطادوا، مگر ان سے پوچھا جائے کہ فرمانِ باری فاذا انسلخ الاشهر الحرم، فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم، میں کیا جواب ہوگا، تو ان کی تردید کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ بہر صورت امر کے معنیٰ حقیقی وجوب و الزام ہے خواہ حظر کے بعد ہو یا پہلے، موجب سے مراد الاثر الثابت ہے موجَب بفتح الجیم اور مقتضیٰ اور حکم فقہاء کے نزدیک مترادف الفاظ ہیں ۔

ولا موجب له في التكرار ولا يحتمله لان لفظ الامر صيغة اختصرت لمعناها من طلب الفعل لكن لفظ الفعل فرد فلا يحتمل العدد ۔

ترجمہ:- اور نہیں موجب امر کا تکرار میں اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے اس لئے کہ لفظِ امر ایک صیغہ ہے جس کو طلب فعل سے اپنے معنیٰ کے لئے مختصر کیا گیا ہے لیکن لفظِ فعل فرد ہے تو وہ عدد کا احتمال نہیں رکھے گا۔

تشریح:- اشاعرہ میں سے ابو اسحٰق اسفرائنیؒ کہتے ہیں کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے اور ہمارے نزدیک امر میں نہ تکرار کا تقاضا ہے اور نہ اس کا احتمال ہے۔ فریق مخالف نے اقرع بن حابسؓ کے قول العامنا ہذا یا رسول اللہ ام للابد سے استدلال کرتے ہوئے تکرار امر کا موجب بنایا ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اِضرِبْ، اطلبْ منک ضرباً کا مختصر ہے جو نکرہ ہے اثبات میں خصوص کا فائدہ دیتا ہے لیکن خصوص عموم کی فرع ہے تو اس میں عموم و تکرار کا بھی احتمال ہوا اور بوقت قرینہ اس کو عموم پر محمول کیا جائے گا۔

جب امام شافعیؒ کے نزدیک امر میں احتمالِ تکرار ہے تو جب شوہر نے اپنی بیوی سے کہا طلقی نفسک اور دو کی نیت کی تو دو واقع ہو جائینگی اور ہمارے نزدیک ایک واقع ہوگی ورنہ دو میں تعدد ہے جو جنسیت کے منافی ہے، ہماری دلیل یہ ہے کہ امر فعل ہی سے مختصر ہے یعنی اصل میں تھا اطلب منک الضرب، اور وہ مصدر جس سے یہ مختصر ہے وہ اس فعل کی حقیقت کا ایک فرد ہے اور فرد عدد کا احتمال نہیں رکھتا لہٰذا یہ نہ عموم کو مقتضی ہوگا اور نہ محتمل اور موجب اور محتمل میں فرق یہ ہے کہ موجب بغیر نیت کے ثابت ہوتا ہے اور محتمل بغیر نیت کے بالکل ثابت نہیں ہوتا۔

وَلِهٰذَا قُلْنَا فِی قَوْلِ الرَّجُلِ لِامْرَأَتِهٖ طَلِّقِیْ نَفْسَكِ اِنَّهٗ یَقَعُ عَلَی الْوَاحِدَةِ وَلَا تَعْمَلُ نِیَّةُ الثِّنْتَیْنِ فِیْهِ لِاَنَّهٗ نِیَّةُ الْعَدَدِ اِلَّا اَنْ تَكُوْنَ الْمَرْاَةُ اَمَةً لِاَنَّ ذٰلِكَ جِنْسُ طَلَاقِهَا فَصَارَ مِنْ طَرِیْقِ الْجِنْسِ وَاحِدًا

ترجمہ:- اور اسی وجہ سے ہم نے کہا مرد کے اس قول میں اپنی بیوی سے کہ تو اپنے کو طلاق دیدے کہ یہ ایک پر واقع ہوگا اور اس میں دو کی نیت کارگر نہ ہوگی اس لئے کہ یہ عدد کی نیت ہے مگر یہ کہ عورت باندی ہو اس لئے کہ یہ (دو طلاق) اس کی طلاقِ جنس ہے تو یہ (دو طلاق) جنس کے طریقہ سے ایک ہو جائے گی۔

تشریح:- جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ امر میں نہ احتمالِ تکرار ہے اور نہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے بلکہ یہ مصدر کے درجہ میں ہے جو جنس ہے، اور جنس میں توحد کے معنیٰ ملحوظ ہوتے ہیں اور توحد اور تعدد میں منافات ہے اس لئے جنس میں تعدد کا احتمال نہ ہوگا لیکن فرد ایک حقیقی ہوتا ہے اور ایک حکمی اور اعتباری لہٰذا طلاق کا فرد حقیقی ایک ہے اور تین طلاق کا چونکہ منتہا ہے اس لئے تین کو طلاق کا فرد حکمی کہا جائے گا اور جنس میں من حیث الجنس اقل متعین مراد ہو یا محتمل وہ جنسیت سے نہیں ہٹے گا لہٰذا مثالِ مذکور میں اگر شوہر کی کچھ نیت نہ ہو تو ایک طلاق واقع ہوتی ہے اور اگر دو کی نیت ہو تب بھی ایک اور اگر تین کی نیت ہو تو تین واقع ہوتی ہیں اور اگر دو کی نیت کا اعتبار کر لیا جائے تو یہ عدد ہے جس کا جنس میں احتمال نہیں ہوتا ہاں اگر وہ بیوی کسی کی باندی ہو تو اس کے حق میں دو جنس کا فردِ حکمی ہے اب دو طلاق واقع ہونگی مگر عدد کی حیثیت سے نہیں بلکہ جنس کی حیثیت سے۔

ثم الامرُ المطلقُ عن الوقتِ کالامرِ بالزکوٰۃ وصدقۃِ الفطرِ والعُشرِ والکفاراتِ وقضاءِ رمضانَ والنذرِ المطلقِ لایوجبُ الاداءَ علی الفورِ فی الصحیحِ من مذاهبِ اصحابنا ۔

ترجمہ پھر وہ امر جو وقت سے مطلق ہے جیسے زکوٰۃ کا حکم اور صدقۂ فطر کا حکم اور عشر اور کفارات کا حکم اور رمضان کی قضاء کا حکم اور نذر مطلق ہمارے اصحاب کے صحیح مذہب کے مطابق فی الفور اداء کو واجب نہیں کرتے

تشریح پھر امر کی دو قسمیں ہیں ۱ مطلق ۲ مقید. مطلق وہ ہے جس میں یہ قید نہ ہو کہ اس وقت میں اس کو ادا کرنا ہے جیسے زکوٰۃ اور عشر اور کفارات اور رمضان کی قضاء اور نذر مطلق یہ سب کے سب مطلق ہیں، تو ان میں وجوب علی التراخی ہے یا علی الفور تو اگرچہ اس میں اختلاف ہے مگر حضرت مصنفؒ نے فرمایا کہ ہمارے اصحاب کا صحیح مذہب یہ ہے کہ ان میں وجوب علی التراخی ہے (وللتفصیل مقام آخر)

سبق نمبر ۲۴

امر کی دو قسمیں ہیں مطلق اور مقید، مطلق کا بیان ابھی مذکور ہوا ، اب امر مقید کا بیان کیا جائے گا جس کی چار انواع ہیں اس سبق کے اندر نوع اول کا بیان ہوگا اور باقی انواع کا بیان اگلے اسباق میں آرہا ہے ، نوع اول کے اندر وقت تین درجات پر فائز ہوتا ہے ۱ وقت مؤدّیٰ کیلئے ظرف ہوتا ہے ۲ وقت اداء کے لئے شرط ہوتا ہے ۳ وقت وجوب کے لئے سبب ہوتا ہے ۔ ظرف معیار کے مقابلہ میں آیا ہے معیار اس کو کہتے ہیں کہ زمانہ اور مؤدّیٰ ایک ساتھ شروع اور ایک ساتھ ختم ہوں یعنی مؤدّیٰ پورے زمانہ کو گھیرے ہوئے ہو ، اور ظرف اس کو کہتے ہیں کہ مؤدّیٰ سے فراغت کے بعد کچھ وقت فاضل بچ جائے اول کی مثال روزہ اور ثانی کی مثال نماز کا وقت ہے اداء کے لئے شرط ہونے کا یہ مطلب ہے کہ مامور بہ کی ادائیگی وقت سے پہلے نہیں ہوسکتی ، اور سبب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وقت وجوب کا سبب ہو یعنی مامور بہ کے وجوب میں وقت کی تاثیر ہو یہاں تک کہ اوصاف وقت کے بدلنے سے مامور بہ کے اندر کمال ونقصان پیدا ہوتا ہے پھر ظرف تو پورا وقت ہے اور سبب وجوب کونسا وقت ہے اول یا وسط یا آخر، پہلی صورت میں وسط اور آخر میں ادا کرنے والا قضاء کرنے والا ہوگا اور دوسری صورت میں اول قبل از وقت اور آخر میں قضاء پڑھنے والا ہوگا اور تیسری صورت میں اول و وسط میں اداء درست نہ ہونی چاہئے حالانکہ یہ ساری باتیں خلاف اصول ہیں لہٰذا اصول یہ مقرر ہوا کہ وقت کے اجزاء میں جو جزء بھی اداء صلوٰۃ سے بالکل متصل ہے وہی سبب وجوب ہے لہٰذا اب اشکالات سابقہ وارد نہوں گے یعنی وقت کا جزء اول سبب وجوب ہوتا اگر نماز اس میں ادا کی جاتی ورنہ جزء ثانی پھر ثالث پھر رابع وھلم جراً ۔ یہاں تک کہ جب وقت کا جزء آخر آگیا جس کے آگے کوئی جزء نہیں اب انتقال موقوف ہوجائے گا اور امام زفرؒ کے نزدیک

یہ سلسلہ ایسے ہی چلے گا مگر جب وقت میں تنگی ہوگی یعنی صرف اتنا وقت رہ گیا جس میں چار رکعت نماز پڑھی جاسکتی ہے اب انتقال موقوف ہوگیا اور کمال ونقصان میں اس جزء آخر کا جو حال ہوگا وہی حال مؤدّٰی کا ہوگا مثلاً فجر میں ایسا ہوا تو چونکہ وہاں جزء ناقص نہیں بلکہ پورا وقت کامل ہے اور درمیان میں سورج طلوع ہوگیا تو نماز فاسد ہوجائیگی اس لئے کہ نماز واجب ہوئی تھی کامل ہوکر اور ادا کی جارہی ہے نقصان کے ساتھ اور یہی بات اگر عصر میں پیش آجائے تو نماز فاسد نہ ہوگی اس لئے جیسی واجب ہوئی ویسی ادا کی جاچکی ہے، بہرحال یہ گفتگو اس وقت ہے کہ وقت نہ گذرا ہو ورنہ اگر وقت گذر جائے اب اس کا سببِ وجوب وقتِ کامل ہوگا اور اس مؤدّٰی کی نقصان کے ساتھ ادائیگی صحیح نہ ہوگی جب یہ تفصیلات ذہن نشیں ہوگئیں تو اب عبارات ملاحظہ فرمانے جائیں ۔

وَالمقیّدُ بالوقتِ انواعٌ نوعٌ جُعِلَ الوقتُ ظرفاً للمؤدّٰی وَشرطاً للاداءِ وَسَبَبًا للوجوبِ وهو وقتُ الصلوٰۃ الاترٰی انّہ یفضلُ عن الاداءِ فکان ظرفاً لامعیاراً والاداءُ یفوتُ بفواتہٖ فکان شرطاً والاداءُ یختلفُ باختلافِ صفۃِ الوقتِ ویفسدُ التعجیلُ قبلہٗ فکان سَبَبًا ۔

ترجمہ اور جو امر مقید ہے وقت کے ساتھ اس کی چند انواع ہیں، ایک نوع یہ ہے کہ وقت کو مؤدّٰی کے لئے ظرف اور ادار کے لئے شرط اور وجوب کے لئے سبب قرار دیا گیا ہو اور یہ نماز کا وقت ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ وقت ادار سے فاضل رہتا ہے تو وقت ظرف ہوگا نہ کہ معیار اور ادا فوت ہوجاتی ہے وقت کے فوت ہونے سے تو ہوگا وقت شرط اور ادار مختلف ہوتی ہے وقت کی صفت کے اختلاف سے اور فاسد ہے ادار کی تعجیل وقت سے پہلے تو وقت سبب ہوگا ۔ اس کی تشریح ماقبل کی تقریر میں گذر چکی ہے ۔

تنبیہ :۔ نفسِ وجوب کا سببِ حقیقی بندوں کے لئے اللہ کی نعمتوں کا لگاتار توارد ہے اور چونکہ یہ توارد وقت میں ہوتا ہے اس لئے اس کا قائم مقام وقت ہوگیا جو کہ سبب ظاہری ہے اور وجوبِ ادار کا سببِ حقیقی فعل کیساتھ طلب کا وابستہ ہونا ہے اور صیغۂ امر اس کے قائم مقام ہوکر سببِ ظاہری ہے ۔

سوال :۔ آپنے فرمایا کہ وقت ظرف بھی ہے اور سبب بھی مگر یہ کیسے ہوسکتا ہے اس لئے کہ یہ تو اجتماع ضدین ہے اس لئے کہ سبب مسبب پر تقدیم چاہتا ہے اور ظرف کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ مظروف اس سے پہلے نہ ہوسکے اسلئے کہ ظرف کہتے ہیں اس کو جس کے اندر مظروف ادا کیا جائے نہ کہ اس کے بعد ؟

جواب :۔ ظرف پورا وقت ہے اور شرط مطلق وقت ہے اور سبب وہ جزء ہے جو ادائیگی سے متصل ہے اور قضاء کے اندر سبب پورا وقت ہے اسی جواب کو سمجھانے کے لئے مصنفؒ فرماتے ہیں ۔

والاصلُ فی ھٰذا النوعِ انّہ لمّا جُعل الوقتُ ظرفاً للمؤدّٰی وسَبَبًا للوجوبِ لم یستقیموا

یکون کل الوقت سببا لان ذلک یوجب تاخیرا لاداء عن وقته او تقدیمه علی سببه فوجب ان یجعل بعضه سببا وھو الجزء الذی یتصل به الاداء ۔

ترجمہ اور اصل اس نوع میں یہ ہے کہ جب وقت کو موقتی کے لئے ظرف اور وجوب کے لئے سبب بنایا گیا تو یہ بات درست نہ ہوگی کہ کل وقت سبب ہو جائے اس لئے کہ یہ واجب کرتا ہے ادار کی تاخیر کو اس کے وقت سے یا اس کی تقدیم کو اس کے سبب پر پس واجب ہے یہ بات کہ بعض وقت سبب کر دیا جائے اور وہ بعض وہ جزر ہے جس سے ادائیگی متصل ہے ۔

تشریح یعنی اگر سبب کا لحاظ کریں تو ظرفیت فوت ہو جائے گی اور ظرف کا لحاظ کریں تو سببیت فوت ہو جائیگی یعنی اگر پورے وقت کو سبب کہدیا جائے تو مامور بہ کی ادائیگی بعد الوقت ہوگی یا قبل الوقت یا وقت کے اندر پہلی صورت میں ظرفیت کے معنیٰ فوت ہو جاتے ہیں اس لئے کہ ظرفیت وقت کے اندر ادار کو چاہتی ہے اور دوسری صورت میں ظرفیت کے معنیٰ کی رعایت ہے مگر سببیت کے معنیٰ مفقود ہیں کیونکہ یہاں مسبب کی سبب پر تقدیم یا میت لازم آتی ہے حالانکہ سبب مسبب پر مقدم ہوتا ہے ۔ لہٰذا یوں کہنا لازمی ہوگا کہ سبب وہ جزر لایتجزی ہے جو ادار کے آغاز سے متصل ہے ۔

فان اتصل الاداء بالجزء الاول کان ھو السبب والا ینتقل السببیۃ الی الجزء الذی یلیه لانه لما وجب نقل السببیۃ عن الجملۃ ولیس بعد الجملۃ جزء مقدر وجب الاقتصار علی الادنی ولم یجز تقریرہ علی ما سبق قبیل الاداء لان ذلک ینتقل الی ان یتضیق الوقت الی التخطی من القلیل بلا دلیل

ترجمہ پس اگر وہ ادار جزر اول سے متصل ہو تو وہی سبب ہوگا ورنہ سببیت اس جزر کی جانب منتقل ہو جائے گی جو اس سے متصل ہے اس لئے کہ جب کہ واجب ہے سببیت کو منتقل کرنا تمام سے اور نہیں ہے جمیع وقت کے بعد کوئی جزر معین تو ادنیٰ پر اکتفار واجب ہے اور جائز نہیں معنیٰ سببیت کا تعین کرنا ان اجزار کے اوپر جو ادا سے پہلے گذر چکے ہیں اس لئے کہ پہنچا دے گا متجاوز ہونے کی جانب قلیل سے بغیر کسی دلیل کے ۔

تشریح یعنی اگر مامور بہ کو وقت کے جزر اول میں ادا کر لیا تو وہی جزر اول سبب وجوب ہوگا ورنہ دوسرے جزر کی جانب انتقال سببیت کا سلسلہ چلتا رہے گا اس لئے کہ پورا وقت سبب ہو یہ تو ہو نہیں سکتا تھا (کمامر) پھر وقت کا کوئی مخصوص حصہ مثلاً اس کا ربع، ثلث، خمس وغیرہ سبب ہو یہ ترجیح بلا مرجح تھی تو ضروری ہوا کہ ادنیٰ مقدار پر اکتفار کر کے اس کو سببِ وجوب قرار دیا جائے اور ادنیٰ مقدار جزر لایتجزیٰ کی مقدار ہے

سوال :۔ ادار سے پہلے وقت کے جو اجزار گذر چکے ہیں ان کو سبب کہنے میں کیا خرابی ہے ؟

جواب:۔ دلیل کا تقاضا تو یہ ہے کہ پورا وقت سبب ہو جیسے قضا ریں یا جزر ادنی، تو ان کے علاوہ کے اندر سببیت کو ثابت کرنا قلیل (جزر لاتجزیٰ) سے بغیر دلیل کے اعراض وتجاوز ہے ۔

ثم كذلك ينتقل الى ان يتضيق الوقت عند زفرؒ والى آخر جزء من اجزاء الوقت عندنا فتتعين السببية فيه لما يلي الشروع في الاداء اذ لم يبق بعده ما يحتمل انتقال السببية اليه فيعتبر حاله في الاسلام والبلوغ والعقل والجنون والسفر والاقامة والحيض والطهر عند ذلك الجزء ويعتبر صفة ذلك الجزء فان كان ذلك الجزء صحيحا كما في الفجر وجب كاملا فاذا اعترض الفساد بطلوع الشمس بطل الفرض وان كان ذلك الجزء فاسدا كما في العصر يستانف في وقت الاحمرار وجب ناقصا فيتادى بصفة النقصان ۔

ترجمہ پھر ایسے ہی معنیٰ سببیت منتقل ہوتے رہیں گے یہاں تک کہ وقت تنگ ہو جائے زفرؒ کے نزدیک اور وقت کے اجزاء میں سے جزء آخر کی جانب ہمارے نزدیک تو متعین ہے سببیت اس میں (وقت ناقص میں) اس جزء کے لئے جو کہ متصل ہے ادار کے آغاز سے اس لئے کہ نہیں باقی ہے اس جزء کے بعد کوئی ایسا جزء جس کی جانب انتقالِ سببیت کا احتمال ہو تو اعتبار کیا جائے گا مکلف کے حال کا اسلام اور بلوغ اور جنون اور سفر اور اقامت اور حیض اور طہر میں اس جزء کے وقت کا اور اعتبار کیا جائے گا اس جزء کی صفت کا تو اگر وہ جزء صحیح ہو جیساکہ فجر میں تو نماز واجب ہوئی اس حال میں کہ کامل ہے پس جبکہ عارض ہوا فساد سورج نکلنے سے تو فرض باطل ہوگیا اور اگر وہ جزء فاسد ہو جیساکہ عصر میں ہے درانحالیکہ وہ شروع کرے احمرار کے وقت میں تو نماز واجب ہوئی ہے اس حال میں کہ وہ ناقص ہے تو وہ ادار ہو گی نقصان کی صفت کے ساتھ ۔

تشریح یعنی انتقال سببیت کا سلسلہ من جزء الی جزء چلتا رہے گا ہمارے نزدیک آخری جزء تک جو تکبیر تحریمہ کی مقدار ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک وہاں تک یہ سلسلہ چلے گا کہ وقت اتنا باقی رہ جائے جس میں صرف چار رکعت پڑھی جاسکتی ہیں اس لئے کہ اس کے بعد بھی انتقال ہو یہ امر کے اور شریعت کے خلاف ہے بہر حال علی حسب القولین جب عدم انتقال کا موقع آجائے تو اس وقت تکلیف کا جو حال ہوگا وہی معتبر ہوگا اور اس جزء کا جو حال ہوگا مامور کا بھی ویسا ہی حال ہوگا لہذا وقت کا اتنا جزء باقی ہے جس میں تکبیر تحریمہ کہی جاسکتی ہے اور اس وقت میں کافر مسلمان ہو گیا یا بچہ بالغ ہو گیا یا مجنون کا جنون زائل ہو گیا یا مقیم مسافر ہو گیا یا مسافر مقیم ہو گیا یا عورت کو حیض آگیا یا حائضہ پاک ہو گئی تو ان سب پر یہ نماز فرض ہو جائے گی اور اس وقت میں مقیم ہوتے پر یہ نماز پوری بدونِ قصر واجب ہوگی اور مسافر ہونے والے پر مسافروں جیسی نماز واجب ہوگی اور مامور بہ کے کمال ونقصان میں بھی اس جزء کو دخل ہوگا لہذا مذکورہ طریقہ کے مطابق نماز فجر کا فساد اور

عصر کا عدمِ فساد ظاہر ہوا۔

تنبیہ[1]:۔ بعض محققین نے لکھا ہے کہ عوام کو بوقت طلوع نماز سے نہ روکا جائے ورنہ وہ بالکل ہی نماز ترک کردیں گے۔ درمختار ص٢٤٦ ج١، بحر ص٢٥١ ج١

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں منع نہ کرنے سے یہ مراد نہیں کہ انکی نماز کی صحت کا حکم لگا دیا جائے۔ قلت یہ حکم اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ یہ اندیشہ ہو کہ لوگ بالکل نماز ترک کردیں گے اور عوام میں عموماً یہ حالت نہیں پائی جاتی

تنبیہ[2]:۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ وقت یا اس کے کسی جزء میں نقصان نہیں ہے بلکہ اس وقت کی ادائیگی میں نقصان ہے چونکہ اس میں سورج کے پجاریوں کے ساتھ تشبہ ہے توجب اسوقت میں ادائیگی واجب ہے تو اس نقصان کا تحمل کیا جائے گا اور جب اس جزء میں ادا نہ کرسکا تو کامل بنکر نماز واجب ہوگی اسی وجہ سے قضاء وقتِ کامل میں واجب ہوگی۔ فتدبر

ولا یلزم علیٰ ھٰذا ما اذا ابتدأ العصرَ فی اولِ وقتہٖ ثم مَدَّہٗ الی ان غربتِ الشمسُ فانہ لا یفسد لان الشرع جعل لہ حقَّ شغلِ کلِ الوقتِ بالاداء فجُعل ما یتصل بہ من الفساد بالبناءِ عفواً لان الاحترازَ عنہ مع الاقبالِ علی الصلوٰۃِ متعذرٌ۔

ترجمہ اور نہیں الزام دیا جائے گا اس تقریر کے مطابق اس وقت جبکہ مصلی عصر کی ابتداء کرے عصر کے اول وقت میں پھر عصر کو دراز کرے یہاں تک کہ سورج غروب ہو جائے پس بے شک یہ نماز فاسد نہ ہوگی اس لئے کہ شریعت نے کردیا ہے اس کے لئے حق پورے وقت کو مشغول کردینے کا ادار کے ساتھ تو کردیا جائے گا اس فساد کو جو اس سے متصل ہے معاف (عزیمت پر) بنار کرنے کی وجہ سے اس لئے کہ فساد سے احتراز (عزیمت کے طریقہ پر) نماز پر متوجہ ہونے کے ساتھ متعذر ہے۔

تشریح یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ جو نماز کامل وقت میں واجب ہوتی ہے اس کی ادائیگی بھی کمال کے طریقہ پر واجب ہوگی، لہذا ایک شخص نے عصر کی نماز کو اول وقت میں شروع کردیا اور اتنا دراز کیا کہ سورج غروب ہوگیا تو اس کی نماز فاسد ہونی چاہئے۔ تو اس کا جواب دیا گیا کہ اس نے عزیمت پر عمل کیا ہے کیونکہ عزیمت یہ ہے کہ پورے وقت کو ادار عبادت میں گذار دے اور جب عزیمت پر اس کے بغیر عمل نہیں ہو سکتا تو پھر فساد کا حکم کیونکر ہوگا اور بحوالۂ شامی جو بات ہم نقل کر چکے ہیں اس سے یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا کہ فساد تشبہ بعَبَدَۃِ الشمس کی وجہ سے ہے بالفاظِ دیگر تاخیر کیوجہ سے نہ کہ عزیمت پر عمل کرنے کیوجہ سے۔

واما اذا خلا الوقتُ عن الاداءِ فالوجوبُ یضافُ الی کل الوقتِ لزوالِ الضرورۃِ الداعیۃِ عن الکلِ الی الجزءِ فوجبَ بصفۃِ الکمالِ فلا یتادّیٰ بصفۃِ النقصانِ فی الاوقاتِ الثلثۃِ

المکروهة بمنزلة سائر الفرائض

ترجمہ اور بہرحال جب وقت ادا سے خالی ہو جائے تو وجوب پورے وقت کی جانب مضاف ہوگا اس ضرورت کے زوال کیوجہ سے جو کل سے جزء کی جانب داعی تھی پس واجب واجب ہوگا صفتِ کمال کے ساتھ تو صفتِ نقصان کے ساتھ ان اوقات ثلاثہ میں ادا نہوگا جو مکروہ ہیں تمام فرائض کے درجہ میں۔

تشریح جب وقت گذر گیا اور نماز نہیں پڑھی اب پورے وقت کو سببِ وجوب قرار دیا جائے گا کیونکہ جس مجبوری کیوجہ سے کل سے جزء کی جانب عدول کیا تھا اب وہ مجبوری ختم ہو چکی ہے لہذا اس نماز کو صفتِ کمال کے ساتھ ادا کرنا ضروری ہے اور اوقاتِ ثلاثہ ممنوعہ میں یعنی بوقت طلوع اور غروب اور استواء کے وقت اس کو ادا کرنا جائز نہوگا، جیساکہ تمام فرائض کو اوقاتِ مکروہہ میں ادا کرنا جائز نہیں ہے۔

تنبیہ:۔ یہ امر مقید کی نوعِ اول کا بیان تھا جس کا حکم یہ ہے کہ اس میں نیت کا تعین شرط ہے یعنی یوں کہے نویتُ ان اصلی ظهر الیوم، اور مطلق نیت سے یہ نوع ادا نہوگی، اس لئے کہ وقت وقتی اور غیر وقتی قضاء اور نوافل کی صلاحیت رکھتا ہے تو تعیین نیت امر لابدی ہے۔ اب مصنفؒ نوع ثانی کا ذکر فرمائیں گے۔

سبق نمبر ۲۵ والنوعُ الثانی ما جُعل الوقتُ معیاراً لہ وسبباً لوجوبہ وهو وقتُ الصوم الاتری انہ قُدّر بہ واُضیفَ الیہ ومن حکمہ ان لایبقی غیرہ مشروعاً فیہ فیصابُ بمطلق الاسم ومع الخطاءِ فی الوصفِ الا فی المسافر ینوی واجباً اٰخر عند ابی حنیفة ولو نوی النفلَ ففیہ روایتان واما المریض فالصحیح عندنا انہ یقع صومُہ عن الفرض بکل حالٍ لان رخصتہ متعلقة بحقیقة العجز فیظهرُ بنفس الصوم فواتُ شرطِ الرخصة فیلحقُ بالصحیح واما المسافرُ فیستوجبُ الرخصة بعجزٍ مقدرٍ لقیامِ سببہ وهو السفرُ فلا یظهرُ بنفسِ الصوم فواتُ شرطِ الرخصة فلا یبطلُ الترخیصُ فیتعدیٰ حینئذٍ بطریق التنبیہ الی حاجتہ الدینیة

ترجمہ اور نوع ثانی وہ ہے جس میں وقت کو مؤدّی کے لئے معیار اور وجوب کیلئے سبب قرار دیا گیا ہو اور وہ روزہ کا وقت ہے کیا دیکھتے نہیں کہ روزہ مقدر رہے وقت کے ساتھ اور مضاف ہے وقت کی جانب اور اس کے حکم میں سے یہ ہے کہ اس میں اس کا غیر مشروع بنکر باقی نہیں رہے گا پس اس کو حاصل کرلیا جائے گا مطلق اسم صوم کے ساتھ اور وصف کے اندر غلطی کرنے کے ساتھ مگر مسافر کے اندر کہ وہ نیت

کرے واجب آخر کی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اور اگر مسافر نفل کی نیت کرے تو اس میں دو روایتیں ہیں، اور بہرحال مریض پس صحیح ہمارے نزدیک یہ ہے کہ اس کا روزہ فرض سے واقع ہوگا ہر حال میں اس لئے کہ مسافر کی رخصت متعلق ہوتی ہے عجز کی حقیقت کے ساتھ تو ظاہر ہوگا نفسِ صوم سے رخصت کی شرط کا فوات تو مریض تندرست کے ساتھ لاحق ہوگا، اور بہرحال مسافر پس وہ رخصت کا مستحق ہوتا ہے عجز مقدر کے ساتھ عجز کے سبب کے قائم ہونیکی وجہ سے اور وہ سفر ہے تو نفسِ صوم سے رخصت کی شرط کا فوات ظاہر نہ ہوگا پس مسافر کا ترخص بالکل باطل نہ ہوگا تو یہ ترخص متعدی ہوگا دلالت کے طریقہ پر اس کی حاجت دینیہ کی جانب۔

تشریح یہ امر مقید کی نوع ثانی کا بیان ہے جس میں ثانی اور ثالث بات وہی ہے جو اول میں گذر چکی البتہ اتنا فرق ہے کہ نوع اول میں وقت مؤدّی کے لئے ظرف ہوتا ہے اور اس میں معیار ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ روزہ دن کی لمبائی اور چوڑائی کے بقدر ہوتا ہے جو وقت کے معیار ہونے کی دلیل ہے اور روزہ کی اضافت وقت کی جانب کرکے صومِ رمضان کہتے ہیں یہ وقت کے سبب ہونے کی دلیل ہے اور وقت کے فوات سے روزہ کا فوات اور وقت سے روزہ کا فساد اس بات کی دلیل ہے کہ وقت ادار کے لئے شرط ہے۔

نوع ثانی میں جب وقت معیار ہے تو اس میں کسی غیر کی گنجائش ہی نہیں یہی تو وجہ ہے کہ ایک دن میں ایک ہی روزہ ہوگا اور یہ وقت اسی روزہ کے لئے متعین ہے جس میں تعیین کی حاجت نہیں لہٰذا مقیم اور تندرست آدمی مطلق نیتِ صوم کریں یا وصف میں غلطی صادر ہو جائے یا واجب آخر اور نفل کی نیت کریں بہر صورت رمضان کا روزہ ادا ہوگا، البتہ مسافر اور مریض میں کچھ تفصیل ہے۔

مسافر کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ اگر وہ واجبِ آخر کی نیت کرے تو واجب آخر کا روزہ ہوگا اور اگر نفل کی نیت کرے تو امام صاحبؒ سے دو روایتیں ہیں مگر اصح یہ ہے کہ رمضان کا روزہ ہوگا۔ اور مریض کے بارے میں اگرچہ اقوالِ مختلفہ ہیں مگر قولِ مختار یہ ہے کہ اگر اس نے واجب آخر یا نفل کی نیت سے روزہ رکھا تو رمضان کا روزہ ہوگا۔

دونوں کے درمیان فرق کی دلیل یہ ہے کہ مسافر کے افطار کے جواز کا مدار عجزِ تقدیری پر ہے جس کا قائم مقام سفر موجود ہے لہٰذا جب عذرِ افطار موجود ہے جو بہر صورت ہے اور شریعت نے اس کو حاجت دنیویہ کے پیشِ نظر یہ رخصت دی ہے تو اگر اس رخصت کو مسافر حاجتِ دینیہ میں استعمال کرے تو رخصت بدرجہ اولیٰ کام کرے گی اور واجب آخر کا روزہ درست ہوگا اور مریض کے لئے جوازِ افطار کا مدار عجزِ تحقیقی پر ہے اور اور جب اس نے روزہ رکھ لیا تو معلوم ہوا کہ عجز نہیں ہے لہٰذا یہ روزہ رمضان کا شمار ہوگا اقوالِ مختلفہ کی تفصیل دیکھئے شامی ص۸۶ ج۲۔

وَمِنْ هٰذَا الْجِنْسِ الصَّوْمُ الْمَنْذُوْرُ فِيْ وَقْتٍ بِعَيْنِهٖ لِاَنَّهٗ لَمَّا انْقَلَبَ بِالنَّذْرِ صَوْمَ -

الوقتِ واجبًا لم یبق نفلاً لانہ واحدٌ لا یقبل وصفین متضادین فصار واحداً من ھذا الوجہ فاصیب بمطلق الاسم مع الخطاءِ فی الوصف وتوقف مطلق الامساک علی صوم الوقت وھو المنذور لکنہ اذا صامہ عن کفارۃ او قضاءٍ علیہ یقع عما نوی لان التعیین انما حصل بولایۃ الناذر وولایتہ لا تعدوہ فصح التعیین فیما یرجع الی حقہ وھو ان لا یبقی النفل مشروعًا فاما فیما یرجع الی حق صاحب الشرع وھو ان لا یبقی الوقت محتملاً لحقہ فلا

ترجمہ اور اسی جنس سے صوم منذور ہے معین وقت میں اس لئے کہ جب نذر کی وجہ سے صوم الوقت (نفل) واجب سے پلٹ گیا تو وہ نفل باقی نہ رہا اس لئے کہ وہ ایک ہے جو دو متضاد وصفوں کو قبول نہیں کر سکتا تو یہ (صوم الوقت) اس اعتبار سے متعین ہو گیا تو اس کو حاصل کر لیا جائے مطلق اسم صوم سے اور وصف میں غلطی کرنے سے اور موقوف رہے گا مطلق امساک صوم الوقت پر اور وہ منذور ہے لیکن اس نے جب اس وقت روزہ رکھا کفارہ یا اس قضاء کی جانب سے جو اس پر ہے تو اس کی جانب سے واقع ہوگا جس کی اس نے نیت کی اس لئے کہ تعیین ناذر کی ولایت سے حاصل ہوئی ہے اور اس کی ولایت اس سے متجاوز نہ ہوگی تو تعیین صحیح ہے اس چیز میں جو اس کے حق کی جانب راجع ہے اور وہ یہ ہے کہ نفل مشروع بنکر باقی نہ ہو ۔ پس بہر حال اس چیز میں جو صاحبِ شرع کے حق کی جانب راجع ہو اور وہ یہ ہے کہ وقت باقی نہ رہے اس کے حق کے لئے محتمل بنکر پس نہیں ۔

تشریح اس اعتبار سے کہ وقت معیار ہو سبب نہ ہو رمضان کے روزہ کے مثل نذر معین کا روزہ بھی ہے اگرچہ سبب وجوب دونوں کا الگ الگ ہے یعنی صوم رمضان کا سبب شہود شہر ہے اور صوم نذر کا سبب نذر ہے لیکن اس اعتبار سے دونوں ایک جنس کے ہیں کہ وقت دونوں میں معیار ہے نہ کہ ظرف اور اپنے وقت میں دونوں متعین ہیں ایک میں تعیین اللہ نے کی اور دوسرے میں ناذر نے کہ اس نے نذر کی وجہ سے اس وقت کو جو نفل کے لئے موضوع تھا نفلیت سے وجوب کی طرف نکالدیا تو اس میں تعین ہو گیا لہذا جس طریقہ سے صومِ رمضان مطلق نیت سے اور نفل کی نیت سے اور وصف میں غلطی کرنے کی صورت میں ادا ہو جاتا ہے ایسے ہی نذرِ معین کا روزہ بھی ادا ہو جائے گا اور رمضان کے روزہ میں جیسے رات سے نیت کرنا ضروری نہیں بلکہ اگر زوال سے پہلے پہلے نیت کر لی بشرطیکہ اس سے پہلے دن کے حصہ میں مفطرات سے رُکا رہے تو کافی ہے اسی طرح نذر معین کا بھی حکم ہے ۔

البتہ ان دونوں میں اتنا فرق ہے کہ رمضان میں اگر وہ واجب آخر کی نیت کرے تو اس کی نیت کا اعتبار نہ ہوگا اور رمضان کا روزہ ادا ہوگا اور نذر میں اگر وہ کفارہ یا قضاءِ رمضان کی نیت کرے تو صحیح ہے اور جس کی نیت کریگا وہی روزہ ادا ہوگا یہ فرق اس لئے ہوا کہ معین الگ الگ ہیں رمضان کو فقط اسی روزہ کے لئے اللہ نے متعین کر دیا جس کو اب کوئی ہٹا نہیں سکتا ۔

اور یہاں متعین کرنے والا نذر کرنے والا ہے تو اس کی تعیین اپنے حق تک کام کرے گی اللہ کے حق میں نہیں

لہذا اگر وہ نفل کی نیت کرے تو نذر کا روزہ ادا ہوگا کیونکہ اس نے اس وقت کو نذر کے لئے متعین کیا ہے اور نفل اس پر کوئی اللہ کا حق واجبی نہیں تو اس کی تعیین درست ہے لیکن اگر یہ کفارہ یا قضاء رمضان کی نیت کرے تو پھر وہی ادا ہوگا جس کی نیت کرے گا اس لئے کہ یہ اس پر اللہ کے حق ہیں اور اس کی تعیین اس کے حق میں کارگر ہوگی، اللہ کے حق میں نہیں اس اعتبار سے ان دونوں میں فرق کیا گیا ہے ۔

تنبیہ ۱ :- وتوقف مطلق الامساك الخ یہاں صفت کی اضافت موصوف کی جانب ہے ورنہ اصل عبارت الامساک المطلق ہے مطلق سے مراد جو امساک نیت سے خالی ہو تو یہ امساک لغو نہ ہوگا بلکہ یہ موقوف ہے اگر اس نے نصف النہار سے پہلے نیت کرلی تو روزہ درست ہے تو اس کو تعبیر فرمایا توقف مطلق الامساک الخ سے ۔

تنبیہ ۲ :- نوع ثالث امر مقید کی یہ ہے کہ وقت معیار ہو اور سبب نہ ہو جیسے قضاء رمضان وغیرہ جس میں تعیین نیت کے ساتھ رات سے نیت کرنا ضروری ہے اور اس میں فوات کا بھی احتمال نہیں ہے ۔ مصنف نے اس کو نوع ثانی کی جنس میں سے شمار کیا ہے اور صاحب منار وغیرہ نے اس کو الگ نوع شمار کیا ہے تفصیل کے لئے دیکھئے نور الانوار ص۶۱ ۔

سبق نمبر ۲۶

والنوعُ الثالثُ المُوَقَّتُ بوقتٍ مشكلٍ توسُّعُہ وھو الحج فانہ فرضُ العمرِ ووقتہ اشھرُ الحج وحیاتہ مدۃً یفضل بعضھا لحجۃٍ اُخریٰ مشکل ومن حکمہ اَنّ عند محمدٍ یسعہ التاخیرُ لکن بشرط ان لا یفوتہ فی عمرہ وعند ابی یوسف رح یتعیّنُ علیہ الاداءُ فی اشھر الحج من العام الاولِ احتیاطًا احترازًا عن الفواتِ وظھرَ ذلك فی حق المأثم لاغیر حتی یبقی النفلُ مشروعًا وجوازُہ عند الاطلاق بدلالۃ تعینٍ من المُؤدّی اذ الظاھرُ انہ لا یقصد النفلَ وعلیہ حجۃُ الاسلامِ ۔

ترجمہ اور تیسری نوع وہ امر ہے جو موقت ہے ایسے وقت کے ساتھ جس کا توسّع مشکل ہے اور وہ حج ہے پس بے شک وہ عمر کا فریضہ ہے اور اس کا وقت اشہر حج ہے اور اس کی حیات اتنی مدت تک کہ اس کا بعض حصہ دوسرے حج کے لئے فاضل ہو مشکل ہے اور اس نوع کا حکم محمدؒ کے نزدیک یہ ہے کہ اس کو تاخیر کی گنجائش ہے اس شرط کے ساتھ کہ حج اس سے اس کی عمر میں فوت نہ ہو اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اس پر پہلے سال کے اشہر حج میں ادائیگی متعین ہے بربنا احتیاط فوات سے احتراز کرتے ہوئے پس ظاہر ہوگا یہ اختلاف گناہ کے حق میں نہ کہ غیر کے یہاں تک کہ نفل باقی رہے گا مشروع بنکر اور باقی رہے گا حج کا جواز اطلاق کے وقت ایسی دلالت کیوجہ سے جو متعین ہے مودّی کی جانب سے اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ وہ ارادہ نہیں کرے گا نفل کا حالانکہ اس کے اوپر حج اسلام ہے ۔

تشریح یہ مصنفؒ کی ترتیب کے مطابق نوعِ ثالث ہے، اس میں اشکال اور اشتباہ ہے کہ وقت کو ظرف کہیں یا معیار تو اس وجہ سے اس کو مشکل کہا گیا ہے، اور حج کے وقت کا مشکل ہونا دو طرح سے ہے ۱ اشہرِ حج، شوال، ذوقعدہ اور ذی الحجہ کے دس دن ہیں حالانکہ حج صرف ذی الحجہ کے کچھ ایام میں ہوتا ہے اور باقی وقت فاضل ہے تو اس اعتبار سے یہ ظرف ہوا اور اگر دیکھا جائے اس اعتبار سے کہ ان اشہرِ حج میں صرف ایک ہی حج ہو سکتا تو یہ معیار کے مشابہ ہے ۲ حج عمر میں ایک ہی مرتبہ فرض ہے تو اگر دوسرا یا تیسرا سال مل جائے تو وقت میں وسعت ہے جون سے سال میں چاہے ادا کرے ادا ہو جائے گا۔ اور اگر دوسرا سال نہ پا سکے تو وقت میں تنگی ہے پھر سالِ اول ہی میں واجب ہوگی خلاصۂ کلام طریق ثانی میں اس اعتبار سے کہ وقتِ حج صرف اشہرِ حج ہے نہ کہ تمام مہینے اس اعتبار سے یہ معیار کے مشابہ ہے اسلئے کہ اس وقت میں صرف ایک ہی حج ہو سکتا ہے اور اس اعتبار سے کہ حیاتِ مکلف حج کا وقت ہے لہذا اگر وہ سال اول کے بجائے ثانی اور ثالث وغیرہ میں ادا کرے تو جائز ہے تو حیاتِ مکلف حج کا وقت ہوا حالانکہ یہ حیات ظرف ہے جس میں دوسرے حج کی گنجائش ہے بہر حال وقت حج میں دو طرح کا اشکال ہے جیسے مذکور ہوا، مصنفؒ نے اشکالِ اول کو لوقت مشکل توسّعًا، سے بیان فرمایا ہے اور دوسرے طریق کو فانہ فرض العمر الخ سے بیان فرمایا ہے۔

بہر حال طریق ثانی کے اعتبار سے اس کے اندر توسع اور تنگی کا پہلو سامنے آیا تو امام محمدؒ نے توسع کا پہلو اختیار کرتے ہوئے فرمایا کہ وجوب علی الفور نہیں بلکہ علی التراخی ہے لیکن عدم فوات شرط ہے اور امام ابو یوسفؒ نے تنگی کے پہلو کو احتیاطاً ترجیح دیتے ہوئے اس کو واجب علی الفور قرار دیا تاکہ حج فوت نہ ہو سکے، محققین نے امام ابو یوسف کے قول کو ترجیح دیتے ہوئے اس کو مختار قرار دیا ہے ملاحظہ ہو مجمع النہر، وسکب الانہر ص۲۰۹ ج۱، شامی ص۱۴۰ ج۲،

صاحبینؒ کے اختلاف کا ثمرہ گناہ کے حق میں ظاہر ہوگا کسی اور چیز میں نہیں یعنی اگر پہلے سال میں ادا نہ کیا امام ابو یوسفؒ کے نزدیک گنہگار ہوگا اور فاسق اور مردود الشہادہ ہوگا پھر جب اس کو ادا کرے گا تو گناہ ختم اور مردود الشہادہ ہونا ختم ہو جائے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک جب گنہگار ہوگا کہ موت تک ادا نہ کرے۔ لیکن اگر کسی کے ذمہ حج فرض ہوا اور وہ نفل حج کی نیت کرے تو بالاتفاق اس کا حج نفلی صحیح ہوگا کیونکہ اس وقت میں جیسے ادا فرض کی صلاحیت ہے ایسے ہی ادار نفل کی صلاحیت ہے جیسے نماز کے وقت میں تاخیرِ وقت کے باوجود نفلی نماز درست ہوگی، امام یوسفؒ نے بر بنا احتیاطاً فوات سے احتراز کرتے ہوئے سالِ اول میں اس کے وجوب کو متعین کر دیا مگر ان کے دلائل ظنّی ہیں جو احتیاط پر مبنی ہیں ان دلائل کی بنیاد پر اس وقت کو اہلیت ارادہ سے نہیں نکالا جا سکتا، البتہ امام شافعی رحؒ اس کی نیت نفل کو لغو قرار دیتے ہیں اور اگر اس نے مطلق حج کی نیت کی تو اس کو حجِ فرض پر محمول کیا جائے گا، اگرچہ قولِ اول کا تقاضا یہ ہے کہ خصوصیت سے تعینِ فرض کو ضروری قرار دیا جائے مگر یہاں دلالتِ حال تعین کے قائم مقام کر دیا گیا اس لئے کہ جس کے ذمہ حج فرض ہو وہ حج نفلی کا اہتمام نہیں کریگا جیسے جب کوئی مطلق دراہم سے کوئی چیز خریدتا ہے تو اس کو غالب نقد البلد پر محمول کیا جاتا ہے اسی طرح یہاں بھی غالب

پرمحمول کرتے ہوئے حج فرض کو صحیح قرار دیا جائے گا۔

سبق نمبر ۲۷

فَصْلٌ فِی حُکْمِ الوَاجِبِ بِالامرِ وھو نوعان اداءٌ و ھو تسلیمُ عَیْنِ الواجبِ بِسَبَبِہٖ الی مستحقّہٖ وقضاءٌ و ھو اسقاطُ الواجبِ بمثلٍ من عندہٖ ھو حقّہٗ واختلفَ المشائخُ فی ان القضاءَ یجبُ بنصٍّ مقصودٍ ام بالسبب الذی یوجبُ الاداءَ قال عامّتھُم بانہ یجبُ بذلک السبب وھو الخطابُ لان بقاءَ اصلِ الواجبِ للقدرۃِ من عندہٖ قربۃً وسقوطُ فضلِ الوقتِ لا الی مثلٍ وضمانٍ للعجزِ امرٌ معقولٌ فی المنصوصِ علیہ وھو قضاءُ الصوم والصلوۃ فیتعدّی الی المنذوراتِ المتعینۃِ من الصلوۃِ والصیام والاعتکاف

ترجمہ یہ فصل ہے اس واجب کے حکم کے بیان میں جو امر کی وجہ سے واجب ہوا ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں اداء اور وہ سپرد کرنا ہے بعینہٖ اس چیز کو جو امر کے سبب سے واجب ہوئی ہے مستحق واجب کی جانب اور قضاء اور وہ ساقط کرنا ہے واجب کا ایسے مثل کے ذریعہ جو مکلف کی جانب سے ہو اور وہ مثل مکلف کا حق ہے اور مشائخ نے اختلاف کیا ہے اس بارے میں کہ قضاء نص مقصود سے واجب ہوئی ہے یا اس سبب سے کہ جو اداء کو واجب کرتا ہے عام مشائخ نے فرمایا کہ قضاء اسی سبب سے واجب ہوئی ہے اس لئے کہ اصل واجب کی بقاء اس کے مثل پر مکلف کی قدرت کیوجہ سے بطور قربت کے اور وقت کی فضیلت کا سقوط بغیر مثل وضمان کے منصوص علیہ میں امر معقول ہے اور منصوص علیہ روزہ اور نماز کی قضاء ہے تو یہ وجوب متعدی ہوگا منذورات متعینہ کی جانب نماز اور روزہ اور اعتکاف میں سے۔

تشریح اس سبق میں مصنفؒ چند مباحث بیان فرمائیں گے ۔ ماموربہ کی دو قسمیں ہیں اداء اور قضاء اول میں عینِ واجب اور ثانی میں مثلِ واجب کی تسلیم ہوتی ہے اور تسلیم سے مراد فراغ ذمہ ہے اور عین ومثل واضح ہیں اول میں اس واجب کے لئے شارع کی جانب سے وقت مقرر ہے اور ثانی میں وقت مقرر نہیں بلکہ اس وقت کا انتخاب مکلف کو کرنا پڑتا ہے کماھوظاھر۔ اسی وجہ سے اس مفہوم کو اصولیین من عندہٖ سے بیان کردیتے ہیں اور ھو حقہ سے مزید اس کی تاکید کر دیتے ہیں یعنی اگرچہ عبادات دونوں اللہ کا حق ہے لیکن قضاء میں جس وقت کا انتخاب ہوا ہے یہ وقت چونکہ اس عبادت کے لئے متعین نہیں تھا اس لئے اس وقت کو مکلف کا حق قرار دیا گیا ہے۔

بحث ثانی: محققین اصولیین کے نزدیک جو خطاب اداء کے وجوب کا سبب تھا وہی قضاء کے وجوب کا سبب ہے اور بعض مشائخ احناف اور عام اصحاب شافعی اور عامۃ المعتزلہ کہتے ہیں کہ قضاء کا سبب وجوب اور ہے۔ لہٰذا قضاء نماز کے بارے میں جو یہ حدیث ہے مَنْ نَامَ عَنْ صَلٰوۃٍ اَوْ نَسِیَھَا فَلْیُصَلِّھَا اِذَا ذَکَرَھَا فَاِنَّ ذٰلِکَ وَقْتُھَا۔ اور روزہ کے بارے میں یہ آیت فمن کان منکم مریضا او علی سفر فعدۃ من ایام اخر، جدید سبب

وجوب نہیں ہیں بلکہ صرف اس لئے وارد ہیں کہ واجب سابق فوات کیوجہ سے ساقط نہیں ہوا بلکہ اس کا وجوب برقرار ہے ، اور دوسرے فریق کا کہنا ہے کہ نماز اور روزہ کے بارے میں نص جدید ہے لہذا یہاں تو قضاء کا سبب وجوب انہیں کو قرار دیا جائے گا اور جہاں نص وارد نہیں ہے جیسے نذور میں تو اس کا سبب وجوب تفویت ہے ۔

ہم نے کہا کہ منصوص علیہ جب خلاف قیاس نہو تو اس پر دوسرے کو قیاس کرنا صحیح ہوتا ہے اور منصوص علیہ یہاں نماز اور روزہ کی قضاء کا وجوب ہے اور یہ بات تو معقول ہے کہ مکلف پر قضاء میں مامور بہ کی ادائیگی لازم رہے کیونکہ وہ اس کو ادا کرنے پر قادر ہے البتہ اس کی فضیلت کی تحصیل سے وہ عاجز و قاصر ہے تو یہ دونوں باتیں منصوص علیہ میں معقول ہیں تو غیر منصوص علیہ یعنی منذورات متعینہ میں یہی بات کہدی جائے تو درست ہے اس لئے کہ کوئی چیز مانع قیاس نہیں ہے ۔ پھر اس اختلاف کا ثمرہ کیا ہے اس تفصیل کے لئے ۔

(نورالانوار صـ۳۹ پر ملاحظہ ہو) پھر یہاں ایک مشہور اعتراض ہے جو ہمارے اوپر وارد ہوتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی نے نذر مانی کہ رمضان میں اعتکاف کرونگا ، اور پھر ہوا یہ کہ اس نے بیماری کیوجہ سے روزہ تو رکھ لیا مگر اعتکاف نہ کرسکا تو اب وہ اس اعتکاف کی قضاء آئندہ رمضان میں نہیں کرسکتا بلکہ غیر رمضان میں نفلی روزہ رکھ کر اعتکاف کرنا واجب ہوگا ۔

تو اگر بات یہی ہوتی جو آپ فرماتے ہیں کہ جو ادا کا سبب وجوب ہے وہی قضاء کا بھی ہے تو جب ادا کی صورت میں رمضان میں اعتکاف درست تھا تو قضاء کے اندر بھی دوسرے رمضان میں اعتکاف درست ہونا چاہئے حالانکہ یہ جائز نہیں اس سے معلوم ہوا کہ دونوں کا سبب وجوب الگ الگ ہے ورنہ امام زفرؒ اور امام ابو یوسفؒ کا قول اختیار کیجئے کہ انہوں نے رمضان ثانی میں قضاء کو جائز کہا ہے اور ثانی نے کہا ہے کہ قضاء ہی ساقط ہوگئی ۔

اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ قضاء کا سبب تفویت ہے اور تفویت میں وقت کی کوئی قید نہیں ہوتی لہذا یہ اعتکاف کی نذر ، نذر مطلق کے مثل ہوگئی اور نذر مطلق میں رمضان کے علاوہ نفلی روزہ رکھکر نذر پوری کی جائے گی اسی وجہ سے یہاں بھی یہی طریقہ اختیار کیا گیا ۔

تو اب اس اعتراض کا جواب دیا گیا جس کی تفصیل یہ ہے کہ جب اس نے اعتکاف کی نذر کی اور اعتکاف واجب بغیر روزہ کے جائز نہیں تو اعتکاف کی نذر گویا روزہ کی بھی نذر ہے تو اصل تو یہ تھا کہ پہلے ہی سے یہ حکم ہوتا تو مستقل روزے رکھکر اعتکاف کرے لیکن جب اس نے رمضان کے اندر اعتکاف کی نذر کی تھی اور رمضان کی عبادت غیر رمضان کی عبادت سے بہت افضل ہے تو اس فضیلت و شرافت کی وجہ سے ہم نے کہا کہ حکم اصلی سے اس عارض کی وجہ سے انتقال درست ہوا ، اور رمضان کے روزوں کے ساتھ اعتکاف کو جائز قرار دیا گیا لیکن جب اس نے بیماری کیوجہ سے اعتکاف نہیں کیا اور روزے رکھے تو رمضان کا شرف تو مفقود ہوا لہذا اب حکم اصلی کی جانب عود ہوگا اور وہ کمال اصلی ہے یعنی صوم مقصود تو ہم کہیں گے کہ گویا اللہ کی جانب سے یہ حکم ہوا ہے کہ نفلی روزہ رکھو اور اس میں اعتکاف کرو اور اب یہ حکم رمضان ثانی

وغیرہ کی جانب منتقل نہ ہوگا کیونکہ اس وقت تک حیات موہوم ہے۔ بہرحال ہمارے اس مسئلہ کا راز یہ ہے جو ہم نے ذکر کیا نہ وہ جو آپ نے سمجھا کہ قضاء کا سبب وجوب اور ہے اور ادار کا اور ہے اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

وَفیما اذا نذر ان یعتکفَ شهرَ رمضانَ فصامَ ولو یعتکفْ انما وجبَ القضاءُ بصومٍ مقصودٍ لانه لما انفصلَ الاعتکافُ عن صومِ الوقتِ عادَ شرطُه الی الکمالِ الاصلی لا لانّ القضاءَ وجبَ بسببٍ آخرَ

ترجمہ اور اس صورت میں جبکہ رمضان کے مہینہ میں اعتکاف کی نذر کی پس اس نے روزے رکھے اور اعتکاف نہیں کیا تو قضاء صومِ مقصود کے ساتھ واجب ہوگی اس لئے کہ اعتکاف جب وقت کے روزے سے جدا ہو گیا تو اس کی شرط کمال اصلی کی جانب لوٹے گی یہ بات نہیں ہے کہ قضاء دوسرے سبب کی وجہ سے واجب ہوئی ہو۔

تشریح اس کی وضاحت ماقبل میں گذر چکی ہے البتہ اگر اس نے بیماری کی وجہ سے روزے بھی نہ رکھے ہوں تو جب ان کی قضاء کرے گا اسی میں اعتکاف کر سکتا ہے۔

سبق نمبر ۲۸

ثم الاداءُ المحضُ ما یؤدّیه الانسانُ بوَصفِه علی ما شرع مثل اداءِ الصلوٰۃ بجماعةٍ واما فعلُ الفردِ فاداءٌ فیه قصورٌ الا تری ان الجهرَ ساقطٌ عن المُنفرِدِ وفعلُ اللاحقِ بعدَ فراغِ الامامِ اداءٌ یُشبِهُ القضاءَ باعتبارِ انه التزمَ الاداءَ مع الامامِ حین تحرّمَ معَه وقد فاته ذلک حقیقةً ولهذا لا یتغیّرُ فرضُه بنیةِ الاقامةِ فی هذه الحالةِ کما لو صار قضاءً محضًا بالفواتِ ثم وجد المغیّرَ بخلافِ المسبوقِ لانه مؤدٍّ فی اتمامِ صلوتِه۔

ترجمہ پھر ادار محض وہ ہے جس کو انسان اس کے وصف کے مطابق ادار کرے جس پر مشروع ہوئی ہے جیسے نماز کو جماعت سے ادار کرنا اور بہرحال منفرد کا فعل پس وہ ایسی ادار ہے جس میں قصور ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ جہر منفرد سے ساقط ہے اور لاحق کا فعل امام کی فراغت کے بعد ایسی ادار ہے جو قضاء کے مشابہ ہے اس اعتبار سے کہ اس نے امام کے ساتھ ادار کا التزام کیا ہے جبکہ اس نے امام کے ساتھ تحریمہ باندھا اور یہ (امام کی ادائیگی) اس سے حقیقۃً فوت ہوگئی اور اسی وجہ سے اس کا فرض اقامت

کی نیت کرنے کی وجہ سے متغیر نہ ہوگا اس حالت میں، جیسا کہ فرض قضاء محض ہو جائے فوات کیوجہ سے پھر مغیر پایا جائے بخلاف مسبوق کے اس لئے کہ وہ اپنی نماز کے پورا کرنے تک ادا کرنے والا ہے۔

تشریح اب یہاں سے مصنفؒ ادا اور قضاء کی قسمیں بیان فرمائیں گے اوّلاً ادا کا بیان ہے کہ ادا کی دو قسمیں ہیں ۱ ادا کامل ۲ ادا قاصر، ادا کامل یہ ہے کہ حکم جیسے مشروع ہوا اس کو اسی صفت کے ساتھ ادا کر دیا جائے جیسے نماز جماعت کے ساتھ مشروع ہوئی ہے اسی وجہ سے حضرت جبرئیل علیہ السلام شروع میں دو دن تک تشریف لائے اور ہمارے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جماعت سے نماز پڑھائی، بہر حال نماز باجماعت ادا کامل ہے اور تنہا نماز پڑھنا ادا قاصر ہے اس کے قاصر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ منفرد سے جہر کا وجوب ساقط ہے۔

لاحق نے امام کے ساتھ ادا کرنے کا تحریمہ باندھا لیکن اس طریقہ پر ادا نہ کر سکا تو امام کی فراغت کے بعد لاحق کا فعل ادا شبیہ قضاء ہے وقت چونکہ موجود ہے اس لئے اس کو ادا کہا اور التزام کے مطابق ادا نہیں ہے اس اعتبار سے اس کو قضاء کے مشابہ قرار دیا ہے۔ اگر کسی مسافر نے ظہر کی نماز نہیں پڑھی اور عصر کے وقت میں وہ مقیم ہو جائے تو ظہر کی نماز قضاء بصورت قصر کرے گا اس لئے کہ اقامت کی نیت وقت کے بعد ہوئی ہے تو مغیر وقت سے متصل نہیں ہوا اسی طریقہ پر اگر مسافر نے مسافر امام کی اقتداء میں ظہر کی نماز شروع کی پھر اس کو حدث لاحق ہو گیا جس کی وجہ سے یہ کچھ حصہ امام کے بعد ادا کر رہا ہے تو یہ لاحق کا فعل ہے جو قضاء کے مشابہ ہے اگر یہ مسافر لاحق اس وقت اقامت کی نیت کرتا ہے تو اس کا فریضہ متغیر نہ ہوگا۔ اس لئے کہ مغیر ادا سے متصل نہیں ہوا بلکہ قضاء سے متصل ہے تو قضاء خالص کی صورت میں جو حکم ہوتا ہے وہی یہاں پر بھی ہوگا البتہ اگر مسبوق مسافر ہو جو مسافر کی اقتداء میں ہے اور اس نے اپنی نماز پوری کرنے کی حالت میں اقامت کی نیت کر لی ہو تو اس کا فرض متغیر ہو جائے گا اس لئے کہ یہاں مُغیِّر ادا سے متصل ہے اور جب مُغیِّر ادا سے متصل ہوتا ہے تو وہ فرض کو متغیر کر دیتا ہے۔

والقضاءُ نوعانِ قضاءٌ بمثلٍ معقولٍ كما ذكرنا وبمثلٍ غيرِ معقولٍ كالفديةِ في بابِ الصومِ في حقِ الشيخِ الفاني واحجاجِ الغيرِ بمالهٖ ثبتا بالنصِّ ولا نعقلُ المماثلةَ بينَ الصومِ والفديةِ ولا بينَ الحجِ والنفقةِ

ترجمہ اور قضاء کی دو قسمیں ہیں قضاء مثل معقول کے ساتھ جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں اور مثل غیر معقول کے ساتھ جیسے فدیہ ہے باب صوم میں شیخ فانی کے حق میں اور غیر کو حج کرانا ہے ماموریہ کے مال سے یہ دونوں ثابت ہوتے ہیں نص سے اور مماثلت غیر معقول ہے روزہ اور فدیہ کے درمیان اور حج اور نفقہ کے درمیان۔

تشریح پہلے مصنفؒ نے اداء کی قسمیں بیان فرمائیں اب قضاء کی قسمیں بیان فرماتے ہیں کہ قضاء کی دو قسمیں ہیں ۱۔ قضاءِ محض ۲۔ قضاء شبیہ ادا پھر قضا کی دو قسمیں ہیں ۱۔ قضاء بمثلِ معقول ۲۔ قضاء بمثل غیر معقول، اگر اصل حکم اور قضاء کے درمیان مناسبت ظاہر ہو تو یہ مثل معقول کے ساتھ قضاء ہے اور اگر دماغ کا چوکھٹا اس کی مناسبت کو نہ سمجھ سکے تو وہ قضاء مثل غیر معقول کے ساتھ ہے۔ رمضان کے روزے اور قضاء روزہ کے درمیان مناسبت ظاہر ہے تو یہ مثلِ معقول کی مثال ہے اور شیخ فانی کے حق میں روزہ کے بجائے فدیہ کا حکم دینا، اور شیخ فانی کے مال سے حج بدل کرانے کا حکم دینا یہ ایسی قضاء ہے کہ ان میں مناسبت کا ادراک نہیں ہوتا یعنی دماغ کی چوکھٹ مناسبت کے ادراک کے لئے نہیں کھلتی۔

پھر یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ فدیہ اور روزہ میں کیا مناسبت ہے عقل اس کا ادراک نہیں کرتی بالفاظِ دیگر قضاء بمثلِ غیر معقول ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جو چیز غیر معقول ہوتی ہے وہ مورد نص تک رہتی ہے یعنی دوسرے کو اس پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے تو جب اصول یہ ہے تو آپنے کیسے فرمایا کہ اگر کوئی شخص مرجائے اور وہ وصیت کرے کہ میری کچھ نمازیں چھوٹ گئی ہیں ان کا فدیہ ادا کر دینا تو آپ نے اس فدیہ کی ادائیگی کو جائز کہا ہے اور آپنے نماز کو روزہ پر قیاس کیا ہے حالانکہ قاعدۂ مذکورہ کے مطابق یہ قیاس درست نہیں ہے۔

تو اس کا جواب دیا کہ ہم نے یہ حکم بر بناء احتیاط کہا ہے کیونکہ نصوص کے اندر اصل یہ ہے کہ وہ معلول بالعلت ہوں تو ہو سکتا ہے کہ حکم فدیہ علتِ عجز کے ساتھ معلول ہو اور وہ علت نماز کے اندر بھی موجود ہے۔ بہرحال نماز روزہ سے اہم عبادت ہے تو ہم نے احتیاط کا پہلو اختیار کرتے ہوئے فدیہ کا حکم دیا اور اللہ کی رحمت اور اس کے فضل سے یہ امید رکھتے ہیں کہ وہ اس کو قبول فرمائے گا اور یہ بالکل ایسا ہے جیسے مرحوم نے وصیت نہ کی ہو اور وارث نے خود ہی فدیہ صوم ادا کر دیا تو وہاں بھی قبولیت کی امید رکھتے ہیں، امام محمدؒ نے زیادات میں اس حکم کو بیان فرما کر مشیت کی قید لگائی ہے جبکہ مسائل قیاسیہ میں مشیت کا کوئی تعلق نہیں تو یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ حکم بر بناء قیاس نہیں بلکہ احتیاط کی وجہ سے ہے اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

لٰكِنَّهُ يَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ مَعْلُوْلًا بِعِلَّةِ الْعَجْزِ وَالصَّلٰوةُ نَظِيْرُ الصَّوْمِ بَلْ هِيَ اَهَمُّ مِنْهُ فَاَمَرْنَاهُ بِالْفِدْيَةِ عَنِ الصَّلٰوةِ اِحْتِيَاطًا وَّ رَجَوْنَا الْقَبُوْلَ مِنَ اللّٰهِ فَضْلًا وَّ قَالَ مُحَمَّدٌ رح فِي الزِّيَادَاتِ يُجْزِئُهُ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى كَمَا اِذَا تَطَوَّعَ بِهِ الْوَارِثُ فِي الصَّوْمِ۔

ترجمہ لیکن احتمال ہے کہ یہ (فدیہ کا حکم) عاجزی کی علت کے ساتھ معلول ہو اور نماز روزہ کی نظیر ہے بلکہ نماز روزہ سے زیادہ اہم ہے تو ہم نے احتیاطاً اس کو نماز کے فدیہ کا حکم دیا اور اللہ کے فضل سے قبولیت کی امید رکھتے ہیں پس امام محمدؒ نے زیادات میں فرمایا ہے کہ ان شاء اللہ یہ اس کو کافی ہے۔

جیسا کہ جبکہ وارث نے بطور تطوع کے روزہ کا فدیہ ادا کر دیا ہو۔

تشریح:۔ اس کی تفصیل، ماقبل میں گذرچکی ہے فقال محمدؒ الخ ماقبل کے مضمون کی تاکید ہے۔

ولا نوجب التصدق بالشاة او بالقيمة باعتبار قيامه مقام التضحية بل باعتبار احتمال قيام التضحية في ايامها مقام التصدق اصلاً اذ هو المشروع في باب المال و لهذا لم يعد الى المثل بعود الوقت۔

ترجمہ اور ہم بکری یا قیمت کے تصدق کو قربانی کے قائم مقام ہونے کے اعتبار سے واجب قرار نہیں دیتے بلکہ ایام قربانی میں قربانی کے تصدق کے قائم مقام ہونے کے اعتبار سے (وہ تصدق مالی) جو اصل ہے اس لئے کہ تصدق ہی باب مال میں مشروع ہے اور اسی وجہ سے وقت کے لوٹنے سے وجوب تصدق مثل کی جانب نہیں لوٹے گا۔

تشریح یہ بھی ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ مثلاً کسی فقیر نے قربانی کی نذر کی یا اس نے ایام قربانی میں قربانی کے لئے کوئی جانور خریدا اور قربانی کے ایام گذر گئے اور اس نے قربانی نہیں کی تو اب یہ فقیر کیا کرے؟

تو آپ فرماتے ہیں کہ اگر وہ جانور موجود ہے تو بعینہ اس کا صدقہ کر دیا جائے اور اگر وہ ہلاک ہو گیا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا ضروری ہے اب اس پر ایک سوال وارد ہوتا ہے کہ قربانی تو امر غیر معقول ہے کیونکہ یہ توحیوانات کو ضائع کرنا ہے تو اس کی قضاء واجب نہونی چاہئے حالانکہ آپ اس کی قضاء کے قائل ہو کر عین بکری یا اس کی قیمت کے تصدق کو واجب کہتے ہیں؟ جو قاعدہ کے خلاف ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حکم بر بناء قیاس نہیں بلکہ بر بناء احتیاط ہے کیونکہ احتمال ہے کہ اصل حکم تصدق ہی ہو کیونکہ باب مال میں اصل حکم یہی ہوتا ہے مگر عارض ضیافت کیوجہ سے اصل حکم سے اراقت کی جانب عدول کیا گیا ہو پھر جب ایام قربانی گذر گئے تو وہ عارض ختم ہو گیا اور اب حکم اصلی کی جانب عدول کیا گیا ہے اور جب اصل کی جانب عدول ہوا تو پھر دوسرے سال کے ایام قربانی آنے سے اب حکم اصلی ختم نہوگا۔ خلاصۂ کلام یہ قیاس نہیں ہے بلکہ احتیاط ہے فلا اشکال فیہ۔

ولهذا قال ابو يوسف فيمن ادرك الامام في العيد راكعاً لم يكبر لانه غير قادر على مثل من عنده قربة لكنا نقول بان الركوع يشبه القيام فباعتبار هذه الشبه لا يتحقق الفوات فيؤتى بها في الركوع احتياطاً

ترجمہ اور اسی وجہ سے فرمایا ابو یوسفؒ نے اس شخص کے بارے میں جس نے پایا امام کو عید میں رکوع میں تو وہ تکبیر نہیں کہے گا اس لئے کہ وہ قادر نہیں ہے اپنی جانب سے بطور قربت کے مثل لانے

پر لیکن ہم کہتے ہیں کہ رکوع قیام کے مشابہ ہے پس اس مشابہت کے اعتبار سے فوات متحقق نہ ہوگا تو تکبیرات کو احتیاطاً رکوع میں اداء کیا جائے گا ۔

تشریح یہ قضاء شبیہ اداء کی مثال ہے کہ جس نے امام کو عید کی نماز میں رکوع میں پایا اور اس سے تکبیراتِ د جبہ فوت ہو چکی ہیں تو بغیر ہاتھ اٹھائے تکبیر کہے اس لئے کہ رکوع فرض ہے اور تکبیرات واجب ہیں تو جہاں تک ممکن ہو دونوں کی رعایت رکھنی چاہئے بہرحال تکبیرات اس اعتبار سے قضاء ہیں کہ اپنے محل سے فوت ہو چکی ہیں چونکہ ان کا محل قیام ہے لیکن یہ اداء کے مشابہ ہے اس لئے کہ رکوع قیام کے مشابہ ہے کیونکہ رکوع میں نصفِ اسفل قیام کے مثل برقرار رہتا ہے اور جو شخص امام کو رکوع میں پائے تو وہ تقدیراً رکعت کے تمام اجزاء کو پانے والا ہوتا ہے یعنی قیام وقراءت سب کو اس نے پالیا تو احتیاط تکبیرات کہنے میں ہے مگر امام ابو یوسف رح فرماتے ہیں کہ جیسے رکوع میں قنوت اور قراءت کی قضاء نہیں کی جاتی ہے ایسے ہی تکبیرات میں بھی قضاء نہ ہوگی کیونکہ ان کا محل فوت ہو گیا ہے اور جب محل فوت ہو جائے اور مکلف کے قبضہ میں اس کے مثل کو لانا نہ ہو تو پھر یہ حکم ساقط ہو جاتا ہے وجوابہ ماقلنا ۔

وهٰذه الاقسامُ كلُّها يتحققُ في حقوقِ العبادِ فتسليمُ عَينِ العبدِ المغصوبِ اداءٌ كاملٌ وردُّهٗ مشغولاً بالدينِ او بالجنايةِ بسببٍ كان في يدِ الغاصبِ اداءٌ قاصرٌ واذا امهرَ عبدَ الغيرِ ثم اشتراهُ كان تسليمُهٗ اداءً حتى تُجبرَ على القبولِ شبيهاً بالقضاءِ من حيثُ انه مملوكهٗ قبلَ التسليمِ حتى ينفذَ اعتاقُهٗ دون اعتاقِها ۔

ترجمہ اور یہ تمام اقسام حقوق العباد میں متحقق ہوتی ہیں پس غلام مغصوب کو بعینہ سپرد کرنا اداء کامل ہے اور اس کو واپس کرنا اس حال میں کہ وہ مشغول ہو قرض یا جنایت کے ساتھ ایسے سبب سے جو غاصب کے قبضہ میں ہوا ہے اداء قاصر ہے اور جبکہ غیر کے غلام کو مہر میں مقرر کیا پھر اس کو خریدا تو اس کو سپرد کرنا اداء ہے یہاں تک کہ وہ (عورت) قبول پر مجبور کی جائے گی (ایسی اداء ہے) جو کہ قضاء کے مشابہ ہے اس حیثیت سے کہ وہ شوہر کا مملوک ہے عورت کی جانب سپرد کرنے سے پہلے یہاں تک کہ اس میں شوہر کا اعتاق نافذ ہوگا نہ کہ عورت کا ۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ جیسے مذکورہ اداء اور قضاء کی جملہ اقسام حقوق اللہ میں جاری ہوتی ہیں ایسے ہی حقوق العباد کے اندر بھی جاری ہوتی ہیں اب مصنف رح سب کی مثالیں پیش فرماتے ہیں ۱ کسی نے کسی کا غلام غصب کیا اور جیسے غصب کیا تھا جوں کا توں واپس کر دیا تو یہ اداء کامل ہے ۲ غلام مغصوب کو اس حال میں واپس کیا کہ اس پر غاصب کے پاس رہتے ہوئے قرض ہو گیا یا کوئی جنایت کر لی تو یہ اداء قاصر

۳ زید نے ایک عورت سے نکاح کیا اور مہر میں دوسرے کا غلام مقرر کیا پھر زید نے اس غلام کو خریدا تاکہ بیوی کے سپرد کردے تو یہ ادا رشبیہ قضاء ہے ادا ہونا تو ظاہر ہے کہ یہ غلام بعینہ وہی غلام ہے اس میں کچھ تغیر نہیں ہے البتہ دوسرے اعتبار سے اس میں تغیر ہے یعنی تبدل ملک تبدل عین پر دلالت کرتا ہے جس پر حدیث بریرہ رضدال ہے تو ایک اعتبار سے یہ غلام غیر ہوا تو اس کو قضاء کہا دونوں کی رعایت کرتے ہوئے ادا رشبیہ قضاء کہا گیا ۔

پھر ادا ہونے کی حیثیت سے اس پر یہ حکم مرتب ہوگا کہ عورت کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائیگا۔ کما ہو ظاہر ۔ اور قضاء ہونے کی حیثیت سے یہ حکم مرتب ہوگا کہ قبل التسلیم الی الزوجۃ زوج کا اعتاق نافذ ہوگا اور عورت کا اعتاق نافذ نہ ہوگا کیونکہ قبل التسلیم شوہر تو اس کا مالک ہے نہ کہ عورت ۔

وَضمانُ الغصبِ قَضَاءٌ بمِثلٍ معقولٍ وضمانُ النفسِ والاطرافِ بالمالِ قضاءٌ بمثلٍ غيرِ معقولٍ واذا تزوّجَ على عبدٍ بغيرِ عينِه كان تسليمُ القيمةِ قضاءٌ هو في حكمِ الاداءِ حتى تجبرَ على القبولِ كما لو اتاها بالمسمّٰى ۔

ترجمہ اور غصب کا ضمان قضاء ہے مثل معقول کے ساتھ اور نفس اور اعضاء کا ضمان مال کے ذریعہ قضاء ہے مثل غیر معقول کے ساتھ اور جبکہ نکاح کیا کسی غیر معین غلام پر تو اس کی قیمت کا سپرد کرنا قضاء ہے جو ادار کے حکم میں ہے یہاں تک کہ عورت قبول پر مجبور کی جائے گی جیسا کہ اگر شوہر عورت کے پاس مسمیٰ لاتا (تب بھی مجبور کی جاتی ایسے ہی یہاں بھی)

تشریح ادار اور قضاء کی جملہ اقسام جیسے حقوق اللہ میں جاری ہوتی ہیں ایسے ہی حقوق العباد کے اندر بھی جاری ہوتی ہیں ۔ ادار کی امثلہ ماقبل میں گذر چکی ہیں یہاں سے قضاء کی امثلہ کا بیان ہے ۱ کسی کی کوئی چیز غصب کرلی تو غاصب پر ضروری ہے کہ اُسے اصل مالک کو پیش کرے اور اگر وہ چیز ہلاک ہوگئی تو اگر اس کا مثل ہے تو اس کو واپس کرے اور وہ ذوات القیم میں سے ہے یا مثلی ہے لیکن اس وقت بازاروں میں اس کا مثل دستیاب نہیں ہے تو اس کی قیمت واپس کرے اول مثل صوری ہے اور ثانی مثل معنوی ہے نیز اول کامل ہے اور ثانی قاصر ہے ۔

لیکن دونوں صورتوں میں یہ قضا بمثل معقول ہے جیسا کہ ظاہر ہے ۔ ۲ خطاءً کسی کو قتل کردیا تو قاتل پر دیت واجب ہوگی یا کسی کے اعضاء میں سے کوئی عضو کاٹ دیا تو اس کا جرمانہ (ارش و دیت) واجب ہوگا تو یہاں اصل اور بدل میں مناسبت ظاہر نہیں ہے کیونکہ ایک مملوک اور ایک مالک ہے مگر شریعت نے یہ حکم دیا ہے تو اس کو قضاء بمثل غیر معقول کہا جائے گا ۔ ۳ کسی شخص نے کسی عورت سے نکاح کیا اور مہر میں ایک غیر معین غلام طے ہوا تو نکاح درست اور تسمیہ درست ہے ۔

اب شوہر پر ایک درمیانی غلام واجب ہوگا اگر وہ درمیانی غلام خرید کر دے تو یہ ادار ہے اور اگر اس کی قیمت دے تو یہ قضار ہے لیکن یہ قضار ادار کے حکم میں ہے، ادار کے حکم میں ہونے کی وجہ سے اگر عورت قبول کرنے سے انکار کرتی ہے تو اس کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا جیسے اگر وہ درمیانی غلام خرید کر دے تو عورت کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ یہ ادار ہے تو ایسی قضار میں جبر جاری ہوگا جو ادار کے حکم میں ہے۔

سبق نمبر ۳۰

یہاں شراح نے ایک علم کلام کی بحث چھیڑی ہے اور وہ یہ ہے کہ تکلیف مالا یطاق جائز ہے کہ نہیں تو ہمارے اصحاب کا کہنا ہے کہ عقلاً بھی اس کا جواز نہیں ہے اسی وجہ سے بالاتفاق اس کا وقوع نہیں ہے، اشاعرہ نے اس کو عقلاً جائز کہا ہے۔

پھر ممتنع کی دو قسمیں ہیں ۱ ممتنع بالذات جیسے قدیم کو معدوم کر دینا اور حقائق کو پلٹ دینا اور اجتماع نقیضین ۲ ممتنع لغیرہ، جیسے ابوجہل وغیرہ کا ایمان کہ اللہ کو معلوم ہے وہ ایمان نہیں لائیں گے۔

تو ممتنع کی قسم اول میں تکلیف کا وقوع نہوگا یعنی بندہ اس کا مکلف نہوگا اور قسم ثانی میں تکلیف واقع ہے عقلاً بھی اور شرعاً بھی۔ پھر قدرت کی دو قسمیں ہیں ۱ قدرت بمعنی آلات واسباب کی سلامتی اور یہی مدار تکلیف ہے اور یہ قدرت فعل سے مقدم ہوتی ہے۔

۲ وہ قدرت حقیقیہ جو بوقت ارادۂ فعل آلات واسباب کی سلامتی کے ساتھ فوراً منجانب اللہ آتی ہے اور فعل ہو جاتا ہے یہ مدار تکلیف نہیں ہے اور نہ یہ فعل سے پہلے ہوتی ہے۔

پھر پہلی قدرت کی دو قسمیں ہیں ۱ قدرت کاملہ اسی کا دوسرا نام قدرت میسرہ ہے بقار واجب کے لئے اس قدرت کا دوام شرط ہے ۲ قدرت قاصرہ اسی کا دوسرا نام قدرت ممکنہ ہے اور وہ ادنیٰ مقدار ہے جس کی وجہ سے بندہ واجب کے ادا کرنے پر قادر ہو جاتا ہے پھر وجوب ادار کے لئے قدرت ممکنہ شرط ہے (الا فی البعض کما سیاتی) وجوب قضار کے لئے قدرت ممکنہ شرط نہیں بلکہ پہلے وجوب ہی کے بقار کا نام قضار ہے۔

ماقبل میں یہ بات گذر چکی ہے کہ جو ادار کا سبب ہے وہی قضار کا سبب ہے تو وجوب قضار وہی سابق وجوب کی بقار ہے یہ کوئی دوسرا وجوب نہیں ہے۔ تو جب یہ دونوں ایک واجب ہوئے اور قدرت ممکنہ وجوب ادا کی شرط تھی اور پھر اس کو وجوب قضار کی بھی شرط کہا جائے تو تکرار شرط کیوجہ سے وجوب میں تکرار ہوگا پھر واجب واحد کے لئے دو وجوب ثابت ہوں گے اور یہ باطل ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ وجوب قضار کے لئے یہ قدرت شرط نہیں ہے۔ لہٰذا وقت ملجائے تو قضار لازم ہوگی ورنہ گناہ لازم آئے گا یا فدیہ کی وصیت کرنا لازم ہوگا بہرحال جب قضار کے اندر فعل مطلوب ہو تو وہاں قدرت کا ہونا

ضروری ہے ورنہ بغیر قدرت کے فعل کی طلب لازم آئے گی جو ناجائز ہے۔

بہرحال قدرتِ ممکنہ وجوبِ ادار کی شرط ہے لیکن اس قدرت کا متحقق الوجود ہونا شرط نہیں بلکہ متوہم الوجود ہونا کافی ہے کیونکہ متحقق الوجود ہونے کے لئے ضروری ہوگا کہ قدرت ادار سے مقدم ہو اور یہ ناجائز ہے۔ لہٰذا وہ وقت جس میں چار رکعت نماز پڑھ سکے اس کا متحقق الوجود ہونا ضروری نہ ہوگا بلکہ اس کا توہم کافی ہے یعنی اگرچہ وقت میں بظاہر اتنی گنجائش نہیں جس میں چار رکعت پڑھ سکے لیکن اس کا توہم ہے کہ اللہ کی جانب سے وقت میں امتداد ہو جائے اور وہ اس وقت میں نماز پڑھے پھر اگر امتداد ہو جائے تو فبہا ورنہ ہم جانتے ہی ہیں کہ امتداد حقیقت میں نہ ہوگا تو اس کی قضار لازم ہوگی اور یہ قاعدہ معروف ہے کہ شرط مشروط سے پہلے ہوتی ہے اور یہاں مشروط ادار ہے اور شرط قدرت ہے تو اگر قدرت سے متحقق الوجود مراد لیں تو وہ ادار سے مقدم نہیں ہو سکتی تو پھر اس کو شرط کہنا غلط ہو جائے گا اور اس کا متوہم الوجود ہونا ادار سے مقدم ہو سکتا ہے تو اس کو شرط کہنے میں کچھ حرج نہ ہوگا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ بچہ آخر وقت میں جبکہ وقت باقی ہے جس میں لفظ تکبیر تحریمہ کہنے کی گنجائش ہے، بالغ ہوگیا یا کافر مسلمان ہوگیا یا حائضہ عورت حیض سے پاک ہوگئی تو ہمارے نزدیک نماز لازم ہوگئی کیونکہ امتدادِ وقت کا احتمال ہے اور امام زفرؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ان پر نماز فرض نہ ہوگی کیونکہ قدرت کی ضروریات میں سے وقت ہے اور وہ فوت ہوگیا اور جب وقت فوت ہوگیا تو وہ فعل پر قادر نہ ہوگا تو نماز کی شرط فوت ہونے کی وجہ سے ان کو نماز کا مکلف شمار نہیں کیا جا سکتا۔

ہم نے کہا امتدادِ وقت کا احتمال و امکان ہے جیسے حضرت سلیمان علیہ السلام کے لئے ہوا اور صحیح بخاری کی روایت کے مطابق حضرت یوشع علیہ السلام کے لئے ہوا۔ اور قاضی عیاض نے شفا میں نقل کیا ہے کہ ہمارے حضرت کے لئے بھی یہ واقعہ پیش آیا تھا جب کہ حضرت علی رضؓ کی نمازِ عصر فوت ہوگئی تھی تو اس کا حکم بالکل ایسا ہوگا جیسے کسی نے قسم کھائی کہ بخدا میں ضرور آسمان کو چھوؤنگا تو چونکہ آسمان کو چھونا ممکن ہے تو اس کی یمین منعقد ہو جائے گی۔ لیکن ہم جانتے ہیں کہ یہ چھو نہیں سکے گا لہٰذا فوراً حانث ہو جائیگا۔

اسی طرح امتدادِ وقت کا امکان تو ہے لیکن معلوم ہے کہ ظاہراً اس کے لئے امتداد نہیں ہو سکے گا تو ہم کہیں گے کہ اصل واجب ہوئی لیکن اس کو ادا کرنے سے عاجزی کیوجہ سے قضار کی جانب انتقال ہوگا یعنی قضار واجب ہوگی اور اس کی مثال بالکل ایسی ہے کہ کوئی شخص سفر میں ہے نماز کا وقت آگیا اور وہ پہلے سے اپنے اشغالِ سفر یا تھکن کیوجہ سے نماز کے لئے تیاری نہ کر سکا اب اچانک اس کی توجہ نماز کی جانب ہوئی اور وقت قلیل ہے اور پانی ندارد ہے اور اس کے گمان میں آس پاس پانی نہیں ہے تو اولاً اس پر اصل حکم یعنی حکمِ وضو متوجہ ہوگا لیکن چونکہ یہ پانی کے استعمال سے عاجز ہے تو حکم فوراً اصل سے فرع کی جانب یعنی تیمم کی جانب منتقل ہو جائے گا یہی حال آخر وقت میں بلوغ اور اسلام اور

ظہر کا ہے اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

ثُمَّ الشَّرْعُ فرّق بين وجوب الاداء ووجوب القضاء فجعل القدرةَ المُمكِّنَةَ شَرطًا لوجوب الاداء دون القضاء لان القُدرة شرط الوجوب ولا يتكرر الوجوب لحق واجب واحد والشرط كونه متوهم الوجود لا كونه متحقق الوجود فان ذلك لايسبق الاداء ولهذا قُلنا اذا بلغ الصبيُّ او اَسلَم الكافرُ في اٰخر الوقت تلزمُه الصَّلوٰة لجواز اَن يَظهر في الوقت امتداد بتوقف الشمس كما كان لسليمان عليه السلام فصار الاصل مشروعًا ووجبَ النَّقل للعجز فيه ظاهرًا كما في الحلف على مس السَّماء وهو نظيرُ من هجم عليه وقت الصلوٰة وهو في السَّفر اَنَّ خطاب الاصل يتوجه عليه ثم يتحوّل الى التراب للعجز الحالي

ترجمہ پھر شریعت نے فرق کیا ہے وجوبِ ادار اور وجوبِ قضار کے درمیان پس شریعت نے وجوب ادار کے لئے قدرتِ ممکنہ کو شرط قرار دیا ہے نہ کہ قضار کے لئے اس لئے کہ قدرت وجوب کی شرط ہے اور ایک واجب میں وجوب مکرر نہ ہوگا اور شرط اس قدرت کا متوہم الوجود ہونا ہے نہ کہ اس کا متحقق الوجود ہونا اس لئے کہ یہ (شرط کا متحقق الوجود ہونا) ادار سے مقدم نہ ہوگا اور اسی وجہ سے کہا ہم نے جبکہ بچّہ بالغ ہو جائے یا کافر مسلمان ہو جائے وقت کے آخر میں تو ان میں سے ہر ایک کو نماز لازم ہوگی اختلاف ہے زفرؒ اور شافعی رحؒ کا اس بات کے جائز ہونے کیوجہ سے کہ سورج کے ٹھہرنے کی وجہ سے وقت میں امتداد ظاہر ہو جائے جیسے سلیمان علیہ السلام کے لئے ہوا تو اصل (ادار) مشروع (واجب) ہوگی اور قضار واجب ہوگی ظاہری طور سے ادار سے عاجزی کیوجہ سے جیسا کہ آسمان کو چھونے کی قسم کھانے میں ۔

اور یہ اس شخص کی نظیر ہے جس پر (اچانک) نماز کا وقت داخل ہو جائے اور وہ شخص تو تحقیق (اولا) اس پر اصلِ حکم (یعنی حکم وضوء) متوجہ ہوگا پھر فی الحال عاجزی کیوجہ سے مٹی کی جانب متحول ہوگا۔

تشریح تفصیلاتِ درس سب تقریر سابق میں گذر چکی ہیں ، اور ہم نے قدرت کے اوپر تفصیلی گفتگو جواہر الفرائد شرح شرح العقائد میں کی ہے ۔

سبق نمبر ۳۱

وَمِنَ الاِداء ما لا يجبُ الا بقدرةٍ مُيَسِّرةٍ للاداء وهي زائدة على الاولى بدرجةٍ وفرقَ ما بينهما انَّ بالثانية تتغيّر صفةُ الواجب فيصيرُ سَمحًا سهلاً فيشترط دوامُها لبقاء الواجب لان الحقَ متى وجبَ بصفةٍ لا يبقى واجبًا الا بتلك الصفةِ ولهذا قلنا بانه يسقط الزكوٰة

بہلاك النصاب والعشر بہلاك الخارج والخراج اذا اصطلم الزرع آفۃ لان الشرع اوجب الاداء بصفۃ الیسر الا تری انہ خص الزکوۃ بالمال النامی الحولی والعشر بالخارج حقیقۃ والخراج بالتمکن من الزراعۃ۔

ترجمہ اور بعض ادا وہ ہیں جو واجب نہیں ہوتی مگر ایسی قدرت کے ساتھ جو ادا کو آسان کرنے والی ہے اور یہ (قدرت میسرہ) اول پر زائد ہے ایک درجہ کے ساتھ (یسر کے ساتھ) اور ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ ثانی کی وجہ سے واجب کی صفت متغیر ہو جاتی ہے پس واجب آسان اور سہل ہو جاتا ہے پس شرط ہوگا اس قدرت کا دوام واجب کی بقاء کے لئے اس لئے کہ حق جب کسی صفت کے ساتھ واجب ہوتا ہے تو وہ واجب باقی نہیں رہے گا مگر اس صفت کے ساتھ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے نصاب کے ہلاک ہو جانے سے اور عشر پیداوار کے ہلاک ہونے سے اور خراج جبکہ کھیتی کو کوئی آفت ہلاک کر دے اس لئے کہ شریعت نے ادا کو واجب کیا ہے یسر کی صفت کے ساتھ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ شریعت نے زکوٰۃ کو خاص کیا ہے اس مالِ نامی کے ساتھ جو حولی ہے اور عشر کو حقیقی پیداوار کے ساتھ اور خراج کو زراعت پر تمکن کے ساتھ۔

تشریح یعنی کچھ ادا وہ ہیں جو قدرتِ ممکنہ کیوجہ سے واجب ہوتی ہیں اور کچھ ایسی ہیں جو قدرتِ میسرہ کی وجہ سے واجب ہوتی ہیں اکثر عبادات مالیہ قدرتِ میسرہ کیوجہ سے واجب ہوتی ہیں تاکہ ان کی ادائیگی نفس پر شاق نہ گذرے تو جو عبادات قدرتِ میسرہ کیوجہ سے واجب ہیں ان میں شریعت نے سہولت و آسانی کے پہلو کو اختیار فرمایا ہے۔

اور یہ آسانی و سہولت پر نظر جیسے ابتداء میں ہوئی ہے ایسے ہی بقاء میں ہوگی لہٰذا اگر بعد میں یسر و سہولت ختم ہو جائے تو وجوب ختم ہو جائے گا۔ مثلاً شریعت نے ابتداء ہی سے زکوٰۃ میں سہولت کا پہلو اختیار فرمایا اور ایسے نصاب کیوجہ سے زکوٰۃ کو واجب کیا جو نامی بھی اور حولی بھی ہو یعنی حولانِ حول ہو چکا ہو تو اگر مال ہلاک ہو جائے تو زکوٰۃ کا وجوب بھی ختم ہو جائے گا ورنہ آسانی کا پہلو ختم ہو جائیگا اسی طرح اگر پیداوار ہلاک ہو جائے تو عشر کا وجوب ختم ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر کھیتی کو کوئی آفت پہونچ گئی تو خراج کا وجوب ختم ہو جائے گا۔

تنبیہ ۱: قدرتِ ممکنہ اور قدرتِ میسرہ کے درمیان یہاں دو فرق بیان کئے گئے ہیں پہلا فرق باعتبار مفہوم ہے اور دوسرا باعتبار حکم ہے اول کو وہی زائدۃ الخ سے اور دوسرے کو وفرق بینہما الخ سے بیان کیا گیا ہے۔

تنبیہ ۲: عشر بھی پیداوار کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور خراج بھی مگر عشر میں حقیقی پیداوار معتبر ہے اور خراج میں تقدیری اور حکمی اور تقدیری پیداوار کا مطلب یہ ہے کہ زمین کاشت کے قابل ہو۔

سبق نمبر ۲۷

وَلِهٰذا قلنا اِنَّ الحانث فی الیمین اذا ذهب مالہ کفّر بالصوم لان التخییر فی انواع التکفیر بالمال والنقل عنه الی الصوم للعجز فی الحال مع توهم القدرة فیما یستقبل تیسیرا للاداء فکان من قبیل الزکوٰة الّا اَنَّ المال ههنا غیر عین فایّ مال اصابہ من بعدُ دامت بہ القدرة ولهٰذا اساوی الاستهلاک الهلاک ههنا لانعدام التعدی علی محلٍ مشغول بحق الغیر

ترجمہ اور اسی بنار پر ہم نے کہا کہ یمین کے اندر حانث جبکہ اس کا مال ختم ہوجائے تو روزہ سے کفارہ ادا کریگا اس لئے کہ مال کے ذریعہ انواع تکفیر میں اختیار دینا اور تکفیر بالمال سے روزہ کی جانب انتقال فی الحال عاجزی کیوجہ سے آئندہ قدرت کے توہم کے باوجود ادا کی سہولت کی وجہ سے ہے تو یہ زکوٰۃ کی قبیل سے ہوجائیگا مگر تحقیق کہ یہاں مال غیر معین ہے توجو مال بھی اس کو پہونچ گیا بعد میں اس کی وجہ سے قدرت دائم رہے گی اور اسی وجہ سے یہاں استہلاک ہلاک کے مساوی ہوگا تعدّی کے نہونے کی وجہ سے ایسے محل پر جو مشغول ہے غیر کے حق کے ساتھ

تشریح ماقبل میں چونکہ بتایا گیا ہے کہ جو عبادت قدرتِ میسّرہ کی وجہ سے واجب ہوتی ہے وہاں بقار واجب کے واسطے قدرتِ میسّرہ کا بقار ضروری ہے اور اگر قدرتِ میسّرہ مفقود ہوجائے تو واجب بھی ساقط ہوجائیگا۔

لہٰذا وہ شخص جس پر کفارۂ یمین واجب ہے تو اصل تو یہ ہے کہ وہ مال کے ذریعہ کفارہ ادا کرے یعنی غلام آزاد کرے یا دس مسکینوں کو کھانا کھلائے یا دس مسکینوں کو کپڑے پہنائے اور اگر ان میں سے کسی پر قادر نہو تو تین روزے رکھے بہرحال یہاں شریعت نے قدرتِ میسرہ کو ملحوظ رکھا ہے اور اس میں بقارِ واجب کے لئے قدرت میسرہ کا بقار ضروری ہے لہٰذا اگر حانث بالیمین پر تکفیر بالمال واجب ہو اور اس کا مال ہلاک ہوجائے تو اب اس پر مال کے ذریعہ کفارہ واجب نہوگا بلکہ روزہ کے ذریعہ کفارہ واجب ہوگا کیونکہ اس واجب کا مدار یُسر پر تھا اور مال کے ہلاک ہونے سے یسر ختم ہوگیا تو تکفیر بالمال کا وجوب بھی ختم ہوگیا۔

سوال: اس کی کیا دلیل ہے کہ کفارۂ یمین میں یسر ملحوظ ہے؟

جواب: تکفیر بالمال کی انواعِ ثلاثہ میں اختیار دینا دلیلِ یسر ہے۔ نیز اگر فی الحال تکفیر بالمال سے عاجز ہوجائے اور آئندہ تکفیر بالمال پر قادر ہونے کا احتمال موجود ہے اس کے باوجود بھی روزہ سے کفارہ کی ادائیگی کو صحیح مان لینا دلیلِ یسر ہے ورنہ شیخ فانی کے فدیہ کے حق میں اس کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔

خلاصۂ کلام تکفیر بالمال زکوٰۃ کی قبیل سے ہے کہ دونوں میں یسر ملحوظ ہے۔

سوال: تکفیر کو زکوٰۃ کی قبیل سے کہنا غلط ہے؟ کیوں، اس لئے کہ اگر زکوٰۃ میں مال ہلاک ہوجائے تو زکوٰۃ کا وجوب ختم ہوجاتا ہے اور اگر دوسرا سال آگیا تو سقوط بدستور رہتا ہے۔

بخلاف تکفیر بالمال کے کہ اگر مال ہلاک ہوگیا اور دوسرا مال آگیا تو کفارہ مال کے ذریعہ واجب ہوگا تو پھر تکفیر کو زکوٰۃ کی قبیل سے کہنا کیسے صحیح ہوگا ؟

جواب: تکفیر ہے تو زکوٰۃ کی قبیل سے اس معنٰی کر کہ دونوں میں یُسر ملحوظ ہے لیکن زکوٰۃ میں مال معین ہوتا ہے اور دوسرا مال اس کے قائم مقام نہیں ہوگا اور تکفیر میں مال غیر معین ہوتا ہے لہذا جو مال بھی آئے گا وہ کفارہ کی ادائیگی کا محل ہوگا اور اسی وجہ سے زکوٰۃ میں استہلاک اور ہلاک میں فرق ہے کہ ہلاک کی صورت میں زکوٰۃ ساقط ہوجاتی ہے۔ استہلاک کی صورت میں ساقط نہیں ہوتی کیونکہ استہلاک کی صورت میں اس مال میں غیر کا حق وابستہ ہوچکا ہے لہذا استہلاک کی صورت میں زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی اور تکفیر میں ہلاک اور استہلاک دونوں برابر ہیں کیوں کہ مال غیر معین ہے تو اس مال میں بعینہ کسی کا حق وابستہ نہیں ہوا۔

وَاَمَّا الحَجُّ فالشرطُ فیه المُمکِنَةُ من السفر لمُعتادٍ براحلةٍ و زادٍ والیُسرُ لا یقعُ الا بخدمٍ و اَعوانٍ ومراکبَ ولیس ذلك بشرطٍ بالاجماع فلذلك لم یکن شرطا لدوام الواجبِ و کذلك صدقةُ الفطر لم تجبْ بصفةِ الیسر بل بشرطِ القدرةِ وھو الغناءُ لیصیرَ الموصوفُ به اھلاً للاغناءِ الا تری انه یجبُ بثیابِ البذلةِ ولا یقعُ بھا الیسرُ لانھا لیست بنامیةٍ فلم یکن البقاءُ مفتقرا الی دوامِ شرطِ الوجوب

ترجمہ اور بہر حال حج پس اس میں قدرتِ ممکنہ شرط ہے یعنی وہ سفر جس کے لوگ عادی ہیں سواری اور توشہ کے ساتھ اور یسر واقع نہیں مگر بہت سے خادموں کے ساتھ اور بہت سے مددگاروں کے ساتھ اور بہت سی سواریوں کے ساتھ اور یہ بالاجماع شرط نہیں ہے پس اسی وجہ سے یہ (قدرت ممکنہ) دوامِ واجب کے لئے شرط نہیں ہے اور ایسے ہی صدقۂ فطر یسر کی صفت کے ساتھ واجب نہیں ہوا بلکہ قدرت ممکنہ کی شرط کے ساتھ اور قدرتِ ممکنہ وہ مالداری ہے تاکہ ہوجائے وہ شخص جو مالداری کے ساتھ موصوف ہے بے نیاز کرنے کا اہل کیا آپ دیکھتے نہیں کہ صدقۂ فطر واجب ہوجاتا ہے کام کاج کے کپڑوں کے ساتھ حالانکہ ان کے ذریعہ یسر واقع نہیں ہوتا اس لئے کہ کپڑے نامی نہیں ہیں تو نہیں ہوگا بقاءِ واجب محتاج وجوب کی شرط کے دوام کی جانب۔

تشریح جن عبادات کا وجوب قدرتِ میسرہ کی وجہ سے ہے تو بقاءِ واجب کے لئے قدرت کا بقاء شرط ہے، اور جن عبادات کا وجوب قدرت ممکنہ کی وجہ سے ہے وہاں بقاء واجب کیلئے قدرت ممکنہ کا بقاء واجب نہیں ہے۔

اب فرماتے ہیں کہ حج کا وجوب قدرت ممکنہ کی وجہ سے ہے یعنی ادنیٰ وہ قدرت کہ آدمی جس کی وجہ سے

حج پر قادر ہو جائے اور وہ معمولی سواری اور معمولی توشہ ہے ورنہ اگر اس کا وجوب قدرتِ میسّرہ کیوجہ سے ہوگا تو پھر بہت سے خادم اور مددگار اور سواریاں ہوتیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ حج کا وجوب قدرتِ ممکنہ کیوجہ سے ہے اور اس کا اصول معلوم ہو چکا ہے کہ بقاء واجب کے لئے قدرتِ ممکنہ کا بقاء شرط نہیں ہے لہذا جب حج فرض ہو گیا تو اب اس کی فرضیت ساقط نہ ہوگی خواہ بعد میں اس کے پاس مال ختم بھی ہو جائے حج کا وجوب بدستور رہے گا۔

اور ایسے ہی صدقۂ فطر کا وجوب قدرتِ ممکنہ کی وجہ سے ہے یہی تو وجہ ہے کہ اس میں مال نامی شرط نہیں ہے ورنہ اس میں حولانِ حول شرط ہے اسی وجہ سے استعمال کے کپڑوں کی وجہ سے بھی صدقۂ فطر واجب ہوگا بہر حال اس کا وجوب بھی برقرار رہے گا خواہ مال ختم ہو جائے۔

سبق نمبر ۳۲

اللہ تعالیٰ حکیم ہے تو اس کی حکمت کا تقاضا ہے کہ جب وہ کوئی حکم کرے تو اس مامور بہ کے اندر صفتِ حُسن کا ہونا ضروری ہے پھر مامور بہ کی حسن کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں ۱ پہلی قسم وہ ہے کہ مامور بہ کے اندر حسنِ ذاتی ہو کسی غیر کے واسطہ سے نہ ہو ۲ اور دوسری قسم وہ ہے کہ اس میں حسن غیر کے واسطہ سے ہو پھر نوعِ اول کی دو قسمیں ہیں ۱ اول وہ ہے کہ حسن اس کی ذات میں ہو ۲ اور ثانی وہ ہے کہ حسن ذات میں تو نہیں غیر کی وجہ سے ہے مگر وہ غیر معدوم کے درجہ میں ہے اس وجہ سے اس کو قسم اول کے ساتھ لاحق کر دیا گیا ہے۔

پھر قسم ثانی کی بھی دو قسمیں ہیں ۱ وہ ہے کہ وہ غیر جس کی وجہ سے مامور بہ میں حسن آیا ہے اس کو الگ سے کرنا پڑے پہلے فعل سے اس غیر کی ادائیگی نہ ہو سکے ۲ دوسری قسم وہ ہے کہ غیر بھی فعل کے ساتھ ساتھ ادا ہو جائے اب یہ سب چار نوعیں ہو گئی ہیں۔ اول کی مثال جیسے ایمان باللہ اور نماز کہ ان دونوں میں حسن ذاتی ہے اول تو واضح ہے اور نماز میں اس لئے کہ اس میں قیام و رکوع و سجود ہیں جو سراپا تعظیم باری ہیں اور تعظیم باری کا حُسن ہونا ظاہر ہے مگر یہ کہ کوئی شخص حالتِ حدث میں نماز پڑھے یا اوقاتِ ممنوعہ میں نماز پڑھے کہ اب اس میں حسن کے بجائے قباحت ہے۔

دوسری کی مثال، جیسے زکوٰۃ، روزہ، حج ہیں کہ بظاہر ان میں ذاتی کچھ حسن نہیں ہے بلکہ زکوٰۃ میں مال کو ضائع کرنا ہے اور روزہ میں نفس کو بھوکا مارنا ہے اور حج میں کچھ مقامات کی مسافت طے کرنا ہے جن میں بظاہر کچھ حسن نہیں ہے لیکن زکوٰۃ میں اللہ کے بندوں کو بے نیاز کرنے کی وجہ سے حسن پیدا ہو گیا اور روزہ میں اللہ کے دشمن کو مقہور کرنے کی وجہ سے حسن پیدا ہوا اور حج میں ان مقامات و مکانات کی شرافت و تقدس کی وجہ سے حسن پیدا ہو گیا اور یہ وسائط ایسے ہیں کہ جن میں بندہ کے فعل کا کوئی دخل نہیں ہے۔

بلکہ سب محض اللہ کے خلق کیوجہ سے ہیں یعنی حاجتِ فقیر نفس کی دشمنی اور مکانات کی شرافت و تقدس محض خلقِ خداوندی کی وجہ سے ہیں تو ان وسائط کو کالعدم شمار کرتے ہوئے اس نوع ثانی کو

نوع اول کے ساتھ لاحق کردیا جائیگا اور یوں شمار کیا جائیگا کہ ان کا حُسن بھی گویا ذاتی ہے۔ تیسری کی مثال، جیسے وضوء اور سعی الی الجمعہ کہ وضوء اور سعی میں حُسن آیا ہے نماز اور جمعہ کے واسطے سے اور اس واسطہ اور غیر کو الگ سے کرنا پڑتا ہے یعنی نماز اور جمعہ وضوء اور سعی کے بعد الگ سے ادا کرنے پڑتے ہیں۔

چوتھی کی مثال:۔ جیسے نماز جنازہ، اور جہاد، اور حدود کو قائم کرنا، کہ اول بظاہر بت کی پوجا کے مثل ہے اور ثانی میں زمین میں فساد پھیلانا ہے اور ثالث میں اللہ کے بندوں کو عذاب دینا ہے مگر اول میں حُسن آیا حقِ مسلم کو پورا کرنے کی وجہ سے اور ثانی میں اعلاءِ کلمۃ الحق کے واسطے سے اور ثالث میں معاصی سے زجر کے واسطے سے اور ان وسائط کو الگ سے کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ نماز جنازہ کے ساتھ خود بخود حقِ مسلم ادا ہوتا ہے اور جہاد سے خود بخود اعلاءِ کلمۃ اللہ حاصل ہوتا ہے اور اقامتِ حدود سے خود بخود معاصی سے زجر حاصل ہوتا ہے پہلی دونوں نوعوں کا حکم یہ ہے کہ واجب جب ثابت ہوگیا تو اب ساقط نہوگا بلکہ ادا ہی کرنا پڑیگا مگر یہ کہ کوئی ایسی چیز عارض ہوجائے جو اس کے وجوب کو ساقط کردے جیسے حیض و نفاس نماز کو ساقط کردیتے ہیں، اور آخر کی دونوں نوعوں کا حکم یہ ہے کہ غیر واجب تو یہ واجب اور غیر ساقط تو یہ بھی ساقط یعنی اگر نماز واجب ہے تو وضوء بھی واجب ہے اور نماز ساقط ہے تو وضو بھی ساقط ہے۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشیں ہوگئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

فَصْلٌ فی صِفَةِ الحُسنِ للمامُورِبہ۔ المامُورُبہ نوعان حسنٌ لمعنی فی عَیْنِہ وحسنٌ لمعنی فی غیرِہ والذی حَسَنٌ لمعنیً فی عَیْنِہ نوعان مَا کان المعنیٰ فی وَضْعِہ کالصلوٰۃ فانّہا تتأدّی بافعالٍ واقوالٍ وُضِعت للتعظیم والتعظیمُ حَسَنٌ فی نفسہ الّا ان یکون فی غیرِ احوالہ وما الْتحقَ بالواسطۃِ بما کان المعنیٰ فی وضعہ کالزکوٰۃ والصوم والحج فان ھذہ الافعال بواسطۃِ حاجۃِ الفقیرِ وانتہاءِ النفسِ وشرفِ المکانِ تضمّنتْ اغناءَ عبادِ اللّٰہ تعالیٰ وقہرَ عدوِّہ وتعظیمَ شعائرِہ فصارتْ حسنۃً من العبدِ للربِ عزّت قدرتُہ بلا ثالثٍ معنیً لکون ھذہ الوسائطِ ثابتۃً بخلق اللّٰہ تعالیٰ ومضافۃً الیہ وحکمُ ھذینِ النوعَیْنِ واحدٌ وھو انّ الوجوبَ متی ثبتَ لا یَسْقُطُ الّا بفعلِ الواجبِ او باعتراضِ ما یُسقِطُہ بعینہ والذی حَسَنٌ لمعنی فی غیرِہ نوعان مایحصُلُ المعنیٰ بعدہٗ بفعلٍ مقصودٍ کالوضوءِ والسعی الی الجمعۃ وما یحصلُ المعنی بفعلِ المامور بہ کالصلوٰۃ علی المیّتِ والجہادِ واقامۃِ الحُدودِ فانّ ما فیہ الحُسْنُ من قضاءِ حقِ المسلمِ وکبتِ اعداءِ اللّٰہ تعالیٰ والزجرِ عن المعاصی یحصُلُ بنفسِ الفعلِ وحکمُ ھذینِ النوعینِ واحدٌ ایضًا وھو بقاءُ الواجبِ بوجوبِ الغیرِ وسقوطُہٗ بسقوطِ الغیرِ۔

ترجمہ یہ فصل ہے مامور بہ کے لئے حسن کی صفت کے بیان میں، مامور بہ دو قسم پر ہے ایک قسم یہ ہے کہ مامور بہ حسن ہو ایسے معنیٰ کی وجہ سے جو اس کی ذات میں ہے، اور دوسری وہ ہے جو حسن ہو ایسے معنیٰ کی وجہ سے جو اس کے غیر میں ہے اور وہ مامور بہ جو حسن ہو ایسے معنیٰ کی وجہ سے جو اس کی ذات میں ہے اس کی دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک تو وہ ہے کہ وہ معنیٰ (جس کی وجہ سے وہ حسن سے متصف ہے) اس کی ذات میں ہوں جیسے نماز پس وہ ادا ہوتی ہے ایسے افعال واقوال سے جو تعظیم کے لئے وضع کئے گئے ہیں اور تعظیم بذاتِ خود حسن ہے مگر یہ کہ تعظیم اپنے وقت یا اپنی حالت کے غیر میں ہو اور دوسری قسم وہ ہے جو واسطہ کے ساتھ اسی قسم کے ساتھ لاحق ہو کہ معنیٰ مذکور جس کی ذات میں ہو جیسے زکوٰۃ اور روزہ اور حج پس بے شک یہ افعال فقیر کی حاجت اور نفس کی خواہش اور مکان کی شرافت کے واسطے سے (یہ افعال متضمن ہیں (اول صورت میں) اللہ تعالیٰ کے بندوں کو مستغنی کر دینے کو اور (دوسری صورت میں) اللہ کے دشمن کو مقہور کرنے کو (تیسری صورت میں) اللہ کے شعائر کی تعظیم کو تو ہو جائیں گے یہ افعال حسن بندہ کی جانب سے اس رب کے لئے جس کی قدرت زبردست ہے معنوی اعتبار سے کسی ثالث کے واسطہ کے بغیر (یعنی کسی امر زائد کے واسطہ کے بغیر) ان وسائط کے ثابت ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے خلق سے جو اللہ کی جانب منسوب ہیں اور ان دونوں نوعوں کا حکم ایک ہے اور وہ یہ ہے کہ وجوب جب ثابت ہو گیا تو وہ ساقط ہو گا مگر واجب کرنے سے یا ایسے عارض کے پیش آنے سے جو بذاتِ خود واجب کو ساقط کر دے (جیسے حیض ونفاس) مثلاً اور وہ مامور بہ جو حسن ہے ایسے معنیٰ کی وجہ سے جو اس کے غیر میں ہے دو قسم پر ہے ان میں سے ایک تو یہ ہے کہ وہ معنیٰ (جس کی وجہ سے حسن آیا ہے) اسکے بعد فعلِ مقصود کے ذریعہ حاصل ہوں جیسے وضو اور جمعہ کی جانب سعی اور دوسری قسم وہ ہے کہ وہ معنی مامور بہ کے کرنے سے حاصل ہو جائیں جیسے میت پر نماز پڑھنا اور جہاد اور اقامتِ حدود پس بے شک وہ چیز جو اس مامور بہ میں ہے یعنی حسن (وہ لذاتہ نہیں ہے بلکہ) حق میت کو پورا اور اللہ کے دشمنوں کو ذلیل کرنے اور معاصی سے روکنے کے اعتبار سے ہے (تو یہ حسن) حاصل ہو جاتا ہے نفسِ فعل سے اور ان دونوں نوعوں کا حکم بھی ایک ہے جیسے پہلی دونوں نوعوں کا حکم ایک ہے اور وہ واجب کا بقاء ہے غیر کے وجوب کی وجہ سے اور واجب کا سقوط ہے غیر کے سقوط کی وجہ سے۔

تشریح فَاِنَّ مَا فِیْہِ مِنَ الْحُسْنِ لِذَاتِہٖ الخ یہاں کچھ عبارت محذوف ہے اصل عبارت یوں ہے فَاِنَّ مَا فِیہِ مِنَ الْحُسْنِ لیس لذاتہ بل من جہۃ الخ اس اعتبار سے ما موصولہ ہو گا اور اگر ما کو نافیہ مانا جائے تو پھر عبارت ایسے ہو گی فَاِنَّ مَا فیہ الحُسن لیس لذاتہ بل مِنْ جہۃ دونوں کا حاصل ایک ہے، باقی تفصیلات تقریر میں مذکور ہیں۔

سبق نمبر ۳۴ اس سبق میں مصنف نہی کا بیان شروع فرما رہے ہیں۔ نہی کی تعریف

جانی پہچانی تھی اس وجہ سے مصنفؒ نے اس سے کچھ تعرض نہیں کیا بلکہ فرماتے ہیں کہ جیسے مامور بہ کے اندر حکمت امر کی وجہ سے صفتِ حُسن کا ہونا ضروری ہے ایسے ہی منہی عنہ میں حکمتِ ناہی کی وجہ سے وصف قباحت کا ہونا ضروری ہے پھر جس طرح حسن کے اعتبار سے امر کی تقسیم ہے ایسے ہی قباحت کے اعتبار سے نہی کی تقسیم ہے کہ قباحت یا تو منہی عنہ کی ذات میں ہوتی ہے یا قباحت اس کے غیر میں ہوگی پھر اوّل کی دو قسمیں ہیں ۱؎ جس کی ذات میں قباحت ہو تمام اوصافِ لازمہ اور عوارض مجاورہ سے قطع نظر کرتے ہوئے اور یہ قباحت باعتبار وضع ہو یعنی عقلی قباحت ہو ۲؎ ساری باتیں تو ایسی ہی ہیں مگر اس کی قباحت شرعی ہے اور نوعِ ثانی کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ۱؎ وہ غیر جس کی وجہ سے قباحت ہے منہی عنہ کا وصف لازم ہو ۲؎ وصف لازم نہو بلکہ اس کا مجاور ہو اور یہ مجاورت بعض صورتوں میں ہو اور بعض صورتوں میں نہو تو یہ کل چار قسمیں ہوگئیں۔

قسمِ اول:۔ جس میں قباحت لعینہ ہو اور عقلی اور وصفی ہو جیسے کفر اور عبث کام کرنا۔

قسمِ ثانی:۔ حالتِ حدث میں نماز پڑھنا اور آزاد کی بیع اور مضامین اور ملاقیح کی بیع کہ انمیں سے کسی کے اندر اہلیت اور کسی کے اندر محلیت نہونے کی وجہ سے قبیح کی قسم ثانی میں شمار کیا گیا ہے کیونکہ ان کی قباحت شریعت ہی سے معلوم ہوئی ہے نہ کہ عقل سے ان دونوں قسموں کا حکم یہ ہے کہ یہ بالکل غیر مشروع ہے یعنی ہر اعتبار سے ان کی مشروعیت غیر متصوّر رہے۔

قسمِ ثالث:۔ وہ غیر جس کی وجہ سے قباحت آئی ہے وصفِ لازم ہو جو منہی عنہ سے جدا نہو سکے جیسے بیعِ فاسد اور یوم النحر کا روزہ تو بیع فاسد مثلاً بیع بالخمر قبیح باصلہٖ نہیں ہے کیونکہ اس میں رکنِ بیع اہل کی طرف سے موجود ہے اور محل میں موجود ہے لیکن چونکہ خمر مال متقوّم نہیں ہے اور ثمن کے بغیر بیع نہیں ہے کیونکہ ثمن تو بیع کا وصفِ لازم ہے جس سے انفکاک نہیں ہوسکتا بہرحال بیع فاسد ہوگی نہ کہ باطل اور بیع الحر بیع باطل ہے اور یوم النحر کے روزہ کا بھی یہی حال ہے۔

قسمِ رابع:۔ وہ غیر جس کی وجہ سے قباحت آئی ہے مجاور ہو جو کبھی جمع ہو جاتا ہو اور کبھی نہوتا ہو جیسے جمعہ کی اذان کے وقت بیع، زمین مغصوب میں نماز اور حالتِ حیض میں وطی کرنا، کہ ان سب میں لازمی کنکشن نہیں ہے بلکہ انفکاک ہوجاتا ہے کَمَا هُوَ ظَاهِرٌ۔

اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ صحیح اور مشروع ہوگا، یہاں تک کہ بیع مذکور منعقد ہوگی اور نماز درست ہوگی اور حالتِ حیض کی وطی محلّل ہوگی اور واطی کا مُحصِن ہونا ثابت ہو جائیگا، اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

فَصْلٌ فِي النَّهْيِ وَهُوَ فِي صِفَةِ الْقُبْحِ يَنْقَسِمُ انْقِسَامَ الْأَمْرِ فِي صِفَةِ الْحُسْنِ مَا قَبُحَ لِعَيْنِهِ وَضْعًا كَالْكُفْرِ وَالْعَبَثِ وَمَا الْتَحَقَ بِهٖ بِوَاسِطَةِ عَدَمِ الْأَهْلِيَّةِ وَالْمَحَلِّيَّةِ شَرْعًا

كصلوة المحدث وبيع الحر والمضامين والملاقيح وحكم النهي فيهما بيان انه غير مشروع اصلا وما قبح لمعنى في غيره وهو نوعان ماجاوره المعنى جمعا كالبيع وقت النداء والصلوة في الارض المغصوبة والوطي في حالة الحيض وحكمه انه يكون صحيحا مشروعا بعد النهي ولهذا قلنا ان وطيها في حالة الحيض يحللها للزوج الاول ويثبت به احصان الواطي وما اتصل به وصفا كالبيع الفاسد وصوم يوم النحر

ترجمہ یہ فصل نہی کے بیان میں ہے اور نہی قباحت کی صفت میں منقسم ہوتی ہے امر کے منقسم ہونے کے مثل حسن کی صفت میں تو ان میں سے ایک تو وہ ہے جو قبیح لعینہ ہو باعتبار وضع کے (عقل کے اعتبار سے) جیسے کفر اور عبث اور دوسری وہ ہے جو قسم اول کے ساتھ لاحق ہو شرعًا اہلیت اور محلیت نہ ہونے کے اعتبار سے جیسے محدث کی نماز اور آزاد کی بیع اور مضامین اور ملاقیح کی بیع اور ان دونوں قسموں کے اندر نہی کا حکم اس بات کو بیان کرنا ہے کہ یہ بالکل غیر مشروع ہے اور دوسری قسم وہ ہے جو قبیح ہو ایسے معنیٰ کیوجہ سے جو اس کے غیر میں ہوں، اور اس کی دو قسمیں ہیں ان دونوں میں سے ایک تو وہ ہے کہ وہ معنیٰ اس کے ساتھ مجاور ہو جاتے ہیں باعتبار اجتماع کے جیسے جمعہ کی اذان کے وقت بیع کرنا اور زمین مغصوب میں نماز پڑھنا اور حالتِ حیض میں وطی کرنا اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ یہ نہی کے بعد صحیح اور مشروع ہے اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ عورت سے وطی کرنا حالتِ حیض میں اس کو شوہر اول کے لئے حلال کر یگا اور اس وطی سے واطی کا محصن ہونا ثابت ہو جائیگا، اور نوع ثانی وہ ہے جس کے ساتھ وہ معنیٰ وصف کے اعتبار سے متصل ہوں جیسے بیع فاسد اور یوم النحر کا روزہ ۔ باقی تفصیلات مذکور ہو چکی ہیں ۔

سبق نمبر ۲۵ اس سبق میں اولاً چند باتیں ذہن نشیں رکھئے ۱ افعالِ حسیہ وہ افعال ہیں کہ شریعت سے پہلے جو ان کے معانی معلوم تھے وہ اپنے حال پر بدستور باقی ہوں شریعت نے ان میں تغیر نہ کیا ہو جیسے قتل اور زنا اور شراب پینا کہ ان سب کی ماہیت اور معانی نزولِ تحریم کے بعد اپنے حال پر برقرار ہیں۔ جو یہ سمجھے کہ فعل حسی وہ ہے جس کی حرمت حس سے معلوم ہو وہ غلط ہے ۲ افعال شرعیہ وہ ہیں کہ ورودِ شریعت کے بعد انکے معانِی اصلیہ میں تغیر ہو گیا ہو جیسے روزہ اور نماز اور بیع اور اجارہ جن کی تفصیلات نور الانوار میں مذکور ہیں ۔

جب افعالِ حسیہ اور شرعیہ کی تعریف معلوم ہو گئی تو اب سنئے کہ ہمارے یہاں اصول یہ ہے کہ اگر کوئی مانع موجود نہ ہو تو افعال حسیہ سے جو نہی ہو گی اس کو قبیح لعینہ پر محمول کیا جائیگا اور جو نہی افعالِ شرعیہ سے ہو گی تو اس کو قبیح لغیرہ پر محمول کیا جائیگا مگر حالتِ حیض کی وطی فعلِ حسی ہونے کے باوجود حرام لغیرہ پر محمول ہے

کیونکہ یہاں اس کی دلیل موجود ہے یعنی فرمانِ باری قُلْ هُوَ اَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ یہ آیت بتلا رہی ہے کہ حالتِ حیض کی وطی سے ممانعت اذیٰ کی مجاورت کیوجہ سے ہے یہی وجہ ہے کہ اگر وطی کرلی اور حمل ٹھہر گیا تو واطی سے بچہ کا نسب ثابت ہوگا ۔

اور امام شافعی رح افعالِ حسیّہ میں تو ہمارے ساتھ ہیں لیکن فعلِ شرعی میں ہم سے اختلاف رکھتے ہیں وہ افعالِ شرعیّہ کی نہی کو بھی قبیح لعینہ پر محمول کرتے ہیں تو ان کے نزدیک زنا اور شراب اور یوم نحر کے روزہ کی ، حرمت سب برابر ہیں اور دلیل ان کی یہ ہے کہ جیسے مطلق امر کو حسن لعینہ پر محمول کیا جاتا ہے ایسے ہی مطلق نہی کو قبیح لعینہ پر محمول کیا جائیگا ، تو ان کے نزدیک یوم النحر کا روزہ ثواب کا باعث نہوگا اور نہ بیع فاسد قبضہ کے بعد ملک کا سبب ہوگی ، اس پر امام شافعی رح پر ایک اعتراض وارد ہوا کہ آپ نے فعلِ شرعی کو قبیح لعینہ پر محمول کیا ہے جو کسی عبادت کا سبب نہیں ہوتا اور ظہار بھی فعلِ شرعی ہے نہ کہ فعلِ حسیّ اور اس کو قبیح لعینہ پر محمول کیا جائے گا تو یہ باطلِ محض ہونا چاہئے نہ کہ کسی عبادت کا سبب حالانکہ یہ کفارہ کا سبب ہے جو عبادت ہے تو مصنفؒ نے امام شافعی رح کی طرف سے جواب دیا کہ امام شافعی رح کو ظہار سے الزام نہیں دیا جائے گا وجہ اسکی یہ ہے کہ باطل کسی ایسے حکم کا سبب نہیں ہوتا جو شریعت میں مطلوب ہو البتہ حرام لعینہ سبب جزاء اور زجر بنجاتا ہے جیسے قصاص ہے کہ واجب ہوتا ہے اگرچہ اس کا سبب قتلِ عمد حرام لعینہ ہے بالفاظ دیگر معصیت ایسی عبادت کا سبب بن سکتی ہے جس میں زجر کے معنیٰ ہوں اور جس کا مقصد گناہ کو مٹانا ہو البتہ معصیت ایسی عبادت کا سبب نہیں بنے گی جو جنت میں لے جانے والی ہو (مُصَرَّح بہ فی رد المحتار)

یہاں تک امام شافعی رح کی دلیل اور ان پر ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے ۔

ھماری دلیل ، یہ ہے کہ نہی کا مقصد یہ ہے کہ بندہ اس فعل پر قادر رہے لیکن شریعت بندہ کو اس کے ارتکاب سے منع کرتی ہے تو اگر وہ اپنے اختیار سے رک جائے تو ثواب پائیگا ورنہ عقاب کا مستحق ہوگا اور اگر منہی عنہ کے ارتکاب کی قدرت ہی نہو اور پھر منع کیا جائے تو یہ نہی نہوگی بلکہ نفی اور نسخ ہے جیسے پیالہ میں پانی نہو اور کہا جائے لاتشرب ، تو یہ نفی ہے اور اگر پیالہ میں پانی موجود ہے اور پھر کہا جائے لاتشرب تو یہ نہی ہے

تو نہی کے اندر قباحت حکمتِ ناہی کی وجہ سے ہوتی ہے تو گویا نہی مقتضِی قباحت ہے اور قباحت مقتضٰی ہے تو ضروری ہے کہ مقتضٰی کی رعایت میں مقتضِی جو اصل ہے اس کا فوات لازم نہ آئے بلکہ یہ طریقہ اختیار کرنا چاہئے کہ مقتضِی کی بھی رعایت ہو اور مقتضٰی کی بھی ، اور یہ جبھی ہوسکتا ہے کہ نہی نہی رہے اور منہی عنہ کے ارتکاب کی مکلف کے اندر قدرت ہو اور ہر فعل کی قدرت اس کی شان کے مناسب ہوگی لہٰذا فعلِ حسیّ کی قدرت ہوگی یعنی بندہ اپنے اختیار سے زنا کرنے پر قادر رہو اور فعلِ شرعی کی قدرت یہ ہے کہ وہ شرعًا موجود ہوسکے لیکن شریعت اس کے ارتکاب سے منع کرتی ہے تو اس کو مشروع بالاصل

اور فاسد بالوصف قرار دیا جائے گا ورنہ اگر یہ بھی غیر مشروع الاصل ہو تو پھر یہ نہی نفی ہو جائے گی اور نسخ ہو جائیگا تو اس وقت ایک ہی فعل ماذون فیہ اور ممنوع عنہ ہو گا لیکن یہ دونوں وصف مختلف دو اعتباروں کی وجہ سے ہیں تو اس میں کچھ حرج نہیں سُلّم شریف میں ہے لولا الاعتبارات لبطلت الحکمۃ اور اس کا حال ایسا ہو گا جیسے فاسد موتی کہ اس کی ذات برقرار ہے اور اس کے وصف میں فساد اور بگاڑ ہے اور مشروع بھی فساد کو قبول کر لیتا ہے جیسے احرام فاسد جیسے کسی نے وقوف عرفات سے پہلے وطی کر لی تو اس کو آئندہ سال حج کی قضا کرنی ہوگی لیکن چونکہ یہ احرام مشروع الاصل ہے اس وجہ سے اس احرام کے جملہ ارکان کی ادائیگی بھی ضروری ہوگی۔

بہر حال نہی کو اس طرح ثابت کیا جائیگا کہ مشروعات کے درجات و مراتب کا لحاظ ہو سکے اور مشروعات کے حدود کی محافظت ہو سکے، اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَالنَّهْيُ عَنِ الْاَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْاَوَّلِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْاَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْاَخِيْرِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ فِي الْبَابَيْنِ اِنَّهُ يَنْصَرِفُ اِلَى الْقِسْمِ الْاَوَّلِ اِلَّا بِدَلِيْلٍ لِاَنَّ النَّهْيَ فِي اقْتِضَاءِ الْقُبْحِ حَقِيْقَةً كَالْاَمْرِ فِي اقْتِضَاءِ الْحُسْنِ فَيَنْصَرِفُ مُطْلَقُهُ اِلَى الْكَامِلِ مِنْهُ كَالْاَمْرِ وَلَا يَلْزَمُ الظِّهَارُ لِاَنَّ كَلَامَنَا فِي حُكْمٍ مَطْلُوْبٍ تَعَلَّقَ بِسَبَبٍ مَشْرُوْعٍ لَهُ لِيَبْقَى سَبَبًا وَالْحُكْمُ بِهِ مَشْرُوْعًا مَعَ وُقُوْعِ النَّهْيِ عَلَيْهِ وَاَمَّا مَا هُوَ جَزَاءٌ شُرِعَ زَاجِرًا فَيَعْتَمِدُ حُرْمَةَ سَبَبِهِ كَالْقِصَاصِ وَلَنَا اَنَّ النَّهْيَ يُرَادُ بِهِ عَدَمُ الْفِعْلِ مُضَافًا اِلَى اخْتِيَارِ الْعِبَادِ وَكَسْبِهِمْ فَيَعْتَمِدُ التَّصَوُّرَ لِيَكُوْنَ الْعَبْدُ مُبْتَلًى بَيْنَ اَنْ يَكُفَّ عَنْهُ بِاخْتِيَارِهِ فَيُثَابُ عَلَيْهِ وَبَيْنَ اَنْ يَفْعَلَهُ بِاخْتِيَارِهِ فَيُعَاقَبُ عَلَيْهِ هٰذَا هُوَ الْحُكْمُ الْاَصْلِيُّ فِي النَّهْيِ فَاَمَّا الْقُبْحُ فَوَصْفٌ قَائِمٌ بِالنَّهْيِ يَثْبُتُ مُقْتَضًى بِهِ تَحْقِيْقًا لِحُكْمِهِ فَلَا يَجُوْزُ تَحْقِيْقُهُ عَلَى وَجْهٍ يَبْطُلُ بِهِ مَا اَوْجَبَهُ وَاقْتَضَاهُ بَلْ يَجِبُ الْعَمَلُ بِالْاَصْلِ فِي مَوْضِعِهِ وَالْعَمَلُ بِالْمُقْتَضَى بِقَدْرِ الْاِمْكَانِ وَهُوَ اَنْ يُجْعَلَ الْقُبْحُ وَصْفًا لِلْمَشْرُوْعِ فَيَصِيْرُ مَشْرُوْعًا بِاَصْلِهِ غَيْرَ مَشْرُوْعٍ بِوَصْفِهِ فَيَصِيْرُ فَاسِدًا مِثْلُ الْفَاسِدِ مِنَ الْجَوَاهِرِ وَلَا تَنَافِيَ بَيْنَهُمَا فَالْمَشْرُوْعُ يَحْتَمِلُ الْفَسَادَ بِالنَّهْيِ كَالْاِحْرَامِ الْفَاسِدِ فَوَجَبَ اِثْبَاتُهُ عَلَى هٰذَا الْوَجْهِ رِعَايَةً لِمَنَازِلِ الْمَشْرُوْعَاتِ وَمُحَافَظَةً لِحُدُوْدِهَا

ترجمہ: اور نہی افعال حسیہ سے قسم اول پر (قبیح لعینہ پر) محمول ہوتی ہے اور نہی افعال شرعیہ سے قسم اخیر (قبیح لغیرہ پر) پر محمول ہوتی ہے اور شافعی رح نے دونوں بابوں میں فرمایا کہ نہی

قسم اول پر محمول ہو گی مگر کسی دلیل کی وجہ سے (کما بیناہ)

اس لئے کہ نہی قبیح کا تقاضا کرنے میں حقیقت ہے مثل امر کے حسن کا تقاضا کرنے میں تو مطلق نہی قبیح کا کامل پر محمول ہو گی جیسے امر، اور ظہار سے اعتراض لازم نہ ہو گا اس لئے کہ ہماری گفتگو ایسے حکم مطلوب میں ہے جو ایسے سبب کے ساتھ متعلق ہو جو اس کے حکم کے لئے مشروع ہو (تو ہماری گفتگو اس بارے میں ہے) کہ کیا وہ سبب سبب باقی رہا ہے اور وہ حکم جو اس سبب پر موقوف ہے کیا مشروع رہا ہے اس پر نہی کے واقع ہونے کے ساتھ اور بہرحال وہ حکم جو جزاء ہے جو زاجر بنکر مشروع ہوا ہے تو وہ اپنے سبب کی حرمت پر اعتماد رکھتا ہے جیسے قصاص، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نہی ارادہ کیا جاتا ہے اس کے ذریعہ فعل کے نہونے کا درانحالیکہ وہ (عدمِ فعل) مضاف ہو بندوں کے اختیار اور ان کے کسب کی جانب، تو نہی اعتماد رکھیگی (منہی عنہ کے) منصور الاصل ہونے پر تاکہ ہو جائے بندہ مبتلا اسکے درمیان کہ وہ اس سے اپنے اختیار سے رُکجائے تو اس پر ثواب دیا جائے اور اسکے درمیان کہ اسکو اپنے اختیار سے کرے پس اس پر سزا دی جائے یہی نہی کے اندر حکم اصلی ہے پس بہرحال قبح تو وہ ایک وصف ہے جو نہی کے ساتھ قائم ہے وہ قباحت ثابت ہوتی ہے درانحالیکہ وہ مقتضیٰ ہے نہی کا نہی کے حکم کو ثابت کرنے کے لئے پس جائز نہیں ہے قبح کو ثابت کرنا اس طریقہ پر کہ باطل ہو جائے اس قبح کی وجہ سے وہ جو قبح کو موجب ہے اور قبح کی مقتضی ہے (یعنی نہی) بلکہ واجب ہے اصل پر عمل کرنا ورود نہی کی جگہ میں اور مقتضیٰ پر عمل کرنا بقدر امکان اور وہ (یعنی عملِ مذکور) یہ ہے کہ قبح کو مشروع کا وصف قرار دیا جائے تو ہو جائیگا منہی عنہ مشروع اپنی اصل کے اعتبار سے غیر مشروع اپنے وصف کے اعتبار سے تو ہو جائیگا یہ فاسد جواہر میں سے فاسد کے مثل (کہ اصل باقی ہے اور چمک ختم) اور ان دونوں کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے تو مشروع فساد کا احتمال رکھتا ہے نہی کی وجہ سے جیسے احرام فاسد تو واجب ہے منہی عنہ کے مشروع ہونے کا اثبات اسی طریقہ پر (کہ مشروع باصلہ اور غیر مشروع بوصفہ ہو) مشروعات کے درجات کی حدود کی مخالفت کرتے ہوئے، شاید اب مزید تفصیل کی حاجت نہو گی ۔

سبق نمبر ۲۶

جب پہلے سبق میں اصول و قواعد معلوم ہو گئے تو اب مصنفؒ چند جزئیات ذکر فرمائیں گے وہ بیع جس میں ثمن شراب کو بنایا گیا ہو تو وہ فاسد ہو گی باطل نہو گی کیونکہ یہاں رکن بیع مُبَادِلَۃُ المَالِ بالمالِ بالتراضی موجود ہے کیونکہ شراب بھی مال ہے مگر چونکہ وہ مسلم کے حق میں مالِ متقوم نہیں ہے اس وجہ سے وہ من وجہ ثمن مبیع کی صلاحیت رکھتا ہے اور من وجہ نہیں رکھتا۔ بہرحال یہ بیع فاسد ہو گی نہ کہ باطل اور ایسے ہی بیع الربوا بھی فاسد ہے نہ کہ باطل اور ایسے ہی ایسی بیع جس میں ایسی شرط لگا دی گئی ہو جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو بیع فاسد ہو گی نہ کہ بیع باطل یہ بیوع کی اقسام ثلاثہ چونکہ مشروع بالاصل ہیں اور غیر مشروع بالوصف ہیں تو بعد قبض مفیدِ ملک ہونگی اس مضمون کی عبارت ملاحظہ ہو ۔

وَعَلیٰ ھٰذَا الاصلِ قلنا اِنَّ البَیْعَ بالخمرِ مشروعٌ باصلہٖ وھو وجودُ رکنہٖ فی محلہٖ غیر مشروعٍ بوَصْفِہٖ وَھُوالثمنُ لِاَنَّ الخمر مالٌ غیر متقومٍ فیصلح ثمنًا من وجہٍ دون وجہٍ فصار فاسدًا اِلا باطِلاً وکذلکَ بَیْعُ الربوا غیر مشروعٍ بوصفہٖ وھو الفضلُ فی العوضِ وکذلکَ الشرطُ الفاسِدُ فی معنی الربوا۔

ترجمہ اور اسی قاعدہ کے مطابق ہم نے کہا ہے کہ شراب کے بدلہ بیع مشروع باصلہ ہے اور وہ بیع کے رکن کا وجود ہے اس کے محل میں اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے اور وصف وہ ثمن ہے اس لئے کہ شراب مالِ غیر متقوم ہے تو وہ (شراب) من وجہٍ ثمن بننے کی صلاحیت رکھتی ہے نہ کہ بعض وجہ سے تو یہ بیع فاسد ہوئی نہ کہ باطل اور ایسے ہی بیع الربوا اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے اور وہ وصف عوض میں زیادتی ہے اور ایسے ہی شرط فاسد ربوا کے درجہ میں ہے۔

تشریح مثلاً ایک کلو گوشت $1\frac{1}{2}$ کلو گوشت کے بدلہ میں بیچا تو بیع الربوا ہے کیونکہ ایک کلو دوسرے ایک کلو کے مقابلہ میں ہے اور باقی نصف کا مقابل ندارد ہے تو جواز کی شرط مساوات دبرابری ہے تو اس شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے یہ بیع فاسد ہوگی نہ کہ باطل۔

اسی طرح یوم النحر کا روزہ مشروع بالاصل اور غیر مشروع بالوصف ہے، کیونکہ روزہ کی اصل روزہ کے وقت میں اللہ کے لئے رکنا ہے اور وہ یہاں موجود ہے، لیکن اس دن میں اللہ کی جانب سے مقرر فرمودہ ضیافت سے اعراض ہے اس وجہ سے یہ غیر مشروع بالوصف ہے تو بذات خود وقت میں کوئی خلل نہیں ہے لیکن اتفاق سے یہ دن عید کا دن ہونے کیوجہ سے اعراض عن الضیافت پا یا گیا اور اسی وجہ سے کہ یوم النحر کا روزہ مشروع باصلہ ہے اس کی نذر درست ہے کیونکہ یہ طاعت کی نذر ہے اور معصیت کا یہاں انصال نذر کیوجہ سے نہیں بلکہ فعل کی وجہ سے معصیت آئی ہے اسی کو مصنفؒ فرماتے ہیں۔

وَکذلکَ صومُ یومِ النحرِ مشروعٌ باصلہٖ وھو الامساکُ للہٖ تعالیٰ فی وقتہٖ غیر مشروعٍ بِوصفہٖ وھو الاعراضُ عَنِ الضیافۃِ الموضوعۃِ فی ھذا الوقت بالصومِ اَلا تَریٰ اَنَّ الصومَ یقومُ بالوقتِ ولاخللَ فیہِ والنھیُ یتعلق بوصفہٖ وھو اَنّہٗ یوم عیدٍ فصار فاسدًا ولھذا یصح النذرُ بہٖ عندنا لانہٗ نذر بالطاعۃِ وانما وصفُ المعصیۃ متصل بذاتہٖ فعلاً لا باسمہٖ ذکرا

ترجمہ: اور ایسے ہی (یعنی بیع بالخمر کے مثل) یوم نحر کا روزہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہے اور رکنا ہے اللہ تعالیٰ کے لئے روزہ کے وقت میں غیر مشروع ہے اپنے وصف سے اور وصف وہ

اعراض ہے روزہ کی وجہ سے اس ضیافت سے جو اسوقت بنص مقرر ہے ، کیا آپ نہیں دیکھتے کہ روزہ وقت کے ساتھ قائم ہے اور وقت میں کوئی خلل نہیں ہے اور نہی متعلق ہے وصف صوم کے ساتھ اور وصف وہ عید کا دن ہے تو روزہ فاسد ہوگا اور اسی وجہ سے (اس کے مشروع باصلہ ہونے کی وجہ سے) ہمارے نزدیک اس کی نذر صحیح ہے اس لئے کہ یہ طاعت کی نذر ہے اور معصیت کا وصف اس کی ذات سے فعل کے اعتبار سے متصل ہے نہ کہ روزہ کے نام سے باعتبار ذکر کے۔

تشریح مصنفؒ کی عبارت کا مطلب تو واضح ہے اتنی بات ذہن نشین رکھئے کہ الایریٰ الخ سے پہلے یہ واضح کیا گیا ہے کہ اعراض روزہ کا وصف ہے جو روزہ کی ماہیت میں داخل نہیں ہے الایریٰ سے اس کی مزید توضیح ہے اَنَّ الصوم الخ روزہ وقت کے ساتھ قائم ہے یعنی روزہ وقت میں پایا جاتا ہے اس لئے کہ وقت روزہ کے لئے معیار ہے ۔ ولاخلل فیہ ۔ اور وقت میں کوئی خلل نہیں ہے اس لئے کہ یہ وقت تمام اوقات کے مثل ہے تو اس وقت میں روزہ سے نہی وقت کی ذات کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ نہی وقت کے وصف کے اعتبار سے اور وہ وصف یہ ہے کہ یہ عید کا دن ہے جو اللہ کی جانب سے مخصوص ضیافت کا دن ہے اور چونکہ روزہ کی ماہیت میں وقت داخل ہے تو جو وقت سے متصل ہوگا وہ روزہ سے متصل ہوگا لہذا یوم نحر کا روزہ فاسد ہوگا لیکن چونکہ یہ مشروع باصلہ ہے اس لئے اس کی نذر درست ہوگی کیونکہ ناذر نے فقط صوم کا ذکر کیا ہے نہ کہ اعراض کا جب کہ اعراض تو فعل صوم کی وجہ سے پایا گیا ہے ۔ اسی طرح اوقات ممنوعہ میں بذات خود کوئی خرابی نہیں ہے بلکہ وہ وقت باصلہ صحیح ہے اور اس میں فساد وصف کی وجہ سے آیا ہے کیونکہ یہ وقت بنص حدیث شیطان کی جانب منسوب ہے پھر نماز اور روزہ میں کچھ فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ وقت نماز کے لئے ظرف ہے اور روزہ کے لئے معیار ہے اور ظرف کی، مظروف کی ایجاد میں کوئی تاثیر نہیں ہے بلکہ نماز افعال معلوم سے ادا کی جاتی ہے اور وقت ان افعال کا مجاور رہے تو فساد وقت فساد صلوٰۃ میں مؤثر نہ ہوگا اور وقت روزہ کے اندر معیار ہے تو وقت روزہ سے متصل ہوگا تو وقت کا فساد روزہ کے فساد میں مؤثر ہوگا ، لیکن وقت اگرچہ نماز میں معیار نہیں مگر سبب ہے اور سبب کا فساد اگرچہ مسبب کے فساد کو مستلزم نہیں لیکن مسبب کے نقصان کا باعث ضرور ہے اسی وجہ سے کہا گیا کہ اوقات مکروہہ میں واجب کامل ادا نہ ہوگا ۔

بہرحال صورت مذکورہ میں روزہ کو فاسد اور نماز کو ناقص کہا گیا ہے کیونکہ ان دونوں کے ساتھ وقت کا تعلق الگ الگ نوعیت کا ہے تو اس کا یہ ثمرہ ظاہر ہوگا کہ یوم نحر کا روزہ شروع کرنے سے لازم نہ ہوگا اور نفلی نماز اوقات مکروہہ میں شروع کرنے سے لازم ہو جائے گی اسی کو مصنفؒ فرماتے ہیں ۔

وَوَقْتُ طُلُوْعِ الشَّمْسِ وَدُلُوْكِهَا صَحِيْحٌ بِاَصْلِهٖ فَاسِدٌ بِوَصْفِهٖ وَهُوَ اَنَّهٗ مَنْسُوْبٌ اِلَى الشَّيْطَانِ كَمَا جَاءَتْ بِهِ السُّنَّةُ اِلَّا اَنَّ اَصْلَ الصَّلٰوةِ لَا يُوْجَدُ بِالْوَقْتِ لِاَنَّهٗ ظَرْفُهَا

لامعیارها وهو سببها فصارت الصلوٰة فیہ ناقصۃً لا فاسدۃً فقیل لا یتادّی بہا الکاملُ ویضمن بالشروع والصومُ یقوم بالوقت ویُعرَفُ بہ فازدادالاثرُ فصار فاسداً فلم یضمن بالشروع

ترجمہ اور سورج کے نکلنے اور غروب کا وقت اپنی اصل سے صحیح ہے اپنے وصف سے فاسد ہے اور وہ وصف یہ ہے کہ یہ شیطان کی جانب منسوب ہے جیساکہ اس کے متعلق سنت وارد ہوئی ہے مگر تحقیق کہ اصلِ صلوٰۃ وقت کے ساتھ نہیں پائی جاتی اس لئے کہ وقت اس کا ظرف ہے نہ کہ اس کا معیار اور یہ وقت نماز کا سبب ہے تو نماز اس میں ناقص ہوگی نہ کہ فاسد پس کہا گیا ہے کہ ان اوقات کے اندر واجب کامل ادا نہیں ہوگا اور نماز شروع کرنے سے مضمون ہوگی (یعنی لازم ہو جائے گی) اور روزہ وقت کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور وقت کے ساتھ ہی اس کی تعریف کی جاتی ہے تو وقت کا اثر روزہ میں زیادہ ہوگیا تو روزہ فاسد ہوگا تو شروع کرنے سے لازم نہ ہوگا ۔

تشریح دلوک کے معنی زوال اور غروب دونوں ہیں، بہرحال یہ وقت بھی تمام اوقات کے مثل عبادت کے لئے صلاحیت رکھنے والا ظرف ہے لیکن اس میں وصف کی وجہ سے فساد پیدا ہوگیا اور وہ وصف یہ ہے کہ یہ وقت شیطان کی جانب منسوب ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ سورج شیطان کے سینگوں کے درمیان طلوع ہوتا ہے ۔

پھر یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اوقات مذکورہ میں نماز کا وہ حکم ہے جو یوم نحر میں روزہ کا حکم ہے تو جیسے یوم نحر میں روزہ فاسد ہوتا ہے ان اوقات میں بھی نماز فاسد ہونی چاہئے نہ کہ ناقص حالانکہ آپ قائل ہیں کہ نماز ناقص ہوتی ہے ۔ الا ان اصل الصلوٰۃ الخ سے اسی اعتراض کا جواب ہے جس کی تقریر گذر چکی ہے ۔

اعتراض ۔ آپنے فرمایا کہ افعالِ شرعیہ سے نہی قبیح لغیرہ پر محمول ہوتی ہے جسکا مال یہ نکلتا ہے کہ مشروع باصلہ اور غیر مشروع بوصفہ ہے تو پھر بغیر گواہوں کے نکاح مشروع باصلہ ہونا چاہئے کیونکہ یہ منہی عنہ ہے ۔

جواب: تو مصنفؒ نے اس کے دو جواب دیئے ملا یہاں جو حدیث آئی ہے لا نکاح الا بشہود (رواہ دارقطنی) یہ نفی اور نسخ ہے نہ کہ نہی اور وہ اصولِ مذکور نہی کے بارے میں ہیں نہ کہ نفی کے فلا اشکال ۔

ملا اصل ابضاع اور فروج میں تحریم ہے اور حلت بربنا ضرورت ہے تاکہ نسل انسانی کا بقاء ہو سکے تو جب بھی نکاح ہوگا اور اس میں ملک ضروری ثابت ہوگی تو حلت ضرور ثابت ہوگی یعنی حلت اس سے کسی بھی وقت منفصل نہ ہوگی اب اگر حدیث مذکور کو نہی پر محمول کریں گے تو وہ اصولِ مذکور کے مطابق مشروعیت کی بقاء کو مستلزم ہوگی اور ساتھ ہی اس میں تحریم بھی ہوگی اور یہ اجتماعِ ضدین ہے اس لئے ضروری ہے کہ اس کو نفی اور نسخ پر محمول کیا جائے نہ کہ نہی پر ۔ البتہ یہ بات بیع میں چل سکتی ہے کہ وہ مشروع باصلہ ہو اور بوصفہ غیر مشروع ہو اس لئے کہ نکاح تو حلت کے لئے مشروع ہے اور بیع ملکِ عین کے لئے مشروع ہے اور حلت اس میں تابع ہے کبھی ہو جاتی ہے اور کبھی نہیں

ہوتی کسی باندی کو خرید لیا اور کوئی مانع موجود نہیں تو ملکِ عین کے ساتھ ساتھ حلت بھی ثابت ہوگی اور مجوسیہ باندی میں اور غلام میں اور بکری میں صرف ملک عین ہے نہ کہ حلت، خلاصۂ کلام مشروع باصلہ اور غیر مشروع بوصفہ نکاح نہیں ہوسکتا بلکہ بیع ہوسکتی ہے اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

ولا یلزم النکاح بغیر شھود لانہ منفیّ بقولہ علیہ السلام لا نکاح الا بشھود فکان نسخا ولان النکاح شرع للملک ضروری لا ینفصل عن الحل والتحریم یضادہ بخلاف البیع لانہ شرع للملک العین والحل فیہ تابع الا تری انہ شرع فی موضع الحرمۃ وفیما لا یحتمل الحل اصلا کالامۃ المجوسیۃ والعبید والبھائم

ترجمہ اور (ہماری اصول پر) بغیر گواہوں کے نکاح سے الزام وارد نہ ہوگا اس لئے کہ اس کی نفی کردی گئی ہے نبی علیہ السلام کے اس فرمان سے کہ بغیر گواہوں کے نکاح نہیں ہے تو یہ نسخ ہوگا اور اس لئے کہ نکاح مشروع ہے ملک ضروری کے لئے جو حل سے منفصل نہیں ہے اور تحریم حل کی ضد ہے بخلاف بیع کے اس لئے کہ یہ مشروع ہے ملکِ عین کے لئے اور حل اس میں تابع ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ بیع مشروع ہے موضعِ حرمت میں اور اس چیز میں جس میں بالکل حل کا احتمال نہیں ہے جیسے مجوسی باندی اور غلام اور چوپائے ۔
باقی تفصیلات مذکور ہیں اور واضح ہیں ۔

سبق نمبر ۲۷ آپ ماقبل میں فرما کر آئے ہیں کہ افعالِ حسیّہ سے نہی قبیح لعینہ پر محمول ہوتی ہے جو بالکل مشروع نہیں ہوتی اور کسی فعلِ شرعی کو قبول نہیں کرتی حالانکہ غصب فعلِ حسّی ہے جو منہی عنہ ہے اور ایسے ہی زنا فعل حسی ہے جو منہی عنہ ہے جس پر فرمانِ باری تعالیٰ ولا تاکلوا اموالکم بالباطل اور ولا تقربوا الزنا . دال ہے ۔
حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ غصب کی صورت میں غاصب بعد ادا ضمان مغصوب کا مالک ہوجاتا ہے اور ایسے ہی زنا حرمتِ مصاہرت کو ثابت کرتی ہے تو آپ نے ان افعالِ حسیّہ ممنوعہ کی وجہ سے ان پر احکام شرعی کیسے جاری کئے ہیں ؟
تو اس کا جواب دیا کہ غصب بذاتِ خود ملک کا سبب نہیں ہے بلکہ ایک حکم شرعی کیوجہ سے غاصب کی ملکیت ثابت ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ جب غاصب نے ضمان ادا کر دیا اگر اب بھی غاصب مغصوب کا مالک نہ ہو تو مالک کی ملکیت میں عوض اور معوض عنہ دونوں کا اجتماع لازم آئے گا جو باطل ہے ۔
اسی طرح زنا بذاتِ خود حرمتِ مصاہرت کا سبب نہیں ہے بلکہ بچہ کے واسطہ سے زنا حرمت مصاہرت کا

سبب ہے اور جو چیز کسی کے درجہ میں آکر کام کرتی ہے تو اس کا وصفِ حرمت ملحوظ نہیں ہوا کرتا تو چونکہ زنا ولد کا سبب ہے جیسے وطی حلال ولد کا سبب ہے اس وجہ سے زنا بواسطہ ولد حرمتِ مصاہرت کا سبب ہے نہ کہ بذاتِ خود جیسے مٹی جب پانی کا قائم مقام ہوتی ہے تو مٹی میں وصفِ تلویث ملحوظ نہیں ہوتا بلکہ پانی کا مطہر ہونا ملحوظ ہوگا ایسے ہی یہاں زنا کے اندر وصفِ حرمت ملحوظ نہ ہوگا بلکہ اس کا سببِ ولد ہونا ملحوظ ہوتا ہے، اسی کو مصنفؒ فرماتے ہیں

ولا يقالُ في الغصب بانه يُثبت الملكَ مقصودًا بل يُثبتُ شرطًا لحكمٍ شرعي وهو الضمانُ لانه شُرِعَ جَبْرًا فيعتمد الفواتَ وشرطُ الحكمِ تابعٌ له فصار حسنًا بحسنه وكذلك الزنا لا يُوجِبُ حُرْمَةَ المصاهَرَةِ اَصْلًا بنفسه بل انما هو سَبَبٌ للماء والماءُ سَبَبٌ لِلْوَلَدِ والولدُ هو الاصل في استحقاق الحُرُمَاتِ ولا عصيان ولا عدوان فيه ثم تتعدى منه الى اطرافه وتتعدى الى اسبابه وما قام مقام غيره انما يعمل بعلة الاصل الا ترى اَنَّ التراب لَمَّا قام مقام الماء نُظر الى كون الماء مطهرًا وسقط عنه وصف التراب فكذلكَ هٰهُنا يهدر وصفُ الزنا بالحُرْمَةِ لقيامه مقام ما لا يوصَفُ بذلك في ايجابِ حُرْمَةِ المُصَاهَرةِ ۔

ترجمہ اور اعتراض نہ کیا جائے غصب کے سلسلہ میں اس طریقہ پر کہ وہ ملک کو ثابت کرتا ہے درانحالیکہ ملک غصب سے مقصود ہوتی ہے بلکہ غصب کے ذریعہ (غاصب کے لئے ملک) ثابت ہوتی ہے ایک حکم شرعی کی شرط بنکر اور وہ (حکم شرعی) (غاصب) پر ضمان ہے اس لئے کہ وہ (ضمان) مشروع ہوا ہے پورا کرنے کے لئے (مالک کے حق کو) تو تقاضا کریگا وہ (ضمان) فوات کا (مغصوب سے ملک مالک کے فوات کا) اور حکم کی شرط حکم کے تابع ہوتی ہے (تو غاصب کے لئے ملک کا ثبوت) حسن ہوگا حکم کے حسن کی وجہ سے اور ایسے ہی زنا اصل بنفسہ ہونے کے اعتبار سے حرمت مصاہرت کو ثابت نہیں کرتی بلکہ زنا نزول ماء (منی) کا سبب ہے اور نزول ماء بچہ کا سبب ہے اور بچہ ہی اصل ہے حرمات کے استحقاق میں اور بچہ میں گناہ اور زیادتی نہیں ہے پھر یہ حرمت بچہ سے اس کے اطراف کی جانب متعدی ہوتی ہے اور ایسے ہی یہ سبب زنا سے اسکے اسباب کی طرف متعدی ہوتی ہے اور جو اپنے غیر کے قائم مقام ہو وہ عمل کرتا ہے اصل کی علت کی وجہ سے (یعنی اس معنی کی وجہ سے جس کی وجہ سے اصل عمل کرتا ہے)

کیا آپ دیکھتے نہیں ہیں کہ جب مٹی پانی کا قائم مقام ہوگئی تو پانی کے مطہر ہونے کو دیکھا گیا ہے اور اور مٹی سے مٹی کا وصف ساقط ہوگیا ہے پس ایسے ہی یہاں زنا کا وہ وصف جو حرمت ہے باطل ہوگیا زنا کے اس چیز کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے جو حرمتِ مصاہرت کو ثابت کرنے میں حرمت سے متصف نہیں ہے

تشریح پہلے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ غاصب کے لئے ملکیت قصداً ثابت نہیں ہوئی یہاں تک کہ آپ کا اعتراض وارد ہو بلکہ ملکیت تبعاً ثابت ہوئی ہے اور حکم شرعی کی شرط بنکر ثابت ہوئی ہے۔ بالفاظ دیگر غصب قبیح لعینہ ہے تو اس کے ذریعہ اثباتِ ملک بھی قبیح ہوگا لیکن جب ملک مقصود بنکر ثابت نہیں ہوئی بلکہ حکم شرعی کی شرط ہونے کیوجہ سے ملک کا اثبات ہے اور حکم شرعی (ضمان) حسن ہے اور حسن میں شرط مشروط کے تابع ہوتی ہے تو بواسطۂ ضمان اثباتِ ملک میں حسن پیدا ہوگیا ہے۔

استحقاق حرمات، یعنی اوّلاً بچہ کے اوپر واطی اور موطوئہ کے اصول وفروع حرام ہوتے ہیں پھر بچہ کے واسطہ سے حرمت بچہ کے والدین کی طرف متعدی ہوتی ہے یہاں تک کہ واطی پر موطوئہ کے اصول وفروع حرام ہوجاتے ہیں باقی تفصیلات واضح ہیں۔

سبق نمبر ۳۸

امر اور نہی کی بحث سے فراغت کے بعد مصنفؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ امر کا صیغہ مامور بہ کو طلب کرتا ہے اور نہی کا صیغہ منہی عنہ کے نہ کرنے کو طلب کرتا ہے لیکن صیغۂ امر مامور بہ کی ضد میں کیا حکم ثابت کریگا اور اسی طرح نہی کا صیغہ منہی عنہ کی ضد میں کیا حکم ثابت کریگا، تو فرمایا کہ اس میں اختلاف ہے مسلم الثبوت ص۲۲ پر اس کی تفصیلی بحث موجود ہے لیکن مصنفؒ کے نزدیک مختار یہ ہے کہ امر کا صیغہ مامور بہ کی ضد میں کراہت کا تقاضا کرے گا یعنی مامور بہ کی ضد میں کراہت ثابت ہوگی اور یہ کراہت بھی بر بناءِ ضرورت واقتضاء ہے نہ کہ باعتبار دلالت اور نہ اس اعتبار سے کہ یہ امر کا موجب ہو۔

بہرحال جب کراہت بر بناء ضرورت ہے اور اصول یہ مقرر ہے کہ الضرورةُ تتقدرُ بقدرِ الضرورةِ اور ضرورتِ تحریم صرف کراہت سے ادا ہوجاتی ہے اس وجہ سے صرف کراہت کا حکم جاری ہوگا لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ مامور بہ کی ضد میں اشتغال مُفوّتِ مامور بہ نہو اور اگر مامور بہ فوت ہوتا ہو تو پھر ضد کے اوپر حرمت کا حکم جاری ہوگا اور اگر مامور بہ کا فوات نہو تو پھر ضد کے اوپر کراہت کا حکم جاری ہوگا جیسے پہلی رکعت کے سجدۂ ثانیہ کے بعد قیام کا حکم دیا گیا ہے تو اگر کوئی تھوڑی دیر بیٹھ جائے اور پھر کھڑا ہو تو چونکہ مامور بہ (قیام) کا فوات لازم نہیں آیا اس لئے قعود پر حرمت کا حکم جاری نہو گا بلکہ کراہت کا حکم جاری ہوگا اور اس قعود کی وجہ سے نماز فاسد نہوگی،

جب صیغۂ امر مامور بہ کی ضد میں کراہت کو ثابت کرتا ہے تو اس سے معلوم ہوگیا کہ نہی کا صیغہ منہی عنہ کی ضد میں وجوب کو فاسد کردیگا اسی وجوب کو مصنفؒ نے سنة فی القوة کالواجب سے تعبیر کیا ہے جس کا مآل یہ ہے کہ منہی عنہ کی ضد واجب کے درجہ میں ہے جیسے مُحرِم کو سِئے ہوئے کپڑے سے منع کیا گیا ہے تو اس نہی سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ چادر اور لنگی سنت ہے یعنی واجب کے درجہ میں ہے جسکے فوات کیوجہ سے دم واجب واجب ہوگا۔

جب یہ تفصیلات ذہن نشیں ہوگئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

فَصْلٌ فی حکمِ الامرِ والنّہی فی ضِدِّ مَا نُسِبَا الیہ اختلف العلماءُ فی ذلکَ والمختارُ عندنا ان الامرَ بالشئی یقتضی کراھۃَ ضدِّہٖ لا ان یکونَ مُوجِبًا لہٗ او دلیلًا علیہ لانہ ساکتٌ عن غیرہٖ ولکنّہ یثبتُ بہٖ حُرمۃُ الضدّ ضرورۃَ حکمِ الامرِ والثابتُ بھذا الطریقِ یکونُ ثابتًا بطریقِ الاقتضاءِ دونَ الدلالۃِ وفائدۃُ ھذا الاصلِ ان التحریمَ لمّا لم یکن مقصودًا بالامرِ لم یُعتبرْ الا من حیثُ انہ یُفوِّتُ الامرَ فاذا لم یفوتہ کان مکروھًا کالامرِ بالقیام لیس بنھیٍ عن القعودِ قصدًا حتیٰ اذا قَعَدَ ثم قامَ لا تفسد صلوٰتہٗ ولکنّہٗ یُکرَہ وعلیٰ ھذا القولِ یحتملُ ان یکونَ النھیُ مُقتضیًا فی ضدّہٖ اثباتَ سنۃٍ تکون فی القوۃ کالواجب ولھذا قلنا اِنّ المحرمَ لما نُھِیَ عن لبس المخیطِ کان من السنۃِ لبسُ الازارِ والرِّداءِ ۔

ترجمہ یہ فصل ہے امر اور نہی کے حکم کے بیان میں اس کی ضد میں جس کی طرف یہ دونوں منسوب ہیں، علماء نے اس میں اختلاف کیا ہے، اور ہمارے نزدیک مختار یہ ہے کہ کسی چیز کے بارے میں حکم اس کی ضد کی کراہت کا تقاضا کرتا ہے یہ بات نہیں ہے کہ وہ اس تحریم کو واجب کرنے والا یا اس تحریم پر دلیل ہو اسلئے کہ وہ (الامرُ بالشئی) اپنے غیر سے ساکت ہے لیکن امر سے ضد کی حرمت آمر کے حکم کی ضرورت کیوجہ سے ثابت ہوتی ہے اور جو اس طریقہ پر (ضرورت کے طریقہ پر) ثابت ہو تو وہ اقتضاء کے طریقہ پر ثابت ہوتا ہے نہ کہ دلالت کے اور اس اصل کا (الامر بالشئی الخ کا) فائدہ یہ ہے کہ تحریم جب امر سے مقصود نہیں ہے تو اس تحریم کا اعتبار نہ ہوگا مگر اس حیثیت سے کہ وہ مامور بہ کو فوت کر دے پس جب یہ (ضد) اس کو (مامور بہ کو) فوت نہ کرے تو ضد مکروہ ہوگی جیسے قیام کا حکم وہ قصدًا نہی قعود نہیں ہے یہاں تک کہ جب وہ بیٹھ گیا پھر کھڑا ہوا تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی لیکن یہ مکروہ ہے اور اسی قول کے مطابق احتمال ہے کہ نہی اپنی ضد میں اثبات سنت کا تقاضا کرے جو سنت کہ قوت میں واجب کے مثل ہو ۔

اور اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ محرم کو جبکہ سلے ہوئے کپڑے پہننے سے منع کر دیا گیا تو تہبند اور چادر پہننا سنت ہوگا ۔

تشریح امر و نہی کے مفہوم میں کوئی اختلاف نہیں ہے یعنی ان دونوں کا مفہوم بلا خلاف جدا جدا ہے اور دونوں کے لفظ بھی جدا جدا ہیں ۔ والمختار عندنا ، یعنی مصنفؒ اور قاضی امام ابوزید اور شمس الائمہ اور فخر الاسلام اور صدر الاسلام وغیرہ کا بھی یہی مختار ہے ۔ اَنّ الامرَ بالشئی یقتضی کراھۃ ضدہ الخ یہ حکم اس وقت ہے جبکہ ضد میں اشتغال مفوتِ امر نہ ہو ورنہ پھر ضد میں حرمت ثابت ہوتی ہے تو اس وقت میں تفویت کی وجہ سے اشتغال بالضد حرام ہوگا اگرچہ فی ذاتہٖ وہ مباح ہو جیسے یوم النحر کا روزہ ترکِ اجابت

کے اعتبار سے حرام ہے اور نفس کو مقہور کرنے کے اعتبار سے مباح ہے ۔ ولکنہ یثبت بہ الخ ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے کہ جب امر کا صیغہ اپنی ضد سے ساکت ہے تو پھر ضد کی کراہت کیسے ثابت ہوئی ؟ تو جواب دیا کہ حکم امر کے پیشِ نظر کراہت ثابت ہوئی کیونکہ وجودِ شئی کی طلب اس کی ضد کے انتفاء کو مقتضی ہے فِی الْقُوَّۃِ کَالْوَاجِبِ . یہاں سنت سے مراد وہ نہیں ہے جو فقہاء کے درمیان متعارف ہے بلکہ اس سے مراد وہ ہے جو واجب کے قریب ہو البتہ اس کی قوت واجب کی قوت سے کم ہے جیسے کراہت حرمت سے ادنیٰ ہے ۔

سبق نمبر ۳۹

شریعت کے جتنے بھی احکام ہیں خواہ مامورات ہوں یا منہیات سب کے اندر حاکم اللہ تعالیٰ ہے اور وہی ان کو واجب و مشروع کرنیوالا ہے لیکن اللہ کے حکم کو ہر ہر وقت پہچاننا ایک اہم کام تھا اس لئے شریعت نے کچھ ایسے اسباب مقرر فرمائے کہ وہ اسباب حکم خداوندی کے نائب ہو کر اسی کام کا تقاضا کریں اور انہیں اسباب کو احکام کی مشروعیت کا اور ان کے وجوب کا سبب قرار دیا گیا اور طے یہ ہوا کہ سببِ حقیقی ہر چیز میں وہ اللہ تعالیٰ ہی ہے اور ان اسباب کو سبب شمار کرنا اللہ ہی کے مقرر فرمانے سے ہے لہٰذا اب یہ اعتراض وارد نہ ہوگا کہ ایجاب تو اللہ تعالیٰ کی صفتِ خاصہ ہے جیسے خالقیت اسکی صفتِ خاصہ ہے اور اسباب کی جانب ایجاب کی نسبت میں اللہ تعالیٰ سے اسکی صفتِ خاصہ کو قطع کرنا ہے ؟

پھر ان اسباب سے نفسِ وجوب ثابت ہوتا ہے اور وجوب ادا اوامر سے ثابت ہوتا ہے ، پھر احکام دو قسم کے ہیں ۱۔ احکامِ اصلیہ یعنی اعتقادیہ جیسے ایمان باللہ ۲۔ احکامِ فرعیہ یعنی فقہی احکام ، تو دونوں قسم کے احکام کے لئے کچھ اسباب مقرر ہیں جیسے ایمان باللہ کا سبب حدوث عالم ہے جس پر آیاتِ کثیرہ دال ہیں ورنہ اگر عالم حادث نہوتا تو اللہ پر ایمان لانا بھی واجب نہوتا ۔

اور معاملاتِ بیع و شراء وغیرہ کا سبب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس عالم کو ایک وقت تک باقی رکھنے کا فیصلہ فرما دیا ہے اور اس بقاء کے لئے ضرورت ہے کہ بیع و شراء اور نکاح وغیرہ کے معاملات ہوں تاکہ نسلِ انسانی کی بقاء اور ان کی ضروریات کا نظم ونسق ہو اور حج کا سبب بیت اللہ ہے اسی وجہ سے سال کے تکرر سے وجوبِ حج میں تکرار نہیں ہے کیونکہ سبب واحد حقیقی ہے ، اور روزہ کا سبب ماہ رمضان ہے یا تو اس کا نفسِ شہود یا ہر روزہ کے لئے ہر دن یا روزہ کے دن کا اول وقت علیٰ حسبِ اختلافِ الاقوال ۔

اور نماز کا سبب اس کے اوقاتِ مقررہ ہیں اور عقوبات کے اسباب جنایات ہیں جیسے وجوب رجم کا سبب زنا ہے اور قصاص کے لئے قتلِ عمد ہے اور قطعِ ید کے لئے سرقہ ہے وغیرہ وغیرہ ۔ اور کفارہ میں ایک پہلو عبادت کا ہے اور ایک پہلو عقوبت کا لہٰذا اس کے وجوب کے لئے ایسا سبب درکار تھا جو من وجہٍ محظور اور من وجہٍ مباح ہو ، کہ مباح عبادت کے پہلو کا اور محظور عقوبت کے پہلو کا سبب بن سکے ۔ جیسے قتلِ خطاء میں کفارہ واجب ہے اور اس کفارہ میں عبادت و عقوبت دونوں پہلو ہیں تو اس کے سبب

قتلِ خطار میں بھی حظر واباحت دونوں کے پہلو ہیں چونکہ اس کا مقصد شکار کرنا تھا اور یہ امر مباح ہے اور اس نے تحری اور تحقیق کا ترک کیا جس کی وجہ سے مقتول کو گولی لگی اور یہ محظور ہے، اسی طرح کفارۂ صوم رمضان ہے کہ اس میں دونوں پہلو ہیں تو افطار میں بھی دونوں پہلو موجود ہیں اپنی مملوکہ چیز کو استعمال کیا جو مباح ہے اور اللہ کی مرضی کے خلاف استعمال کیا ہے جو محظور ہے، بہرحال نفسِ وجوب اسباب سے اور وجوب ادا امر سے لازم ہوتا ہے جیسے جب اُدھار بیع وشرار کی گئی تو ثمن کا نفسِ وجوب فی الذمہ عقد سے ثابت ہوگیا اور وجوب ادار مدت کے وقت مطالبہ پر لازم ہوگا۔

اور مجنون اور مغمیٰ علیہ کا جنون واغمار جب ایک دن اور ایک رات سے زیادہ نہ ہو تو ان پر نماز واجب ہے اور ایسے ہی نائم پر نماز کا وجوب ہے حالانکہ وہ ان احوال میں خطاب کو سمجھنے کے اہل نہ تھے اس کے باوجود بھی وجوب کا ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ نفسِ وجوب وقت سے ثابت ہوتا ہے جو ان کے اوپر واقعۃً گذرا ہے۔

اور سبب کو پہچاننے کی علامت یہ ہے کہ جب آپ دیکھیں کہ کوئی حکم کسی چیز کی جانب مضاف ہے یا اس سے تعلق وملازمت کا کنکشن رکھتا ہے تو یہ اس بات کی علامت ہوگی کہ مضاف الیہ مضاف کا سبب ہوگا جیسے صلوٰۃ الظہر، صوم رمضان وغیرہ ہیں۔

سوال: صدقۃ الفطر میں آپ کے مذکورہ قاعدہ کے مطابق سببِ وجوب فطر ہونا چاہئے حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ سببِ وجوب رأس ہے اور فطر وجوب صدقہ کی شرط ہے؟

جواب: قاعدہ تو وہی ہے جو بیان کیا گیا ہے مگر کبھی مجازاً شرط کی جانب بھی حکم کی اضافت کردیجاتی ہے مگر یہ مجازاً ہے اور ہماری گفتگو حقیقت میں ہو رہی ہے اور باعتبار حقیقت اصول وہی ہے جو مذکور ہوا۔

سوال: جب صدقہ کی اضافت فطر اور رأس دونوں کی جانب ہوتی ہے تو پھر آپ فطر کو شرط اور راس کو سبب کیوں قرار دیتے ہیں؟

جواب: صدقۂ فطر مؤنت کے مثل واجب ہوتا ہے اور مؤنت کے وجوب میں اصل رأس ہے نہ کہ وقت کیونکہ رأس ہی مؤنت کا محتاج ہے وقت نہیں ہے اس وجہ سے ہم نے رأس کو سبب اور فطر کو شرط قرار دیا ہے۔

سوال: وقت کے تکرر سے حکم میں تکرار ہوا کرتا ہے اس اعتبار سے اگر دیکھیں تو تکرر وقت میں ہے رأس میں نہیں کیونکہ راس تو وہی موجود ہے جو پہلی عید میں تھی پھر فطر ہی کو سبب قرار دینا چاہیئے؟

جواب: جس طرح سال کے بدلنے سے زکوٰۃ کے وجوب میں تکرر ہوتا ہے ایسے ہی وقت کے تکرار سے صدقہ میں تکرار ہوگا مگر اس بنا پر نہیں کہ فطر یا تکررِ حول سبب وجوب ہے بلکہ اس وجہ سے کہ تکررِ وقت سے مؤنت میں تکرر ہے اور حول کے تکرر سے وصفِ نماء میں تکرر ہے اور وصف کے تجدد سے گویا رأس میں اور مال میں تکرر اور تجدد ہو رہا ہے۔ فلا اشکال فیہ۔

یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے پیداوار کے تکرر سے عشر اور خراج میں تکرر ہوتا ہے اگرچہ سبب یعنی ارضِ نامی متحد ہے پس فرق اتنا ہے کہ عشر میں حقیقی پیداوار معتبر ہے اور خراج میں تقدیری پیداوار معتبر ہے تقدیری پیداوار کا مطلب یہ ہے کہ زراعت پر قدرت ہو۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہوگئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

فصلٌ فی بیانِ اسبابِ الشرائعِ اعلَمْ اَنَّ اَصلَ الدّینِ وفروعَہ مشروعۃٌ باسبابٍ جعلها الشرعُ اسبابًا لها کالحجِ بالبیتِ والصومِ بالشهرِ والصلٰوۃِ باوقاتِها والعقوباتِ باسبابِها والکفارۃِ التی هی دائرۃٌ بین العبادۃِ والعقوبۃِ بما تُضافُ الیہ من سببٍ متردّدٍ بین الحظرِ والاباحۃِ والمعاملاتِ بتعلّقِ البقاءِ المقدورِ بتعاطیها والایمانِ بالآیاتِ الدالۃِ علی حدوثِ العالَمِ وانما الامرُ لالزامِ اداءِ ما وجبَ علینا بسببہ السابقِ کالبیعِ یجبُ بہ الثمنُ ثم یُطالَبُ بالاداءِ ودلالۃُ هذا الاصلِ اجماعُهم علی وجوبِ الصلوۃِ علی النائمِ والمجنونِ والمغمٰی علیہ اذا لم یزِدِ الجنونُ والاغماءُ علی یومٍ ولیلۃٍ وانما یُعرفُ السَّببُ بنسبۃِ الحکمِ الیہ وتعلّقِہ بہ لانّ الاصلَ فی اضافۃِ الشئِ الی الشئِ ان یکونَ سببًا لہ وانما یُضافُ الی الشرطِ مجازًا وکذا اذا لازمَہ فتکرّرَ بتکرُّرِہ دلَّ انہ یُضافُ الیہ وفی صدقۃِ الفطرِ انما جعلنا الرأسَ سببًا والفطرَ شرطًا مع وجودِ الاضافۃِ الیهما لانّ وصفَ المؤنۃِ یرجّحُ الرأسَ فی کونہ سببًا وتکرُّرُ الوجوبِ بتکرُّرِ الفطرِ بمنزلۃِ تکرُّرِ وجوبِ الزکوۃِ بتکرُّرِ الحولِ لانّ الوصفَ الذی لاجلہ کان الرأسُ سببًا وهو المؤنۃُ یتجدّدُ بتجدُّدِ الزمانِ کما انّ النماءَ الذی لاجلہ کان المالُ سببًا لوجوبِ الزکوۃِ یتجدّدُ بتجدّدِ الحولِ فیصیرُ السببُ بتجدُّدِ الوصفِ بمنزلۃِ المتجدّدِ بنفسہ وعلی هذا تکرُّرُ العشرِ والخراجِ مع اتحادِ السببِ وهو الارضُ النامیۃُ فی العشرِ حقیقۃً بالخارجِ وفی الخراجِ حکمًا بالتمکنِ من الزراعۃِ۔

ترجمہ یہ فصل ہے احکام مشروعہ کے اسباب کے بیان میں، جان لو کہ اصل دین اور اس کی فروع مشروع ہیں ایسے اسباب کے ساتھ جن کو شریعت نے ان کے لئے (اصل و فروع کے لئے) اسباب قرار دیا ہے جیسے حج بیت اللہ کے ذریعہ اور روزہ ماہ رمضان کے ذریعہ اور نماز اس کے اوقات کے ذریعہ اور عقوبات اپنے اسباب کے ذریعہ، اور وہ کفارہ جو عبادت اور عقوبت کے درمیان دائر ہے اس

سبب کے ذریعہ جو اس کی جانب مضاف ہے یعنی وہ سبب جو متردد ہے حظر اور اباحت کے درمیان اور جیسے معاملات بقاء مقدور کے متعلق ہونے کی وجہ سے ان معاملات کی مباشرت کے ذریعہ اور جیسے ایمان ان آیات کے ذریعہ جو عالم کے حدوث پر دال ہیں اور امر تو اس ادار کو لازم کرنے کے لئے ہے جو ہم پر اپنے سابق سبب کی وجہ سے واجب ہوچکی ہے جیسے بیع اس کی وجہ سے ثمن واجب ہوجاتا ہے پھر ادائیگی کا مطالبہ کیا جاتا ہے، اور اس اصل کی دلیل فقہاء کا اجماع ہے نماز کے وجوب پر سونے والے پر اور مجنون اور مغمیٰ علیہ پر جبکہ جنون اور غشی ایک دن اور ایک رات پر زیادہ نہ ہو اور شئی کی سببیت پہچانی جاتی ہے حکم کی نسبت سے اس سبب کی جانب اور حکم کے تعلق سے اس سبب کے ساتھ اس لئے کہ اصل شئی کی اضافت میں کسی شئی کی جانب یہ ہے کہ وہ (مضاف الیہ) اس کا (مضاف کا) سبب ہو اور اضافت کردیجاتی ہے شرط کی جانب مجازاً اور ایسے ہی (اضافت کردیجاتی ہے کسی شئی کی جانب) جبکہ وہ اس سے لزوم کا کنکشن رکھے پس وہ مکرر ہوجائے اس کے مکرر ہونے سے تو یہ دال ہوگا اس بات پر کہ وہ مضاف ہوگا اس کی جانب اور صدقۂ فطر میں ہم نے رأس کو سبب اور فطر کو شرط قرار دیا ہے ان دونوں کی جانب اضافت کے باوجود اس لئے کہ وصف مؤنت رأس کو ترجیح دیتا ہے اس کے سبب ہونے میں اور وجوب کا مکرر ہونا فطر کے مکرر ہونے سے وجوب زکوٰۃ کے مکرر ہونے کے درجہ میں ہے سال کے مکرر ہونے سے اس لئے کہ وہ وصف جسکی وجہ سے رأس سبب ہے اور وہ مؤنت ہے متجدد ہوتا ہے زمانہ کے تجدد سے جیساکہ وہ نماء (بڑھوتری) جس کی وجہ سے مال وجوبِ زکوٰۃ کا سبب ہے متجدد ہوتا ہے سال کے تجدد سے اور ہوجاتا ہے سبب وصف کے تجدد سے خود بخود متجدد کے درجہ میں اور اسی طریقہ پر عشر اور خراج مکرر ہوتا ہے سبب کے متحد ہونے کے باوجود اور وہ سبب ارضِ نامی ہے دراںحالیکہ عشر میں حقیقی پیداوار معتبر ہے اور خراج میں حکمی پیداوار جو زراعت پر قدرت سے حاصل ہو جاتی ہے۔

تشریح احکام شرعیہ کے اسباب کے سلسلہ میں تین مذاہب ہیں مگر حق یہی ہے جو مذکور ہوا اور یہی ہمارے عام اصحاب اور بعض شافعیہ اور جمہور متکلمین کا مسلک ہے۔ وتعلقہ بہ کا مطلب یہ ہے کہ حکم اور سبب کے درمیان ایسا تعلق ہو کہ سبب پایا جائے تو حکم پایا جائے اور اگر سبب نہ پایا جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے جیسے نماز وقت کے اندر جائز ہوگی اور وقت سے پہلے جائز نہیں۔

وکذا اذا لازمہ الخ یہ تعلقہ بہ کی دلیل ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ جیسے اضافت سببیت کی دلیل ہے ایسے ہی کسی شئی کا کسی شئی سے ملازم ہونا اور ایک کے تکرر سے دوسرے کا تکرر بھی سببیت کی دلیل ہے، وعلیٰ ھذا، یعنی اسی طریقہ پر اور وہ طریقہ یہ ہے کہ وصف کے تکرر سے سبب کے اندر تکرر ہوتا ہے۔۔ عشر تو پیداوار کا ۱/۱۰ ہوتا ہے خواہ پیداوار کم ہو یا زیادہ اور پیداوار سال میں ایک مرتبہ ہو یا زیادہ ہو۔

اور خراج کے بارے میں یہ حکم ہے کہ وہ پیداوار کے مکرر ہونے کے باوجود بھی سال میں مکرر نہ ہوگا ۔
وَلَا یتکرر الخراج بتکرر الخارج فی سنۃ لان عمر رضی اللہ عنہ لم یوظفہ مکررًا بخلاف العشر ۔ ہدایہ ص۴۴۲ ج۲
البتہ اگر زمین کو کوئی آفت پہونچ گئی مثلاً پانی غالب ہوگیا یا کسی آفت نے کھیتی کو ہلاک کر دیا تو خراج واجب نہ ہوگا اس لئے کہ زراعت پر قدرت کے فوت ہونے کی وجہ سے نماز تقدیری فوت ہوگیا البتہ اگر زمین کو معطل چھوڑ دیا تو خراج واجب ہوگا ، ہدایہ ص۴۴۲ ج۲

سبق نمبر ۴

احکام شرعیہ میں کچھ تو اصلی احکام ہوتے ہیں اور کچھ وہ احکام ہوتے ہیں جو بندوں کے اعذار پر مبنی ہیں اول عزیمت اور ثانی کو رخصت کہتے ہیں ۔

پھر عزیمت کی چار قسمیں ہیں ، فرض ، واجب ، سنت ، نفل ، ۱ فرض وہ ہے جس کا ثبوت دلیل قطعی سے ہو اور اس کا حکم یہ ہے کہ دل سے اس کی تصدیق وعلم اور بدن سے اس کو کرنا ضروری ہوتا ہے اور اس کا منکر کافر اور اس کو بلا عذر چھوڑنے والا فاسق ہوتا ہے ۔

۲ واجب وہ ہے جس کا ثبوت ایسی دلیل سے ہو کہ جس میں ظنیت ہو اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی دل سے تصدیق دیقین ضروری نہیں مگر اس پر عمل کرنا ضروری ہے ۔ اور اس کے منکر کی تکفیر نہیں کی جائے گی اور اگر اخبار احاد کو ہلکا سمجھتا ہے تو یہ فسق ہے اور اگر اس میں تاویل کرتا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے یا غریب وغیرہ تو پھر اس کو فاسق نہیں کہا جائیگا البتہ واجب کا تعاون موجب کفر ہے ۔

۳ سنت ، سنت دین میں مروجہ طریقہ کو کہا جاتا ہے جس کا حکم یہ ہے کہ بغیر وجوب وافتراض کے اس کی ادائیگی کا مطالبہ کیا جاتا ہے پھر سنت کی دو قسمیں ہیں سنت ہدیٰ اور سنن زوائد ، اول جیسے جماعت اور اذان وغیرہ اور ثانی جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عادات کہ آپ کیسے بیٹھتے تھے قیام کیسے ہوتا تھا، لباس کیسا تھا وغیرہ ، اول کا تارک اسارت وملامت کا مستحق ہوگا نہ کہ دوسری کا ۔

لھذا امام محمدؒ نے باب الاذان میں بعض جگہ کہا ہے یکرہ اور قد اساء اور بعض جگہ لا بأس بہ ، تو اول کا تعلق سنت کی قسم اول سے ہے اور آخری قول کا تعلق سنت کی قسم ثانی سے ہے اور جب وہ یُعید فرمائیں تو وہ واجب ہے ۔

۴ نفل ، وہ ہے کہ اس کے کرنے سے ثواب ملے اور نہ کرنے سے کچھ گناہ نہو ، ہمارے نزدیک نفل شروع کرنے سے لازم ہوجاتی ہے اگر اس کو درمیان میں چھوڑ دیا تو اس کو ادا کرنا ہوگا ، اور اس کو نذر پر قیاس کیا گیا ہے کہ وہاں قول کو بطلان سے بچانے کے لئے اس کی ادائیگی ضروری ہوتی ہے تو مسئلہ مذکورہ میں مودیٰ کو بطلان سے بچانے کے لئے اس کا اتمام ضروری ہے اور فرمان باری ولا تبطلوا اعمالکم ، اس پر دال ہے ۔

فصلٌ فی العزیمۃ والرخصۃ وھی فی احکام الشرع اسمٌ لما ھو اصلٌ منھا غیر متعلقٍ بالعوارض والرخصۃ اسمٌ لما بُنی علی اعذار العباد والعزیمۃ اقسامٌ اربعۃٌ فرضٌ و واجبٌ وسنۃٌ ونفلٌ فالفرض ما ثبت وجوبہ بدلیلٍ لاشبھۃ فیہ وحکمہ اللزوم علمًا وتصدیقًا بالقلب وعملًا بالبدن حتی یکفر جاحدہ ویفسق تارکہ بلا عذرٍ والواجب ما ثبت وجوبہ بدلیلٍ فیہ شبھۃٌ وحکمہ اللزوم عملًا بالبدن لا علمًا علی الیقین حتی لا یکفر جاحدہ ویفسق تارکہ اذا استخف باخبار الاحاد واما متاولًا فلا والسنۃ الطریقۃ المسلوکۃ فی الدین وحکمھا ان یطالب المرء باقامتھا من غیر افتراضٍ ولا وجوبٍ لانھا طریقۃٌ اُمرنا باحیائھا فنستحق اللائمۃ بترکھا والسنۃ نوعان سنۃ الھدی وتارکھا یستوجب اساءۃً وکراھۃً والزوائد وتارکھا لا یستوجب اساءۃً وکراھۃً کسیر النبی علیہ السلام فی قیامہ وقعودہ ولباسہ و علی ھذا تخرج الالفاظ المذکورۃ فی باب الاذان من قولہ یکرہ او قد اساء او لا باس بہ وحیث قیل یعید فذلک من حکم الوجوب والنفل اسمٌ للزیادۃ فنوافل العبادات زوائد مشروعۃٌ لنا لا علینا وحکمہ انہ یثاب المرء علی فعلہ ولا یعاقب علی ترکہ ویضمن بترکہ بالشروع عندنا لان المؤدی صار للہ تعالی مسلمًا الیہ وھو کالنذر صار للہ تسمیۃً لا فعلًا ثم وجب لصیانتہ ابتداء الفعل فلان یجب لصیانۃ ابتداء الفعل بقاؤہ اولی۔

ترجمہ

یہ فصل ہے عزیمت اور رخصت کے بیان میں، اور عزیمت شریعت کے احکام میں اس حکم کا نام ہے جو احکام میں سے اصل ہو جو عوارض سے متعلق نہ ہو اور رخصت نام ہے اس کا جو بندوں کے اعذار پر مبنی ہو اور عزیمت کی چار قسمیں ہیں فرض اور واجب اور سنت اور نفل پس فرض وہ ہے جس کا وجوب ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ نہ ہو اور اس کا حکم لزوم ہے قلب سے علم اور تصدیق کے اعتبار سے اور بدن سے عمل کے اعتبار سے۔ یہاں تک کہ اس کے انکار کرنے والے کی تکفیر کی جائے۔

اور بلا عذر اس کے چھوڑنے والے کو فاسد قرار دیا جائے گا اور واجب وہ ہے جس کا وجوب ایسی دلیل سے ہو جس میں کچھ شبہ ہو اور واجب کا حکم لزوم ہے بدن سے عمل کے اعتبار سے نہ کہ یقین کے طریقہ پر جاننے کے اعتبار سے یہاں تک کہ اس کے منکر کی تکفیر نہیں کی جائے گی اور اس کے تارک کو فاسق قرار دیا جائے گا جبکہ وہ اخبار احاد کو ہلکا سمجھے اور بہر حال تاویل کرنے والا پس نہیں (یعنی اس کی تفسیق نہ ہو گی) اور سنت دین میں مروجہ طریقہ ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ مرد سے اس کے ادا کرنے کا مطالبہ کیا

جائیگا بغیر افتراض و وجوب کے اس لئے کہ سنت الیسا طریقہ ہے جس کے احیار کا ہم حکم دے گئے ہیں تو آدمی سنت کے چھوڑنے کی وجہ سے ملامت کے مستحق ہونگے اور سنت کی دو قسمیں ہیں سنتِ ہدیٰ اور اس کا تارک اسارت اور کراہت کی جزار کا مستحق ہوتا ہے اور سنت کی دوسری قسم زوائد ہیں اور ان کا تارک اسارت اور کراہت کی جزار کا مستحق نہیں ہوتا جیسے نبی علیہ السلام کی عادات اپنے قیام اور قعود اور اپنے لباس کے بارے میں اور اسی تفصیل کے مطابق صادر ہوئے وہ الفاظ جو باب الاذان میں مذکور ہیں یعنی محمد کا قول یکرہ، یا قد اساء، یا لا باس بہ، اور جب کہا جائے یُعید، تو یہ وجوب کے حکم میں سے ہے اور نفل نام ہے زیادتی کا اور نفلی عبادات ایسے زوائد ہیں جو ہماری منفعت کے لئے مشروع ہیں نہ کہ ہمارے نقصان کے لئے اور نفل کا حکم یہ ہے کہ مرد اس کے کرنے پر ثواب دیا جاتا ہے اور اس کے ترک پر سزا نہیں دیا جاتا اور ہمارے نزدیک شروع کرنے سے نفل کے چھوڑنے کی وجہ سے اس کا ضامن ہوگا (یعنی ادار لازم ہوگی) اس لئے کہ جو مقدار ادا کی گئی ہے وہ اللہ کے لئے ہو گیا ہے جو اس کو سپرد کر دیا گیا ہے اور وہ (عبادت کو شروع کر دینا) نذر کے مثل ہے جو اللہ کے لئے ہو جاتی ہے تصریح کے اعتبار سے نہ کہ فعل کے اعتبار سے پھر تصریح کی حفاظت کے لئے فعل کی ابتدار واجب ہے پس بدرجہ اولیٰ یہ بات ہوگی کہ ابتدارِ فعل کی حفاظت کے لئے بقار فعل واجب ہو،

تشریح: اذا استخف الخ استخفاف کا مطلب یہ ہے کہ اس پر عمل کو واجب نہ سمجھے تہاون مراد نہیں ہے اس لئے کہ شریعت کا تہاونِ حرام ہے۔ الملائمۃ ملامت کے معنی میں ہے۔

سبق نمبر ۴۱

جب عزیمت کی تفصیل معلوم ہوگئی تو اب سنیئے کی رخصت کی اولاً دو قسمیں ہیں ۱ رخصتِ حقیقیہ ۲ رخصت مجازیہ، جب عزیمت معمول بہا ہو تو اسکے مقابلہ میں آنے والی رخصت حقیقی ہوگی اور جب عزیمت معمول بہا نہو تو پھر رخصت کو رخصت کہنا مجازاً ہوگا کیونکہ حقیقت میں یہ اسی وقت رخصت ہوتی جبکہ اس کے مقابلہ میں عزیمت معمول بہا ہو، پھر ان دونوں میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں تو اب کل چار قسمیں ہوگئیں، یعنی رخصتِ حقیقیہ میں ایک قوی ہوتی ہے اور دوسری اس سے ضعیف وکمزور یعنی جہاں عزیمت معمول بہا ہو تو وہ رخصت حقیقیہ ہے پھر جب حکم کی سبب سے تراخی ہوجائے تو یہ نوع ثانی ہے ورنہ نوع اول ہے۔

پھر رخصتِ مجازیہ میں ایک تو وہ ہے جو مجاز ہونے میں کامل ہے کیونکہ عزیمت سرے سے معدم ہے اور اگر فی الجملہ عزیمت معمول بہا ہو اگرچہ بعض صورتوں میں معمول بہا نہو تو مجاز میں ضعیف ہے کیونکہ مجاز کامل وہی ہے جس میں عزیمت بالکل معمول بہا نہو۔

تفصیل نوع اول: جس میں محرم کے قیام کے باوجود اور حرمت کے قیام کے باوجود مباح

جیسا معاملہ کر دیا جائے اور اس نوع میں عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ و افضل ہے یہاں تک کہ اگر رخصت پر عمل نہ کرے اور مر جائے تو اس حال میں مرے گا کہ شہید ہوگا جسکی مصنفؒ نے چھ مثالیں پیش کی ہیں۔

۱۔ کلمۂ کفر کہنے پر ایسا جبر و اکراہ کیا گیا کہ جان جانے کا یا کوئی عضو جانیکا خطرہ لاحق ہو گیا تو کلمۂ کفر زبان سے کہنے کی اجازت ہے بشرطیکہ قلب میں ایمان ہو لیکن عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔

۲۔ رمضان کے دن میں افطار پر جبر کیا گیا یہاں بھی یہی حکم ہے

۳۔ دوسرے کا مال تلف اور ضائع کرنے پر جبر کیا گیا وہاں بھی یہی حکم ہے۔

۴۔ حالتِ احرام میں جنایت کرنے پر جبر کیا گیا اس کا بھی وہی حکم ہے۔

۵۔ مضطر کا دوسرے کا مال کھانا بھی اسی قبیل سے ہے۔

۶۔ امر بالمعروف کرنے میں اپنے نفس پر خوف ہے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔

ان تمام صورتوں میں رخصت پر عمل کرنا جائز ہے مگر عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور عزیمت پر عمل کرنے کی وجہ سے اگر وہ مر گیا تو شہید ہوگا۔ اور ماجور ہوگا۔

تفصیل نوع ثانی:۔ سبب وجوب کے ہوتے ہوئے بھی عدم فعل کو مباح قرار دیا جائے اور سبب کے حکم کو مؤخر کر دیا جائے جیسے مسافر اور مریض کا افطار کرنا جائز ہے اگرچہ شہود جو سبب وجوب صوم ہے موجود ہے اور حکم میں تراخی ہے کہ بعد زوال عذر کے ادائیگی ضروری ہے اور چونکہ سبب موجود ہے لہٰذا اگر اب ادا کریں تو صحیح ہے اور اگر زوال عذر سے پہلے مر جائے تو فدیہ کا حکم لازم نہ ہوگا۔

اس نوع کا حکم یہ ہے کہ اگر روزہ رکھنے میں جان کی ہلاکت کا خطرہ ہے تو افطار کرے کیونکہ وجوبِ ادا ان دونوں سے ساقط ہے۔ بخلاف نوع اول کے کہ اس میں حکم سبب سے مؤخر نہیں اور یہاں مؤخر ہے۔ اور اگر ہلاکت کا خطرہ نہ ہو تو پھر روزہ رکھنا افضل ہے کیونکہ فی الحال کمالِ سبب موجود ہے اور آسانی اور سہولت افطار ہی میں کوئی ضروری نہیں بلکہ تمام مسلمانوں کے ساتھ روزہ رکھنے میں سہولت ہے اور تنہا رکھنے میں دقت ہے اسی کو مصنفؒ نے فرمایا کہ سببِ صوم میں کمال ہے اور رخصت میں ترجیح ہے کیونکہ یسر افطار ہی میں متعین نہیں ہے۔

تفصیل نوع ثالث:۔ ہم سے پہلی شریعتوں میں جو احکام مشکلہ تھے اور امور شاقہ تھے وہ اس امت سے منسوخ کر دئے گئے ہیں جیسے ناپاکی کی جگہ کو کاٹنا اور غنیمتوں کو جلانا، وغیرہ یہ نسخ محض ہے مگر مجازاً ان پر رخصت کا اطلاق کر دیا گیا ہے اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ اس میں عزیمت پر عمل جائز نہیں ہے۔

تفصیل نوع رابع:۔ فی الجملہ جو حکم مشروع ہے بعض کے حق میں وہ حکم ساقط ہو جائے جیسے بیع میں مبیع کا تعین ضروری ہے اور یہ حکم مشروع ہے مگر بیع سلم میں یہ حکم ساقط ہے بلکہ مسلم فیہ کا تعین مفسد بیع سلم ہے۔

مکرہ اور مضطر کے حق میں شراب اور مردار کی حرمت ساقط ہے اور دوسروں کے حق میں حرمت برقرار ہے اور اگر مضطر اور مکرہ شراب اور مردار سے بچیں اور مر جائیں تو گناہ گار ہوں گے۔

ایسے ہی مدت مسح میں غسل رجلین ساقط ہے اگرچہ دوسروں کے حق میں مشروع ہے ایسے ہی مسافر کے لئے قصر صلوٰۃ ضروری ہے اور دوسروں کے حق میں اتمام ضروری ہے اور قصر صلوٰۃ کی رخصت ہمارے نزدیک رخصت اسقاط ہے اور امام شافعی کے نزدیک رخصت ترفیہ ہے۔

جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہوگئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَاَمَّا الرُّخَصُ فانواعٌ اربعۃٌ نوعان من الحقیقۃ اَحَدُهُما احقُّ من الاٰخر ونوعانِ من المجاز احدهما اَتَمُّ من الاٰخر فامّا احق نوعَی الحقیقۃِ فما استُبیح مع قیامِ المحرِّم وقیام حکمہ جمیعًا مثل اِجْرَاءِ المُکرَہِ بما فیہ الجاءٌ کلمۃَ الشرکِ علٰی لسانہٖ وافطارہٖ فی نھار رمضانَ واتلافہٖ مالَ الغیرِ وجنایتہ علی الاحرام وتناول المضطرّ مالَ الغیر وترکُ الخائف علٰی نفسہ الامْرَ بالمعروف وحکمہ اَنَّ الاَخْذَ بالعزیمۃِ اولٰی وامّا النوع الثانی فما یستباح مع قیام السببِ وتراخی حکمہ کفطر المریضِ والمسافر یستباح مع قیام السبب وتراخی حکمہ فیھما ولھذا صَحَّ الاداءُ منھما ولوماتا قبلَ ادراکِ عدّۃٍ من ایّامٍ اُخَر لم یلزمھما الامر بالفِدْیَۃِ وحکمہ اَنَّ الصَّومَ افضلُ عندنا لکمال سببہٖ وتردُّدٍ فی الرخصۃِ فالعزیمۃُ تؤدِّی مَعْنَی الرخصۃِ من حیث تضمّنھا لیسر موافقۃِ المسلمین الا ان یخافَ الھلاکَ علٰی نفسہ فلیس لہ ان یبذل نفسہ لاقامۃِ الصومِ لان الوجوبَ عنہ ساقطٌ بخلافِ النوع الاولِ واما اَتَمُّ نَوعَی المجازِ فما وُضِع عنا من الاصرِ والاغلالِ فان ذلک یسمّی رخصۃ مجازًا لان الاصلَ ساقطٌ لم یبق مشروعًا فلم یکن رخصۃ الا مجازًا من حیث ھو لنسخ تمحّض تخفیفًا واما النوع الرابع فما سقط عن العبادِ مع کونہ مشروعًا فی الجملۃ کالعینیۃِ المشروطۃِ فی البیع سقط اشتراطھا فی نوعٍ منہ اصلاً وھو السَّلَمُ حتی کانت العینیّۃ فی المسلم فیہ مُفسِدۃً للعقد وکذلک الخمرِ والمیتۃ سقط حرمتھا فی حق المکرہ والمضطرّ اصلاً للاستثناءِ حتی لا یسعھما الصبرُ عنھما وکذلک الرجل سقط غسلہ فی مدۃ المسح اصلا لعدم سرایۃِ الحدثِ الیہ وکذلک قصر الصلوٰۃ فی حق المسافر رخصۃُ اسقاطٍ عندنا۔

ترجمہ اور بہر حال رخصتیں پس اس کی چار قسمیں ہیں دو قسمیں حقیقت کی جن میں سے ایک دوسری سے اقویٰ ہے اور دو قسمیں مجاز کی جنمیں سے ایک دوسری سے اتم ہے پس بہر حال حقیقت کی دو قسموں میں سے اقویٰ پس وہ ہے جس کے ساتھ مباح جیسا معاملہ کیا جائے محرِّم کے قیام اور محرِّم کے حکم کے قیام کے ساتھ جیسے جاری کرنا اس شخص کا جس کو مجبور کیا گیا ہو کسی چیز کے ساتھ جس میں الجاء ہو کلمۂ شرک کو اپنی زبان پر، اور اس کا افطار کرنا رمضان کے دن میں، اور اس کا ضائع کرنا غیر کے مال کو اور اس کا جنایت کرنا احرام پر اور مضطر کا کھانا غیر کے مال کو اور اپنے

نفس پر خوف کرنے والے کا چھوڑنا امر بالمعروف کو، اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور بہرحال نوع ثانی پس وہ فعل ہے جس کو مباح قرار دیا جائے سبب کے قیام کے ساتھ اور مؤخر ہو جائے اس کا حکم جیسے مریض اور مسافر کا افطار مباح ہے سبب کے قیام کے ساتھ اور ان دونوں کے حق میں سبب کا حکم مؤخر ہے اور اسی وجہ سے (قیام سبب کی وجہ سے) ان دونوں کی جانب سے ادائیگی صحیح ہے اور اگر دونوں دوسرے ایام کی گنتی پانے سے پہلے مرجائیں تو ان دونوں کو فدیہ کا حکم لازم نہیں ہے اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ ہمارے نزدیک روزہ افضل ہے روزہ کے سبب کے کمال کی وجہ سے اور رخصت کے اندر تردد کی وجہ سے پس رخصت ادا کرتی ہے رخصت کے معنی کو عزیمت کے متضمن ہونے کی وجہ سے مسلمانوں کے ساتھ موافقت کی سہولت کو مگر یہ کہ وہ اپنے نفس پر ہلاکت کا خوف کرے تو اس کے لئے حق نہیں کہ وہ اپنے نفس کو صرف کرے روزہ ادا کرنے کے لئے، اس لئے کہ وجوب اس سے ساقط ہے بخلاف نوعِ اول کے۔ اور بہرحال مجاز کی دونوں نوعوں میں اتم پس وہ ہے جو ہم سے اصر اور اغلال دور کر دئے گئے ہیں، پس اس کا نام مجازاً رخصت رکھا جاتا ہے اس لئے کہ اصل ساقط ہے جو مشروع بنکر باقی نہیں ہے تو یہ رخصت نہوگی مگر مجازاً اس حیثیت سے کہ وہ تخفیف کی غرض سے محض نسخ ہے اور بہرحال چوتھی قسم پس وہ ہے جو بندوں سے ساقط ہے اس کے فی الجملہ مشروع ہونے کے باوجود جیسے وہ عینیت جو بیع میں شرط ہے اس عینیت کا شرط ہونا بیع کی ایک نوع میں بالکل ساقط ہے اور وہ نوع سَلَم ہے یہاں تک کہ مسلم فیہ کی عینیت عقد کو فاسد کرنے والی ہے اور ایسے ہی خمر اور مردار ان دونوں کی حرمت ساقط ہے مکرہ اور مضطر کے حق میں بالکل استثناء کی وجہ سے یہاں تک کہ ان دونوں کو (مضطر اور مکرہ کو) ان دونوں سے (شراب اور مردار سے) صبر کرنے کی گنجائش نہیں ہے اور ایسے ہی پیر اس کا غسل مدت مسح میں بالکل ساقط ہے حدث کے سرایت نہ کرنے کی وجہ سے پیر کی جانب اور ایسے ہی نماز کا قصر مسافر کے حق میں ہمارے نزدیک رخصت اسقاط ہے۔

تشریح واما الرخص الخ رخصت کے چار میں منحصر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ رخصت حقیقی ہوگی یا مجازی پھر ان دونوں میں سے ہر ایک حقیقۃً یا مجازاً ہونے میں کامل ہوگی یا نہیں اور یہ تقسیم اس کی ہے جس پر لفظ رخصت بولا جاتا ہے نہ کہ فقط حقیقت کی لہٰذا اب وہ اشکال وارد نہوگا کہ تقسیم سے بعض اقسام خارج ہوگئیں، الجاءُ مجبور کرنا۔ واتلاف مال الغیر۔ اس صورت میں اور تناولِ مضطر مال غیر کی صورت میں غیر کا مال کھانا جائز تو ہے لیکن اس کا ضمان واجب ہوگا۔ الاصر والاغلال۔ اصر سے مراد اعمال شاقہ جو بنی اسرائیل میں تھے جیسے توبہ میں قتل کرنا وغیرہ اور اغلال غل کی جمع ہے بمعنی طوق اور بیڑیاں یعنی بندشیں۔

سبق نمبر ۴۲ جس طرح سے بیع سَلَم میں مُسلَم فیہ کا تعین مفسدِ عقد ہے اور جواز عقد کے لئے عدم تعین ضروری ہے گویا کہ یہ رخصت اسقاط ہے۔

اور جیسے مضطر اور مکرہ کے حق میں خمر اور مردار کی حرمت ساقط ہے اور عزیمت پر عمل جائز نہیں کیونکہ یہ

رخصت اسقاط کے قبیل سے ہے اسی طرح مسافر کے لئے قصر رخصت اسقاط ہے جس میں عزیمت پر عمل کرنا جائز نہیں ہے یہ ہمارا مسلک ہے اور امام شافعی کے نزدیک یہ رخصت ترفیہ ہے جو محض بندوں کے اوپر سے بار ہلکا کرنے کی غرض سے مشروع ہوئی ہے اور ان کے نزدیک عزیمت پر عمل کرنا اولی ہے اور ہمارے نزدیک رخصت پر عمل کرنا واجب ہے توجب قصر صلوٰۃ مسافر کے حق میں ہمارے نزدیک رخصت اسقاط ہے تو مسافر کی ظہر کی نماز اور اس کی فجر کی نماز برابر ہیں جو دو پر زیادہ ہونے کا احتمال نہیں رکھتیں۔

پھر ہم نے اس رخصت کو اسقاطِ محض کیوں قرار دیا تو ہمارے پاس دو دلیل ہیں ایک دلیل رخصت اور دوسری دلیل معنیٰ رخصت۔

دلیل رخصت:۔ یہ ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ نے بارگاہ رسالت میں سوال کیا تھا کہ کیا ہم امن کی حالت میں بھی قصر کریں گے؟ تو بارگاہ رسالت سے یہ جواب ارشاد ہوا تھا کہ یہ تم پر اللہ نے صدقہ کیا ہے لہٰذا اس کا صدقہ قبول کرو۔ تو حضرتؐ نے اس کو صدقہ فرمایا اور جو چیز محتمل تملیک نہو اس کا صدقہ اسقاطِ محض ہوتا ہے جو رد کرنے سے رد نہیں ہوتا جیسے قصاص معاف کر دینا اسقاطِ محض ہے جو رد کرنے سے رد نہیں ہوتا اس لئے کہ یہ محتملِ تملیک نہیں ہے۔

تو جس کی اطاعت لازم نہیں اور اس کا صدقہ رد نہیں ہوتا تو اللہ جو کہ مطاع ہے واجب الاطاعت ہے اس کا صدقہ کیونکر رد کیا جا سکتا ہے۔ یہ دلیل رخصت کا بیان ہے۔

معنیٰ رخصت سے استدلال:۔ پھر اس دلیل کے دو جز ہیں ۱۔ رخصت رفق اور سہولت کو طلب کرنے کے لئے ہے اور یہاں رفق قصر میں متعین ہے تو اکمال بالکل ساقط ہوگا اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ رخصت رفق کو طلب کرنے کے لئے ہے اور رفق کبھی عزیمت میں ہوتا ہے کیونکہ کبھی اس میں ایسی سہولت وآسانی ہوتی ہے جو رخصت میں نہیں ہوتی جیسے روزہ میں تو یہاں بندہ کو اختیار دیا گیا ہے کہ وہ عزیمت اور رخصت میں سے جس کو چاہے اختیار کرے اور اگر عزیمت میں نہ تو کوئی یسر و سہولت ہو اور نہ اس میں کچھ ثواب کی زیادتی ہو تو وہاں عزیمت بالکل ساقط ہوتی ہے اور فقط رخصت پر عمل ہوتا ہے کیونکہ اس صورت میں اختیار کے کوئی معنیٰ نہیں ہیں

۲۔ اس دلیل کا دوسرا جزء یہ ہے کہ بندہ تو کام بھی کرتا ہے کسی غرض کیوجہ سے کرتا ہے بے غرض اس کا کوئی کام نہیں ہوتا یہ تو اللہ جل شانہٗ کی صفت ہے کہ وہ تمام غرضوں سے بے نیاز ہے لہٰذا بندہ کا وہ کام جس میں نہ آسانی ہو اور نہ اس میں کچھ ثواب کی زیادتی ہو تو یہ شانِ عبودیت کے لائق نہیں ہے بلکہ شانِ معبود کے لائق ہے اور یہاں اس کو رخصت ترفیہ کہنا اور اسقاط نہ کہنا ایسا ہی ہے کیونکہ اگر بندہ کو قصر اور اتمام کے درمیان اختیار دیا جائے تو چار میں نہ تو یسر ہے کما ہو ظاہر اور نہ کچھ ثواب زیادہ ہے تو پھر اختیار کے کیا معنیٰ؟

سوال:۔ آپ نے روزہ میں افطار اور روزہ رکھنے میں اختیار کیوں دیا جبکہ یسر افطار میں ہے وہاں بھی

ایسے ہی کہو جیسے یہاں کہا ہے ؟

جواب: روزہ میں نص نے تاخیر کی اجازت دی ہے روزہ کو ساقط نہیں کیا اور افطار میں یُسر متعارض ہے (کما مرّ) تو روزہ اور افطار میں اختیار دینا رفق ویُسر کی طلب کے لئے ہے ۔

سوال: غلام پر جمعہ واجب نہیں ہے لیکن جب اس کے مولیٰ نے اس کو جمعہ کی اجازت دیدی تو اس پر جمعہ واجب ہونا چاہئے حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ اس کو اختیار ہے چاہے جمعہ پڑھے اور چاہے ظہر کی نماز پڑھے حالانکہ رفق ویسر جمعہ میں ہے کہ اس میں دو رکعتیں ہیں اور ظہر میں چار ۔ تو یہاں آپ نے اپنا اصول کیوں چھوڑ دیا حالانکہ آپ کو چاہئے تھا کہ اس پر جمعہ کو واجب قرار دیتے ؟

جواب: جمعہ اور ظہر میں مغایرت ہے اسی لئے ایک کی بناء دوسرے پر جائز نہیں ہے اور ذواتِ مختلفہ کے اوپر آثار مختلفہ کا ترتب ہوتا ہے بالفاظ دیگر دو متغایر چیزوں میں رفق اس میں متعین نہیں ہے جو عدد کے اعتبار سے اقل ہے بلکہ رفق جہاتِ مختلفہ کے اعتبار سے کبھی اس میں ہے اور کبھی اس میں تو رکعت کے اعتبار سے رفق جمعہ میں ہے اور سعی اور خطبہ نہ ہونے کے اعتبار سے رفق ظہر میں ہے تو اپنی طبیعت کے اعتبار سے وہ جون سے رفق کو چاہے اختیار کرے اور رہا مسئلہ ظہرِ مسافر اور ظہرِ مقیم کا یہ دونوں ایک ہے اسی لئے ایک کی بناء دوسری پر جائز ہے تو یہاں قلیل وکثیر کے درمیان اختیار دینے میں کوئی رفق ویسر نہیں بلکہ یُسر قصر میں منحصر ہے اس لئے قصر واجب ہے اور اعتراض قلت تدبر پر مبنی ہے ۔

سوال: اگر کسی نے نذر مانی کہ اگر میں نے فلاں کام کیا تو میرے اوپر ایک سال کے روزے ہیں پھر اس نے وہ کام کر دیا اور وہ غریب ہے تو آپ اس کو اختیار دیتے ہیں کہ خواہ کفارۂ یمین کے تین روزے رکھ لے اور خواہ نذر کی وجہ سے پورے سال کے روزے رکھ لے اور یہی حضراتِ طرفین کا مسلک ہے حالانکہ یسر کفارۂ یمین یعنی تین روزے رکھنے میں متعین ہے تو پھر اختیار کیوں ؟

جواب: اس کا جواب وہی ہے جو جمعہ کے بیان میں گذرا ہے کہ یہ دونوں متغایر ہیں ان میں سے سال بھر کے روزے نذر ہونے کی وجہ سے قربت مقصودہ ہیں اور تین دن کے روزے کفارہ کے ہیں جس میں زجر وعقوبت کا پہلو ہے تو عبادت تو لمبی بھی آسان ہے اور عقوبت و زجر تھوڑا بھی بھاری ہے لہذا اختیار دیا گیا ہے اور ہمارے مسئلہ میں قصر واکمال برابر ہیں دونوں متحد ہیں ، دونوں عبادت ہیں ، دونوں کا ثواب ایک ہے تو پھر یسر قصر میں ہونا امر بدیہی ہے ۔ جیسے مدبّر نے جنایت کی تو مولیٰ پر لازم ہے کہ دیت اور مدبر کی قیمت میں سے جو کم ہو وہ ولیِ جنایت کو دیدے کیونکہ دیت اور قیمت متحد ہیں تو رفق اقل میں متعین ہے تو اقل واجب ہے جس میں مولیٰ کو اختیار نہیں ہے یہی قصرِ مسافر کا حال ہے اور جمعہ کے مثل یہ مثال ہے کہ کسی کے غلام نے کوئی جنایت کی تو مولیٰ کو اختیار ہے کہ چاہے غلام ولیِ جنایت کے حوالے کر دے یا نقصان کا ضمان حوالہ کر دے ، یہاں اختیار اس لئے ملا کہ غلام اور ضمان ایک نہیں تو رفق کسی ایک میں متعین نہیں لہذا اختیار دیا گیا ہے

اور مدبر والے مسئلہ میں رفق اقل میں متعین ہے لہذا بلغیر اختیار کے اقل کو واجب قرار دیا گیا ہے۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہو گئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ ظُهْرَ الْمُسَافِرِ وَفَجْرَهٗ سَوَاءٌ لَا يَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ عَلَيْهِ وَاِنَّمَا جَعَلْنَاهَا اسْقَاطًا مَحْضًا اسْتِدْلَالًا بِدَلِيْلِ الرُّخْصَةِ وَمَعْنَاهَا اَمَّا الدَّلِيْلُ فَمَا رُوِيَ عَنْ عُمَرَؓ اَنَّهٗ قَالَ اَنَقْصُرُ الصَّلٰوةَ وَنَحْنُ اٰمِنُوْنَ فَقَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ هٰذِهٖ صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللّٰهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَاقْبَلُوْا صَدَقَتَهٗ سَمَّاهُ صَدَقَةً وَالتَّصَدُّقُ بِمَا لَا يَحْتَمِلُ التَّمْلِيْكَ اسْقَاطٌ مَحْضٌ لَا يَحْتَمِلُ الرَّدَّ كَالْعَفْوِ عَنِ الْقِصَاصِ وَاَمَّا الْمَعْنٰى فَهُوَ اَنَّ الرُّخْصَةَ لِطَلَبِ الرِّفْقِ مُتَعَيِّنٌ فِي الْقَصْرِ فَسَقَطَ الْاِكْمَالُ اَصْلًا وَلِاَنَّ الْاِخْتِيَارَ بَيْنَ الْقَصْرِ وَالْاِكْمَالِ مِنْ غَيْرِ اَنْ يَتَضَمَّنَ رِفْقًا لَا يَلِيْقُ بِالْعُبُوْدِيَّةِ بِخِلَافِ الصَّوْمِ لِاَنَّ النَّصَّ جَاءَ بِالتَّاخِيْرِ دُوْنَ الصَّدَقَةِ وَالْيُسْرُ فِيْهِ مُتَعَارِضٌ فَصَارَ التَّخْيِيْرُ فِيْهِ لِطَلَبِ الرِّفْقِ وَلَا يَلْزَمُ الْعَبْدُ الْمَاذُوْنُ فِي الْجُمُعَةِ لِاَنَّ الْجُمُعَةَ غَيْرُ الظُّهْرِ وَلِهٰذَا لَا يَجُوْزُ بِنَاءُ اَحَدِهِمَا عَلَى الْاٰخَرِ وَعِنْدَ الْمُغَايَرَةِ لَا يَتَعَيَّنُ الرِّفْقُ فِي الْاَقَلِّ عَدَدًا وَاَمَّا ظُهْرُ الْمُسَافِرِ وَالْمُقِيْمِ وَاحِدٌ فَمَا لِتَّخْيِيْرِ بَيْنَ الْقَلِيْلِ وَالْكَثِيْرِ لَا يَتَحَقَّقُ شَيْءٌ مِنْ مَعْنَى الرِّفْقِ وَعَلٰى هٰذَا يُخَرَّجُ مَنْ نَذَرَ بِصَوْمِ سَنَةٍ اِنْ فَعَلَ كَذَا وَهُوَ مُعْسِرٌ يُخَيَّرُ بَيْنَ صَوْمِ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ وَبَيْنَ سَنَةٍ فِي قَوْلِ مُحَمَّدٍ وَهُوَ رِوَايَةٌ عَنْ اَبِيْ حَنِيْفَةَ اَنَّهٗ رَجَعَ اِلَيْهِ قَبْلَ مَوْتِهٖ بِثَلٰثَةِ اَيَّامٍ لِاَنَّهُمَا مُخْتَلِفَانِ حُكْمًا اَحَدُهُمَا قُرْبَةٌ مَقْصُوْدَةٌ وَالثَّانِيْ كَفَّارَةٌ وَفِيْ مَسْاَلَتِنَا هُمَا سَوَاءٌ فَصَارَ كَالْمُدَبَّرِ اِذَا جَنٰى لَزِمَ مَوْلَاهُ الْاَقَلُّ مِنَ الْاَرْشِ وَمِنَ الْقِيْمَةِ بِخِلَافِ الْعَبْدِ لِمَا قُلْنَا۔

ترجمہ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ مسافر کی ظہر اور اس کی فجر برابر ہے جو اپنی مقدار پر زیادتی کا احتمال نہیں رکھتی اور ہم نے اس رخصت کو اسقاط محض قرار دیا دلیل رخصت اور معنی رخصت سے استدلال کرتے ہوئے۔ بہرحال دلیل پس وہ ہے جو عمرؓ سے مروی ہے انہوں نے کہا تھا کیا ہم قصر کریں حالانکہ ہم مامون ہیں تو نبی علیہ السلام نے فرمایا یہ صدقہ ہے جس کو اللہ نے تمہارے اوپر صدقہ کیا ہے پس اس کا صدقہ قبول کرو نبی علیہ السلام نے اس کو صدقہ کہا اور ایسی چیز کا صدقہ کرنا جو تملیک کا احتمال نہ رکھے اسقاط محض ہے جو رد کا احتمال نہیں رکھتا جیسے قصاص کو معاف کرنا اور بہرحال معنی پس وہ یہ ہے کہ رخصت رفق کو طلب کرنے کے لئے ہے اور رفق قصر میں متعین ہے تو اکمال بالکل ساقط ہو گیا اور اس لئے کہ قصر اور اکمال کے درمیان اختیار دینا بغیر اس کے کہ اکمال رفق کو متضمن ہو، عبودیت کے لائق نہیں ہے بخلاف روزہ کے اس لئے کہ نص تاخیر کے بارے میں وارد ہوئی ہے نہ کہ صدقہ کے اور یسر افطار صوم میں متعارض ہے تو اس میں اختیار دینا رفق کو طلب کرنے کے لئے ہے اور الزام نہ دیا جائے۔

اس غلام سے جسکو جمعہ کی اجازت دیدی گئی اس لئے کہ جمعہ ظہر کا غیر ہے اور اسی وجہ سے ان میں سے ایک کی دوسرے پر بنا رجائز نہیں ہے ۔ اور مغایرت کے وقت رفق متعین نہیں ہے اسی میں جو کم ہے باعتبار عدد کے اور بہر حال مسافر اور مقیم کی ظہر ایک ہے تو قلیل اور کثیر کے درمیان اختیار دینے میں رفق کے معنی میں سے کچھ متحقق نہوگا اور اسی جواب کے مطابق نکالا جاتا ہے حکم اس شخص کا جس نے ایک سال روزوں کی نذر کی اگر اس نے فلاں کام کیا پس اس نے کہا اور وہ غریب ہے تو اسکو اختیار دیا جائیگا تین دن کے روزوں اور ایک سال کے روزوں کے درمیان محمدؒ کے قول میں اور یہی روایت ہے ابوحنیفہؒ سے کہ انہوں نے مرنے سے تین دن پہلے اسی کی جانب رجوع کرلیا تھا اس لئے کہ یہ دونوں (تین دن اور ایک سال کے روزے) حکم کے اعتبار سے مختلف ہیں ان میں سے ایک قربت مقصودہ ہے (یعنی خالص عبادت ہے جو زجر وعقوبت کے معنیٰ سے خالی ہے) اور دوسرا کفارہ ہے اور ہمارے (اس) مسئلہ میں یہ دونوں، (قصر و اکمال) برابر ہیں تو ہوگئی یہ (قصر کی تعیین) جیسے مدبر جبکہ اس نے کوئی جنایت کی تو لازم ہے اس کے مولیٰ کو جو کم ہو دیت اور قیمت میں سے بخلاف غلام کے اسی دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کرچکے ہیں ۔

تشریح بما لا یحتمل التملیک الخ یہ احتراز ہے دین کے صدقہ کرنے سے مدیون پر اس لئے کہ یہ صدقہ مدیون کے قبول کا محتاج ہے لہٰذا اگر وہ رد کردے تو رد ہوجائیگا اس لئے کہ دین تملیک کا احتمال رکھتا ہے اس طرح کہ مدیون اس کو دیدے تو اس کا تصدق اسقاطِ محض نہوگا ۔ من نذر الخ یہ اختیار صرف اس وقت ہے جبکہ وہ ایسی شرط ہو کہ وہ جس کے وقوع کو نہیں چاہتا اور اگر شرط ایسی ہو کہ وہ جس کے وقوع کو چاہتا ہے جیسے اِن شفی اللہ مرضی فعلیّ کذا تو یہاں اختیار نہوگا بلکہ اس پر نذر کو پورا کرنا لازم ہوگا ۔ **وهو معسر الخ** یہ مالدار سے احتراز ہے اس لئے کہ اگر وہ مالدار ہے تو اس کے لئے صوم سے کفارہ ادا کرنا جائز نہیں ہے تو اس کے لئے تین دن کے روزے اور ایک سال کے روزوں کے درمیان اختیار نہیں ہے ۔ لما قلنا ۔ سے اسی دلیل کی جانب اشارہ ہے جو عبد ماذون فی الجمعہ کے بیان میں گذرچکی ہے یعنی یہ کہ دو متغائر چیزوں کے درمیان اختیار رفق کا فائدہ دے گا اور غلام کے اندر بھی دو متغائر چیزیں ہیں کیونکہ غلام اور ضمان میں مغائرت ہے ۔

سبق نمبر ۴۲ بَابٌ فِی بَیَانِ اَقْسَامِ السُّنَّۃِ

یہ باب ہے سنت کی اقسام کے بیان میں

تشریح:۔ یہاں سنت سے مراد حدیث ہے اپنی تمام قسموں کے ساتھ ۔

اِعلَم اَنَّ سُنَّۃَ رَسُولِ اللّٰہِ علیہ السلام جامعۃٌ للامرِ والنھی والخاصّ والعام وسائرِ الاقسام الّتی سَبَقَ ذکرُھا فکانت السُّنَّۃُ فرعًا للکتاب فی بیانِ تلکَ الاقسام باحکامِھا وانما ھٰذا البابُ لبیانِ ما یختصُّ بہ السُّنَنُ فنقولُ

ترجمہ جان لو کہ رسول اللہ علیہ السلام کی سنت (حدیث) امر اور نہی اور خاص اور عام اور ان تمام اقسام کو جامع ہے جن کا ذکر گذر چکا ہے تو ان اقسام کے بیان میں حدیث کتاب کی فرع ہے مع ان اقسام کے احکام کے اور یہ باب اس چیز کو بیان کرنے کے لئے ہے جس کے ساتھ احادیث مخصوص ہیں پس ہم کہتے ہیں ۔

تشریح یعنی کتاب اللہ کی تمام اقسام اور ان کے احکام سنت میں بھی جاری ہوں گے تو اس باب میں حدیث کتاب کی فرع ہے ۔ اور اس باب میں خصوصیت سے ان چیزوں کا بیان ہے جو سنن کے ساتھ مختص ہیں اور جو کتاب اللہ میں موجود نہیں ہیں جیسے اتصال و انقطاع کی کیفیت سے بحث وغیرہ ۔ لہذا اب مصنف اس بحث کا آغاز فرماتے ہیں ۔

حدیث ہم تک پہونچنے کے اعتبار سے دو قسم پر ہے ۱ مرسل ، ۲ مسند ، محدثین کی اصطلاح میں مرسل وہ ہے جس میں تابعی نے اپنے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان کا واسطہ چھوڑ دیا ہو مگر اصولیین کی اصطلاح میں مرسل وہ ہے جس میں راوی ، واسطوں کا ذکر نہ کرے خواہ ایک کا یا متعدد کا اور مسند وہ ہے جسکی سند متصل ہو

اگر ارسال کرنے والا صحابی ہے تو وہ سماع پر محمول ہے اور بالاجماع مقبول ہے اور تابعی اور تبع تابعی کی مرسل اس بات پر محمول ہے کہ ان کے سامنے حدیث کا ثبوت واضح ہو چکا ہے اور اسناد واضح ہے جسکی وجہ سے انہوں نے اسناد ذکر کرنے کی حاجت نہیں سمجھی اور یہ مرسل مسند سے بڑھ کر ہے کیونکہ مسند میں اسناد ذکر کی جاتی ہے اور حدیث کی نسبت اپنے اسناد کی جانب کر دیجاتی ہے تاکہ بوجھ بار اپنے سر نہ رہے بلکہ جس کا بوجھ بار تھا اسی کے سر رہے ۔

لیکن یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب مرسل مسند سے بڑھ کر ہے اور مسند کی تین قسمیں ہیں ، متواتر مشہور ، اخبار احاد ، تو ضروری ہوا کہ جو مسند کی سب سے گھٹیا قسم خبر واحد ہے ۔ تو مرسل کا مرتبہ اس سے زیادہ ہو تو مرسل مشہور کے درجہ میں کم از کم ہوگی اور مشہور سے کتاب اللہ کا نسخ جائز ہے تو مرسل سے بھی جائز ہونا چاہئے ؟

تو اس کا جواب دیا کہ مرسل مسند سے بڑھ کر تو ہے لیکن کیا کیا جائے کہ اس میں کچھ رائے او راجتہاد کا دخل ہے اس وجہ سے اس سے کتاب کا نسخ جائز نہیں ہے تاکہ رائے اور قیاس سے کتاب کا نسخ لازم نہ آئے

تبع تابعین کے بعد کے حضرات کی مرسل حدیث مقبول ہے یا نہیں تو اس میں اختلاف ہے جس میں اقوال مختلفہ ہیں مگر مصنف کے نزدیک عیسی ابن ابانؒ کا قول مختار ہے کہ جب ائمہ نقل (ثقات) انکی مرسل کو ان کی مسانید کے مثل روایت کریں تو وہ مرسل مقبول ہوگی جیسے امام محمد بن حسنؒ اور سفیان وغیرہ کی مرسل حدیثیں ۔

مگر مصنفؒ نے جو امام محمدؒ کا ذکر کیا ہے یہ محل تامل ہے کیونکہ وہ تبع تابعی ہیں ، اور امام شافعیؒ کا یہ فرمان ہے کہ میں سعید بن مسیبؒ کی مراسیل کے علاوہ دوسروں کی مراسیل قبول نہیں کرونگا کیونکہ میں نے ان کی مراسیل کا تتبع کیا تو میں نے ان سب کو مسانید پایا ۔ مصنفؒ کی عبارت ملاحظہ ہو ۔

السنۃ نوعان مُرسَلٌ ومسندٌ فالمرسل من الصحابی محمولٌ علی السماع ومن القرن الثانی والثالث علی انہ وضح لہ الامر واستبان لہ الاسنادُ وھو فوق المسند فان من لم یتضح لہ الامر لنسبہ الی من سمعہ منہ لیحملہ ما تحمل عنہ لکن ھذا ضربُ مزیۃٍ یثبت بالاجتہاد فلم یجز النسخ بمثلہ واما مراسیل من دون ھؤلاء فقد اختلف فیہ الّا ان یروی الثقات مرسلہ کما رووا مسندہ مثل ارسال محمد بن الحسن وامثالہ وقال الشافعی رح لا اقبل الا مراسیل سعید بن المسیب فانی تتبعتھا فوجدتھا مسانید

ترجمہ سنت کی دو قسمیں ہیں مرسل اور مسند، پس صحابی کی مرسل سماع پر محمول ہے اور قرن ثانی اور ثالث (تابعی اور تبع تابعی) کی مرسل اس بات پر محمول ہے کہ مراسیل کے لئے (ثبوتِ حدیث کا) امر واضح ہوگیا اور اس کے لئے اسناد ظاہر ہوگئی اور مرسل مسند سے بڑھ کر ہے اس لئے کہ جس کے لئے حدیث کا معاملہ واضح نہیں ہوتا وہ اس کو اسی کی جانب منسوب کرتا ہے جس سے اس کو سنا ہے تاکہ اس کو اس چیز کا متحمل بنا دے جس کا اس نے اس سے تحمل کیا ہے لیکن یہ فضیلت کی ایسی قسم ہے جو اجتہاد سے ثابت ہوتی ہے تو اس کے مثل سے نسخ جائز نہ ہوگا اور ان حضرات کی مراسیل جو ان سے نیچے کے ہیں اس میں اختلاف کیا گیا ہے مگر یہ کہ ثقات اس کی مرسل کو ایسے روایت کریں جیسے اس کی مسند کو روایت کرتے ہیں جیسے محمد بن حسن اور ان کے ہم مثلوں کا ارسال اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ میں قبول نہیں کرونگا مگر سعید بن مسیّب کی مراسیل کو اس لئے کہ میں نے ان کا تتبع کیا تو میں نے ان کو مسانید پایا ۔ اس میں زیادہ وضاحت کی ضرورت نہیں ہے ۔

پھر مسند کی تین قسمیں ہیں متواتر اور وہ وہ ہے جس کو روایت کرنے والی ایسی قوم ہو کہ عقل ان کے اتفاق علی الکذب کو جائز قرار نہ دے پھر اس میں کوئی مقدار متعین نہیں اور نہ عدمِ احصار شرط ہے ورنہ بعض نے پانچ اور بعض نے سات اور بعض نے بارہ اور کسی نے بیس اور کسی نے چالیس اور کسی نے ستر آدمیوں کی شرط لگائی ہے پھر مصنف رح نے عدالت اور تباینِ اماکن کا ذکر کیا ہے حالانکہ یہ جمہور کے نزدیک شرط نہیں ہے البتہ یہ شرط ہے کہ رواۃ کی یہ حد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہونچی ہوئی ہو یہاں تک کہ اگر یہ تعداد صحابہ کے زمانہ میں بھی ختم ہوگئی ہو تو اس کو مشہور کہیں گے نہ کہ متواتر جیسے نقلِ قرآن متواتر ہے اور پانچوں نمازیں اور رکعتوں کی تعداد اور زکوٰۃ کی مقدار اور حج اور روزہ مگر یہ مطلق متواتر کی مثال ہے نہ کہ حدیثِ متواتر کی پھر کوئی حدیث متواتر ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے بعض نے کہا نہیں ہے اور بعض نے کہا انما الاعمال بالنیات ہے اور بعض نے کہا البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر ہے ۔

خلاصۂ کلام تواتر کی تین شرطیں ہیں ۱ رواۃ کا اتنا ہونا کہ عقل ان کے کذب پر اتفاق کو ممنوع قرار دے ۲ اُس خبر کا منتہا حس ہو ۳ تمام طبقات میں یہ تواتر برقرار ہو ۔ خبر متواتر سے علم یقینی

ضروری حاصل ہوتا ہے اور ہم نے اس مسئلہ پر شرح عقائد کی شرح میں بسط سے گفتگو کی ہے ۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ ہو

والمسندُ اقسامٌ المتواترُ وهو ما يرويه قومٌ لا يحصى عددُهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم ويدوم هذا الحدُّ الى ان يتصل برسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك مثل نقل القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات ومقادير الزكوٰة وما اشبه ذلك وانه يوجب علم اليقين بمنزلة العيان علماً ضرورياً ۔

ترجمہ اور مسند کی چند (تین) قسمیں ہیں (ان میں سے اول) متواتر ہے اور وہ ہے جس کو ایسی قوم روایت کرے جن کا عدد شمار نہ کیا جاسکے (یہ جمہور کے نزدیک شرط نہیں ہے) اور نہ ان کی کثرت کی وجہ سے اور ان کی عدالت کی وجہ سے اور ان کی جگہوں کے الگ الگ ہونے کیوجہ سے ان کے جھوٹ پر اتفاق کا توہم ہو اور یہ حد یہاں تک برابر رہے کہ مروی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہونچ جائے اور یہ جیسے قرآن کی نقل اور پانچوں نمازیں اور رکعات کی تعداد اور زکوٰۃ اور جو اس کے مشابہ ہے اور خبر متواتر علم یقینی کو ثابت کرتی ہے جو علم ضروری ہوگا مشاہدہ کے درجہ میں ۔

تشریح مسند کی دوسری قسم مشہور ہے ، اور مشہور وہ ہے جو قرنِ صحابہ رضی اللہ عنہم میں آحادیں تھی پھر وہ شائع ہوگئی اور اس کے رُواۃ اتنے ہوگئے جن کا کذب پر اتفاق ناممکن ہو اور جو اس کو نقل کرنے والے ہیں یعنی تابعین اور تبع تابعین وہ ایسے ائمہ ثقات ہیں جو کذب وافترار کے ساتھ متہم نہیں ہے تو ان کی شہادت وتصدیق کیوجہ سے یہ حدیث متواتر کے درجہ میں ہے ۔

بلکہ شیخ ابوبکر جصاصؒ نے اس کو متواتر کی دو قسموں میں سے ایک قسم قرار دیا ہے اور عیسیٰ بن ابانؒ نے کہا کہ یہ خبر متواتر سے کم اور خبر واحد سے بڑھ کر ہے جس سے علم یقینی تو حاصل نہیں ہوگا البتہ علم طمانیت حاصل ہوگا اور اس کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہوگی اور اس کے منکر کی تضلیل کی جائے گی اور تکفیر نہیں کی جائے گی اور یہی ہمارے نزدیک مختار ہے جو عیسیٰ بن ابانؒ نے کہا ہے ۔ کتاب اللہ پر زیادتی کی چند امثلہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں ۔

۱ حدیث مشہور سے رجم کی زیادتی کہ قرآن میں صرف سَو کوڑوں کا ذکر ہے مگر بحر العلومؒ نے فواتح الرحموت میں کہا ہے کہ اس تمثیل میں نظر ہے کیونکہ رجم کا ثبوت تواتر معنوی سے ہے کما صرح بہ فی فتح القدیر ۔

۲ مسح علی الخفین کی زیادتی جبکہ قرآن میں صرف غسل رجلین کا ذکر ہے مگر الصاف سے مسح علی الخفین کا ثبوت بھی تواتر معنوی سے ہے نہ کہ مشہور سے ۔

۳ کفارۂ یمین میں تین روزہ کو لگاتار رکھنے کی زیادتی جبکہ قرآن میں صرف مطلق روزوں کا ذکر ہے کیوں کہ

ابن مسعودؓ کی قراءت میں فصیام ثلثۃ ایام متتابعات ہے اور انکی قرات مشہور رہے نہ کہ متواتر تو اس مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی کرتے ہوئے متتابعات کی قید بڑھادی گئی ہے۔

سوال ا۔ جب خبر مشہور سے کتاب اللہ کا نسخ جائز ہے جیسے متواتر سے تو اس سے متواتر کے مثل علم یقینی کیوں حاصل نہیں ہوتا؟

جواب ا۔ کیونکہ یہ قرن صحابہؓ میں احاد میں سے تھی جس کی وجہ سے اس کی قطعیت ختم ہوگئی اور اس شبہ کیوجہ سے یہ یقین کے درجہ سے ساقط ہوگئی بخلاف متواتر سے اس کے بعد اس کی عبادت ملاحظہ ہو۔

والمشهورُ وهو ما كان من الاٰحادِ في الاصلِ ثُمَّ انتشر فصار ينقله قومٌ لا يُتوهّمُ تواطؤهم على الكذبِ وهم القرنُ الثاني ومَن بعدَهم واولٰئك قومٌ ثقاتٌ ائمةٌ لا يتهمون فصار بشهادتهم وتصديقهم بمنزلة المتواترِ حتى قال الجصّاصُ انّه احدُ قسمَي المتواتر وقال عيسى بن ابان يضلل جاحده ولا يكفرُ وهو الصحيحُ عندنا لانّ المشهورَ بشهادةِ السّلف صار حجةً للعمل به بمنزلة المتواتر فصحّت الزيادةُ به على كتابِ اللّٰه تعالىٰ وهو نسخٌ عندنا وذلك مثل زيادة الرجم والمسح على الخفّين والتتابع في صيام كفّارة اليمين لكنّه لما كان من الاٰحاد في الاصل ثبت به شبهةٌ سقط بها علم اليقين

ترجمہ اور (دوسری قسم) مشہور ہے اور وہ وہ ہے جو ابتدار (دو صحابہؓ) میں احاد سے ہو پھر پھیل گئی ہو پس وہ ایسی ہوگئی جس کو ایسی قوم نقل کرتی ہے جنکے جھوٹ پر اتفاق کا وہم نہیں کیا جاتا اور وہ قوم قرن ثانی اور وہ ہیں جو ان کے بعد ہیں (تابعین اور تبع تابعین) اور یہ لوگ ثقہ ہیں جو ایسے ائمہ ہیں جو غیر متہم ہیں تو یہ حدیث ان کی شہادت اور تصدیق سے متواتر کے درجہ میں ہوگئی یہاں تک کہ جصاصؒ نے کہا ہے کہ یہ متواتر کی دو قسموں میں سے ایک ہے اور عیسیٰ بن ابانؒ نے کہا ہے کہ مشہور کے منکر کی تضلیل ہوگی اور تکفیر نہیں کی جائے گی اور ہمارے نزدیک یہی صحیح۔ اسلئے کہ مشہور سلف کی شہادت سے حجت ہے اس پر عمل کئے جانے کے لئے متواتر کے درجہ میں تو اس کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی صحیح ہے اور یہ (زیادتی) ہمارے نزدیک نسخ ہے اور یہ جیسے رجم کی زیادتی ہے اور مسح علی الخفین کی اور کفارۂ یمین کے روزوں میں تتابع کی لیکن مشہور جبکہ ابتدار میں احاد میں سے ہے تو اس کی وجہ سے ایسا شبہ پیدا ہوگیا جسکی وجہ سے علم الیقین ساقط ہوگیا۔ باقی تفصیلات گذر چکی ہیں۔

سبق نمبر ۴۴

مسند کی تیسری قسم خبر واحد ہے بظاہر اس لفظ سے ذہن اس بات کی جانب سبقت کرتا ہے کہ جس کو ایک راوی روایت کرے وہ خبر واحد ہے مگر مصنفؒ نے اس کی تردید فرمائی اور یہ فرمایا کہ خبر واحد وہ ہے جو متواتر اور مشہور کے درجہ پر فائز نہو۔

اور خبر واحد مفید ظن ہے نہ کہ یقین اور طمانیت کو ۔
پھر خبر واحد عمل کو واجب کرتی ہے مگر اس میں آٹھ شرطیں ہیں چار شرطیں وہ ہیں جن کا تعلق حدیث سے ہے اور چار شرطیں وہ ہیں جن کا تعلق راوی سے ہے پہلی چار شرطیں یہ ہیں ۱ خبر واحد کتاب اللہ کے خلاف نہو جیسے من مسّ ذکرہ فلیتوضأ خبر واحد ہے اور لاصلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب خبر واحد ہے مگر اول فرمان باری فِیْہِ رِجَالٌ یُّحِبُّوْنَ اَنْ یَّتَطَهَّرُوْا کے خلاف ہے کما لایخفیٰ وفیہ ما فیہ ۔
اور دوسری حدیث فاقرأوا ما تیسر من القرآن کے خلاف ہے ۲ حدیث مشہور کے خلاف نہو جیسے مشہور حدیث ہے البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر، مگر اس کے خلاف ایک خبر واحد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شاہد اور یمین کے ساتھ فیصلہ فرمایا تو چونکہ یہ خبر واحد حدیث مشہور کے خلاف ہے اس لئے لائق عمل نہو گی ۔
۳ خبر واحد ایسے واقعہ اور حادثہ میں وارد نہوئی ہو جس میں عموم بلوی ہو ورنہ خبر واحد لائق عمل نہو گی جیسے بسم اللہ خبر واحد سے ثابت ہے حالانکہ یہ ایسی چیز ہے یعنی نماز جس میں تمام صحابہؓ کا اشتغال تھا تو اگر ایسی ہی بات ثابت ہوتی تو یہ کم از کم شہرت کے درجہ کو پہنچی ہوئی ہونی چاہئے تھی ۔ ۴ صحابہؓ کسی حادثہ میں اختلاف ظاہر نہوا ہو اور اس حدیث سے استدلال کا ترک ظاہر نہو ورنہ خبر واحد لائق عمل نہو گی جیسے ایک حدیث میں ہے الطلاق بالرجال مگر اس میں صحابہؓ نے اختلاف کیا اور ایک جماعت نے یہی کیا جو اس حدیث میں ہے کہ جیسا مرد ہو گا اتنی طلاق کا مالک ہو گا لہذا آزاد تین کا اور غلام دو کا مالک ہو گا مگر حنفیہ کے مسلک کے مطابق صحابہؓ کی ایک جماعت کہتی ہے کہ جیسی عورت ہو گی اتنی طلاق اس کو دیکھائے گی یعنی حرہ کو تین اور باندی کو دو تو اگر یہ حدیث ان کے نزدیک ثابت ہوتی تو اس حدیث کو پیش کر کے فریق اول فریق ثانی پر حجت قائم کرتا مگر ایسی بات نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ حدیث لائق عمل نہیں ہے ۔
دوسری وہ چار شرطیں جو راوی میں ملحوظ ہیں وہ یہ ہیں ۱ اسلام ۲ عدالت، جس کی تعریف واضح ہے ۳ عقل کامل، جو بلوغ کے بعد حاصل ہوتی ہے ۴ ضبط ۔ یعنی کما حقہ کلام کو سننا پھر اس کے معنی کو سمجھنا، پھر اس کو یاد رکھنا لہذا کافر کی خبر پر عمل واجب نہو گا شرط اول (اسلام) کے فوت ہونے کیوجہ سے اور فاسق کی خبر پر عمل واجب نہو گا شرط ثانی (عدالت) کے فقدان کی وجہ سے ۔
بچہ اور مجنون کی خبر پر عمل واجب نہو گا ۔ شرط ثالث (کمال عقل) کے نہونے کیوجہ سے جس شخص میں پیدائش غفلت ہو یعنی سہو و نسیان کا غلبہ ہو یا سہو اور خطار سے لاپرواہی ہو یا بغیر تحقیق کے اندازے اور اٹکل سے خبر دیدینے کا عادی ہو ان کی خبر عمل کو واجب نہیں کرے گی شرط رابع (ضبط) کے فقدان کی وجہ سے جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی تو اسکی عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

وخبر الواحد وھو الذی یرویہ الواحدُ او الاثنان فصاعداً بعد ان یکون دون المشھور والمتواتر وحکمہ اذا وَرَدَ غیر مخالفٍ للکتاب والسُّنَّۃِ المشھورۃ فی حادثۃٍ لا تعمُّ بھا البلوی

ولو یظھر من الصحابۃ رضی اللہ عنھم الاختلاف فیھا و ترک المحاجۃ بہ انہ یوجب العمل بشروط تراعی فی المخبر وھی اربعۃ الاسلام والعدالۃ والعقل الکامل والضبط فلا یجب العمل بخبر الکافر والفاسق والصبی والمعتوہ والذی اشتدت غفلتہ خلقۃ او مسامحۃ او مجازفۃ ۔

ترجمہ اور خبر واحد اور وہ وہ ہے جس کو ایک یا دو یا اس سے زیادہ روایت کریں بعد اس کے کہ وہ مشہور اور متواتر سے نیچے ہو اور اس کا حکم جبکہ وہ وارد ہو در انحالیکہ کتاب کے مخالف نہ ہو اور سنتِ مشہورہ کے خلاف نہ ہو ایسے حادثہ میں جس میں بلویٰ عام نہ ہو اور اس حادثہ میں صحابہؓ کا اختلاف ظاہر نہ ہوا ہو اور اس حدیث سے احتجاج کا ترک ظاہر نہ ہوا ہو (حکم اس کا) یہ ہے کہ عمل کو واجب کرتی ہے ان شرطوں کے ساتھ جو مخبر میں ملحوظ ہیں اور وہ چار ہیں اسلام اور عدالت اور عقلِ کامل اور ضبط تو عمل واجب نہ ہوگا کافر اور فاسق اور مجنون کی خبر پر اور اس شخص کی خبر پر جس کی غفلت سخت ہو پیدائشی طور پر یا لاپرواہی کیوجہ سے یا اٹکل سے بولنے کیوجہ سے ۔

جو شخص مستور الحال ہے وہ باب حدیث میں فاسق کے مثل ہے یعنی اس کی حدیث حجت نہ ہوگی البتہ خیر القرون میں یہ بات تھی کہ مستور الحال کی خبر قبول کی جائے کیونکہ وہاں خیر کا غلبہ تھا اسی کو مصنف فرماتے ہیں

والمستور کالفاسق لا یکون خبرہ حجۃً فی باب الحدیث مالم یظھر عدالتہ الا فی الصدر الاول علی ما نبین ۔

ترجمہ اور مستور الحال فاسق کے مثل ہے اس کی خبر حجت نہ ہوگی حدیث کے باب میں جبتک کہ اس کی عدالت ظاہر نہ ہو جائے مگر صدر اول میں اس تفصیل کے مطابق کہ ہم بیان کریں گے ۔ اسکی تشریح واضح ہے۔

امام ابوحنیفہ کے ایک شاگرد حسن بن زیادؒ نے امام صاحبؒ سے روایت کی ہے کہ مستور الحال پانی کی نجاست کی خبر کے بارے میں عادل کے مثل ہے ۔ اسی کو مصنفؒ فرماتے ہیں ۔

وروی الحسن عن ابی حنیفۃؒ انہ مثل العدل فیما یخبر عن نجاسۃ الماء ۔

ترجمہ اور حسنؒ نے ابوحنیفہؒ سے روایت کیا ہے کہ مستور عادل کے مثل ہے اس سلسلہ میں جو وہ خبر دے رہا ہے پانی کی نجاست کے بارے میں ۔

مبسوط کی کتاب الاستحسان میں مذکور ہے کہ مستور الحال فاسق کے مثل ہے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہی صحیح ہے کیونکہ صدق کے رجحان کے لئے عدالت ضروری ہے ۔

اسی کو مصنفؒ نے فرمایا ۔

وذکر فی کتاب الاستحسان انہ مثل الفاسق فیہ وھو الصحیح ۔

ترجمہ اور مبسوط کی کتاب الاستحسان میں مذکور ہے کہ مستور فاسق کے مثل ہے پانی کی نجاست کی خبر کے بارے میں (اور یہی صحیح ہے)۔

تشریح امام محمدؒ نے اس فاسق کے بارے میں فرمایا جو پانی کی نجاست کی خبر دیتا ہے کہ سامع اپنی رائے کو حکم بنائے تو اگر سامع کے دل میں یہ بات آئے کہ یہ سچا ہے تو پانی گرائے بغیر تیمم کر سکتا ہے اور اگر پانی کو گرا کر تیمم کرے تو یہ احوط ہے ، اسی کو مصنفؒ نے فرمایا ۔

وقال محمدٌ فی الفاسق یخبر بنجاسۃ الماء انہ یُحکِّمُ السامعُ رایَہٗ فان وقع فی قلبہ انہ صادقٌ یتیمّمُ من غیر اراقۃ الماءِ فانْ اراقَ وتیمّمَ فھو احوطُ للتیمّمِ ۔

ترجمہ اور محمدؒ نے فرمایا فاسق کے بارے میں جو پانی کی نجاست کی خبر دیتا ہے کہ وہ (سامع) اپنی رائے کو حکم بنائے پس اگر اس کے دل میں یہ بات واقع ہو کہ وہ فاسق سچا ہے تو تیمم کرے گا بغیر پانی کو گرائے ہوئے پس اگر اس نے پانی گرا دیا اور تیمم کیا تو یہ تیمم کے لئے احوط ہے ۔ باقی بات واضح ہے ۔

تشریح اور اگر کافر یا بچہ یا مجنون پانی کی نجاست کی خبر دے اور سامع کے دل میں یہ بات آئی کہ یہ سچے ہیں تب بھی انکی بات کی جانب کوئی التفات نہیں کیا جائے گا اور سامع وضو کرے گا اور تیمم نہیں کرے گا اور اگر پانی کو گرا کر تیمم کرے تو یہ سب سے افضل ہے ، اسی کو مصنفؒ نے فرمایا

وفی خبر الکافر والصبی والمعتوہ اذا وقع فی قلب السامع صدقُھم بنجاسۃ الماء یتوضّاء و لا یتیمّمُ فان اراق الماء ثم تیمّمَ فھو افضلُ

ترجمہ اور کافر اور بچہ اور مجنون کی خبر میں جبکہ سامع کے دل میں ان کا سچا ہونا واقع ہو پانی کی نجاست کے سلسلہ میں تو سامع وضو کرے اور تیمم نہ کرے پس اگر وہ پانی گرا دے پھر تیمم کرے تو یہ افضل ہے ۔ باقی تفصیلات واضح ہیں ۔

تشریح کچھ معاملات تو ایسے ہیں جن میں فقط الزام ہوتا ہے جیسے اکثر حقوق العباد ہیں تو اس میں پورے دو گواہ مع عدالت چاہئیں ، اور اگر من وجہ الزام ہو اور من وجہ نہو تو اس میں نصاب شہادت یا عدالت میں سے ایک درکار ہے ۔ اور اگر اس میں الزام بالکل نہو جیسے وکالت میں اور اذن فی التجارت میں ، تو یہاں ہر مخبر کی خبر قابل قبول ہو گی کیونکہ یہاں ضرورت ہے کہ تمام شرائط کو ساقط و کالعدم کیا جائے ۔

کیونکہ ایسا بہت کم ہوتا ہے کہ ایسا جامع الاوصاف اور شرائط کا جامع ملجائے جس کو وہ اپنے وکیل یا اپنے غلام پاس بھیجے اور سامع کے پاس علاوہ اس خبر کے کوئی دلیل نہیں جس پر وہ عمل کرسکے، اور شرائط مذکورہ اس لئے ہوتی ہیں تاکہ خبر میں صدق کا پہلو غالب ہوکر وہ ملزم بن سکے اور جہاں لزوم ہی نہیں ہے وہاں یہ شرطیں بھی ملحوظ نہیں ہیں۔ لہذا ہم نے ان شرائط کو امور دین میں شرط قرار دیا اور جن معاملات میں لزوم نہیں ہے ان میں شرط قرار نہیں دیا ہے اسی کو مصنفؒ فرماتے ہیں۔

وفی المعاملات التی تنفکُّ عن معنی الالزام کالوکالات والمضاربات والاذن فی التجارۃ یعتبر خبر کل ممیّزٍ لعموم الضرورۃ الداعیۃ الی سقوط سائر الشرائط فان الانسان قلّما یجدُ المستجمع لتلک الشرائط یبعثہ الی وکیلہ او غلامہ ولا دلیل مع السّامع یعمل بہ سوی ھذا الخبر ولان اعتبار ھذہ الشرائط لیترجّح جھۃُ الصدق فی الخبر فیصلح ان یکون ملزمًا وذلک فیما یتعلق بہ اللزوم فشرطناھا فی امور الدّین دون ما لایتعلق بہ اللزوم من المعاملات۔

ترجمہ اور ان معاملات میں جو الزام کے معنیٰ سے منفک ہیں جیسے وکالات اور مضاربات اور اذن فی التجارت (ان سب میں) ہر ممیز کی خبر معتبر ہوگی اس ضرورت کے عام ہونے کی وجہ سے جو ان تمام شرائط کے سقوط کی جانب داعی ہیں اس لئے کہ انسان بہت کم پاتا ہے ایسا شخص جو ان تمام شرائط کو جامع ہو جس کو وہ اپنے وکیل یا اپنے غلام کی جانب بھیجدے اور سامع کے پاس کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جس پر وہ عمل کرسکے علاوہ اس خبر کے اور اس لئے کہ ان شرائط کا اعتبار اس لئے ہے تاکہ خبر میں صدق کی جہت راجح ہو جائے پس وہ صلاحیت رکھے ملزم بننے کی اور یہ (اعتبار شرائط مذکورہ) ان چیزوں میں ہوگا جن میں لزوم متعلق ہو تو ہم نے ان کی شرط لگادی امور دین میں نہ کہ ان معاملات میں جن کے ساتھ لزوم متعلق نہیں ہوگا۔ باقی بات واضح ہے

سبق نمبر ۴۵

حضور والا، آپنے فرمایا تھا کہ امور دین میں شرائط مذکورہ درکار ہیں چونکہ ان میں لزوم ہے اور کھانے کی حلت وحرمت اور پانی کی طہارت ونجاست یہ سب امورِ دین ہیں تو ان میں فاسق کا قول معتبر ہونا چاہئے تھا حالانکہ آپ قولِ فاسق معتبر مانتے ہیں؟

جواب:۔ فاسق کی خبر ان امور میں قبول کی جاتی ہے مگر براہ راست نہیں بلکہ بعد تحری ظن غالب حاصل ہونے کے بعد۔

اس لئے کہ ان امور پر واقفیت کوئی عام چیز نہیں جس پر عام لوگ مطلع ہوسکیں بلکہ یہ تو ایک مخصوص چیز ہے خلاصۂ کلام ان کا قول بربنا مجبوری قبول کیا گیا ہے۔ کیونکہ ان کو ثقات اور عادل حضرات سے

حاصل کرنا دشوار ہے ، نیز فاسق فی الجملہ شہادت کا اہل ہے اسی وجہ سے اگر قاضی اُس کی شہادت پر فیصلہ کر دیا تو فیصلہ صحیح اور نافذ ہے ۔

نیز فاسق کے اوپر سے تہمت بھی منتفی ہے کیونکہ اسکی خبر سے جو اور پر لازم ہوگا وہ فاسق کے اوپر بھی لازم ہوگا بخلاف کافر اور بچہ کے کیونکہ اولاً تو وہ شہادت کے اہل نہیں اور دوسری بات یہ کہ کافر جزئیاتِ شرعیہ کا مخاطب نہیں اور بچہ غیر مکلف ہے ۔

سوال: ۔جب ضرورت ہے کہ فاسق کا قول قبول کیا جائے تو پھر تحری کی کیا ضرورت ہے بغیر تحری کے فاسق کا قول قبول کرنا چاہیئے ؟

جواب: ۔ یہاں چونکہ اصل پر عمل کرنا ممکن ہے اور اصل یہ ہے کہ پانی اپنی اصل سے اور طعام اپنی اصل سے پاک ہے اور نجاست ان کو کسی سبب عارض کیوجہ سے عارض ہوتی ہے تو جب بات یوں ہے تو فسق کو بالکلیہ ہدر بھی قرار نہیں دیا گیا کہ اس کی وجہ سے آدمی کا کچھ وقار مجروح نہو اور نہ من جمیع الوجوہ اس کو معتبر مانا گیا ہے بلکہ من وجہ معتبر ہوا یعنی فاسق کی خبر کو معتبر مانا گیا ہے مگر اس میں تحری کرنے کے بعد ۔

سوال: ۔جب آپنے تحری کے بعد فاسق کی خبر کا حلتِ طعام اور حرمتِ طعام میں اعتبار کرلیا تو ایسے ہی باب حدیث میں تحری کے بعد اس کی خبر قبول کرنی چاہیئے تھی حالانکہ آپ نے حدیث کے باب میں اس کی خبر کا کوئی اعتبار نہیں کیا ہے ؟

جواب: ۔ باب حدیث میں فاسق کی خبر قبول کرنے کی کوئی حاجت نہیں تھی کیونکہ حدیث کو روایت کرنے والے بکثرت ثقات موجود ہیں جس کی وجہ سے غیر ثقات سے بے نیازی ہے ۔ اسکی عبارت ملاحظہ ہو ۔

وَانما اعتبر خَبَرُ الفاسقِ فی حلِ الطعام وحرمتہ وطھارۃِ الماءِ ونجاستہ اذا تایّد باکبرِ الرأیِ لانَّ ذلکَ امرٌ خاصٌ لایستقیمُ تلقیہ من جھۃِ العدولِ فوجبَ التحرّی فی خبرہِ للضرورۃِ وکونہ مَعَ الفسقِ اھلاً للشھادۃِ وانتفاءِ التھمۃِ حیثُ یلزمہٗ بخبرہِ ما یلزمُ غیرَہٗ الاّ انّ ھذہِ الضرورۃَ غیرُ لازمۃٍ لانَّ العملَ بالاصلِ ممکنٌ وھوانَّ الماءَ طاھرٌ فی الاصلِ فلم یجعلِ الفسقُ ھدرًا ولاضرورۃً فی المصیرِالی روایتہ فی اُمورِالدین اصلاً لانَّ فی العدولِ من الرواۃ کثرۃً وبھم غنیۃٌ فلایُصارالیہ بالتحرّی ۔

ترجمہ اور اعتبار کیا جاتا ہے فاسق کی خبر کا کھانے کی حلت اور اس کی حرمت کے سلسلہ میں اور پانی کی طہارت اور اس کی نجاست کے سلسلہ میں جب کہ وہ مؤید ہو ظنِ غالب سے اس لئے کہ ایک خاص چیز ہے جس کا حصول عادلوں کی جانب سے درست نہو سکے گا (ممکن نہو گا) تو اس کی خبر میں تحری واجب

ہوگی ضرورت کیوجہ سے اور فاسق کے سچی ہونے کی وجہ سے فسق کے باوجود شہادت کا اہل اور تہمت کے منتفی ہونے کیوجہ سے اس حیثیت سے کہ لازم ہے فاسق کو اپنی خبر سے وہی جو لازم ہے اس کے غیر کو مگر تحقیق کہ یہ ضرورت غیر لازم ہے اس لئے کہ اصل پر عمل کرنا ممکن ہے اور وہ (اصل) یہ ہے کہ پانی پاک ہے اصل خلقت کے اعتبار سے تو فسق ہدر قرار نہیں دیا گیا اور کوئی ضرورت نہیں ہے رجوع کرنے کی فاسق کی روایت کی جانب امور دین میں بالکل اس لئے کہ رواۃ میں عادلوں کی کثرت ہے اور انکی وجہ سے ان کے غیر سے بے نیازی ہے تو تحری کے ذریعہ فاسق کی خبر کی جانب رجوع نہیں کیا جائے گا۔

تشریح انما اعتبر سے مایلزم غیرہٗ، تک سوال اول کا جواب ہے اور الاان ہذہ الخ سے تیسرے سوال کا جواب ہے۔

جو شخص عقائد اہل حق سے ہٹ کر اپنی خواہشات نفسانی کو اپنا مذہب اور دین بنائے ہوئے ہے اور لوگوں کو اس مذہب کی دعوت و ترغیب دیتا ہے اور اس کی حقانیت پر دلیل اور حجت پیش کرتا ہے تو مذہب مختار کے مطابق اس کی روایت قابل قبول نہ ہوگی جیسے غلات روافض اور جو بھی ضروریات دین کے منکر ہیں اور جیسے قادیانی وغیرہ کیونکہ ان کے احوال سے یہ بات ظاہر ہے کہ یہ افترار اور جھوٹ کے عادی ہیں تو حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں ہی ان پر کیا اعتماد ہو سکتا ہے جب یہ بات معلوم ہوگئی تو اب عبارت ملاحظہ ہو۔

وَاَمَّا صَاحِبُ الْهَوٰى فَالْمَذْهَبُ الْمُخْتَارُ اَنَّهٗ لَا تُقْبَلُ رِوَايَةُ مَنِ انْتَحَلَ الْهَوٰى وَدَعَا النَّاسَ اِلَيْهِ لِاَنَّ الْمُحَاجَّةَ وَالدَّعْوَةَ اِلَى الْهَوٰى سَبَبٌ دَاعٍ اِلَى التَّقَوُّلِ فَلَا يُؤْتَمَنُ عَلٰى حَدِيْثِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

ترجمہ اور بہر حال خواہشات نفسانی والا تو مذہب مختار یہ ہے کہ اس شخص کی روایت قبول نہیں کی جائے گی جس نے خواہشات نفسانی کو ملت بنالیا اور لوگوں کو اس کی جانب دعوت دی اس لیے کہ اس کا حجت پکڑنا اور ہوی کی جانب دعوت دینا گھڑنے کی جانب دعوت دینے والا سبب ہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کے بارے میں اعتماد نہیں کیا جائے گا۔

تشریح خوارج و معتزلہ جن کے یہاں کذب کی وجہ سے آدمی ایمان سے خارج ہو جائے گا تو ان کے بارے میں یہ بات ظاہر ہے کہ وہ باب حدیث میں کذب و افترار سے کام نہیں لیں گے تو ان کی روایت قبول کرلی جائے گی۔ بہر حال اب تک کی تقریر سے یہ بات واضح ہوگئی ہے کہ خبر واحد حجت ہے تو پھر اس کی کچھ تفصیل سماعت فرمائیں۔

اگر خبر واحد کا راوی ایسا ہو کہ جو اوصاف مذکورہ فیما سبق کے ساتھ ساتھ تفقہ اور اجتہاد میں زبردست

ملکہ رکھتا ہے تو اس کی خبر از قیاس کے مخالف ہو تو قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا اور حدیث پر عمل ہوگا جیسے خلفاء راشدینؓ اور عبادلہؓ ثلاثہ اور یہ سارے حضرات جو یہاں مذکور ہیں ۔

اور اگر راوی میں حفظ و عدالت وغیرہ تو ہیں مگر فقہ نہیں ہے تو ان کی روایت اگر قیاس کے خلاف نہ ہو تو قابل قبول ہے اور اگر قیاس کے خلاف ہو تو بر بنا ر ضرورت کہ قیاس کا دروازہ بند نہ ہو جائے حدیث کو چھوڑ دیا جائے گا جیسے حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیثِ مصراۃ میں ایسا ہی ہوا ہے اس کی عبارت ملاحظہ ہو ۔

واذا ثبت اَنَّ خبرَ الواحدِ حجۃٌ قُلنا اِنْ کان الراوی معروفًا بالفقہِ والتقدُّمِ فی الاجتہادِ کالخلفاء الراشدین والعبادلۃِ الثلٰثۃِ وزیدِ بن ثابتٍ ومعاذِ بن جبلٍ وابی موسی الاشعری وعائشۃ رضوان اللہ علیہم اجمعین وغیرھم مِمَّن اشتھرَ بالفقہ والنظر کان حدیثُہو حجۃً یُترکُ بہ القیاسُ وان کان الراوی معروفًا بالعدالۃِ والحفظ والضبطِ دون الفقہِ مثل ابی ھریرۃ وانس بن مالکؓ رضؓ فان وافق حدیثُہ القیاسَ عُمِلَ بہ وان خالفہٗ لم یُترکْ الا للضرورۃِ وانسدادِ بابِ الرأیِ

ترجمہ اور جبکہ یہ بات ثابت ہوگئی کہ خبر واحد حجت ہے تو ہم کہیں گے کہ اگر راوی معروف ہو فقہ اور اجتہاد میں تقدم کے ساتھ جیسے خلفاء راشدین اور تینوں عبد اللہ اور زید بن ثابت اور معاذ بن جبل ابو موسیٰ اشعری اور عائشہ رضؓ رضوان اللہ علیہم اجمعین اور ان کے علاوہ ان لوگوں میں سے جو فقہ و نظر کے ساتھ مشہور رہیں تو ان کی حدیث حجت ہوگی جس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا اور اگر راوی عدالت اور حفظ اور ضبط کے ساتھ معروف ہو نہ کہ فقہ کے ساتھ جیسے ابو ہریرہ رضؓ اور انس ابن مالک پس اگر ان کی حدیث قیاس کے موافق ہو تو اس پر عمل کیا جائے گا اور اگر قیاس کے خلاف ہو تو چھوڑا نہ جائیگا مگر ضرورت کی وجہ سے اور وہ ضرورت اجتہاد کے دروازہ کا بند ہونا ہے ۔

تشریح عبادلہ ثلاثہ ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ، ابن عمر رضؓ، ہیں یعنی فقہاء کے نزدیک اور محدثین کے نزدیک عبد اللہ ابن زبیر ہیں ابن مسعود کی جگہ اور باقی بدستور رہیں ۔

ممن اشتہر بالفقہ والنظر الخ جیسے حضرت ابی ابن کعبؓ اور حضرت ابو الدرداءؓ، ابو ہریرہؓ اور انس ابن مالکؓ کا یہ ذکر ان کی تنقیص کے لئے نہیں ہے بلکہ اس مقام پر ترک حدیث کا نکتہ بیان کرنا ہے ،

حدیث مصراۃ یہ ہے لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعہا بعد ذلک فھو بخیر النظرین بعد ان یحلبھا ان رضیھا امسکھا وان سخطھا ردھا وصاعًا من تمر ۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی خریدار دھوکہ میں پھنس گیا تو اس کو اختیار ہے کہ اگر چاہے تو اسی قیمت پر جانور کو رکھ لے اور اگر نا پسند ہو تو اسے

بائع کے پاس واپس کردے اور اس کے ہمراہ ایک صاع کھجور بھی دیدے ۔
تو یہاں ایک صاع کھجور کا کوئی تک نہیں بلکہ دودھ کا مثل یا اس کی قیمت ہونی چاہئے تھی، بہرحال قیمت بھی ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق ہے ورنہ امام صاحبؒ کے نزدیک مشتری کے لئے جائز نہیں کہ اس جانور کو واپس کرے بلکہ وہ بائع سے اس کا تاوان لیلے اور جانور کو اپنے پاس رکھ لے ۔ اس مقام پر مزید تفصیلات ہیں جن کے بیان کا یہ محل نہیں ہے ۔

سبق نمبر ۴۶

اور اگر راوی مجہول ہو مجہول النسب نہیں بلکہ باب روایت میں مجہول ہے یعنی ایک دو حدیث کے علاوہ اس کی حدیث نہیں ہے تو اس کی پانچ قسمیں ہیں ۱۔ سلف نے ان سے روایت لی ہو اور اس کی شہادت دی ہو ۲۔ اس حدیث میں طعن کرنے سے سلف نے سکوت کیا ہو تو ان دونوں صورتوں میں انکی حدیث راوی معروف کے مثل قبول ہوگی ۳۔ کسی نے اس کو قبول کیا ہے اور کسی نے نہیں کیا اس کے باوجود ائمہ ثقات نے انکی حدیث کو نقل کیا ہے تو بھی ہمارے نزدیک یہ روایت راوی معروف کی روایت کے مثل قابل قبول ہے ۴۔ سلف نے اس کو بالکل رد کردیا ہو جیسے فاطمہ بنت قیس کی حدیث مطلقہ کے نفقہ اور سکنیٰ کے بارے میں تو وہ حدیث مستنکر ہوگی اور اس پر عمل جائز نہوگا ۵۔ سلف کے زمانے میں اس حدیث کا ظہور نہیں ہوا اس وجہ سے وہ قبول و رد سے بھی دوچار نہو سکی تو اس پر عمل واجب نہوگا البتہ چونکہ اس زمانہ میں عدالت اصل ہے اس وجہ سے وہ جائز العمل ہوگی اور اسی جیسا مجہول راوی بعد میں ہو تو وہ حدیث لائق عمل بھی نہ ہوگی کیونکہ بعد کے دور میں فسق و فجور پھیل گیا ہے ۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو ۔

وان كان الراوى مجهولاً لا يُعرف الّا بحديثٍ رواه او بحديثين مثل وابصةَ بنِ مَعْبَدٍ وسلمةَ بنِ المحبّقِ فان روى عنه السلفُ وشهدوا بالصحة او سكتوا عن الطعن صار حديثُه مثل حديث المعروفِ وان اختُلف فيه مع نقلِ الثقات عنه فكذلك عندنا وان لم يظهر من السلف الا الردُّ لم يُقبل حديثُه وصار مستنكراً وان كان لم يظهر حديثُه في السّلف ولم يُقابَل بردٍ ولا قبولٍ لم يجب العملُ به لكنّ العمل به جائزٌ لانّ العدالةَ اصلٌ في ذلك الزمانِ حتى انّ روايةَ مثل هذا المجهولِ في زماننا لا يحلّ العملُ به لظهورِ الفسقِ

ترجمہ اور اگر راوی مجہول ہو، نہیں پہچانا جاتا ہو مگر ایک حدیث کے ساتھ جس کو اس نے روایت کیا ہے یا دو حدیثوں کے ساتھ جیسے وابصہ ابن معبد اور سلمہ ابن محبق پس اگر اس سے سلف نے روایت کی ہو اور اس کی صحت کی شہادت دی ہو اور طعن سے سکوت کیا ہو اس کی حدیث معروف کی

حدیث کے مثل ہوگی اور اگر اس میں اختلاف کیا گیا ہو اس سے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ثقات کے نقل کے ساتھ ساتھ تو ایسے ہی ہے ہمارے نزدیک اور اگر ظاہر نہیں ہوا سلف سے مگر رد تو اس کی حدیث قبول نہیں کی جائے گی اور وہ مستنکر ہوگی اور اگر سلف میں اس کی حدیث ظاہر نہ ہوئی ہو اور رد اور قبول سے دوچار نہ ہوئی ہو تو اس پر عمل واجب نہیں لیکن اس پر عمل جائز ہے اس لئے کہ اس زمانہ میں عدالت اصل ہے یہاں تک کہ اس مجہول کے مثل کی روایت ہمارے زمانہ میں اس پر عمل کرنا حلال نہیں ہے فسق کے ظہور کی وجہ سے ۔

تشریح ۳ کی مثال ابن مسعودؓ سے سوال کیا گیا تھا کہ ایک شخص نے ایک عورت سے نکاح کیا اور اس کے لئے مہر مقرر نہیں کیا اور نہ اس سے دخول کیا کہ اس سے پہلے ہی مر گیا تو کیا حکم ہے ۔ تو ابن مسعودؓ نے جواب دیا کہ اس کو مہر مثل ملے گا اور اس پر عدت واجب ہوگی اور اس کیلئے میراث ہوگی تو یہ جواب سنکر معقل بن سنانؓ کھڑے ہوئے اور کہا کہ ہمارے اندر ایک عورت ہے بروع بنت واشق اس کے متعلق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی فیصلہ فرمایا تھا لیکن اس حدیث پر علیؓ نے عمل نہیں کیا اور فرمایا کہ اس کو مہر نہیں ملے گا البتہ میراث ہے اور عدت ہے یہ بات انہوں نے اپنے قیاس سے فرمائی کیونکہ معقود علیہ اس کے پاس صحیح سالم موجود ہے تو وہ مہر کی مستحق نہ ہوگی جیسے اسی صورت میں طلاق قبل الدخول کی صورت میں مہر نہیں ملتا امام شافعیؒ نے حضرت علیؓ کے قیاس پر عمل کیا اور ہم نے اس حدیث پر عمل کیا ہے ۔ فاطمہ بنت قیس کی حدیث یہ ہے طلقنی زوجی ثلاثا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا سکنیٰ لک ولا نفقۃ، مگر صحابہ کی ایک جماعت نے اس کو رد کر دیا ہے جن میں حضرت عمرؓ بھی ہیں ۔

۵ میں جو فرمایا ہے کہ اس پر عمل جائز ہے اس کی شرط یہ ہے کہ قیاس کے مخالف نہ ہو نیز اس پر عمل جائز ہے قرن ثالث تک اور اگر اس کے بعد ظاہر ہو تو اس پر عمل جائز نہیں ہے ۔ وابصہ بن معبد کی حدیث یہ ہے کہ انہوں نے تنہا صفوف کے پیچھے نماز پڑھی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو نماز کے اعادہ کا حکم فرمایا ۔

اور سلمہ بن محبق کی حدیث یہ ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا جس نے اپنی بیوی کی باندی سے وطی کی تو اگر اسی نے اس کی مطاوعت کر لی تو وہ باندی اسی کی ہے اور اس پر اس کے مثل ہے اور اگر اس نے اس پر جبر کیا تو وہ حرہ ہے اور اس پر اسکے مثل ہے ۔ بہر حال قیاس صحیح ان دونوں کی تردید کرتا ہے ۔

اب تک کی گفتگو کا خلاصہ یہ نکلا کہ متواتر سے علم یقینی کا فائدہ حاصل ہوتا ہے جس کا مقابل موضوع ہے اور مشہور سے طمانیت کا جس میں جانب مخالف کا بہت ضعیف سا احتمال ہوتا ہے اور یقین میں جانب مخالف کا احتمال بالکل نہیں ہوتا ۔ مشہور کا مقابل مستنکر ہے اور خبر واحد سے ظن غالب کا فائدہ حاصل ہوتا ہے ۔ اول میں عدم کی جہت بہت بہت مرجوح ہوتی ہے اور ظن میں بھی مرجوح ہوتی ہے لیکن اول کے مرتبہ میں کم ہوتی ہے تو اول ثانی سے اقوی ہے اور مستنکر وہم کا فائدہ دیتی ہے جس پر عمل جائز نہیں ۔ اور خبر واحد میں سے جو مستتر ہے یعنی قسم خامس اس پر عمل جائز ہے نہ کہ واجب اب اس کی عبارت ملاحظہ ہو ۔

فصار المتواتر یُوجِبُ علم الیقین والمشهور علم الطمانینۃ وخبر الواحد غالب الرای و المستنکر منہ یُفیدُ الظّنّ واِنّ الظنّ لا یُغنی من الحق شیئًا والمستتر منہ فی حیّز الجواز للعمل بہ دون الوجوب

ترجمہ تو ہے متواتر واجب کرتی ہے علم یقینی کو اور مشہور علم طمانیت کو اور خبر واحد غالب رائے کو اور خبر واحد میں سے مستنکر ظن (وہم) کو اور ظن حق میں سے کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا اور اس میں سے مستتر چیز جواز میں ہے اس پر عمل کئے جانے کے لئے نہ کہ وجوب کے۔ باقی بات گذر چکی ہے۔

اگر حدیث ایسی ہو کہ اس کا راوی اس کی مخالفت کرے یعنی اس کا قول وعمل یا اس کا فتویٰ اس روایت کے خلاف ہو اور یہ مخالفت روایت کرنے کے بعد ہو تو اب یہ حدیث قابل عمل نہیں رہے گی اسی طرح اگر ائمہ صحابہؓ میں سے جو غیر راوی ہیں اس حدیث کے مخالف ہوں اور ان کا فتویٰ یا عمل اس کے خلاف ہو اور حدیث ایسی ہو جو ان پر مخفی ہونے کا احتمال نہ رکھتی ہو تو اس پر عمل نہیں کیا جائے گا اور اس کو منسوخ ہونے پر محمول کیا جائے گا جیسے البکر بالبکر جلد مائۃ وتغریب عام، یہ ائمہ صحابہؓ پر خفاء کا احتمال نہیں رکھتی اور عمرؓ فاروق کا عمل اسکے خلاف ہے تو پھر یہ حدیث قابل عمل نہ ہوگی۔

اور جن صحابہؓ نے قہقہے سے وضو ٹوٹنے کی مخالفت کی ہے تو وہ حدیث میں نقص کا باعث نہیں کیونکہ وہ ایسی چیز ہے جس میں احتمال خفاء ہے کیونکہ وہ نادر ہے۔ اور اگر مروی عنہ روایت کا انکار کرے تو اس کی دو صورتیں ہیں ۱ شدت وسختی سے منع کرے کہ میں نے یہ روایت نہیں کی یا تو نے میرے اوپر جھوٹ بولا ہے تو یہ روایت قابل قبول نہ ہوگی اور اگر ہلکے الفاظ سے انکار کرے کہ مجھے تو یاد نہیں آتا کہ میں نے یہ روایت بیان کی ہے تو اس میں اختلاف ہے ابو الحسنؒ کرخی اور حنفیہ کی ایک جماعت کہتی ہے کہ اس پر عمل کرنا ساقط ہوگا اور امام شافعیؒ اور متکلمین کی ایک جماعت کہتی ہے کہ عمل کرنا ساقط نہ ہوگا مصنفؒ نے اول کو اشبہ بالحق قرار دیا ہے۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ اول امام ابو یوسفؒ کا اور ثانی امام محمدؒ کا قول ہے اور یہ ان کے دوسرے اختلاف کی فرع ہے جو شاہدین کے بارے میں ہے، جنہوں نے قاضی کے خلاف گواہی دی کہ آپ نے یہ فیصلہ کیا تھا اور قاضی کو وہ فیصلہ یاد نہ ہو تو امام ابو یوسفؒ اس شہادت کو قبول نہیں کرتے اور امام محمدؒ کرتے ہیں

اگر ائمہ حدیث میں سے کوئی حدیث پر جرح کرتا ہے مگر مبہم الفاظ میں کہ یہ حدیث غیر ثابت یا مجروح ہے یا منکر ہے تو یہ طعن مبہم راوی میں جرح کا باعث نہیں ہے اور نہ ایسی جرح اس حدیث پر عمل کرنے سے مانع ہے جیساکہ ایسی جرح شاہد کے اندر بھی جرح کا باعث نہیں ہے۔

ہاں اگر طعن مفسر ہو کہ راوی عادل نہیں یا کاذب ہے وغیرہ وغیرہ ایسے الفاظ کے ساتھ جو بالاتفاق جرح کے الفاظ ہیں۔

اور جرح کرنے والے حدیث کے وہ ائمہ ہیں جو تعصب و عداوت سے دور ہیں اور پختگی اور اتقان میں اور مسلمانوں کی خیر خواہی میں مشہور ہیں تو ان کا طعن راوی میں جرح کا باعث ہوگا۔ لہٰذا جو حضرات تشدد بیجا اور تعصب بیجا یا عداوت میں مشہور ہیں ان کی جرح اور ان کا طعن موجب نقصان نہ ہوگا جیسے ابن الجوزیؒ، مجد الدین فیروزآبادیؒ اور خطیب بغدادیؒ اور محدث دارقطنیؒ وغیرہ اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

ویسقط العملُ بالحدیثِ اذا ظهر مخالفتُه قولاً او عملاً من الراوی بعد الروایة او من غیرہ من ائمةِ الصحابةِ والحدیثُ ظاهرٌ لا یحتمِلُ الخفاءَ علیهم ویحمل علی الانتساخ واختلفَ فیما اذا انکرَ المرویُّ عنه قال بعضهم یسقط العملُ به وهو الاشبهُ قیلَ انّ هذا قولُ ابی یوسفؒ خلافاً لمحمدٍ وهو فرعُ اختلافهما فی شاهدین شَهِدا علی القاضی بقضیةٍ وهو لا یذکرُها قال ابو یوسف لا تُقبل وقال محمد تقبل والطعنُ المبهمُ لا یوجبُ جرحاً فی الراوی کما لا یُوجبه فی شاهدٍ ولا یمنعُ العملَ به الا اذا وقع مفسّراً بما هو جرحٌ متفقٌ علیه ممّن اشتهرَ بالنصیحةِ والاتقانِ دون التعصُّبِ والعداوةِ من ائمةِ الحدیثِ

ترجمہ اور حدیث پر عمل کرنا ساقط ہو جائیگا جبکہ حدیث کی مخالفت ظاہر ہو راوی سے روایت کے بعد قولاً یا عملاً یا راوی کے غیر کی جانب سے ائمہ صحابہؓ میں سے حالانکہ حدیث ایسی ظاہر ہو جو ان پر خفاء کا احتمال نہ رکھے اور حدیث کو انتساخ پر محمول کیا جائے گا اور اختلاف کیا گیا ہے اس صورت میں جبکہ مروی عنہ (استاذ) حدیث کا انکار کرے تو ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ اس پر عمل ساقط ہو جائیگا اور یہی اشبہ بالحق ہے اور کہا گیا ہے کہ یہ ابو یوسفؒ کا قول ہے بخلاف محمدؒ کے اور یہ اختلاف فرع ہے ان دونوں کے اختلاف کی ان دو گواہوں کے بارے میں جنہوں نے قاضی کے خلاف گواہی دی کسی فیصلہ میں حالانکہ قاضی اس فیصلہ کو یاد نہیں رکھتا تو ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ شہادت قبول نہیں کی جائے گی (یعنی قاضی گواہوں کا قول قبول نہیں کرے گا) اور محمدؒ نے فرمایا کہ قبول کی جائے گی (یعنی خاص گواہوں کا قول قبول کرے گا) اور طعن مبہم راوی میں جرح کو ثابت نہیں کرے گا جیسا کہ طعن مبہم شاہد میں جرح کو ثابت نہیں کرے گا اور طعن مبہم حدیث پر عمل کرنے سے نہیں روکے گا مگر جبکہ طعن واقع ہو اس حال میں کہ وہ مفسر ہو ایسے الفاظ کے ساتھ کہ وہ متفق علیہ جرح ہوں ان حضرات کی جانب سے جو مشہور ہیں خیر خواہی اور پختگی میں نہ کہ تعصب اور عداوت میں ائمہ حدیث میں سے۔

تشریح:۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ طعن راوی کی طرف سے ہے یا غیر کی، وہ غیر صحابی ہے یا ائمہ حدیث

یہ ۳ سے ہے، صحابی ہونے کی صورت میں خفاء کا احتمال ہے یا نہیں غیر صحابی ہونے کی صورت میں ۔ اہل نصیحت واتقان میں ہوگا یا اہل تعصب و عداوت میں ۔ پھر طعن مجمل ہوگا، یا مفسر ہوگا ۔

اول کی تفصیل یہ ہے کہ جب راوی تاویل روایت کے بعد اس کے خلاف عمل کرے تو یہ جرح شمار کی جائے گی اور اگر روایت سے پہلے عمل کرے یا تاریخ کا علم نہو تو یہ جرح شمار نہو گی ۔ اور اگر وہ اس کے خلاف تاویل کے ذریعہ عمل کرے تو چونکہ اسکی تاویل حجت نہو گی کیونکہ یہ حدیث کے بعض محتملات پر عمل ہے تو یہ جرح نہو گی اور جب راوی انکار کرے تو انکار سخت ہے یا نہیں اول جرح ہے اور حدیث پر عمل ساقط ہو جائے گا اور دوسری صورت میں بعض کے نزدیک جرح ہے اور بعض کے نزدیک نہیں ہے دوسری قسم کی تفصیل مع رابع وخامس: پانچویں صورت میں جرح ہے چہارم میں نہیں ۔

تیسری قسم کی تفصیل مع سادس وسابع ، سادس میں جرح ہے سابع میں نہیں ہے ۸ جرح نہیں ہے ۹ جرح ہے ، باقی تفصیلات گذر چکی ہیں ۔

سبق نمبر ۴۷

قرآن وحدیث میں حقیقۃً کبھی تعارض وتناقض نہیں ہوتا کیونکہ یہ خداوند قدوس کے عجز کی علامت ہے بلکہ تعارض کیوجہ ہماری جہالت ہے کہ ہم کو تاریخ کا علم نہیں ہے کہ کون مقدم ہے اور کون مؤخر ہے ۔

بہر حال ہماری جہالت کی وجہ سے جب آیتوں میں تعارض معلوم ہو تو حدیث کی جانب رجوع کیا جائے گا جیسے فاقرأو ما تیسر من القرآن اور واذا قرئ القرآن فانصتوا میں بظاہر تعارض ہے تو حدیث کیجانب رجوع کیا جائے گا اور وہ یہ ہے وَاذا قرأ فانصِتوا (رواہ مسلم) اور مَن صلے خلف الامام فان قراءۃ الامام قراءۃ لہٗ (رواہ محمد فی الموطا) اور اگر دو حدیثوں میں تعارض ہو تو اقوال صحابہ یا قیاس کی جانب رجوع کیا جائے گا ۔ جیسے صلوٰۃ کسوف میں عبداللہ بن عمرؓ ابن العاصؓ اور عائشہؓ کی روایات میں تعارض ہے تو قیاس کی جانب رجوع کیا جائے گا کہ تمام نمازوں کی ہر رکعت میں ایک رکوع ہے تو یہاں بھی ایک ہی رکوع ہوگا ۔

خلاصۂ کلام : جب دو حجتوں میں تعارض ہو تو یہ دونوں تعارض کیوجہ سے ساقط ہوں گی اور جو حجت اس کے بعد والے مرتبہ پر فائز ہو گی اس کی جانب رجوع واجب ہوگا اگر رجوع ممکن ہوا اور اگر رجوع متعذر ہو جائے تو پھر تقریر الاصول واجب ہے یعنی ہر چیز کو اس کی اصل پر رکھنا واجب ہو گا ۔ جیساکہ سؤر حمار میں روایات متعارض ہیں پھر قیاسات بھی متعارض ہیں تو اس میں تقریر الاصول واجب اور پانی اور محدث کو اپنی حالت پر برقرار رکھنا ضروری ہے اسی وجہ سے اس کو مشکوک قرار دیا گیا ہے ۔

پھر اگر دو قیاسوں میں تعارض ہو تو وہ تعارض کی وجہ سے ساقط نہوں گے ورنہ اس کے بعد استصحاب حال پر عمل کرنا ہوگا اور یہ کوئی دلیل نہیں ہے اور قیاس دلیل ہے تو مجتہد قیاس ہی پر عمل کرے گا مگر تحری

اور شہادتِ قلب سے کیونکہ دلیل پر عمل خداداد نورِ فراست کی مدد سے غیر دلیل پر عمل کرنے سے اولیٰ و افضل ہے۔
پھر جیسے کتب منطق میں تحقق تعارض کی شرطیں آپ نے پڑھی ہیں وہ یہاں بھی ملحوظ ہونگی یعنی تحقق تعارض کے لئے دونوں کا قوت میں مساوی ہونا ضروری ہے ایک جس کو واجب کرے تو دوسری اس کو حرام قرار دے زمان واحد میں محل واحد میں۔
پھر ہمارے مشائخ میں یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ مثبت اور نافی میں تعارض ہوتا ہے یا نہیں اور مثبت سے مراد وہ ہے جو امر زائد کو ثابت کرے اور نافی سے مراد وہ ہے جو امر زائد کی نفی کرے اور حکم کو اصل پر باقی رکھنا ثابت کرے۔ لہذا ہمارے مشائخ نے بعض مقامات پر مثبت پر عمل کیا ہے اور بعض مقامات پر نافی کے اوپر۔
واقعۂ بریرہؓ میں مثبت پر اور واقعۂ نکاح میمونہؓ میں نافی پر عمل کیا ہے اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ جب بریرہؓ آزاد ہوئیں تو بعض روایات سے ثابت ہے کہ ان کے شوہر مغیث اس وقت غلام تھے اور بعض میں آیا ہے کہ آزاد تھے جبکہ اس پر تمام رواۃ متفق ہیں کہ مغیث پہلے غلام تھے اور اختلاف حریت عارضہ میں ہے تو جن رواۃ نے یہ روایت کیا ہے کہ وہ غلام تھے تو یہ عارض کی نفی ہے اور شئی زائد کا انکار ہے اور جن رواۃ نے روایت کیا ہے کہ وہ آزاد تھے تو یہ شئی عارض کا اثبات ہے تو امام شافعیؒ نے نافی پر عمل کیا ہے اور کہا ہے کہ بوقتِ عتق باندی کو اسی وقت خیارِ عتق ملے گا جبکہ اس کا شوہر غلام ہو اور اگر آزاد ہو پھر نہیں ملے گا۔
اور حنفیہ نے مثبت پر عمل کیا ہے اور کہا ہے کہ بہر صورت خیارِ عتق ملے گا۔ بہر حال حنفیہ نے مثبت پر عمل کیا ہے اور واقعۂ میمونہؓ میں نافی پر۔
اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہؓ سے نکاح کیا تھا اور اس پر تمام رواۃ متفق ہیں کہ قبل نکاح حضرتؐ حالتِ احرام میں تھے بوقتِ نکاح احرام باقی تھا یا نہیں اس میں روایات متعارض ہیں۔ یزید ابن الاصمؓ کی روایت میں حلال ہونے کا اثبات ہے اور ابن عباسؓ کی روایت میں بقاء احرام کا ذکر ہے۔
تو چونکہ پہلے سے احرام تھا جو اس کی بقاء کی خبر دے گا تو امرِ عارض اور شئی زائد کی نفی کرنا ہے اور جو حلال ہونے کی خبر دے گا وہ مثبت ہے تو ابن عباسؓ نافی اور یزید بن اصمؓ مثبت ہیں یہاں ہمارے اصحاب نے نافی پر عمل کیا اور فرمایا کہ حالتِ احرام میں نکاح جائز ہے البتہ وطی جائز نہیں اور امام شافعیؒ نے مثبت پر عمل کیا اور فرمایا کہ حالتِ احرام میں نکاح جائز نہ ہوگا۔
اور اگر جرح و تعدیل میں تعارض ہو جائے تو چونکہ عدالت اصل ہے اور فسق و فجور امر عارض ہے تو جرح کی صورت میں اثبات ہے اور تعدیل میں نفی ہے تو یہاں ہمارے اصحاب نے مثبت پر عمل کیا ہے اور جرح کو تعدیل پر مقدم رکھا ہے۔ تو یہاں ہمارے اصحاب کے عمل میں اختلاف ہے تو یہاں کسی قاعدہ کی ضرورت ہے جس سے یہ بات واضح ہو جائے کہ کس جگہ مثبِت پر اور کس جگہ نافی پر عمل ہوگا تو اس کے لئے یہ اصول مقرر ہوا

کہ جب نفی ایسی ہو جس کو دلیل سے پہچانا جا سکتا ہے یا نفی ایسی ہو کہ اصل میں اس میں اشتباہ ہے لیکن دلیل خارجی سے یہ بات واضح ہو جائے کہ راوی نے یہاں کسی دلیل پر اعتماد کیا ہے تو اب نفی اثبات کے مثل ہو گی یعنی دونوں کے درمیان تعارض ہوگا اور دلائل کی روشنی میں کسی ایک کو ترجیح دیجائے گی اور اگر نفی ایسی نہ ہو تو پھر تعارض ہی نہ ہوگا اور صرف مثبت پر عمل کیا جائے گا تو بریرہؓ کے واقعہ میں ان کے شوہر کا غلام یا آزاد ہونا دلیل سے نہیں جانا جا سکتا کیونکہ لباس وصورت سے غلام اور آزاد میں امتیاز نہیں ہو سکتا تو یہاں نفی یعنی ان کی غلامی کو ثابت کرنا بلا دلیل ہے تو یہاں نفی اثبات کے مقابل نہیں ہو سکتی کیونکہ اثبات ہمیشہ دلیل ہی سے ہوگا تو اس وجہ سے یہاں ہمارے اصحاب نے مثبت پر عمل کیا ہے۔

اور واقعۂ میمونہؓ میں نفی کو دلیل سے جانا جا سکتا ہے اور وہ محرم کی ہیئت حالت ہے تو یہاں نافی اور مثبت میں تعارض کا تحقق ہوگا تو اب دلیل سے ترجیح دیجائے گی تو ہم نے ابن عباسؓ کی حدیث کو ترجیح دی یزید بن اصم رحؒ کی روایت پر کیونکہ ابن عباسؓ ضبط واتقان میں یزید بن اصم سے فائق ہیں بحر العلومؒ شرح مسلم الثبوت میں کہا ہے کہ امام زہریؒ فرماتے ہیں کہ ابن الاصم اعرابی ہیں اپنی پنڈلی پر موتنے والا ہے کیا ہم اس کو ابن عباس کے مثل قرار دیں گے؟

اسی طرح وہ خبر جو کھانے کی حلت وحرمت اور پانی کی طہارت ونجاست کے بارے میں ہو اور متعارض ہو تو اگرچہ اس میں اشتباہ تو ہوتا ہے لیکن جب معلوم ہو کہ مخبر نے کسی دلیل معرفت پر اعتماد کیا ہے تو اس وقت نافی اور مثبت میں تعارض متحقق ہوگا اور اصل پر عمل ہوگا اور اصل حلت اور طہارت ہے۔

لیکن یہ تفصیل اس وقت ہے کہ معلوم ہو کہ مخبر نے کسی دلیل پر اعتماد کیا ہے ورنہ اگر اس نے محض اس بنا پر حلت وطہارت کی خبر دی ہو کہ یہی اصل ہے تو اس کی خبر غیر مقبول ہوگی کیونکہ یہ بغیر دلیل کے نفی ہے تو اس وقت مثبت پر عمل ہوگا یعنی حرمت ونجاست پر تعارض کے وقت ترجیح کی تفصیل ہمارے یہاں وہ ہے جو یہاں مذکور ہے۔

لیکن ہمارے اصحاب میں سے عبداللہ جرجانی اور ایک روایت کے مطابق امام کرخیؒ کہتے ہیں کہ جس حدیث کے رواۃ زیادہ ہوں اس کو ترجیح دیدی جائے گی مثلاً ایک کے راوی تین اور دوسری کے چار ہیں تو چار والی کو ترجیح ہوگی کیونکہ قلب کا زیادہ میلان اسی کی طرف ہوگا، اس لئے کہ خبریں سے جس میں قوت زیادہ ہو اس کو ترجیح ہوتی ہے اور رواۃ کی کثرت میں ایک قسم کی قوت ہے کیونکہ جماعت کا قول عموماً دو کی خبر سے اقوی ہوتا ہے۔

اور اگر نصاب پورا ہو یعنی دو راوی ہوں تو پھر حریت اور ذکورت سے ان حضرات نے ترجیح دی ہے یعنی دو مردوں اور آزادوں کی خبر کو مقدم رکھا ہے دو عورتوں اور دو غلاموں کی خبر پر۔ البتہ عدد سے ہٹ کر مثلاً ایک میں ان حضرات نے بھی ذکورت وحریت کا اعتبار نہیں کیا کیونکہ جب ان دونوں میں سے کوئی بھی حجت نہیں تو ترجیح کا کیا سوال ہے البتہ دو میں حجت پوری ہے وہاں ان اوصاف سے یعنی ذکورت وحریت سے ترجیح ہو جائے گی ان حضرات نے ان مسائل مذ سے استدلال کیا ہے جنکو امام محمدؒ نے مبسوط کی کتاب الاستحسان میں ذکر فرمایا ہے۔ جہاں فرمایا ہے کہ دو کی خبر معتبر ہوگی نہ کہ ایک کی۔

مگر ترجیح کا یہ طریقہ بالاجماع متروک ہے اور امام محمدؒ کے طرز سے استدلال قیاس مع الفارق ہے کیونکہ پانی کی نجاست وطہارت کی خبر دینا مشاہدہ سے خبر دینا ہے تو یہ تو شہادت کے درجہ میں ہے تو اس میں شہادت کے اوصاف ملحوظ ہونگے نہ کے اخبار کے لہذا یہ قیاس مع الفارق ہے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

فَصلٌ فِی المُعَارَضَۃِ

وھذہ الحجج التی سبق وجوھھا من الکتاب والسنۃ لا تتعارض فی اَنفُسِھا وضعًا ولا تتناقض لانّ ذلک من اَمَارَاتِ العجزِ تعالی اللّٰہُ عن ذلک وانما یَقعُ التعارض بَینَھا لجھلنا بالناسخ والمنسوخ

ترجمہ یہ فصل ہے معارضہ کے بیان میں اور یہ تمام حجج کتاب اللہ اور سنت میں سے جنکی اقسام گذر چکی ہیں بذاتِ خود حقیقۃً متعارض ومتناقض نہیں ہوتیں اسلئے کہ یہ عجز کی علامات میں سے ہے جس سے اللہ تعالیٰ عالیشان ہے اور ان کے درمیان تعارض واقع ہوتا ہے ہمارے ناسخ اور منسوخ کے نہ جاننے کی وجہ سے۔

تشریح مثلاً اللہ تعالیٰ نے ایک جگہ کچھ حکم ارشاد فرمایا اور دوسری جگہ کچھ اور فرمایا تو درحقیقت یہاں اول منسوخ اور ثانی ناسخ ہے مگر جب ہم کو تقدم اور تاخر کا علم نہ ہو سکا تو ہم نے اپنی جہالت کیوجہ سے یہی سمجھا کہ ان میں تعارض ہے حالانکہ اصل میں بات یوں نہیں ہے۔

تعارض، دو برابر کی حجتوں کا ایسا تقابل کہ ان کے درمیان جمع کرنے کی کوئی صورت نہ رہے۔

تناقض، دلیل کا مدلول سے تخلف (وفیہ تفصیل لایلیق بھذا المختصر)۔

وحکمُ المعارضۃِ بین الآیتین المصیرُ الی السنۃِ وبین السنتین المصیرُ الی القیاس واقوال الصحابۃِ علی الترتیبِ فی الحجج ان امکنَ لانّ التعارضَ لمّا ثبتَ بین الحجتین تساقطا لانّہ دافعٌ کل واحدۃٍ منھما بالاُخرٰی فیجبُ المصیرُ الی ما بعدَھما من الحجۃِ وعند تعذّرِ المصیرِ الیہ یجبُ تقریرُ الاُصول کما فی سُؤرِ الحمار لمّا تعارضتِ الدلائلُ ولو یصلح القیاسُ شاھدًا لانہ لا یَصلحُ لنصبِ الحکم ابتداءً قیل ان الماءَ عُرِفَ طاھرًا فی الاَصلِ فلا یتنجّسُ بالتعارضِ ولم یزل بہ الحدثُ فوجبَ ضمُّ التیممِ الیہ وَسُمِّیَ مشکوکًا۔

ترجمہ:۔ اور دو آیتوں کے درمیان معارضہ کا حکم حدیث کی جانب رجوع ہے اور دو حدیثوں کے درمیان

قیاس اور اقوال صحابہؓ کی جانب رجوع ہے جو ان کے درمیان ترتیب کے مطابق اگر رجوع ممکن ہو۔ اس لئے کہ جب دو حجتوں کے درمیان تعارض ثابت ہوگا تو دونوں ساقط ہو نگی ان دونوں میں سے ہر ایک کے مندفع ہو جانے کی وجہ سے دوسری کے ذریعہ تو اس حجت کی جانب رجوع واجب ہے جو ان دونوں کے بعد ہے اور اس کی جانب رجوع کے متعذر رہونے کے وقت تقریر الاصل واجب ہے جیسے سؤر حمار میں، جب دلائل متعارض ہو گئے اور قیاس بھی شاہد بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اسلئے کہ قیاس ابتداءً حکم کو مقرر کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا تو کہا جائے گا کہ پانی کو جانا گیا ہے اس حال میں کہ وہ اصل میں پاک ہے تو تعارض کیوجہ سے وہ ناپاک نہو گا اور اس کی وجہ سے حدث زائل نہو گا تو وضو کی جانب تیمم کو ملانا واجب ہے اور نام رکھا گیا ہے اس کا مشکوک ۔

تشریح اقوالِ صحابہؓ قیاس پر مقدم ہوں گے (وفیہ احتمال آخر) اگر دو آیتوں میں تعارض ہو تو تیسری آیت سے ترجیح نہو گی ورنہ کثرتِ ادلہ سے ترجیح لازم آئیگی حالانکہ ترجیح کثرت ادلہ سے نہیں ہوتی بلکہ قوت ادلہ سے ہوتی ہے ۔

بعض روایات میں گدھوں کے گوشت کی حلت اور بعض میں حرمت ثابت ہوئی ہے نیز قیاس بھی متعارض ہے، دودھ پر قیاس نجاست کو اور پسینہ پر حلت کو ثابت کرتا ہے نیز سؤر قلب پر قیاس نجاست کو اور سؤرِ ہرہ پر قیاس طہارت کو ثابت کرے گا مگر یہ قیاس غیر ممکن ہے فارق کے موجود ہونے کی وجہ سے اور سؤرِ حمار کو مشکوک کہنا حکم کی جہالت کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ حکم معلوم ہے اور وہ وضو اور تیمم کو ملانا ہے بلکہ اس کو مشکوک ادلہ کے تعارض کی وجہ سے کہا گیا ہے ۔

واما اذا وقعَ التعارضُ بين القياسين لم يسقطا بالتعارضِ ليجبَ العملُ بالحالِ بل يعمل المجتهدُ بايهما شاء بشهادة قلبه لان القياسَ حجة يعمل به اصابَ المجتهد الحق به او اخطأ فكان العملُ باحدهما وهو حجة اطمأنّ قلبه اليها بنورِ الفراسة اولىٰ من العَمل بالحال ۔

ترجمہ اور بہر حال جب دو قیاسوں کے درمیان تعارض واقع ہو تو وہ دونوں ساقط نہوں گے تعارض کیوجہ سے تاکہ استصحابِ حال پر عمل واجب ہو بلکہ مجتہد ان دونوں میں سے جون سے پر چاہے عمل کرے گا اپنے قلب کی شہادت سے اس لئے کہ قیاس ایسی حجت ہے جس پر عمل کیا جاتا ہے مجتہد نے قیاس کیوجہ سے حق کو پالیا ہو یا خطا کی ہو تو عمل ان دونوں میں سے کسی ایک پر کرنا حالانکہ ان میں سے ایک (عمل کے حق میں) ایسی حجت ہے جس کی جانب مجتہد کا قلب مطمئن ہو جائے تو اولیٰ ہے حال پر عمل کرنے سے ۔

تشریح: فکان العمل الخ العمل کان کا اسم ہے اولیٰ کان کی خبر ہے، وھو حجۃ تا الفراسۃ، جملہ حالیہ اسم و خبر کے درمیان ہے ۔

مطلب یہ ہے کہ قیاس بہر حال حجت ہے جس پر عمل کرنا ہر حال میں غیر دلیل پر عمل کرنے سے اولیٰ ہے ۔

ثم التعارض انما یتحقق بین الحجتین با یجاب کلّ واحدٍ منهما ضدّ ما یوجبه الاخری فی وقت واحدٍ فی محلٍّ واحدٍ مع تساویهما فی القوة ۔

ترجمہ پھر تعارض متحقق ہوتا ہے دو حجتوں کے درمیان ان دونوں میں سے ہر ایک کے واجب کرنے کی وجہ سے اس کی ضد کو جس کو دوسری واجب کرتی ہے ایک ہی وقت میں محلِ واحد میں ان دونوں کے برابر ہونے کے باوجود قوت کے اندر ۔

تشریح عام مخصوص منہ البعض اور خاص کے درمیان تعارض نہوگا کیونکہ دونوں میں مساوات نہیں ہے ، اور متواتر اور مشہور اور آحاد کے درمیان تعارض نہوگا نیز شراب کے بارے میں تعارض نہوگا کیونکہ زمانہ کا اختلاف ہے ، نکاحِ زوجہ میں حلت کا باعث ہے اور اس کی ماں میں حرمت کا مگر یہ تعارض نہیں ہے محل کے عدمِ اتحاد کی وجہ سے ۔

واختلف مشائخنا فی انّ خبر النفی هل یعارض خبر الاثبات ام لا واختلف عمل اصحابنا المتقدمین فی ذلك فقد روی انّ بریرة اُعتقت و زوجها عبدٌ و رُوی انّها اُعتقت و زوجها حرٌّ مع اتفاقهم علٰی انّه کان عبدًا فاصحابنا اخذوا بالمثبت و روی انّ رسول الله صلی الله علیه وسلم تزوج میمونةً وهو حلال و روی انه علیه السلام تزوّجها وهو محرمٌ واتفقت الروایات انه لم یکن فی الحل الاصلی فجعل اصحابنا العمل بالنافی اولٰی وقالوا فی الجرح والتعدیل ان الجرح اولٰی وهو المثبت

ترجمہ اور ہمارے مشائخ نے اختلاف کیا ہے اس بارے میں کہ کیا نفی کی خبر اثبات کی خبر سے معارض ہوتی ہے یا نہیں اور اس بارے میں ہمارے اصحاب متقدمین کا عمل مختلف ہے پس مروی ہے کہ بریرہؓ آزاد کی گئی حالانکہ ان کے شوہر غلام تھے اور مروی ہے کہ وہ آزاد کی گئی اور ان کے شوہر آزاد تھے رُواۃ کے متفق ہونے کے باوجود اس بات پر کہ وہ غلام تھے پس ہمارے اصحاب نے مثبت پر عمل کیا ہے اور مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میمونہؓ سے نکاح کیا حالانکہ آپ حلال تھے اور مروی ہے کہ ان سے نکاح کیا اور آپ محرم تھے اور روایات متفق ہیں اس پر کہ آپ اصلی حل میں نہیں تھے تو ہمارے اصحابؒ نافی پر عمل کو اولیٰ قرار دیا ہے اور مشائخ نے جرح و تعدیل میں فرمایا ہے کہ جرح اولیٰ ہے حالانکہ وہ مثبت ہے ۔ اس کی تفصیل و تشریح ماقبل میں گذر چکی ہے ۔

والاصل فی ذلك ان النفی متی کان من جنس مَا یُعرَفُ بدلیلہ اوکان مما یشتبہ حالہ لکن عُرِفَ اَنَّ الرَّاوِیَ اِعْتَمَدَ علی دَلیلِ المَعْرِفَۃِ کان مثل الاثبات والا فلا فالنفی فی حدیث بریرۃؓ مِمَّالا یعرف الا بظاھر الحال فلو یعارض الاثبات فی حدیث میمونۃؓ مما یعرف بدلیلہ وھو ھیأۃ المحرم فوقعت المعارضۃ وجعل روایۃ ابن عباسؓ انہ تزوجھا وھو محرم اولی من روایۃ یزید بن الاصم لانہ لایعدلہ فی الضبط والاتقان ۔

ترجمہ اور قاعدہ کلیہ اس میں یہ ہے کہ نفی جب کہ ہو اس چیز کی جنس سے جس کو اس کی دلیل سے پہچان لیا جائے یا ان میں سے ہو جنکا حال مشتبہ ہو لیکن یہ بات معلوم ہو جائے کہ راوی نے معرفت کی دلیل پر اعتماد کیا ہے تو نفی اثبات کے مثل ہوگی ورنہ تو نہیں پس نفی بریرہ رضؓ کی حدیث میں ان چیزوں میں سے نہیں ہے جس کو ظاہر حال سے پہچانا جا سکے تو وہ اثبات کے معارض نہوگی اور میمونہ کی حدیث میں ان چیزوں میں سے ہے جس کو دلیل سے پہچانا جا سکتا ہے اور وہ محرم کی حالت ہے تو معارضہ واقع قرار دیا گیا ۔ ابن عباس کی حدیث کو کہ انہوں نے میمونہ سے نکاح کیا حالانکہ آپ محرم تھے اولیٰ یزید ابن الاصم کی روایت سے اس لئے کہ وہ ابن عباس کے برابر نہیں ہیں ضبط اور اتقان میں ۔ اس کی تفصیل گذر چکی ہے ۔

وطھارۃ الماء وحل الطعام والشراب من جنس مایعرف بدلیلہ مثل النجاسۃ والحرمۃ فیقع التعارض بین الخبرین فیھما وعند ذلك یجب العمل بالاصل وَمِنَ الناس من رجح بفضل عَدَدِ الرواۃ لان القلب الیہ اَمیَل وبالذکورۃ والحریۃ فی العدد دون الافراد لان بہ تَتِمُّ الحجۃ فی العدد واستدل بمسائل الماء الا اَنَّ ھذا متروك باجماع السلف ۔

ترجمہ اور پانی کی طہارت اور طعام و شراب کی حلت ان چیزوں میں سے ہے جس کو اس کی دلیل سے پہچانا جا سکتا ہے جیسے نجاست اور حرمت تو ان دونوں میں خبرین کے درمیان تعارض واقع ہوگا اور تعارض کے وقت اصل پر عمل کرنا واجب ہوگا اور لوگوں میں سے کچھ وہ ہیں جنہوں نے ترجیح دی ہے رُواۃ کے عدد کی زیادتی کے ساتھ اس لئے کہ دل اس کی جانب زیادہ مائل ہوگا اور ترجیح دی ہے عدد میں ذکورت اور حریت کے ساتھ نہ کہ افراد میں اس لئے کہ اس کی وجہ سے (ذکورت و حریت کیوجہ سے) عدد کے اندر حجت قائم ہوتی ہے (افراد میں نہیں) اور انہوں نے استدلال کیا ہے (مبسوط کی کتاب الاستحسان کے) مسائل ماء کے ساتھ مگر یہ طریقہ چھوڑ دیا گیا ہے سلف کے اجماع کے ساتھ ۔

تشریح :۔ اس کی تفصیل گذر چکی ہے ، مصنفؒ نے عدد کا مقابل جو افراد کو بیان کیا ہے وہ ایک اشارہ

اس بات کی جانب بھی ہے کہ ایک عدد نہیں ہے بلکہ عدد مافوق الواحد کو کہتے ہیں (ولبسطناہ فی الکلام المنظم)

سبق نمبر ۴۸

اس سبق میں مصنفؒ بیان کے بارے میں گفتگو فرمائیں گے کہ کتاب اللہ اور حدیث کی جتنی اقسام گذری ہیں ان میں بیان کا احتمال ہے تو ضروری ہوا کہ اب بیان کو واضح کردیا جائے۔ لہٰذا اس کی تفسیر یہ ہے کہ بیان کی پانچ قسمیں ہیں ۱ بیانِ تقریر ۲ بیانِ تفسیر ۳ بیانِ تغییر ۴ بیانِ تبدیل ۵ بیانِ ضرورت۔ بیانِ تقریر وہ ہے جس سے مجاز اور خصوص کا احتمال ختم ہوجائے جیسے ولا طائر یطیر بجناحیہ، کے اندر کہ طائر میں مجاز کا احتمال تھا کہ اس سے سریع رفتار مراد ہو لیکن اگلی قید نے اس کو ختم کردیا۔

اسی طرح فسجد الملئکۃ، میں احتمال تھا کہ سب نے نہ کیا ہو لیکن کلھم کی قید نے اس احتمالِ خصوص کو ختم کردیا،

بیانِ تفسیر۔ جس میں مجمل اور مشترک کو واضح کردیا جائے۔ اول کی مثال اقیموا الصلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ ہے کہ نماز کیسے پڑھی جائے اور زکوٰۃ کیسے ادا کی جائے لیکن اقوال وافعالِ رسالت نے اس کو واضح کردیا۔ ثانی کی مثال ثلثۃ قروء میں مشترک ہونے کی وجہ سے خفا رتھا مگر قولِ رسالت طلاق الامۃ تطلیقتان وعدتہا حیضتان نے واضح کردیا کہ یہاں قرء سے حیض مراد ہے۔

پھر بیانِ تقریر اور بیانِ تفسیر کا مشترک ضابطہ یہ ہے کہ یہ موصولاً اور مفصولاً دونوں طرح درست ہے۔ مذکورہ بعض امثلہ میں وصل ہے یعنی پہلی دونوں میں اور بعض میں فصل ہے یعنی آخر کی دونوں میں۔

بیانِ تغییر، جیسے شرط اور استثناء ہیں کہ صدرِ کلام کے حکم کو متغیر کردیتے ہیں جیسے انت طالق ثلثاً اِن دخلتِ الدار سے واضح ہے اور لہٗ علیّ مائۃ درھم الا ثلثا میں۔ بیانِ تغییر کے لئے وصل شرط ہے فصل یہاں ناکافی ہے۔ پھر تخصیص عام میں وصل ضروری ہے یا فصل بھی کافی ہے یہ ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان مختلف فیہ مسئلہ ہے ہمارے نزدیک وصل شرط ہے اور انکے نزدیک وصل وفصل دونوں کافی ہیں۔

اس اختلاف کی بنیاد درحقیقت دوسرے اختلافی مسئلہ پر ہے، ہمارے نزدیک عام قبل خصوص خاص کے مثل قطعی ہے اور تخصیص کے بعد اس کی قطعیت ختم ہوجائے گی اور وہ ظنی ہوجائیگا تو تخصیص کی وجہ سے حکم سابق متغیر ہوگیا تو تخصیص ہمارے نزدیک بیانِ تغییر ہے اور بیانِ تغییر میں وصل شرط ہے۔

اور امام شافعیؒ کے نزدیک عام قبلِ خصوص اور بعد خصوص ظنی ہوتا ہے تو تخصیص کی وجہ سے اس میں کوئی تبدیلی نہیں آئی تو یہ بیانِ تقریر ہوا جس میں وصل وفصل دونوں جائز ہیں۔

بہرحال ہمارے نزدیک تخصیص میں وصل شرط ہے اسی وجہ سے اس آئندہ مسئلہ میں وصل وفصل کی وجہ سے حکم میں تبدیلی ہے۔

انگوٹھی عام کے مثل ہے جو حلقہ اور نگینہ دونوں کو شامل ہے، لہٰذا اگر کسی نے کسی کے لئے انگوٹھی کی وصیت کی اور بطریق وصل اس کے نگینہ کی وصیت دوسرے شخص کے لئے کر دی تو ایصاء ثانی تخصیص ہے تو اس صورت میں موصیٰ لہٗ اول کے لئے فقط حلقہ اور ثانی کے لئے فقط نگینہ ہے اور اگر ایصاء ثانی مفصولاً ہو تو یہ تخصیص نہیں بلکہ نگینہ میں تعارض ہے تو اس صورت میں حلقہ فقط اول کا اور نگینہ ان دونوں کے درمیان مشترک ہوگا جب یہ تفصیل ذہن نشین ہوگئی تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

فَصْلٌ وهٰذه الحجج بجملتها تحتمل البيان وهٰذا بَابُ الْبَيَان وهو على خمسة أوجه بيانُ تقرير وبيانُ تفسير وبيانُ تغيير وبيانُ تبديل وبيانُ ضرورة. أمّا بيانُ التقرير فهو توكيدُ الكلام بما يقطعُ احتمالَ المجاز والخصوص فيصحُّ موصُولًا ومفصولًا بالاتفاق وكذلك بيان التفسير وهو بيان المجمل والمشترك فامّا بيانُ التغيير نحو التعليق والاستثناء فانما يصحّ بشرط الوصل واختلف في خصوص العموم فعندنا لا يقع متراخيًا وعند الشافعي يجوز فيه التراخي وهٰذا بناءً على أن العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعًا وبعد الخصوص لا يبقى القطعُ فكان تغييرًا من القطع الى الاحتمال فتقيّد بشرط الوصل وعلى هٰذا قال علماؤنا فيمن اوصى بخاتمه لانسانٍ وبالفصّ منه لآخر موصولًا إنّ الثاني يكونُ خصوصًا ويكون الفصّ للثاني وان فصل لم يكن خصوصًا للاوّل بل صار معارضًا فيكون الفصُّ بينهما ۔

ترجمہ

یہ فصل ہے اور یہ مذکورہ حجتیں (کتاب وسنت) اپنی تمام اقسام کے ساتھ بیان کا احتمال رکھتی ہیں اور یہ بیان کا باب ہے۔ اور بیان پانچ قسم پر ہے بیان تقریر، اور بیان تفسیر، اور بیانِ تغیر، اور بیان تبدیل، اور بیانِ ضرورت۔ بہر حال بیان تقریر پس وہ کلام کو مؤکد کرنا ہے ایسے لفظ سے جو مجاز یا خصوص کا احتمال ختم کر دے تو یہ بیان صحیح ہوتا ہے موصولاً اور مفصولاً بالاتفاق اور ایسے ہی بیان تفسیر (موصولاً و مفصولاً صحیح ہے) اور وہ مجمل اور مشترک کا بیان ہے پس، بہر حال بیانِ تغیر جیسے تعلیق اور استثناء تو وہ صحیح ہوگا وصل کی شرط کے ساتھ اور عموم کی تخصیص میں اختلاف ہے پس ہمارے نزدیک نہیں واقع ہوگی تخصیص تراخی کے طریقہ پر اور شافعی رح کے نزدیک تخصیص میں تراخی جائز ہے اور یہ اختلاف مبنی ہے اس بات پر کہ ہمارے نزدیک قطعیت کے ساتھ حکم کو واجب کرنے میں عموم خصوص کے مثل ہے اور خصوص کے بعد قطعیت باقی نہیں رہے گی تو تغیر ہوگئی قطعیت سے احتمال کی جانب تو تغیر مقید ہوگی وصل کی شرط کے ساتھ اور اسی بنیاد پر ہمارے علماء نے فرمایا اس شخص کے بارے میں جس نے کسی انسان کیلئے اپنی انگوٹھی کی وصیت کی اور اس کے نگینہ کی دوسرے کیلئے موصول کے طریقہ پر (تو کہا کہ) ایصاء ثانی اول کی تخصیص ہے اور نگینہ دوسرے کے لئے ہوگا

اور اگر اس نے فصل کیا یعنی اپنی ایصار ثانی موصولاً نہو تو وہ (ایصار ثانی) اول کی تخصیص نہو گی بلکہ وہ اول کے معارض ہوگی تو نتیجۃً ان دونوں کے درمیان مشترک ہوگا۔ امید ہے کہ یہ پوری بحث ذہن نشین ہوگئی ہوگی اور مزید تفصیل کی حاجت نہو گی۔

سبق نمبر ۴۹

آپ کے سامنے بیان تغیر کی گفتگو چل رہی ہے جس میں درمیان میں تخصیص عموم کا مسئلہ آگیا جو ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان مختلف فیہ ہے اسی طرح شرط و تعلیق میں ہمارا اور انکا اختلاف گذر چکا ہے کہ ان کے نزدیک تعلیق مانع انعقادِ حکم ہے اور ہمارے نزدیک مانع انعقاد سبب ہے۔ گویا ہمارے نزدیک شرط کے پائے جانے سے پہلے سبب کا تکلم ہی نہیں ہوا اور امام شافعیؒ کے نزدیک سبب کا وجود ہو چکا لیکن شرط نے اس کی ٹانگ پکڑ رکھی ہے (وقد مر فیما سبق)

اسی طرح ہمارا اور ان کا استثناء کے مسئلہ میں اختلاف ہے وہ اسی اصول پر ہیں جو شرط کے بارے میں انہوں نے فرمایا۔ اور ہم بھی اسی اصول پر ہیں جو شرط کے بارے میں طے کر چکے ہیں لہذا ہم نے کہا کہ استثناء کی حقیقت یہ ہے کہ مستثنیٰ منہ میں سے وہ مقدار خارج کردو جو مستثنیٰ میں ہے اور جو باقی بچا متکلم نے فقط اسی کا تکلم کیا ہے اور گویا اس نے اور کا تکلم کیا ہی نہیں مثلاً جب زید نے کہا کہ خالد کے میرے ذمہ پچیس روپے ہیں مگر چوبیس تو مستثنیٰ منہ پچیس ہے اور مستثنیٰ چوبیس ہے جب چوبیس کو پچیس میں سے گھٹایا تو ایک باقی بچا۔

تو ہم نے کہا کہ زید نے گویا کہ فقط مابقی یعنی ایک کا تکلم کیا ہے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تکلم دونوں کا ہوا ہے مگر دونوں کے تکلم میں معارضہ ہوا کہ اول کا تقاضا پچیس کا اور ثانی کا چوبیس کے اخراج کا ہوا تو دونوں میں معارضہ ہوا یعنی ٹکراؤ ہوا اور گتھم گتھا ہوئی پھر اس معارضہ کی وجہ سے چوبیس گر کر ایک باقی رہ گیا تو فریقین کے نزدیک روپیہ ایک ہی واجب ہوگا لیکن گرنے کا طریق جدا جدا ہے ہمارے نزدیک گویا کہ چوبیس کا تلفظ و تکلم ہی نہیں ہوا اور ان کے نزدیک ہوا لیکن ٹکراؤ کی وجہ سے چوبیس گر کر ایک باقی رہے گا۔

سوال:۔ تو پھر اس اختلاف کا ثمرہ کیا ہوا؟

جواب:۔ بعض صورتوں میں اختلاف کا ثمرہ ظاہر ہوگا جیسے بقولِ بعض اس صورت میں جبکہ مستثنیٰ خلافِ جنس مستثنیٰ ہو، مثلاً کوئی کہے لفلانٍ عَلَیَّ الف درھمٍ الا ثوبًا (فلاں کا میرے ذمہ ہزار درہم ہے سوائے ایک تھان کپڑے کے)

ہمارے نزدیک یہ استثناء درست نہیں ہے کیونکہ غیر جنس بیان نہیں ہو سکتا اور امام شافعی رحؒ کے نزدیک درست ہے چنانچہ ہزار میں سے کپڑے کی قیمت کی مقدار کم ہو جائے گی کیونکہ استثناء انکے نزدیک دلیلِ معارض کی طرح ہے اور معارضہ امکان کے مطابق ہوتا ہے اور ثوب کی قیمت کا کم کر دینا ممکن ہے (لیکن یہ تفصیل شبہ

سے خالی نہیں ہے)

بہر حال امام شافعی رح کے نزدیک تکلم سب کا برقرار ہے فقط معارضہ کیوجہ سے مستثنیٰ منہ کا حکم ساقط ہوتا ہے بقدر مستثنیٰ ۔ اسی اختلاف کی وجہ سے ہمارا اور شافعی رح کا ایک اختلافی مسئلہ ہے کہ ایک لپ گیہوں کی بیع دو لپ گیہوں کے بدلہ ہمارے نزدیک جائز ہے اور امام شافعی رح کے نزدیک حرام ہے اور دونوں کا مستدل ایک ہی حدیث ہے اور وہ یہ ہے لاتبیعوا الطعام بالطعام الا سواءً بسواءٍ ، غلہ کو غلہ کے بدلے مت بیچو مگر برابر سرابر،

تو امام شافعی رح نے اپنے معارضہ کی بنیاد پر فرمایا کہ ایک لپ دو لپ کے بدلہ میں حرام ہے وجہ استدلال یہ ہے کہ لاتبیعوا الطعام بالطعام ، یہ صدر کلام ہے ، یہ عام ہے یعنی غلہ کو غلہ کے بدلہ فروخت کرنے کی جتنی بھی صورتیں ہوسکتی ہیں سب حرام ہیں اور ممنوع ہیں پھر استثنار آیا الا سواءً بسواءٍ ، سے یعنی مگر مساوات کے ساتھ تو یہ صدر کلام کے معارض ہوگیا تو فقط یہ صورت حکم حرمت سے خارج ہوگئی اور اس پر فریقین کا اتفاق ہے کہ مساوات اسی میں ہوسکتی ہے جو تحت الکیل داخل ہو اور جو مقدار تحت الکیل داخل نہیں ہے اس میں مساوات بھی نہیں ہوسکتی تو معارضہ کی وجہ سے فقط مساوات کی صورت حلال ہوئی اس کے علاوہ سب کی سب بدستور حرام رہیں اور ایک لپ کی بیع دو لپ کے بدلہ میں بھی حرام رہی کیونکہ اس کا کوئی معارض نہیں تو صدر کلام اپنے عموم کی وجہ سے اس کی حرمت پر دال ہے ۔

اور حنفیہ نے فرمایا کہ ایک لپ کی بیع دو لپ غلہ کے بدلہ جائز ہے اور صدر کلام پہلے ہی سے اسکی حرمت کو شامل نہیں ہے ۔ اس لئے کہ ضروری ہے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہو لہذا صدر کلام کا مطلب یہ ہوا کہ غلہ کی بیع کی تین صورتیں اور تین احوال ہیں ۱ مفاضلت ۲ مجازفت ۳ مساوات ، اور یہ احوالِ ثلاثہ تحت الکیل داخل ہیں تو ممانعت صدر کلام سے فقط ان احوالِ ثلاثہ کی ہے جو تحت الکیل داخل ہیں کہ احوالِ ثلاثہ میں سے کسی حالت پر مت بیچو مگر فقط مساوات کے ساتھ اور عرب کے یہاں غلہ کو ناپنے کا کوئی پیمانہ ایسا مقرر نہیں جو لپ یا دو لپ وغیرہ کے کیل کے لئے مقرر ہو تو گویا یہ مقدار تحت الکیل داخل نہیں ہے اور جب صدر کلام پہلے ہی سے اس کو شامل نہیں جو تحت الکیل داخل نہو تو ایک لپ کی بیع دو لپ غلہ کے بدلہ میں جائز ہے ، اسی کو مصنف رح نے فرمایا کہ استثنار حالت سے ہے جسکی تقریر یہ ہے کہ جو عرض کی گئی ہے یہاں شوافع اور حنفیہ دونوں نے اپنے اپنے دعویٰ پر دلائل پیش کئے ہیں مگر مصنف رح نے صرف حنفیہ کی ایک دلیل بیان کرنے پر اکتفار کیا ہے ،

اور مستدل فرمانِ باری فلبث فیھم الف سنۃ الا خمسین عامًا ، ہے ۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ مقصد یہ ہے کہ حضرت نوح ؑ ساڑھے نوسو سال اپنی قوم میں رہے علاوہ ان پچاس سال کے جو قبل بعث یا بعدِ طوفان رہے ہیں ۔ تو اگر یہاں ہماری بات مان لی جائے کہ مقصدِ استثنار باقی کا تکلم ہوتا ہے تو کوئی اشکال نہیں گویا کہ خمسین کا استثنار لفظ الف سے متعرض ہے اور گویا کہ الف کا تلفظ ہوا ہی نہیں بلکہ تسعمائۃ وخمسون کا تکلم

ہوا ہے تو اس میں کوئی اشکال نہیں ہوگا ۔ اور اگر امام شافعی رح کی بات کو لیا جائے اور یوں کہا جائے کہ لفظ الف علی حالہ باقی ہے جس سے استثناء کا کوئی تعلق نہیں بلکہ استثناء کا تعلق اس کے حکم سے ہے تو بات غلط ہو جائیگی اللہ کے کلام میں کذب لازم آئے گا اور وہ بھی اخبار میں کیونکہ لفظ الف خاص ہے تو جبتک یہ لفظ باقی رہیگا تو یہ مادون الالف پر نہیں بولا جائے گا ۔

البتہ لفظ مشرکین خاص نہیں ہے لہذا اگر اس سے کچھ مشرکین خارج کر لئے جائیں باقی کے اوپر لفظ مشرکین علی حالہ بولا جائے گا جس میں کوئی کمی اور خلل واقع نہ ہوگا، رہا الف کا مسئلہ وہ اسکے خلاف ہے بہرحال یہاں حنفیہ کی دلیل پر تو کوئی اشکال نہیں ہوگا اور شافعی رح کی بات پر بات خراب ہو جائے گی (کما مر)

پھر مستثنیٰ کی دو قسمیں ہیں ۱ متصل ۲ منفصل، جواب تک مذکور رہا یہ اول ہے یا یوں کہئے جس کو ماقبل سے الّا یا اس کے اخوات کے ذریعہ سے خارج کیا جائے اور اگر عدم دخول وشمول کی وجہ سے اخراج ہی نہ ہو سکے تو یہ منقطع ہے اول کی مثال جاءنی القوم الا زیدًا، بظاہر یہ اول کی مثال ہے اور اگر زید اس قوم میں پہلے ہی سے شمار نہیں کیا جاتا تو یہ مستثنیٰ منقطع ہوگا اور جاءنی القوم الا حمارًا یہ منقطع ہے کما ھو ظاھرٌ ۔

اور مستثنیٰ حقیقت میں اول ہے اور ثانی کا نام مستثنیٰ رکھنا مجازًا ہے ورنہ تو کلام جدید ہے فانھم عدوٌ لی الا رب العالمین، ثانی کی مثال ہے لکن رب العالمین فانہ لیس عدوًا لی اور اگر قوم بتوں کی اور باری تعالیٰ دونوں کی عبادت کرتی ہو تو یہ مستثنیٰ متصل کی مثال ہو جائے گی (کما ھو ظاھر)

جب یہ تقریر ذہن نشین ہو گئی تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

واختلفوا فی کیفیۃ عمل الاستثناء ایضًا قال اصحابنا الاستثناء یمنع التکلم بحکمہ بقدر المستثنیٰ فیکون تکلمًا بالباقی بعدہٗ وقال الشافعیؒ الاستثناء یمنع الحکم بطریق المعارضۃ بمنزلۃ دلیل الخصوص کما اختلفوا فی التعلیق بالشرط علی ماسبق فصار عندنا تقریر قولہ لفلانٍ علیّ الف درھم الا مائۃ لہ علیّ تسعمائۃ وعندہ الا مائۃ فانھا لیست علیّ ۔

ترجمہ اور اختلاف کیا ہے انہوں نے (حنفیہ اور شوافع نے) استثناء کے عمل کی کیفیت کے سلسلہ میں بھی، ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ استثناء روکتا ہے مستثنیٰ کے بقدر مع اس کے حکم کے تکلم کو تو ہو جائے گا تکلم اس مقدار کا جو باقی ہے استثناء کے بعد اور فرمایا شافعی رح نے کہ استثناء روکتا ہے حکم کو معارضہ کے طریقہ پر دلیل خصوص کے درجہ میں جیساکہ انہوں نے اختلاف کیا ہے تعلیق بالشرط میں اس تفصیل کے مطابق جو کہ گذر چکی ہے تو ہو جائیگی ہمارے نزدیک قائل کے قول لفلانٍ علیّ الف درھم کی تقریر لہ علیّ تسعمائۃ اور شافعی رح کے نزدیک الا مائۃ فانھا لیست علیّ ۔

تشریح اس کی تفصیل تو ماقبل میں گذرچکی ہے یہاں یہ بات عرض ہے کہ بکلمہ میں بار تکلم کے متعلق ہے اور بقدر کی بار یمنع کے متعلق ہے اور بکلمہ کی ضمیر مستثنیٰ کی جانب راجع ہے، تو تقدیر عبارت ایسے ہوگی الاستثناء یمنع منہا مفید ابقدر المستثنیٰ الذی وجد فی ضمن حکم تکلم المستثنیٰ منہ حتیٰ کان التکلم بہ لم یقع۔

وَعَلیٰ ھذا اعتبر صدر الکلام فی قولہ علیہ السّلام لاتبیعوا الطّعام بالطّعام اِلَّا سواءً بِسَوَاءٍ عامًا فی القلیل والکثیر الّا اَنَّ الاستثناء عَارِضَۃٌ فی المکیل خَاصَّۃً فبقی عَامًّا فیما وراءہ وقلنا ھذا استثناءُ حالٍ فیکونُ الصدر عامًا فی الاحوال وذلک لایصلح اِلَّا فی المقدار۔

ترجمہ اور اسی بنار پر شافعی رح نے اعتبار کیا ہے صدر کلام کو عام فرمانِ نبی علیہ السلام لا تبیعوا الطَّعامَ بالطَّعامِ اِلَّا سِوَاءً بِسَوَاءٍ میں قلیل وکثیر میں اس لئے کہ استثنار معارض ہوا ہے اس کے خاص طور پر مکیلی چیزوں میں تو باقی رہا صدر کلام عام اس کے علاوہ میں اور ہم نے کہا کہ یہ حال سے استثنار ہے تو ہوجائے گا صدر کلام عام اس کے علاوہ میں اور ہم نے کہا یہ حال سے استثنار ہے تو ہوجائے گا صدر کلام عام احوال میں اور یہ (عموم الصدر فی الاصول) صلاحیت نہیں رکھتا مگر مقدر میں، (مکیل میں)

تشریح اس کی تشریح گذرچکی ہے یہاں اتنی بات عرض ہے کہ حدیث مذکور ان الفاظ سے نہیں ملی بلکہ یہ بھی با لفاظ غریب ہے ہوسکتا ہے کہ اس حدیث معمر کو روایت بالمعنی کے طریقہ پر بیان کیا گیا ہو جو یہ ہے الطعامُ بالطعام مثلاً بمثلٍ۔ (رواہ مسلم)

ایک لپ کی بیع دولپ کے بدلہ میں جس کو حنفیہ نے جائز قرار دیا ہے اس کو بحر ص ۱۳/۲ میں مردود قرار دیا ہے۔ شریعت میں نصف صاع سے کم کوئی پیمانہ نہیں تھا اس کی بنیاد مقدار مذکور تحت الکیل داخل نہیں ہوئی۔

واحتجَّ اَصحَابُنا رضی اللّٰہُ عنہم بقولہ تعالیٰ فَلَبِثَ فیہم الف سنۃٍ اِلَّاخمسینَ عامًا فالخمسین تعرّض للعدد المُثبت بالالف لاحکمہ مع بقاء العدد لان الالف متی بقیت الفًا لم تصلح اسمًا لما دونہا بخلاف العام کاسم المشرکین اذا خُصَّ منہ نوعٌ کان الاسم واقعًا علی الباقی بلاخللٍ

ترجمہ اور استدلال کیا ہے ہمارے اصحابؒ نے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے فَلَبِثَ فِیہِمْ اَلفَ سنۃٍ اِلَّاخمسینَ عامًا پس خمسین کا استثنار عارض ہوا ہے اس عدد کو جس کو ثابت کیا گیا ہے الف سے نہ کہ اس کے حکم سے عدد کے باقی رہنے کے ساتھ ساتھ

اس لئے کہ لفظ الف جب تک کہ وہ الف باقی ہے صلاحیت نہیں رکھتا اپنے سے نیچے کا نام بننے کی بخلاف عام کے جیسے لفظ مشرکین جب اس سے کسی نوع کو خاص کرلیا جائے تو یہ باقی پر بغیر کسی خلل کے واقع ہونے والا ہوگا باقی تفصیلات گذر چکی ہیں ۔

ثم الاستثناء نوعان متّصل وهو الاصل وتفسيره ماذكرنا ومنفصل وهو ما لا يصلح استخراجه من الاول لان الصّدر لم يتناوله فجُعِلَ مبتدأً مجازا قال الله تعالىٰ فانهم عَدُوٌّ لِّيْ اِلَّا رَبَّ العالمين اى لكنّ رب العالمين

ترجمہ پھر استثناء دو قسم پر ہے (ان میں سے ایک) متصل ہے اور یہی اصل ہے اور اس کی تفسیر وہ ہے جو ہم ذکر کرچکے ہیں اور (دوسری ان میں سے) منفصل ہے اور وہ وہ ہے جسکو اول سے نکالنے کی صلاحیت نہیں ہے اس لئے کہ صدر کلام اس کو شامل نہیں ہے پس اس کو کلام جدید قرار دیا جائیگا (اس کو استثنا کہا گیا ہے) بطور مجاز کے فرمایا باری تعالیٰ نے فانہم عدو لی الا رب العلمین یعنی لکن رب العالمین ۔

تشریح بظاہر عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مجازاً جعل المنفصل الخ سے تمیز ہے حالانکہ اس سے کلام میں خرابی لازم آتی ہے بلکہ اس کو منفصل سے تمیز قرار دیا جائے گا ۔

سبق نمبر ۵۰

یہاں سے مصنف بیانِ ضرورت کا آغاز فرما رہے ہیں اور بیان ضرورت بیان کی ایسی قسم ہے کہ جس میں سکوت کو بیان کا درجہ مل جاتا ہے حالانکہ سکوت بیان کے لئے موضوع نہیں ہے بلکہ بیان کے لئے نطق موضوع ہے پھر بیان کی تین قسمیں ہیں ۱۔ ایسا بیان جس کو منطوق بہ کا درجہ دیدیا جائے جیسے فرمانِ باری وورثہ ابواہ فلامہ الثلث کے اندر کہ یہاں صدر کلام وورثہ ابواہ سے ماں باپ کی شرکت معلوم ہو رہی تھی پھر ماں کے لئے ثلث کی تخصیص کردی گئی جو بغیر بیان کے اس بات کا بیان ہوگیا کہ باپ کے لئے مابقی ہے ۲۔ وہ بیان ضرورت جو متکلم کے حال کی دلالت سے ثابت ہو، جیسے وہ تمام معاملات جن کو دیکھ کر صاحب شرع ان پر سکوت فرمالیں جیسے وہ تمام معاملات بیع وشرا اور کھانے پینے کے اور پہننے وغیرہ کے جن کو دیکھ کر سرکار دو عالم ؐ نے سکوت اختیار فرمایا اسی طرح جہاں بیان کی حاجت ہو وہاں سکوت اختیار کرنا بیان ہے جیسے ایک عورت زید سے کہتی ہے کہ میں حرہ ہوں اس نے اس سے نکاح کرلیا اور پانچ بچے مثلاً پیدا ہوگئے اب کوئی شخص دعویٰ کرتا ہے کہ یہ میری باندی ہے تو زید یہاں مغرور ہے (دھوکہ دیا ہوا) تو یہاں زید پر باندی کا عقر ہوگا اور اولاد کی قیمت ہوگی اور اولاد آزاد ہوگی لیکن اولاد کے بدن کے منافع کی قیمت نہیں لگائی جائے گی کیونکہ یہی واقعہ عمرؓ کی عدالت میں پیش کیا

گیا اور حضرت عمرؓ نے یہی فیصلہ فرمایا اور صحابہؓ کی جماعت موجود تھی سب نے اس پر سکوت فرمایا تو صحابہ کا یہ سکوت بیان ہے اس بات کے لئے کہ منافع بدن اولاد کی قیمت نہیں لگائی جائے گی ۔

۳ تیسری قسم وہ ہے جو لوگوں کو دھوکہ سے نجات کے لئے ثابت ہو مثلاً شفیع کو بیع کا علم ہو گیا اور وہ خاموش رہا اور بعد مدت شفعہ کا مطالبہ کرتا ہے تو اس کا دعویٰ مردود ہو گا کیونکہ اس کا سکوت دست برداری کا بیان تھا ۔

اسی طرح مولیٰ دیکھتا ہے کہ اس کا غلام بازار میں سودا خریدتا ہے اور فروخت کرتا ہے اور مولیٰ سکوت اختیار کرتا ہے تو اس کا سکوت اس بات کا بیان ہے کہ اس کو میری طرف سے بیع و شراء کی اجازت ہے ۔

۴ چوتھی قسم وہ ہے جو کثرتِ کلام سے بچنے کی غرض سے اختیار کی جائے جیسے زید کہتا ہے لہٗ علیّ مائۃ ودرھم ۔ یا لہٗ علیّ مائۃ وقفیز حنطۃ تو یہ اس بات کا بیان ہے کہ پہلا مائۃ سو درہم اور دوسرا سو قفیز ہیں یعنی عطف مائۃ کا بیان ہے یہ ہمارا مسلک ہے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ متکلم مائۃ سے جو اپنی مراد بیان کرے وہ معتبر ہے اور انہوں نے کہا کہ جیسے کسی نے کہا لہٗ علی مائۃ وثوبٌ، اس میں باتفاق فریقین متکلم کے بیان پر عمل ہو گا تو ہماری جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ معطوف علیہ کو حذف کرنا متعارف ہے مگر جہاں ضرورت ہو اور خواہ مخواہ طویل کلام ہوتا ہو لہذا کلام کی کثرت وجہ ضرورت ہے تو ضرورت صرف وہاں ہو گی جہاں کثرت سے تکلم کی نوبت آتی ہو ۔

اور کثرتِ تکلم کی ضرورت ان چیزوں میں ہوتی ہے جو واجب فی الذمہ ہو جاتی ہوں اور وہ عموماً صرف مکیلی اور موزونی چیزیں ہوا کرتی ہیں کپڑے نہیں ہوتے کیونکہ وہ مکیلی ہیں اور نہ موزونی بلکہ کپڑے تو واجب فی الذمہ جب ہونگے کہ بیع سلم ہو یا ایسی صورت میں ایسے کپڑوں کو ثمن مقرر کیا جائے جنکا وصف بیان کرکے مؤجل رکھا گیا ہو لہذا امام شافعی رح کا مذکورہ قیاس جائز نہیں ہے جب یہ تقریر ذہن نشین ہو گئی تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

وَاَمَّا بیانُ الضرورۃ فھو نوعُ بیانٍ یَقعُ بمالم یُوضَعْ لہٗ وھذا علی اربعۃ انواعٍ منہُ ما ھُو فی معنی المنطوقِ بہ نحو قولہ تعالی وَ وَرِثَہٗ اَبَوَاہُ فَلِاُمِّہِ الثُّلُثُ صدرُ الکلام اوجبَ الشرکۃَ ثم تخصیصُ الامِ بالثلث دلَّ علی اَنَّ الاَبَ یَسْتَحِقُّ الباقی فصار بیانا بصدرِ الکلام لا بمحضِ السکوتِ ومنہ ما یثبتُ بدلالۃِ حالِ المتکلم مثلُ سکوتِ صاحب الشرع عند امرٍ یُعاینُہٗ عن التغییرِ یدلُّ علی الحقیۃِ وفی موضعِ الحاجۃِ الی البیانِ مثل سکوتِ الصحابۃ عن تقویمِ منفعۃِ البدنِ فی ولدِ المغرورِ ومنہ ما یثبتُ ضرورۃَ دفعِ الغرورِ مثل سکوتِ الشفیعِ وسکوتِ المولیٰ حینَ یَریٰ عبدَہٗ یبیعُ ویشتری ومنہ ما یثبتُ بضرورۃِ کثرۃِ الکلام

مثل قول علمائنا فیمن قال لہ علیّ مائۃ ودرھم او مائۃ وقفیز حنطۃ ان العطف جعل بیانا للمائۃ وقال الشافعی رح القول قولہ فی بیان المائۃ کما اذا قال لہ علیّ مائۃ وثوب قلنا ان حذف المعطوف علیہ متعارف ضرورۃ کثرۃ العدد وطول الکلام وذلک فیما یثبت وجوبہ فی الذمۃ فی عامۃ المعاملات کالمکیل والموزون دون الثیاب فانها لا تثبت فی الذمۃ الا بطریق خاص وھو السلم

ترجمہ اور بہر حال بیان ضرورت پس وہ بیان کی ایک ایسی قسم ہے جو اپنے موضوع لہ کے غیر کے ساتھ واقع ہوتی ہے اور یہ چار قسم پر ہے اس میں سے ایک وہ ہے جو منطوق بہ کے حکم میں ہے جیسے فرمان باری ورثہ ابواہ فلامہ الثلث، صدر کلام نے (ابوین کے درمیان) شرکت کو ثابت کیا پھر ثلث کے ساتھ ماں کی تخصیص اس بات پر دال ہے کہ باپ باقی کا مستحق ہے تو یہ تخصیص الام بالثلث صدر کلام کا بیان ہوگیا محض سکوت سے نہیں اور اسی میں سے دوسرا وہ ہے جو حال متکلم کی دلالت سے ثابت ہوتا ہے جیسے صاحب شرع کا سکوت کرنا ایسے امر پر جس کو آپ دیکھیں (سکوت کرنا) تغیر و تبدل سے حقیقت پر دال ہے اور (سکوت کرنا) بیان کی جانب حاجت کی جگہ میں بیان پر دال ہے جیسے صحابہ کا سکوت کرنا بدن کی منفعت کی قیمت لگانے سے مغرور کے بچے میں اور اسی میں سے وہ ہے جو دھوکہ کو دور کرنے کی ضرورت سے ثابت ہوتا ہے جیسے شفیع کا سکوت کرنا جبکہ وہ دیکھتا ہے اپنے غلام کو کہ بیچتا ہے اور خریدتا ہے
اور اسی میں سے وہ ہے جو کثرت کلام کی ضرورت کیوجہ سے ثابت ہوتا ہے جیسے ہمارے علماء کا قول اس شخص کے بارے میں جس نے کہا اس کے میرے ذمہ سو اور ایک درہم ہے یا سو اور ایک گیہوں کا قفیز ہے کہ عطف کو مائۃ کا بیان قرار دیا جائے گا اور شافعی رح نے فرمایا کہ قائل کا قول معتبر ہوگا ہم نے کہا کہ معطوف علیہ کا حذف کرنا متعارف ہے عدد کی کثرت استعمال کی ضرورت کی وجہ سے اور طول کلام کی ضرورت کی وجہ سے اور یہ ضرورت اس چیز میں ہے جس کا وجوب عام معاملات میں ذمہ میں ثابت ہو جائے جیسے مکیل اور موزون نہ کہ کپڑے اس لئے کہ کپڑے ذمہ میں ثابت نہیں ہوئے مگر ایک مخصوص طریقہ پر اور وہ طریقہ سلم ہے۔

اوجب الشرکۃ : کیونکہ اس میں کسی کا حصہ بیان کئے بغیر میراث کی وضاحت دونوں کیجانب ہے۔

بمحض السکوت :- اگر ماں کا حصہ بیان شرکت کے بغیر بیان کیا جاتا تو سکوت کی صورت میں باپ کا حصہ معلوم نہیں ہوتا تو باپ کے حصہ سے سکوت صدر کلام کی دلالت کے ساتھ بیان بنا ہے۔

سبق نمبر ۱۵

بیان تبدیل اور نسخ ایک ہی چیز ہے نسخ صاحب شرع (اللہ تعالیٰ) کے حق میں بیان محض ہے اور ہمارے سامنے

حکم کی مدت نہیں تھی جس سے ظاہراً یہ سمجھا جا رہا تھا کہ یہ حکم باقی رہے گا تو ہمارے حق میں یہ نسخ ہے جیسے قتل قاتل کے حق میں تغییر و تبدیل ہے اور صاحب شرع کے حق میں بیان محض ہے لہٰذا مصنف نے فرمایا باب بیان التبدیل

وَامّا بیانُ التبدیل فھو النسخُ والنسخُ فی حقّ صاحب الشرع بیانٌ لمدۃِ الحکمِ المطلق الذی کان معلومًا عند اللّٰہ تعالیٰ اِلّا انّہ تعالیٰ اَطلقہٗ فصار ظاھرُہُ البقاءُ فی حقِ البشرِ فکان تبدیلًا فی حَقِنَا بیانًا محضًا فی حقِ صاحبِ الشرعِ وھو کالقتلِ فانّہٗ بیانٌ محضٌ للاجلِ فی حقِ صاحبِ الشرعِ تغییرٌ وتبدیلٌ فی حقِ القاتِلِ

ترجمہ بیان تبدیل کا باب اور تبدیل نسخ ہے اور صاحب شرع کے حق میں نسخ اس مطلق حکم کی مدت کو بیان کرنا ہے جو اللہ تعالیٰ کو معلوم تھا مگر اللہ تعالیٰ نے اس کو مطلق رکھا تھا تو اس حکم کا ظاہر انسان کے حق میں بقاء ہو گیا تھا تو نسخ ہمارے حق میں تبدیل ہو گئی صاحب شرع کے حق میں بیان محض ہوا اور نسخ قتل کے مثل ہے کہ قتل صاحب شرع کے حق میں اجل معلوم کا بیان ہے قاتل کے حق میں تغییر و تبدیل ہے۔

تشریح پھر نسخ کا محل ایسا حکم ہے جس میں یہ احتمال ہے کہ وہ مشروع اور غیر مشروع ہو سکے جیسے مثلاً شراب لہٰذا ایمان اور کفر میں نسخ کا احتمال نہیں ہے۔ پھر جس میں احتمال نسخ ہے تو ضروری ہے کہ اس میں کوئی ایسی قید نہ ہو جو احتمال نسخ کے منافی ہے مثلاً پہلے سے اس کی مدت بیان کر دی کہ یہ حکم صرف چھ ماہ کے لئے ہے بعد چھ ماہ کے جو حکم آئیگا وہ نسخ نہیں کہلائے گا یا اس میں تابید کی قید لگی ہوئی ہو تو اب اس میں احتمال نسخ دور ہو گیا جیسے فرمانِ باری خالدین فیھا ابداً

پھر تابید کبھی نص سے ثابت ہوتی ہے جیسے مثال مذکورہ میں اور کبھی دلالۃً ثابت ہوتی ہے جیسے وہ احکام جن کو چھوڑ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دنیا سے تشریف لئے گئے ہیں بطور دلالت کے ان میں تابید ہے کیونکہ اب ان میں احتمال نسخ نہیں رہا جب کہ آپ کے بعد کوئی نبی بھی نہیں ہے، اسی کو مصنفؒ نے فرمایا۔

ومحلّہٗ حکمٌ یکونُ فی نفسہٖ مُحتَمِلًا للوجودِ والعَدمِ ولم یلتحق بہٖ ما یُنافی النّسخَ من توقیتٍ او تابیدٍ ثبتَ نصًّا کما فی قولہٖ تعالیٰ خٰلِدِیْنَ فِیْھَا اَبَدًا او دلالۃً کسائرِ الشرائعِ التی قُبِضَ علیھا رسولُ اللّٰہِ صلی اللّٰہ علیہ وسلم

ترجمہ اور نسخ کا محل ایسا حکم ہے جو فی نفسہ وجود و عدم کا احتمال رکھے اور اس حکم کے ساتھ ایسی قید لاحق نہ ہوئی ہو جو نسخ کے منافی ہو یعنی توقیت یا تابید جو نص سے ثابت ہو جیسے اللہ کے

فرمان خالدین فیہا ابداً ہیں یا دلالۃً ثابت ہو جیسے تمام وہ احکام مشروعہ جن پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوئی ہے۔

جب حضرتؐ معراج میں تشریف لے گئے اور پچاس وقت کی نماز امت پر فرض ہوئی اور پھر ہوتے ہوتے پانچ رہ گئی تو ابھی ان پر عمل کی نوبت بھی نہ آئی تھی کہ منسوخ ہو گئی البتہ ان کا حضرتؐ نے اعتقاد فرمالیا تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ عمل کی نوبت آنے سے پہلے محض اعتقادِ قلبی کے بعد نسخ ہوسکتا ہے اور یہی ہمارا مسلک ہے معتزلہ کا خیال یہ ہے کہ عمل کرنا بھی نسخ کے جواز کی شرط ہے مگر تفصیل مذکورسے ان کے قول کی تردید ہوتی ہے اسی طرح تعریفات پر نقض وارد کرنے کا مسئلہ ہے کہ معمول بہ بننے سے پہلے ہی منسوخ ہے (والبسط فی الکلام المنظم)

والشرطُ التمکنُ من عقدِ القلبِ عندنا دون التمکن من الفعل خلافاً للمعتزلۃ۔

ترجمہ اور جواز نسخ کی شرط ہمارے نزدیک اعتقادِ قلبی پر قدرت ہے نہ کہ فعل پر قدرت بخلاف معتزلہ کے۔

پھر قیاس سے جمہور کے نزدیک اور اجماع سے اکثر کے نزدیک نسخ نہیں ہوسکتا کیونکہ اجماع کی حقیقت بھی چند آراء کا اجتماع ہے اور رائے میں یہ بات نہیں جانی جاسکتی کہ اللہ کی جانب سے مقرر فرمودہ حسن وقبح کی نہایت کا وقت آگیا یعنی اب اس کی قباحت یا حسن کا حسن ختم ہوگیا اسی کو مصنف رحؒ نے فرمایا۔

ولاخلافَ بین الجمہورِ اَنّ القیاسَ لا یصلحُ ناسخاً وکذلکَ الاجماعُ عندَ اکثرِھم لانَّ الاجماعَ عبارۃٌ عن اجتماعِ الآراءِ ولا مدخلَ للرأیِ فی معرفۃِ نہایۃِ وقتِ الحُسنِ والقُبحِ فی شئٍ عندَ اللہِ تعالیٰ

ترجمہ اور جمہور کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ قیاس ناسخ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور ایسے ہی اجماع ان میں سے اکثر کے نزدیک اس لئے کہ اجماع مراد ہے چند آراء کے اجتماع سے اور رائے کا کوئی دخل نہیں ہے حسن اور قبح کے وقت کی نہایت کو پہنچانے میں اس چیز کے بارے میں جو امت کے نزدیک ہے (یعنی اللہ کے یہاں جو حسن وقبح ہے اس کو رائے سے نہیں جانا جاسکتا۔

تشریح پھر کتاب کو کتاب سے سنت کو سنت سے اور کتاب کو سنت سے اور سنت کو کتاب سے منسوخ کرنا جائز ہے مگر آخری دونوں امام شافعی رح کے نزدیک جائز نہیں کیونکہ یہ تو طعن کا ذریعہ ہوگا کہ لوگ کہیں گے کہ کیا رسول ہے کہ اس کا خدا اس کو جھٹلاتا ہے یا کیا رسول ہے جو اپنے خدا کو جھٹلاتا ہے۔
مگر ہم کہیں گے کہ جب نسخ کی حقیقت حکم کی مدت کا بیان ہے تو رسول کتاب کے حکم کی مدت بیان کرے یا اللہ تعالیٰ اس حکم کی مدت بیان کر دے جو حکم کہ حدیث سے ثابت ہوا تھا اسی کو مصنف رح نے فرمایا۔

وانما یجوز النسخ بالکتاب والسنۃ ویجوز نسخ احدھما بالآخر عندنا وقال الشافعی لا یجوز لانہ یکون مدرجۃ الی الطعن وانا نقول النسخ بیان مدۃ الحکم وجائز للرسول علیہ السلام بیان مدۃ حکم الکتاب فقد بعث مبینا وجائز ان یتولی اللہ تعالیٰ بیان ما اجری علی لسان رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم

ترجمہ اور نسخ جائز ہے کتاب اور سنت سے اور جائز ہے ان دونوں میں سے ایک نسخ کو دوسرے سے ہمارے نزدیک اور شافعی رح نے فرمایا کہ جائز نہیں اس لئے کہ یہ طعن کا ذریعہ ہوگا اور ہم کہتے ہیں کہ نسخ حکم کی مدت کا بیان ہے اور رسول علیہ السلام کے لئے جائز ہے کتاب کے حکم کی مدت کو بیان کر دینا کیونکہ آپ مبین بنا کر مبعوث فرمائے گئے ہیں اور جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ متولی ہو جائے اس حکم کے بیان کا جس کو اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان پر جاری فرمایا۔

تشریح پھر تلاوت اور حکم دونوں منسوخ ہوں یہ بھی جائز ہے اور ایک ہو جائے دوسرا نہ ہو یہ بھی جائز ہے کیونکہ نظم قرآنی کے دو حکم ہیں ۱۔ الفاظ جو جواز صلوٰۃ کا مدار ہے۔ ۲۔ جو احکام کا مدار ہے یعنی وجوب و حرمت وغیرہ کا یعنی معانی اور یہ دونوں مقصود ہیں تو جب مقصود ہیں تو ان میں سے ہر ایک میں احتمال ہے کہ اس کی مدت اور وقت کو بیان کر دیا جائے اسی کو مصنف رح فرماتے ہیں۔

ویجوز نسخ التلاوۃ والحکم جمیعا ویجوز نسخ احدھما دون الآخر لان للنظم حکمین جواز الصلوٰۃ وما ھو قائم بمعنی صیغتہ وکل واحد منھما مقصود بنفسہ فاحتمل بیان المدۃ و الوقت

ترجمہ اور جائز ہے تلاوت اور حکم دونوں کا نسخ اور جائز ہے ان دونوں میں سے ایک کا نسخ نہ کہ دوسرے کا اس لئے کہ نظم کے دو حکم ہیں ایک جواز صلوٰۃ اور دوسرا وہ حکم جو اس کے صیغہ کے معنیٰ کے ساتھ قائم ہے اور ان میں سے ہر ایک مقصود بنفسہ ہے تو ہر ایک احتمال رکھے گا مدت

کے اور وقت کے بیان کرنے کا ۔

تشریح پھر ہمارے نزدیک نص کے اوپر زیادتی بھی نسخ ہے بخلاف امام شافعی رح کے ہماری دلیل یہ ہے کہ زیادتی کی وجہ سے اصل مشروع اب حکم کا بعض حصہ ہے اور حقوق اللہ میں بعض کو وجود کا حکم ہی نہیں ملتا کیونکہ اللہ کا حق تجزی کے وصف کو قبول نہیں کرتا لہذا فجر کی ایک رکعت عدم کے درجہ میں ہوگی کیونکہ حق دو رکعتیں ہیں اسی طرح مظاہر نے کفارہ کے تیس روزے رکھے پھر وہ بیمار ہوگیا اور پھر تیس مسکینوں کو کھانا کھلادیا تو جائز نہ ہوگا کیونکہ حق اللہ میں تجزی لازم آتی ہے تو یا تو پورے ساٹھ روزے رکھے ورنہ پھر ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے ۔

تو بہر حال زیادت علی النص اگرچہ ظاہری اور لفظی اعتبار سے بیان ہے لیکن معنوی اعتبار سے یہ نسخ ہے (کما مر) اسی کو مصنف رح نے فرمایا ۔

والزيادةُ عَلَى النص نسخ عندنا خلافًا للشافعي لان بالزيادة يصير اصلُ المشروع بعضَ الحق وما للبعض حكم الوجود فيما يجب حَقًّا لِلّٰهِ تعالى لانه لا يقبلُ الوصفَ بالتجزي حتى ان المُظَاهِرَ اذا مَرِضَ بعد ما صَامَ شهرًا فاطعم ثلثين مسكينًا لم يجز فكانت الزيادة نسخًا من حيث المعنى

ترجمہ اور نص پر زیادتی ہمارے نزدیک نسخ ہے اختلاف ہے شافعی رح کا اس لئے کہ زیادتی کی وجہ سے اصل مشروع (مزید علیہ) حق کا بعض ہوگا اور بعض کو وجود کا حکم نہیں ہے اس حکم میں جو واجب ہو اللہ تعالیٰ کا حق بنکر اس لئے کہ اللہ کا حق تجزی کے وصف کو قبول نہیں کرتا یہاں تک کہ مظاہر جب بیمار ہوگیا تیس روزوں کے بعد پس اس نے تیس مسکینوں کو کھانا کھلادیا تو یہ اس کو کفایت نہیں کرے گا تو یہ ہوگی زیادتی نسخ معنی کے اعتبار سے ۔

تشریح بہر حال جب زیادتی علی النص ہمارے نزدیک نسخ ہے اور نسخ قیاس یا خبر واحد سے جائز نہیں ہے تو خبر واحد کی وجہ سے فاتحہ کو نماز کا رکن قرار نہیں دیا جاسکتا کیونکہ یہ نص پر زیادتی ہے اور نص یہ ہے فاقرأوا ماتیسر من القرآن نیز بکر کی حد زنا میں کوڑوں کے ساتھ جلا وطن کرنا نہیں ہوسکے گا ورنہ خبر واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی لازم آئے گی اسی طرح طواف زیارت میں طہارت کی شرط سے بھی اور کفارہ یمین وظہار کے غلام میں ایمان کی قید لگانا بھی نص پر زیادتی ہے نسخ ہے جو خبر واحد یا قیاس سے جائز نہیں ہے ۔ اسی کو مصنف رح نے فرمایا ۔

ولهذا لم يَجعل علماؤُنا رح قراءَةَ الفاتحةِ رُكنًا في الصلوة بِخَبَرِ الواحِدِ لانه زيادةٌ

على النصِّ والواز يادة الحدّ فی زنا البكر وزيادة الطهارة شرطاً في طواف الزيارة وزيادة صفة الايمان فی رقبة الكفارة بخبر الواحد او القياس ۔

ترجمہ اور اسی وجہ سے ہمارے علماء نے فاتحہ کی قراءت کو نماز میں رکن قرار نہیں دیا خبر واحد سے اس لئے کہ یہ نص پر زیادتی ہے۔ اور انکار کیا ہے (ہمارے علماء نے) جلاوطنی کی زیادتی کا حد بنا کر بکر کی زنا میں اور طہارت کی زیادتی کا طوافِ زیارت میں شرط بنا کر اور صفت ایمان کی زیادتی کا کفارہ کے غلام میں خبر واحد یا قیاس سے۔ **تنبیہ**:۔ ضرورت نہ ہونے کی وجہ سے بہت اختصار سے کام لیا گیا ہے۔

سبق نمبر ۵۲ سنن قولیہ سے فراغت کے بعد مصنفؒ نے سننِ افعالیہ کو بیان فرمایا ہے کہ سننِ افعالیہ کی چار قسمیں ہیں مباح، مستحب، واجب، فرض، اول جیسے اکل وشرب کی عادات، مستحب جیسے تسمیہ قبل الوضوء، واجب جیسے سجود سہو، فرض جیسے نماز پنج گانہ وغیرہ، ایک قسم زلت ولغزش بھی ہے مگر اس کا اقتداء جائز نہیں ہے اور اس قسم میں یہ بھی ضروری ہے کہ خود صاحبِ واقعہ یا اللہ کی جانب سے اس کے زلت ہونے کی وضاحت ہوگئی ہو جیسے موسیٰؑ کا فرمان هٰذا من عمل الشيطان اور ارشاد باری وَعصىٰ آدمُ رَبَّهٗ فغوىٰ ۔ آپ کے جملہ افعال کے بارے میں اختلاف ہے لیکن جو شیخ ابو بکر جصاص رازیؒ نے فرمایا ہے وہ صحیح ہے۔ کہ جن افعال کے بارے میں ہمیں علم ہے کہ یہ آپ نے فرض یا مستحب وغیرہ کے طریقہ پر ادا کیا ہے اسی طرح ان کو ہم بھی کریں گے اور جہاں یہ معلوم نہ ہو سکے کہ کیا نوعیت ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ یہ آپ کے ساتھ مختص نہیں ہے تو ایسی جگہ ہم اس پر عمل کرینگے۔ اور جب تک کوئی دلیل نہ آجائے اس کو ادنیٰ درجہ پر محمول کریں گے یعنی اباحت کے درجہ پر اسی کو مصنفؒ نے فرمایا۔

والذی يتصل بالسنن افعالُ رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي اربعةُ اقسام مباحٌ ومستحبٌ وواجبٌ وفرضٌ وفيها قسمٌ اٰخر وهو الزلة لكنه ليس من هذا الباب فی شيء لانه لا يصلح للاقتداء ولا يخلو عن الاقتران ببيان انه زلة واختلف في سائر افعاله والصحيح ما قاله الجصاصؒ ان ما علمنا من افعال الرسول صلى الله عليه وسلم واقعاً على جهة نقتدی به في ايقاعه على تلك الجهة وما لم نعلمه على ایّ جهة فعله فلنا فعله على ادنی منازل افعاله صلى الله عليه وسلم وهو الاباحة لان الاتباع اصل فوجب التمسك به حتى يقوم دليل خصوصه ۔

ترجمہ اور جو بحث متصل ہے سنن (قولیہ) سے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال ہیں اور یہ چار قسم پر ہیں، مباح، اور مستحب، اور واجب، اور فرض، اور ان میں سے ایک دوسری قسم ہے اور وہ زلت ہے، لیکن وہ اس باب میں کسی درجہ پر نہیں ہے، اس لئے کہ وہ اقتدار کئے جانے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور یہ قسم خالی نہیں ہے اس بات کے بیان سے کہ یہ زلت ہے اور آپ کے تمام افعال کے بارے میں اختلاف ہے اور صحیح وہ ہے جس کے قائل جصاصؒ ہیں کہ جن افعال رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو ہم نے جان لیا کسی جہت پر واقع ہونے کو تو اس فعل کی اقتدار کی جائے گی اس کو اسی جہت پر واقع کرنے میں اور جس کو ہم نے نہیں جانا کہ کس جہت پر اس کو آپ نے کیا ہے تو ہم کو اس کے کرنے کا حق ہے آپ کے افعال کے مراتب میں سے ادنیٰ مرتبہ پر محمول کرکے اور وہ اباحت ہے اس لئے کہ اتباع اصل ہے اصل کے ساتھ تمسک واجب ہے، یہاں تک کہ قائم ہو جائے اس فعل کے خاص ہونے کی دلیل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ۔

تشریح باب سنت کے ساتھ اس بحث کا بھی جوڑ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد کا کیا حکم ہے؟ اگرچہ اس میں اختلاف ہے مگر ہمارے نزدیک صحیح یہ ہے کہ جب کوئی حادثہ درپیش ہوتا۔ اور وحی کے انتظار کے باوجود وحی نہ آئی اور تین دن گذر گئے تو وہاں آپ کو حکم تھا کہ اجتہاد سے فیصلہ صادر فرمادیں۔

پھر آپ کے اور دوسرے مجتہد کے اجتہاد میں یہ فرق ہے کہ اگر آپ کے اجتہاد میں خطار واقع ہو گئی تو منجانب اللہ اس کی تلافی کر دیجاتی ہے بخلاف مجتہد کے جیسے آپ کے اور دیگر اولیار کے الہام میں فرق ہے کہ آپ کا الہام حجت قطعیہ ہے، اور دوسروں کا الہام بشرطیکہ اصول شرع کے مخالف نہو خود ان کے حق میں حجت ہے دوسروں کے حق میں نہیں ہے اسی کو مصنفؒ فرماتے ہیں۔

ويتصلُ بالسُّنَنِ بيانُ طريقةِ رسولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم فى اظهارِ احكامِ الشرعِ بالاجتهادِ واختلفَ فى هذا الفصلِ والصحيحُ عندنا انه كان يَعملُ بالاجتهادِ اذا انقطع طمعهُ عن الوحيِ فيما ابتلي به وكان لا يُقرّ على الخطاءِ فاذا اُقِرَّ على شيٍ من ذلك كان ذلك دلالةً قاطعةً على الحكمِ بخلافِ مايكونُ من غيرهِ من البيانِ بالرأيِ وهو نظيرُ الالهامِ فانه حجةٌ قاطعةٌ فى حقهِ وان لم يكن فى حقِ غيرهِ بهذه الصفةِ

ترجمہ: اور سنن کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ کا بیان اجتہاد کے ذریعہ احکام شرع ——— ——— ——— ———

کو ظاہر کرنے میں متصل ہے ، اور اصولین نے اس فصل میں اختلاف کیا ہے ، اور ہمارے نزدیک صحیح یہ ہے کہ آپ اجتہاد پر عمل فرماتے تھے جبکہ پیش آمدہ حادثہ میں وحی سے آپ کی امید منقطع ہو جاتی اور آپ خطاء پر برقرار نہیں رکھے جاتے تھے پس جب اس حکم میں سے کسی پر برقرار رکھے گئے تو یہ حکم کے درست ہونے پر دلیل قطعی ہوگی بخلاف اس اجتہاد کے جو آپ کے غیر کی طرف سے ہو یعنی رائے سے حکم کا بیان اور اجتہاد الہام کی نظیر ہے کہ الہام آپ کے حق میں (یعنی آپ کا الہام) حجت قطعی ہے اگرچہ الہام آپ کے غیر کے حق میں اس صفت پر نہیں ہے ۔

تشریح اور جو شرائع سابقہ کے احکام قرآن وحدیث میں وارد ہیں اور ان پر ان کو بیان کرنے کے بعد کوئی نکیر مذکور نہیں تو وہ احکام ہم پر لازم ہیں لیکن پہلی شریعتوں کے احکام ہونے کے اعتبار سے نہیں بلکہ ہماری شریعت کے احکام ہونے کے اعتبار سے اور گویا یہ بحث بھی باب السنۃ سے تعلق رکھتی ہے اسی کو مصنف نے فرمایا

ومما يتّصلُ بسنة نبيّنا عليه السّلام شرائعُ من قبله والقولُ الصحيحُ فيه انّ ما قصّ اللّٰه تعالیٰ او رسوله منها من غير انكارٍ يلزمنا على انّه شريعة لرسولنا صلى اللّٰه عليه وسلم ۔

ترجمہ اور ان مباحث میں سے جو ہمارے نبی علیہ السلام کی سنت کے ساتھ متصل ہیں ان انبیاء کے احکام مشروعہ ہیں جو آپ سے پہلے تھے ۔ اور اس میں قول صحیح یہ ہے کہ جس کو اللہ اور اس کے رسول نے ان شرائع میں سے بغیر انکار کے بیان فرمایا ہے وہ ہم پر لازم ہیں اس بناء پر کہ وہ ہمارے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت ہے ۔

تشریح اب یہاں یہ بحث باقی رہ جاتی ہے کہ صحابیؓ کی تقلید کا کیا حکم ہے تو اس میں علماء کا اختلاف ہے ابو سعید بردعیؒ کہتے ہیں کہ قولِ صحابی خواہ مدرک بالقیاس ہو یا غیر مدرک بالقیاس ہو اسکی تقلید واجب ہے کیونکہ اس میں سماع اور توقیف کا احتمال ہے اور اگر بالفرض یہ ان کا قیاس بھی ہو تب بھی اصابتِ رائے میں جو ان کا مرتبہ ہو سکتا ہے وہ بعد والوں کا نہ ہوگا کیونکہ وہ احوال تنزیل کا مشاہدہ کئے ہوئے ہیں اور اسباب تنزیل سے واقف ہیں امام کرخی رح فرماتے ہیں کہ غیر مدرک بالقیاس میں ان کی تقلید کی جائے گی اور مدرک بالقیاس میں نہیں اور امام شافعیؒ کا قولِ جدید یہ ہے کہ مطلقاً تقلید نہ ہوگی ، مصنفؒ فرماتے ہیں ۔

وما يقع به ختمُ باب السُّنّة ۔ بابُ متابعة اصحاب رسول اللّٰه صلّى اللّٰه عليه وسلّم قال ابو سعيد البردعيؒ تقليدُ الصّحابي واجبٌ يُترك به القياسُ لاحتمال السّماع والتوقيف ولفضل اصابتهم في نفس الرأي بمشاهدة احوال التنزيل ومعرفة اسبابه وقال ابو الحسن الكرخي لا يجوز تقليدُ الصحابي الّا فيما لا يُدرك بالقياس وقال الشافعي لا يقلّد احدٌ منهم ۔

ترجمہ اور وہ بحث جس سے باب سنت کا اختتام واقع ہوتا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کی پیروی کا باب ہے ۔ ابو سعید بردعی رح نے فرمایا صحابی کی تقلید واجب ہے اس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا سماع اور توقیف کے احتمال کی وجہ سے اور نفس رائے (قیاس) میں ان کی درستگی کے زیادہ ہونے کی وجہ سے اور ابوالحسن کرخی رح نے فرمایا صحابی کی تقلید جائز نہیں مگر ایسے قول میں جو قیاس سے نہ جانا جاسکتا ہو ۔ اور شافعی رح نے فرمایا کہ ان میں سے کسی کی تقلید نہیں کی جائے گی ۔

تشریح یہاں یہ بات ذہن نشین کرلینا بھی ضروری ہے کہ تقلید صحابی رض میں یہ اختلاف کب ہے؟ تو اس کے لئے دو شرطیں ذہن میں رکھئے ۱ کسی صحابی نے کوئی بات کہی اور دوسرے صحابی سے اس میں کوئی اختلاف ثابت نہو ورنہ اگر اختلاف ثابت ہوگیا تو پھر بالاتفاق تقلید واجب نہیں ہے بلکہ مجتہد کو حق ہوگا کہ ان دونوں میں سے جس پر چاہے عمل کرے ۲ یہ بات بھی ثابت نہو سکی ہو کہ یہ قول دوسرے صحابہ تک پہونچا اور وہ اس پر خاموش رہے، تب یہ اختلاف مذکور ہے ورنہ اگر یہ صورت ہو جو مذکور ہوئی ہے تو بالاجماع تقلید واجب ہوگی کیونکہ یہ اجماع صحابہ رض کے درجہ میں ہے ۔

دوسرا مسئلہ یہاں یہ ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں صحابہ رض نے اختلاف کیا ہو اور چند اقوال ہوگئے ہوں تو حق انہیں اقوال میں منحصر ہے لہذا بعد کے مجتہد کے لئے جائز نہیں کہ ان اقوال کے علاوہ کوئی اور قول اختیار کرے بلکہ اس کے لئے ضروری ہے کہ انہیں میں سے دلائل کی روشنی میں کسی ایک کو ترجیح دے ۔ اور جس طرح قیاسوں کے تعارض کی صورت میں ان میں سے کوئی ساقط نہیں ہوتا بلکہ مجتہد کو اختیار ہوتا ہے کہ اپنی نظر و فکر سے کسی پر بھی عمل کرے یہی حال اقوال صحابہ رض کے تعارض کا ہے ۔

پھر یہاں ایک مسئلہ تقلید تابعی کا ہے تو جو تابعی ایسا ہو جنکا فتوی دور صحابہ میں مروج ہوا اور ان میں سے کسی نے صحابہ رض سے فتوی میں مزاحمت کی ہو جیسے قاضی شریح رح نے حضرت علی رض سے مزاحمت کی تھی کہ بیٹے کی گواہی باپ کے حق میں غیر مقبول ہے تو ایسے تابعی کے بارے میں دو قول ہیں، بعض نے کہا تقلید ہوگی اور بعض نے کہا کہ تقلید نہیں کی جائے گی اور یہی امام صاحب رح سے ظاہر الروایہ ہے ۔

وهذا الخلافُ في كل ما ثبت عنهم من غير اختلافٍ بينهم ومن غير ان يثبت ان بلغ غيرَ قائله فسكت مسلِّمًا لهٗ وامّا ان اختلفوا في شئٍ فالحقُّ لا يعدُو اقاويلَهم ولا يسقط البعضُ بالبعض بالتعارض لانه تعيّنَ وجهُ الرأي لمّا لم يجرِ المحاجةُ بينهم بالحديث فحلّ محلَّ القياس و اما التابعيُّ فان زاحَمهُم في الفتوى يجوز تقليدهٗ عند بعض مشائخنا رحمهم الله خلافًا للبعض

ترجمہ:- اور یہ اختلاف ہر ایسے قول میں ہے جو ان سے بغیر کسی اختلاف کے ثابت ہو اور بغیر اسکے

کہ یہ بات ثابت ہو کہ وہ قول پہنچا ہو اس کے قائل کے غیر کو پس وہ خاموش ہو گیا ہو درانحالیکہ اس کو تسلیم کرنے والا ہے اور بہرحال اگر انہوں نے کسی شئی کے بارے میں اختلاف کیا تو حق ان کے اقوال سے متجاوز نہ ہوگا اور بعض بعض کی وجہ سے ساقط نہ ہوگا تعارض کی وجہ سے ۔ اس لئے کہ قیاس کا پہلو متعین ہو گیا جب کہ ان کے درمیان حدیث مرفوع سے محاجّہ جاری نہیں ہوا تو وہ (قول صحابی) قیاس کے درجہ میں آگیا اور بہرحال تابعی پس اگر وہ مزاحم ہوا ہو صحابہ سے فتوے میں تو اس کی تقلید جائز ہے ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک اختلاف ہے بعض کا ۔

سبق نمبر ۵۳ بَابُ الاِجمَاع

اجماع کن حضرات کا شمار کیا جاتا ہے اور وہ شرعاً قابلِ قبول ہوتا ہے تو اس میں اختلاف ہے بعض حضرات نے صحابہؓ کی قید لگائی ہے جیسے داؤد ظاہری وغیرہ، اور امام مالکؒ نے اہلِ مدینہ کی اور فرقہ زیدیہ اور امامیہ نے آل رسول کی مگر ہمارے نزدیک ہر زمانہ کے مجتہدین کا اجماع صحیح ہے البتہ یہ شرط ہے کہ وہ عادل ہوں اور اہل اجتہاد میں سے ہوں تعداد انکی کتنی ہے یہ کچھ شرط نہیں ہے، اور اسی قول پر مرجانا بھی شرط نہیں ہے بلکہ ان کے مرنے سے پہلے بھی اس کو اجماع کہا جائے گا ۔ اور جو لوگ اہل ہویٰ ہیں جیسے شیعہ ان کا اختلاف مضر نہیں خصوصاً اس امر کے سلسلہ میں جس میں ان کو اہلِ ہویٰ کہا گیا ہے ۔

اور جو عوام کالانعام ہیں ان کا اختلاف اگر ایسے امر میں ہو جس میں اجتہاد کا دخل نہ ہو تو معتبر ہوگا اور پھر اجماع منعقد نہ ہو سکے گا ۔ ورنہ امور اجتہادیہ میں ان کا اختلاف اجماع کے لئے معتبر نہ ہوگا ۔ یہاں تک کی عبارت ملاحظہ ہو۔

اختلف النَّاسُ فِيمَن يَنعقدُ بهم الاجماعُ قال بعضهم لا اجماعَ اِلّا للصّحابةِ وقال بعضهم لا اجماعَ الّا لاهل المدينةِ وقال بعضهم لا اجماعَ الّا لِعِترةِ الرسولِ صلی اللہ علیہ وسلم والصحيحُ عندنا ان اجماعَ علماءِ كلِّ عصرٍ من اهل العدالةِ والاجتهادِ حجةٌ ولا عبرةَ بقلّةِ العلماءِ و كثرتِهم ولا بالثباتِ علیٰ ذلك حتى يموتوا ولا بمخالفةِ اهل الهوىٰ فيما نُسبوا به الى الهوىٰ ولا بمخالفةِ من لا رأيَ لهٗ فی البابِ الّا فيما يستغنى عن الرأيِ ۔

ترجمہ لوگوں نے اختلاف کیا ہے ان حضرات کے سلسلہ میں جن سے اجماع منعقد ہوتا ہے ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ اجماع نہیں ہے مگر صحابہ کا اور کہا ان میں سے بعض نے کہ اجماع نہیں ہے مگر اہل مدینہ کا اور کہا ان میں سے بعض نے کہ اجماع نہیں ہے مگر آلِ رسول کا ۔ اور ہمارے نزدیک

یعنی یہ ہے کہ ہر زمانہ کے علماء کا اجماع اہل عدالت واجتہاد میں سے حجت ہے اور علماء کی قلت و ان کی کثرت کا اعتبار نہیں ہے اور نہیں اعتبار ہے اس اجماع پر برقرار رہنے کا۔ یہاں تک کہ وہ مرجائیں۔ اور نہیں اعتبار ہے اہل ہوی کی مخالفت کا اس امر میں جس میں وہ ہوی کی جانب منسوب کئے گئے ہیں اور نہیں اعتبار ہے ان لوگوں کی مخالفت کا جن کے لئے اس باب میں رائے نہیں ہے مگر اس امر میں جو رائے سے مستغنی ہو۔ تنبیہ:۔ بربناء اختصار ہم نے تفصیلات کو ترک کر دیا ہے۔

تشریح

پھر اجماع کے مختلف درجات و مراتب ہیں اول درجہ صحابہؓ کا وہ اجماع ہے جو تصریحی ہو کہ ہم نے اس پر اجماع کر لیا، اور دوسرا درجہ صحابہؓ کا وہ اجماع ہے کہ بعض کی جانب سے صراحت ہو اور باقی حضرات کی جانب سے سکوت ہو۔ کیونکہ تقریر حکم پر نص کی دلالت زیادہ واضح ہے اور سکوت کی کم ہے۔

پھر ثالثاً تابعین کا اجماع یا تو ایسے قول پر ہوگا کہ پہلے اس قول کے مخالف کسی کا قول نہیں گذرا یا ایسا ہوگا کہ اقوال مختلف تھے جن میں سے تابعین نے کسی ایک قول پر اجماع کیا ہے تو گویا یہاں پہلے اس اجماع کے مخالف قول گذر چکا ہے تو دوسرے اجماع کے بارے میں بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہ اجماع نہیں ہوا کیونکہ اگر وہ زندہ ہوتا تو اس کی مخالفت انعقاد اجماع کے لئے مضر ہوتی۔

تو اب بھی یہی حکم ہوگا کیونکہ مرنے سے کسی کا قول باطل نہیں ہوتا ورنہ جملہ مذاہب باطل ہو گئے ہوتے۔

مگر ہمارے نزدیک یہ اجماع کی دونوں صورتیں درست ہیں اور دونوں صورتوں میں اجماع منعقد ہو جائے گا۔

مگر اجماع کی یہ پہلی صورت حدیث مشہور کے درجہ میں ہے اور دوسری خبر واحد کے درجہ میں ہے پھر جو اجماع سلف بطریق تواتر منقول ہو وہ حدیث متواتر کے درجہ میں ہے اور جو بطریق آحاد منقول ہو وہ خبر واحد کے درجہ میں ہے۔

پھر اجماع بذات خود یقین کو واجب کرتا ہے لیکن اصول کے طریقہ میں اگر آحاد کا طریقہ آگیا تو پھر اجماع خبر واحد کے درجہ میں ہوگا اور اب یہ صرف عمل کو واجب کرے گا نہ کہ علم کو اور اب بھی اس کو قیاس پر مقدم رکھا جائیگا۔

اب عبارت ملاحظہ ہو۔

ثم الاجماعُ علی مراتبَ فالاقویٰ اجماعُ الصحابۃِ نصًّا لانہ لاخلافَ فیہ ففیھم اھل المدینۃِ وعترۃُ الرّسولِ صلی اللہ علیہ وسلم ثُمَّ الذی ثبت بنص بعضھم وسکوت الباقینَ لان السکوتَ فی الدلالۃِ علی التقریر دون النصِ ثم اجماعُ مَنْ بعدَ الصحابۃِ علی حکمٍ لم یظھر فیہِ قولُ من سبقَھم مخالفًا ثم اجماعھم علی قول سبقَھم فیہ مخالفٌ فقد اختلفَ العلماءُ فی ھذا الفصل فقال بعضھم ھذا لایکون اجماعًا لان موت المخالف لا یُبطلُ قولَہٗ وعندنا اجماعُ علماءِ کل عصرٍ حجۃ فیماسبق فیہ الخلافُ وفیما لم یسبق لکنہٗ فیما لم یسبق فیہ الخلافَ بمنزلۃِ المشھورِ من الحدیثِ وفیما سبقَ

فیه الخلاف بمنزلة الصحیح من الاحاد واذا انتقل الینا اجماع السلف باجماع علماء کل عصر علی نقله کان فی معنی نقل الحدیث المتواتر واذا انتقل الینا بالافراد کان کنقل السنة بالاحاد وهو یقین باصله لکنه لما انتقل الینا بالاحاد اوجب العمل دون العلم وکان مقدما علی القیاس

ترجمہ پھر اجماع چند مراتب پر ہے پس سب سے زیادہ قوی صحابہ کا وہ اجماع ہے جو صراحۃً ہو اس لئے کہ اس میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے پس صحابہ میں اہل مدینہ اور آل رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہیں پھر وہ اجماع ہے جو ان میں سے بعض کی صراحت سے اور باقی حضرات کے سکوت سے ثابت ہو اس لئے کہ سکوت دلالت کرنے میں تقریر حکم پر نص سے کمتر ہے پھر ان لوگوں کا (تابعین کا) جو صحابہ کے بعد ہیں ایسے حکم پر جس میں ان لوگوں کا قول ظاہر نہوا ہو جو ان کے (تابعین کے) مخالف ہو، پھر تابعین کا اجماع ہے ایسے قول پر کہ مقدم ہو چکا ہے جس میں ان کے مخالف قول پس علماء نے اس آخری فصل میں اختلاف کیا ہے پس بعض نے فرمایا کہ یہ اجماع نہوگا اسلئے کہ مخالف کی موت اس کے قول کو باطل نہیں کرے گی۔

اور ہمارے نزدیک ہر زمانہ کے علماء کا اجماع حجت ہے اس قول میں جس میں اختلاف مقدم ہو چکا ہو اور اس میں جس میں اختلاف مقدم نہوا ہو لیکن اجماع اس قول میں جس میں اختلاف مقدم نہ ہوا ہو وہ حدیث مشہور کے درجہ میں ہے، اور جس میں اختلاف مقدم ہو چکا ہو وہ اس حدیث صحیح کے درجہ میں ہے جو واحد ہو اور جبکہ منتقل ہو ہم تک (تواتر کے طریقہ پر) سلف کا اجماع ہر زمانہ کے علماء کے اجماع کے ساتھ اس کی نقل پر تو وہ حدیث متواتر کی نقل کے معنیٰ میں ہے اور جب اجماع منتقل ہو ہم تک آحاد کے طریقہ پر تو وہ اجماع خبر واحد کی نقل کے مثل ہے اور اجماع اپنی اصل کے اعتبار سے یقین ہے لیکن جب ہم تک آحاد کے ساتھ منتقل ہو تو وہ عمل کو واجب کریگا نہ کہ علم کو اور اجماع قیاس پر مقدم ہوگا۔

سبق نمبر ۵۴ بَابُ القِیَاس

اس باب میں پانچ چیزیں خصوصیت سے مذکور رہوں گی ۱ قیاس کی تعریف ۲ قیاس کی شرط ۳ رکنِ قیاس ۴ حکمِ قیاس ۵ عللِ مؤثرہ پر شوافع کی جانب سے وارد شدہ اعتراض کا جواب۔

مصنفؒ نے سب سے پہلے قیاس کی تعریف بیان کی کہ قیاس کے لغوی معنی اندازہ کرنا اور ناپنا جیسے بولا جاتا ہے قِس النعل بالنعل یعنی اس کو دوسرے جیسا بنا دو اور فقہاء جب اصل کا حکم فرع کے لئے ثابت کرتے ہیں تو وہ اس کو قیاس کے نام سے موسوم کرتے ہیں کیونکہ انہوں نے حکم اور علت کے اندر فرع کو اصل سے ناپا ہے۔

شرط قیاس: قیاس کی چار شرطیں ہیں دو عدمی اور دو وجودی وہ دو جو عدمی ہیں ان میں سے پہلی شرط یہ ہے کہ مقیس علیہ یعنی اصل کسی دوسری نص سے اس حکم کے ساتھ مخصوص نہو ورنہ قیاس صحیح نہو گا جیسے حضرت خزیمہ رضہ کہ انکی تنہا شہادت معاملات میں معتبر ہے اور اس میں فقط یہ مخصوص ہیں لہذا دوسرے حضرات کو خواہ وہ خلفاء راشدین ہی کیوں نہوں ان پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔

شرط دوم:- مقیس علیہ خود خلاف قیاس نہو ورنہ قیاس صحیح نہو گا جیسے قہقہہ سے وضو کا ٹوٹنا خلاف قیاس ہے لہذا اس پر کسی کو قیاس کرنا صحیح نہو گا۔

شرط ثالث:- یہ وجودی دو شرطوں میں سے پہلی شرط ہے جس میں چار پرزے ہیں بالفاظ دیگر بظاہر یہ ایک شرط ہے اور حقیقت میں یہ چار شرطیں ہیں ۱ اصل کا جو حکم فرع کی جانب آیا ہے وہ حکم شرعی ہو۔ ۲ حکم شرعی بلا تغیر و تبدل منتقل ہوا ہو ۳ اصل اور فرع آپس میں ایک دوسرے کی نظیر ہوں ۴ فرع کے اندر خود حکم نص سے ثابت نہو ورنہ پھر قیاس صحیح نہو گا۔

لهذا خمر کے علاوہ بقیہ شرابوں کو خمر کے نام سے موسوم کرنے کے لئے ان کا خمر پر قیاس صحیح نہو گا کیونکہ یہ حکم شرعی نہیں بلکہ لغوی ہے کما ثبت من الشرط الاول مسلمان اگر ظہار کرے تو کفارہ سے حرمت ختم ہو جاتی ہے۔ اور اگر ذمی ظہار کرے تو چونکہ وہ کفارہ کا اہل نہیں ہے اسوجہ سے کہ کفارہ عبادت ہے اور کفار عبادت کے اہل نہیں ہیں لہذا ذمی میں حرمت ہمیشہ رہے گی لہذا ہم نے کہا کہ ذمی کا ظہار جائز نہیں ہے مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ذمی کا ظہار جائز ہے مسلم پر قیاس کرتے ہوئے۔

ہم نے جواب دیا کہ یہاں شرط ثانی مفقود ہے کیونکہ حکم شرعی بدل کر فرع کے اندر ثابت ہو گا کیونکہ اصل میں حرمت موقتہ ہے اور فرع میں حرمت مؤبدہ ہے لہذا اس شرط کے مفقود ہونے کیوجہ سے قیاس صحیح نہو گا کما علم من الشرط الثانی ، اسی طرح اگر روزہ کی حالت میں کوئی بھول کر کھاپی لے تو روزہ نہیں ٹوٹتا اور اگر زبردستی یا خطاءً کھائے تو روزہ ٹوٹ جائے گا اور آخری دونوں کا اول پر قیاس صحیح نہیں ہو گا کیونکہ شرطِ ثالث مفقود ہے کیونکہ فرع اصل کی نظیر نہیں بلکہ اصل سے گھٹیا ہے کیونکہ اصل کا عذر من جانب اللہ ہے اور فرع کے عذر میں بندہ کا دخل ہے لہذا قیاس صحیح نہیں ہو گا کیونکہ مقیس علیہ اور مقیس میں نظیر ہونے کا پہلو ختم ہے کما علم من الشرط الثالث۔

کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین میں غلام معتق کا مؤمن ہونا شرط نہیں ہے کفارۂ قتل میں یہ شرط ہے امام شافعیؒ نے اس کو قتل پر قیاس کیا ہے اور یہاں بھی رقبہ مؤمنہ کی شرط لگائی ہے۔

ہم نے کہا کہ قیاس صحیح نہیں کیونکہ قیاس جب صحیح ہوتا کہ فرع کو بیان کرنے میں خود نص نہوتی اور یہاں نص موجود ہے لہذا پھر قیاس نہو گا اور اس کو مطلق ہی رکھا جائے گا ، اسی طرح صدقات یعنی کفارات کا صرف کرنا کفار کیجانب صحیح ہے مگر امام شافعی رح نے فرمایا کہ جائز نہیں انہوں نے اس کو زکوٰۃ پر قیاس کیا ہے۔ ہم نے کہا کہ یہ قیاس صحیح نہیں کیونکہ فرع کے اندر نص موجود ہے جو ایمان کی قید سے مطلق ہے لہذا پھر قیاس صحیح نہو گا اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں

باب القیاس

وھو یشتمل علی بیان نفس القیاس وشرطہ ورکنہ وحکمہ ودفعہ اما الاول فالقیاس ھو التقدیر لغۃ یقال قس النعل بالنعل ای قدرہ بہ واجعلہ نظیر الاخر والفقہاء اذا اخذوا حکم الفرع من الاصل سموا ذلک قیاسا لتقدیرھم الفرع بالاصل فی الحکم والعلۃ ۔

ترجمہ یہ قیاس کا باب ہے اور یہ مشتمل ہے نفس قیاس کے بیان پر اور اس کی شرط پر اور اس کے رکن پر اور اس کے حکم پر اور اس کے دفع پر، بہرحال پس قیاس باعتبار لغت وہ اندازہ کرنا ہے قس النعل بالنعل یعنی اس کو اس کے ساتھ ناپ دے اور اس کو دوسرے کی نظیر بنا دے اور فقہاء جب اصل سے فرع کا حکم لیتے ہیں تو اس کا نام قیاس رکھتے ہیں ان کے ناپ دینے کی وجہ سے فرع کو اصل کے ساتھ حکم اور علت میں ۔

واما شرطہ فان لا یکون الاصل مخصوصا بحکمہ بنص اخر کقبول شہادۃ خزیمۃ رضہ وحدہٗ کان حکما ثبت بالنص اختصاصہ بہ کرامۃ لہ وان لا یکون الاصل معدولا بہ عن القیاس کایجاب الطہارۃ بالقہقہۃ فی الصلوٰۃ

ترجمہ اور بہرحال قیاس کی شرط یہ ہے کہ اصل اپنے حکم کے ساتھ دوسری نص کے سبب سے مخصوص نہ ہو جیسے تنہا خزیمہ رضہ کی شہادت کو قبول کرنا ایسا حکم ہے کہ نص سے اس حکم کا انہیں کے ساتھ مخصوص ہونا ثابت ہے ان کے اعزاز کی غرض سے اور (دوسری شرط یہ ہے کہ) اصل قیاس سے ہٹی ہوئی نہ ہو جیسے نماز میں قہقہہ کی وجہ سے طہارت کا واجب ہونا ۔

وان یتعدیٰ الحکم الشرعی الثابت بالنص بعینہ الی فرع ھو نظیرہ ولا نص فیہ فلا یستقیم التعلیل لاثبات اسم الخمر لسائر الاشربۃ لانہ لیس بحکم شرعی ولا لصحۃ ظہار الذمی لکونہ تغییرا للحرمۃ المتناھیۃ بالکفارۃ فی الاصل الی اطلاقہا فی الفرع عن الغایۃ ولا لتعدیۃ الحکم من الناسی فی الفطر الی المکرہ والخاطی لان عذرھما دون عذرہ فکان تعدیتہ الی مالیس بنظیرہ ولا لشرط الایمان فی رقبۃ کفارۃ الیمین والظہار وفی مصرف الصدقات لانہ تعدیۃ الی ما فیہ نص بتغییرہ

ترجمہ اور (تیسری شرط یہ ہے کہ) وہ حکم شرعی جو نص سے ثابت ہو بعینہ اس فرع کی جانب متعدی ہو جو اس کی نظیر ہے اور اس میں کوئی نص نہ ہو تو تعلیل درست نہ ہوگی خمر کا نام ثابت کرنے کے لئے تمام شرابوں کے لئے

اس لئے کہ یہ حکم شرعی نہیں ہے اور تعلیل صحیح نہیں ہے، ذمی کے ظہار کی صحت کے لئے تعلیل کے ہونے کی وجہ سے اس حرمت کی تبدیلی جو اصل میں کفارہ سے ختم ہو جاتی ہے حرمت کے مطلق ہونے کی جانب کسی مدت سے فرع کے اندر اور تعلیل درست نہیں ہے حکم کے متعدی کرنے کے لئے ناسی سے فطر کے اندر مکرہ اور خاطی کی جانب اس لئے کہ ان دونوں کا عذر ناسی کے عذر سے کم ہے تو ہو جائے گا حکم کا تعدیہ اس فرع کی جانب جو اصل کی نظیر نہیں ہے۔

اور تعلیل صحیح نہیں ہے ایمان کی شرط کے لئے کفارۂ یمین اور ظہار کے غلام میں اور مصرفِ صدقات میں اس لئے کہ یہ تعدیہ ہے ایسی فرع کی جانب جس میں نص ہے حکم کے متغیر کرنے کے ساتھ ساتھ۔

تشریح قیاس کی تعریف علماء نے مختلف عبارات میں کی ہے جس کو اصول الفقہ ص۲۸۵ پر دیکھا جا سکتا ہے اختصاراً ہم نے اس سے تعرض نہیں کیا، قیاس کے معنی لغوی اور شرعی کے درمیان مناسبت ظاہر ہے۔

شرط اول کو بیان کرتے ہوئے جو مصنفؒ نے مخصوصاً بحکمہ۔ بنص آخر الخ کہا ہے تو خصوص بمعنی تفرد ہے صیغۂ عام سے تخصیص کے معنی میں نہیں ہے اور بحکمہ کی با خصوص کا صلہ ہے اور ہٖ کا مرجع اصل ہے اور بنص کی باء برائے سبب ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی سے گھوڑا خریدا اور اس کو ساتھ لے کر چلے تا کہ اس کو ثمن دیدیں اس نے پیچھے ہو کر آنیوالے لوگوں سے گھوڑے کا بھاؤ کر لیا اور ان لوگوں کو پہلے قصہ کا علم نہ تھا تو اعرابی نے حضرتؐ کو کہا کہ اگر آپ کو خریدنا ہو تو بتاؤ ورنہ میں ان کو بیچدیا حضرتؐ نے فرمایا تم یہ کیا کہہ رہے ہو گھوڑا میں خرید چکا ہوں اعرابی نے کہا گواہ لاؤ حضرت خزیمہؓ جو بوقت شراء موجود نہیں تھے اور اب حاضر تھے گواہی دیدی تو اس گواہی کی وجہ سے حضرت خزیمہؓ کی گواہی دو شخصوں کی گواہی کے قائم مقام کر دیگئی اور یہ خزیمہؓ کے لئے ایک اعزازی سرٹیفکٹ ہے جو انہیں کے ساتھ خاص ہے۔

سبق نمبر ۵۵ (شرط رابع)

چوتھی شرط یہ ہے کہ تعلیل کے بعد اصل کا حکم اپنے حال پر باقی رہے اور اس کے لغوی مفہوم میں تغیر نہو کیونکہ جس طرح فرعِ منصوص کے حکم میں تغیر باطل ہے اسی طرح اصل منصوص کے حکم میں بھی قیاس سے تغیر باطل ہے یہ چوتھی شرط ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اصل حکم میں تعلیل سے تغیر نہو۔

اب شوافع کی جانب سے یہاں کچھ اعتراضات وارد ہوتے ہیں مصنفؒ ان کا جواب دیں گے

سوال ۱:۔ لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواءً بسواءٍ اس میں آپ نے علتِ ربوا قدر اور جنس نکال کر قلیل میں کمی بیشی کو جائز قرار دیدیا اور یہ تعلیل سے حکم نص میں تغیر ہے جس کو آپ باطل قرار دے رہے ہیں۔

جواب :۔ یہ تغیر نص ہی کی وجہ سے یعنی دلالۃ النص سے ہے نہ کہ تعلیل کی جسکی تفصیلی بحث ص۔۔۔ پر گذر چکی ہے۔

سوال ۲ :۔ حدیث میں آیا ہے کہ پانچ اونٹ میں ایک بکری زکوٰۃ ہیں دو جس کی تفاصیل ہدایہ میں موجود ہیں مگر آپ نے اس کی یہ علت نکالی کہ فقیر کی حاجت روائی شارع کا منشأ ہے جو بکری سے بھی پورا ہو جاتا ہے لہذا جس چیز سے بھی یہ منشأ پورا ہو جائے اس کا ادار کرنا جائز ہوگا اسی وجہ سے آپ نے بجائے بکری کے اس کی قیمت ادار کرنے کو جائز کہا ہے حالانکہ یہ نص کے حکم میں کھلی ہوئی تبدیلی ہے ؟

جواب :۔ خاص بکری سے قیمت کی جانب انتقال تعلیل کی وجہ سے نہیں بلکہ دلالۃ النص کیوجہ سے ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے تمام بندوں بلکہ تمام مخلوقات کے رزق کا وعدہ فرما رکھا ہے ۔ اور بندوں کی ضروریات ایک ہی چیز میں منحصر نہیں بلکہ مختلف انواع کی ضروریات ہیں جن کو پورا کرنے کی سہولت قیمت سے ہے اس لئے یہ تبدیلی وتغیر نص سے ثابت ہے ۔ اس پر یہ سوال نہ کیا جائے کہ پھر فقرار کو مالداروں نے رزق دیا ہے نہ کہ اللہ نے ؟

کیونکہ اللہ نے اغنیار پر مال میں سے جو مقرر حصہ واجب کیا ہے وہ اپنے لئے کیا ہے پھر اپنے حق کو اس نے فقرار پر صرف کرنے کا حکم فرمایا کیونکہ وہ تو بے نیاز ہے اس لئے اولاً فقرار کا قبضہ بطور نیابت ہے پھر اس کا ان کے پاس دوام اپنے لئے قبضہ ہے ۔

سوال ۳ :۔ جب یہ تبدیلی نص کیوجہ سے ہوئی ہے تو پھر آپ کی تعلیل لغو ہے اس سے کیا فائدہ ہوا ؟

جواب :۔ اس کا فائدہ یہ ہوا کہ بکری کے عوض جو کچھ دیا جائے اس میں یہ صلاحیت ضروری ہے کہ اس کو فقیر پر صرف کیا جاسکے لہذا چوپایہ پر فقیر کو بٹھانے سے زکوٰۃ ادار نہ ہوگی کیونکہ قبضہ فقیر مفقود ہے جو دو قبضوں کے قائم مقام ہوا کرتا ہے

سوال ۴ :۔ حدیث میں آیا ہے کہ ناپاک کپڑے کو پانی سے دھویا جائے کما وقع ثم اغسلیہ بالماء مگر آپ نے علت نکال کر کہا کہ ہر وہ بہنے والی چیز جو ناپاکی کو زائل کر سکے اس کے ذریعہ سے کپڑا پاک ہو جائے گا اس میں بھی تعلیل سے نص کے حکم کو بدل دیا گیا ہے ۔

جواب :۔ یہ تبدیلی تعلیل سے نہیں بلکہ نص ہی سے ثابت ہے کیونکہ اصل مقصود ازالہ نجاست ہے اور ازالہ کا ایک عمدہ ذریعہ پانی بھی ہے اس لئے پانی کا خصوصاً ذکر کیا گیا ہے

سوال ۵ :۔ حدیث میں آیا ہے کہ تکبیر سے نماز شروع کرو مگر آپ نے تعلیل سے غیر تکبیر سے بھی نماز کے افتتاح کو جائز قرار دیا ہے جس کی تفصیل ہدایہ میں مذکور ہے ؟

جواب :۔ یہاں بھی وہی سابق جواب ہے کہ اصل مقصود اللہ کی تعظیم ہے جو ان الفاظ سے بھی ادار ہو جاتی ہے جو ہم نے ذکر کئے ہیں اور حدیث میں تکبیر کا خصوصاً اس لئے ذکر ہے کہ وہ بھی تعظیم کا ایک فرد ہے ۔

سوال ۶ :۔ حدیث میں کفارہ صرف جماع کے ساتھ وارد ہے مگر تم نے تعلیل کے ذریعہ اکل وشرب کے اندر بھی کفارہ کو واجب کر دیا ۔

جواب :۔ اس کا بھی وہی سابق جواب ہے کہ کفارہ کا سبب عمداً بلا عذر افطار ہے جماع بھی جسکا ایک فرد ہے بہرحال ہماری تعلیل سے محل میں بذات خود کوئی تغیر نہیں ہوا کیونکہ وہ بدستور محل صالح برقرار ہے ۔

ہماری قبضہ کے اندر گذشتہ تقریر سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ انما الصدقات للفقراء الخ میں لام تملیک کا نہیں بلکہ عاقبت کا ہے، اس تقریر سے امام شافعی رح کا یہ فرمان غلط ثابت ہوگا کہ زکوٰۃ مصارفِ مذکورہ کا حق ہے لہٰذا تمام اصناف کو دیا جانا ضروری ہے ہم نے کہا کہ یہ ان کا حق نہیں بلکہ اللہ کا حق ہے یہ اپنی حاجت کے سبب اس کے مصارف شمار ہوئے ہیں ۔

اوران کا حال ایسا ہے جیسے نماز میں کعبہ کا کہ پورا کعبہ بھی قبلہ ہے اور اس کا ہر ہر جزء بھی قبلہ ہے جس جزء کی جانب نماز پڑھی جائے جائز ہے اسی طرح ان میں سے سب کو دیا جائے تب بھی جائز ہے اور بعض کو دیا جائے تب بھی جائز اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو ۔

والشرطُ الرابعُ ان یبقیٰ حکمُ الاصلِ بعدَ التعلیلِ علی ما کان قبلہ لانّ تغییرَ حکمِ النصِّ فی نفسہ بالرأیِ باطلٌ کما ابطلناہُ فی الفروعِ وانما خصّصنَا القلیلَ من قولہ علیہ السلام لاتبیعوا الطعامَ بالطعامِ الاسواءً بسواءٍ لان استثناءَ حالۃِ التساوی دلّ علی عمومِ صدرہٖ فی الاحوال ولن یثبتَ اختلافُ الاحوالِ الّا فی الکثیرِ فصار التغییرُ بالنص مصاحباً للتعلیلِ لابہ ۔

ترجمہ اور چوتھی شرط یہ ہے کہ اصل کا حکم تعلیل کے بعد پہلی حالت میں باقی رہے اس لئے کہ نص کے حکم فی نفسہ تغییر رائے سے باطل ہے جیسا کہ ہم اس تغییر کو فروع کے اندر باطل قرار دے چکے ہیں اور ہم نے قلیل کو خاص کیا ہے نبی علیہ السلام کے فرمان لاتبیعوا الطعامَ بالطعامِ الا سواءً بسواءٍ سے اس لئے کہ تساوی کی حالت کا استثناء اس کے صدر (شروع) کے عموم پر دال ہے احوال میں اور احوال کا اختلاف ہرگز ثابت نہ ہوگا مگر کثیر میں تو تغییر نص کی وجہ سے ہوا ہے (وہ تغیّر بالنص حسنِ اتفاق سے) تعلیل کی غرض کے موافق ہوگیا تغیّر نص کی وجہ سے نہیں ہوا ہے ۔

وکذلک جوازُ الابدالِ فی بابِ الزکوٰۃ ثبت بالنصِّ لابالتعلیلِ لانّ الامرَ بانجازِ ما وعدَ للفقراءِ رزقاً لھم مما اوجبَ لنفسہٖ علی الاغنیاءِ من مالٍ مسمًّی لایحتملہ مع اختلافِ المواعیدِ یتضمنُ الاذنَ بالاستبدالِ فصار التغییرُ بالنص مجامعًا للتعلیلِ لابہ ۔

ترجمہ اور ایسے ہی باب زکوٰۃ میں تبدیلی کا جواز نص سے ثابت ہوا ہے نہ کہ تعلیل سے اس لیے کہ فقراء کے لئے رزق کے وعدہ کے ایفاء کا حکم (یعنی وہ ایفاء موعود) جو اللہ نے مالداروں پر اپنے لئے واجب کیا ہے یعنی مال مقرر جو مواعید کے مختلف ہونے کے باوجود ایفاء کا احتمال نہیں رکھتا (حکم مذکور) استبدال

کی اجازت کو متضمن ہے تو تغیر نص کی وجہ سے ہوا ہے۔ (حسن اتفاق سے) وہ تعلیل کی غرض کے موافق ہوگیا۔ تغیر تعلیل کی وجہ سے نہیں ہوا ہے۔

وانما التعليلُ لحكمٍ شرعيٍّ وهو صلاحُ المحلِّ للصرفِ الى الفقيرِ بدوامِ يدِهٖ عليه بعد الوقوعِ للّٰہ تعالیٰ بابتداءِ اليدِ

ترجمہ اور تعلیل حکم شرعی کے لئے ہے اور وہ محل کا صالح ہونا ہے فقیر کی جانب صرف کئے جانے کے لئے اس محل پر فقیر کے قبضہ کی مداومت کے ساتھ ابتداءِ قبضہ سے اللہ تعالیٰ کیلئے واقع ہونے کے بعد۔

وهو نظيرُ ما قلنا ان الواجب ازالةُ النجاسةِ والماءُ آلةٌ صالحةٌ للازالة والواجب تعظيم اللّٰہ تعالیٰ بكل جزءٍ من البدن والتكبيرُ آلةٌ صالحةٌ لجعل فعلِ اللسان تعظيمًا والافطار هو السبب والوقاع آلةٌ صالحةٌ للفطر وبعد التعليل يبقى الصلاحيةُ على ما كان قبلهٗ ۔

ترجمہ اور یہ (مطلق مال کا واجب ہونا) اس کی نظیر ہے جو ہم نے کہا ہے کہ واجب نجاست کا ازالہ ہے اور پانی ایک ایسا آلہ ہے جو ازالہ کے لئے صالح ہے اور واجب اللہ تعالیٰ کی تعظیم ہے بدن کے ہر ہر جزء سے اور تکبیر ایک ایسا آلہ ہے جو زبان کے فعل کو تعظیم بنانے کی صلاحیت رکھتا ہے اور افطار وہ سبب ہے اور جماع ایک آلہ ہے جو فطر کی صلاحیت رکھتا ہے اور تعلیل کے بعد صلاحیت اپنے حال پر برقرار ہے۔

وبهذا تبيّن انّ اللامَ في قوله تعالى انّما الصدقاتُ للفقراءِ لامُ العاقبةِ اي يصير لهم بعاقبته او لانهٗ اوجبَ الصرفَ اليهم بعد ما صار صدقةً وذلك بعد الاداءِ الى اللّٰہ تعالیٰ فصاروا على هذا التحقيقِ مصارف باعتبارِ الحاجةِ وهذه الاسماءُ اسبابُ الحاجةِ وهم بجملتهم للزكوٰة بمنزلةِ الكعبةِ للصلوٰة كلها قبلةٌ للصلوٰة وكل جزءٍ منها قبلةٌ ۔

ترجمہ اور اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اللہ کے فرمان انما الصدقات للفقراء میں لام لام عاقبت ہے یعنی یہ فقراء کے لئے ہو جاتا ہے اپنے انجام کے اعتبار سے یا اس لئے کہ نص نے ان کی جانب صرف کو واجب کیا ہے اس کے صدقہ ہو جانے کے بعد اور مال کا صدقہ ہونا اللہ تعالیٰ کی جانب ادائیگی کے بعد ہے تو مذکورہ اصناف اس تحقیق کے مطابق مصارف ہو گئے حاجت کے اعتبار سے اور یہ اصنافِ مذکورہ حاجت کے اسباب ہیں اور یہ تمام زکوٰۃ کیلئے نماز کیلئے کعبہ کے درجہ میں ہیں اور تمام کعبہ نماز کیلئے قبلہ ہے اور اسکا ہر ہر جزء قبلہ ہے۔

تشریح سبق کی تقریر تو ماقبل میں عرض کی جاچکی ہے یہاں چار باتیں عرض ہیں ۱ رابع کی تقدیم اس لئے ہے کہ کہیں شرطِ ثالث کے پرزوں کو ملا کر اس کو ساتھ میں شرط نہ سمجھ لیا جائے ۔
۲ تغیر سے مراد اس کے مفہوم لغوی کا بدلنا ہے اور اس کا سابق جگہ سے ہٹ جانا ہے ورنہ خصوص میں عموم کا آجانا تعلیل کے منافی نہیں ہے ۳ اشکالِ اول کے جواب کی تقریر ص پر گذر چکی ہے ۴ سوالِ دوم کے جواب میں جو یہ عبارت ہے لان الامر بانجاز الخ الامران کا اسم ہے اور یتضمن الاذن اس کی خبر ہے اور مما وجب وعدکا بیان ہے اور مال مسمیٰ موصوف ہے لایحتمله اس کی صفت ہے اور من مال مسمیٰ اوجب علی الاغنیاء کا بیان ہے ۔

سبق نمبر ۵۶ (رکنِ قیاس)

اس سبق میں مصنفؒ قیاس کے رکن کو بیان فرماتے ہیں اور قیاس کا رکن وہ ہے جس کو علت جامعہ یا علتِ مشترکہ کہا جاتا ہے اسی پر قیاس کا دارو مدار ہے اور اسی کی وجہ سے اصل کا حکم فرع کی جانب متعدی ہوتا ہے نیز اس علت پر نص مشتمل ہوتی ہے کبھی تو صراحۃً جیسے انہامن الطوافین علیکم والطوافات کے اندر ۔
اور کبھی اشارۃً ہوتی ہے جیسے لاتبیعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء اشارۃً قدر وجنس پر مشتمل ہے ورنہ کیل کے بغیر مساوات ہی نہ ہوگی پھر جیسے گواہوں کے اندر دو چیزیں ضروری ہیں اہلیت اور عدالت اول فیصلہ کے جواز کے لئے اور ثانی فیصلہ کے وجوب کے لئے اسی طرح یہ ضروری ہے کہ وصف کے اندر دو باتیں پائی جائیں ۔
۱ صلاحیت ۲ عدالت ۔
صلاحیت سے یہ مراد ہے کہ یہ علت ان علتوں کے موافق ہو جو بارگاہِ رسالتؐ یا صحابہؓ یا تابعینؒ سے منقول ہیں ورنہ اگر موافقت نہ ہوگی تو اس علت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا ۔ جیسے ہدایہ جلد ثانی میں آپ نے پڑھا ہے کہ ہمارے نزدیک ولایتِ احبار کا مدار صغر پر ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک بکارت پر ہے انہوں نے فرمایا ہے کہ صغیرہ ثیبہ ہونے کی وجہ سے سند یافتہ ہوگئی اور ٹریننگ یافتہ ہونے کی وجہ سے اسے ممارست اور تجربہ ہوگیا لہٰذا اب اس پر ولایت اجبار نہیں رہی ۔
ہم نے کہا کہ بغیر شہوت کے ٹریننگ سے کچھ تجربہ حاصل نہیں ہوتا بہرحال ہم نے مدار صغر پر رکھا بربناء ضرورت اور ضرورت یہ ایسی علت ہے جس میں صلاحیت ہے کیونکہ سؤر ہرّہ کو اسی ضرورت کی بنیاد پر ناپاک قرار نہیں دیا لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ علت صالحہ ہے ۔
اور عدالت سے مراد یہ ہے کہ اس علت کا کسی حکم میں اثر ظاہر ہوا ہو جس کا بیان اگلے سبق میں آرہا ہے اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو ۔

وامّا رکنہ فما جُعل عَلَماً علی حکمِ النّصِّ ممّا اشتمل علیہ النصّ وجُعِل الفرعُ نظیراً لہ فی حکمہٖ بوجودہٖ فیہ وھو الوصفُ الصالح المُعدّلُ بظھور اثرہٖ فی جنسِ الحکمِ المعلّل بہ ونعنی بصلاحِ الوصفِ ملائمتہ وھو ان یکون علی مُوافقۃِ العِلَلِ المنقولۃ عن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم وعن السّلف کقولنا فی الثیّب الصّغیرۃ انّھا تُزوّجُ کرھاً لانّھا صغیرۃٌ فاشبھت البکر فھذا تعلیلٌ بوصفٍ ملائمٍ لانّ الصِّغرَ مؤثّرٌ فی ولایۃِ المناکحِ لما یتصل بہ من العجز تاثیراً لطواف لما یتصلُ بہ من الضرورۃِ فی الحکمِ المعلّلِ بہ فی قولہ علیہ السلام الھرّۃُ لیست بنجسۃٍ انما ھی من الطوافین والطوافاتِ علیکم ولا یصحّ العملُ بالوصفِ قبلَ المُلائمۃِ لانہ امرٌ شرعیٌّ ۔

ترجمہ

اور بہرحال قیاس کا رکن وہ شئی ہے جس کو حکم نص کی علامت قرار دیا گیا ہو درانحالیکہ وہ ان چیزوں میں سے ہو جن پر نص مشتمل ہو اور فرع کو اس کی نظیر قرار دیا گیا ہو اصل کا حکم ثابت کرنے میں فرع میں حکم اصل کی علامت موجود ہونے کی وجہ سے اور یہ (جس کو علامت قرار دیا گیا ہے) وہ وصف ہے جو صالح ہو معدّل ہو، وصف کا اثر ظاہر ہونے کی وجہ سے حکم معلل بہ کے ہم جنس حکم میں اور صلاح وصف سے ہماری مراد وصف کی موافقت ہے اور وہ یہ ہے کہ وصف ان علتوں کے موافق ہو جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف سے منقول ہیں جیسے ہمارا قول ہے ثیبہ صغیرہ کہ اس کا جبراً نکاح کردیا جائے گا اس لئے کہ وہ صغیرہ ہے تو یہ وصف موافق کے ساتھ تعلیل ہے اس لئے کہ صغر نکاح کی ولایت میں مؤثر ہے کیونکہ اس کے ساتھ عجز اور مجبوری وابستہ ہے (سورۂ ہرّہ میں) طواف کی تاثیر کے مثل کیونکہ اس کے ساتھ ضرورت اور مجبوری وابستہ ہے اس حکم میں جس کو طواف سے معلل کیا گیا ہے ۔ نبی علیہ السلام کے فرمان الھرۃ لیست بنجسۃ انما ھی من الطوافین والطوافات علیکم اور موافقت سے پہلے وصف پر عمل صحیح نہیں ہے اس لئے کہ وصف امر شرعی ہے ۔

تشریح

۱ مصنفؒ نے علت کو علامت سے اس لئے تعبیر کیا کہ احکام شرعیہ کی علتیں دراصل احکام کو پہچاننے کی محض علامت اور نشانیاں ہیں اور مثبتِ احکام حقیقت میں اللہ تعالیٰ ہے ۲ قیاس کے چار رکن ہیں اصل فرع حکم علت مگر بنیادی رکن علت ہی ہے ۳ مناکح منکح یا منکح کی جمع ہے اول مصدر میمی اور ثانی ظرف ہے اور اس کو منکوحہ کی جمع کہنا ضعیف ہے ۴ لانہ امر شرعی یعنی وصف ایک امر شرعی ہے کیونکہ ہماری گفتگو ان علل شرعیہ سے ہو رہی ہے جو مثبتِ حکم ہیں انکی صحت من جانب شارع معلوم ہوگی یعنی جب کہ وہ سلف سے منقول علل کے موافق ہوں ۔

سبق نمبر ۵۷

مصنفؒ صلاحیت کا ذکر پہلے کرچکے ہیں اب عدالت کا ذکر فرماتے ہیں جس کا کچھ بیان پہلے سبق میں گذر چکا ہے ۔

عدالت کی حقیقت یہ ہے کہ اس وصف کی تاثیر ثابت ہوچکی ہے جیسے صغر کی تاثیر مال کی ولایت میں ثابت ہوچکی ہے تو صغر کو وصف صالح اور معدل کہا جائے گا۔

پھر تاثیر چار قسم کی ہوتی ہے ۱۔ بعینہ اسی وصف کا اثر اس حکم میں ظاہر ہوا ہو جیسے عین طواف کا اثر عین سور ہرّہ میں ۲۔ بعینہ اسی وصف کا اثر اس حکم کی جنس میں ظاہر ہو جیسے صغر کا اثر ولایتِ مال میں بالاجماع ظاہر ہے تو ولایتِ نکاح میں بھی ہوگا چونکہ دونوں حکم ہم جنس ہیں ۳۔ اس وصف کی جنس کا اثر بعینہ اسی حکم میں ظاہر ہوچکا ہو جیسے جنون اسقاطِ صلوٰۃ کی علت ہے جو نص سے ثابت ہے اور جنون اغماء (غشی) کی جنس ہے لہٰذا اغماء بھی سقوطِ صلوٰۃ کی علت ہوگی ۴۔ جنس وصف کا اثر جنسِ حکم میں ظاہر ہو جیسے سفر کی مشقت بالنص دو رکعتیں ساقط کرنے کی علت ہے تو مشقت حیض کی جنس ہے اور دو رکعتوں کا ساقط ہونا سقوطِ صلوٰۃ کی جنس ہے تو مجانست کی وجہ سے حیض بھی سقوطِ صلوٰۃ کی علت ہوگیا۔

بہرحال عدالت سے مراد تاثیر ہے تو عدالت کا پتہ جب چلے گا کہ اس وصف نے کسی جگہ اپنا اثر دکھایا ہو۔ جیسے گواہ کی عدالت کا پتہ جب چلے گا کہ اس پر اس کا اثر ظاہر ہو جس کی وجہ سے وہ ممنوعاتِ شرعیہ کے ارتکاب سے باز آجائے۔

سوال :- ادلہ شرع کا چار میں انحصار ہے امام ابوحنیفہ رح نے پانچویں دلیل یعنی استحسان کا اختراع کہاں سے کرلیا ہے جو دلیل شرعی نہیں پھر تعجب کی بات یہ ہے کہ ابوحنیفہ رح استحسان کے مقابلہ میں قیاس کو چھوڑ دیتے ہیں یعنی دلیل شرعی کو غیر دلیل کے مقابلہ میں چھوڑ دیتے ہیں ؟

جواب :- استحسان بھی قیاس ہی کی ایک قسم ہے بس اول جلی اور یہ قیاس خفی کہلاتا ہے اب رہی یہ بات کہ کہاں کس کو ترجیح ہوگی تو فرمایا کہ ہمیں تو پیڑ نہیں گننے بلکہ آم کھانے ہیں۔ لہٰذا علت اثر کی وجہ سے علت بنتی ہے تو ہم جہاں علت کو قوی اور مضبوط پائیں گے وہاں اسی کو ترجیح دیں گے لہٰذا جہاں استحسان کی تاثیر قوی ہوگی وہاں استحسان مقدم ہوگا اور جہاں قیاس کی تاثیر مضبوط ہوگی وہاں قیاس کو مقدم رکھا جائے گا۔

اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

واذا ثبتت الملائمة لم يجب العمل به الا بعد العدالة عندنا وهى الاثر لانه يحتمل الرد مع قيام الملائمة فيتعرف صحته بظهور اثره فى موضع من المواضع كاثر الصغر فى ولاية المال وهو نظير صدق الشاهد يتعرف بظهور اثر دينه فى منعه عن تعاطى محظور دينه ولما صارت العلة عندنا علة بالاثر قدمنا على القياس الاستحسان الذى هو القياس الخفى اذا قوى اثره وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذى ظهر اثره وخفى فساده لان العبرة لقوة الاثر وصحته دون الظهور۔

ترجمہ اور جب موافقت ثابت ہوگئی تو وصف پر عمل کرنا واجب نہوگا ہمارے نزدیک مگر عدالت کے بعد اور عدالت وہ اثر ہے اس لئے کہ وصف موافقت کے باوجود مردود ہونے کا احتمال رکھتا ہے تو وصف کی صحت (عدالت) پہچانی جائے گی کسی جگہ میں اس کا اثر ظاہر ہونے کی وجہ سے جیسے مال کی ولایت میں صغر کا اثر ہے اور یہ (ظہور اثر کی وجہ سے وصف کی صحت کا معلوم ہونا) گواہ کا صدق معلوم ہونے کی نظیر ہے جس کو گواہ کے دین کا اثر ظاہر ہونے سے پہچانا جاتا ہے اس کو ممنوع دینی کے ارتکاب کے روکنے سے اور ہمارے نزدیک جب علت اثر کی وجہ سے علت ہوتی ہے تو ہم نے استحسان کو جو قیاس خفی ہے قیاس پر مقدم کیا جب کہ استحسان کا اثر مضبوط ہوا اور ہم نے قیاس کو مقدم کیا اس کے اثر باطنی کی صحت کی وجہ سے اس استحسان پر جس کا اثر ظاہر اور اس کا فساد مخفی ہو اس لئے کہ اثر کی قوت وصحت کا اعتبار ہے نہ کہ محض ظہور کا ۔

تشریح اس کے لئے مزید تشریح کی ضرورت نہیں ہے، اب مصنفؒ کچھ وہ مثالیں پیش فرمائیں گے جہاں استحسان کو قیاس پر اور جہاں قیاس کو استحسان پر مقدم کیا جاتا ہے ۔

سبق نمبر ۵۸

۱ اولاً یہاں یہ سمجھئے کہ اگر نماز میں آیتِ سجدہ تلاوت کی اور رکوع میں سجدۂ تلاوت کی نیت کرلی تو جائز ہے اور سجدۂ تلاوت ادا ہوجائیگا

۲ سجدۂ تلاوت اور نماز جنازہ قربتِ مقصودہ ہیں اور قربت مقصودہ وہ عبادت کہلاتی ہے جو بطریقِ تبعیت ثابت نہو یعنی اس کا وجوب ضمنی نہو بلکہ اصلی ہو اور سجدۂ تلاوت اور نماز جنازہ کا وجوب ضمنی اور بطریقِ تبعیت نہیں ہے ۔ لہٰذا سجدۂ تلاوت اور نماز جنازہ کے لئے تیمم جائز ہے اور تیمم سے نماز ادا کرنا جائز ہے دخول مسجد اور اور مس مصحف قربتِ مقصودہ نہیں لہٰذا اس کے لئے تیمم جائز نہوگا یہ مفتیان کرام کا ارشاد ہے ۔

مگر حضرات اصولیین نے سجدۂ تلاوت کو قربتِ غیر مقصودہ قرار دیا ہے اسی وجہ سے اصولیین نے کہا ہے کہ اگر سجدۂ تلاوت کی نذر مانی تو نذر صحیح نہوگی کیونکہ یہ قربت غیر مقصودہ ہے نیز انہوں نے کہا ہے کہ اگر وقت مکروہ میں آیتِ سجدہ تلاوت کی اور سجدہ نہیں کیا تو دوسرے مکروہ وقت میں اس کی ادائیگی جائز ہے لیکن فرض نماز میں یہ جائز نہیں ہے کہ وقت ناقص میں واجب شدہ نماز کو دوسرے ناقص وقت میں ادا کیا جائے ۔

سوال :۔ پھر تو اصولیین اور فقہاء کے کلام میں تعارض وتناقض ہے ؟

جواب :۔ تعارض نہیں ہے کیونکہ اصول مقرر ہے لولا الاعتبارات لبطلت الحکمۃ اور یہاں اصولیین کی نفی قربتِ مقصودہ اور فقہاء کا اثباتِ قربت مقصودہ ایک جہت کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ وہ مختلف جہتوں کے اعتبار سے ہے ۔

سوال :۔ اس کی مزید وضاحت فرمائیے ؟

جواب :۔ فقہاء کی مراد یہ ہے کہ سجدۂ تلاوت تقرب الی اللہ کی غرض سے ابتداءً مشروع ہے کسی دوسری عبادت کا وسیلہ بنکر مشروع نہیں ہے یعنی ضمنی اور تابع نہیں ہے اور جس کی یہ شان ہو تو وہ قربت مقصودہ ہے لہذا انہوں نے اس کو قربت مقصودہ قرار دیا اور اصولیین کی مراد یہ ہے کہ تلاوت کے سجدہ سے سجدہ کی مخصوص ہیئت ہی مقصود بالذات نہیں بلکہ سجدہ اس لئے مطلوب ہوا کہ وہ تواضع اور خشوع پر مشتمل ہے جو مطیعین کا شیوہ ہے اور اہل باطل اس نعمت عظمٰی سے محروم ہیں لہذا انہوں نے کہدیا کہ جب یہاں تواضع اور تذلل ہی مقصود ہے جو نماز کے رکوع سے بھی حاصل ہوجاتا ہے تو رکوع میں سجدۂ تلاوت ادا ہوجائے گا: بحر ص۱۲۵ ج۲ شامی ص۱۶۵ ج۱

جب یہ تقریر ذہن نشیں ہوگئی تو اب سنئے کہ یہاں قیاس اور استحسان میں تعارض ہے قیاس کا تقاضا ہے کہ رکوع میں سجدۂ تلاوت ادا ہوجائے گا۔ اور استحسان کا تقاضا ہے کہ رکوع میں سجدۂ تلاوت ادا نہ ہو۔

دلیل قیاس :۔ رکوع اور سجدہ خضوع میں مشابہ ہیں اسی لئے قرآن میں سجدہ کو رکوع سے تعبیر فرمایا گیا ہے۔ ارشادِ باری ہے وخرّ راکعاً وأناب یہاں داؤد علیہ السلام کے سجدہ کو رکوع سے تعبیر فرمایا گیا ہے۔

دلیل استحسان :۔ ہم کو شریعت نے سجدہ کا حکم دیا ہے نہ کہ رکوع کا (یعنی بوقتِ تلاوت آیتِ سجدہ) اور سجدہ کی حقیقت اور ہے اور رکوع کی اور ہے یہی تو وجہ ہے کہ نماز کا سجدہ رکوع سے اور رکوع سجدہ سے ادا نہیں ہوتا۔

اثر ظاہر :۔ یہ دونوں دلیلیں ظاہر نظر کے اعتبار سے ہیں یعنی دوسری صورت میں جو دلیل دی گئی ہے کہ رکوع سجدہ کا غیر ہے یہ ظاہر نظر میں اثر ہے لیکن نظرِ دقیق سے یہ معلوم ہوگا کہ اس میں فساد ہے خلاصہ کلام استحسان والی تقریر ظاہراً عمدہ ہے اور باطناً مخدوش ہے ظاہر کے عمدہ اور باطن کے فساد کی وجہ سے اس کو مرجوح قرار دیا گیا اور قیاس پر عمل کیا گیا ہے۔

اسی طرح ظاہر نظر میں قیاس میں فساد ہے مگر اس کا باطن عمدہ ہے یعنی اس کی باطنی تاثیر قوی اور مضبوط ہے (کما سیجیٔ) بادیٔ النظر میں قیاس کے ضعف کی وجہ یہ ہے کہ یہاں دلیل کی بنیاد مجاز پر رکھی گئی ہے کیونکہ سجدہ کو قرآن میں رکوع مجازاً کہا گیا ہے اور حقیقت کے مقابلہ میں مجاز ضعیف ہوتا ہے۔

اثر باطن :۔ یہ تو ان دونوں کا ظاہر تھا لیکن گہری نگاہ سے جب ان دونوں کا جائزہ لیا گیا تو قیاس کی تاثیر استحسان سے قوی اور بہترین ملی اور استحسان کی ضعیف ملی کیونکہ سجدۂ تلاوت قربت غیر مقصودہ ہے جس کا مقصد تعظیم ہے تاکہ مطیع کا سرکش متکبر سے امتیاز ہوسکے اور نماز کا رکوع بھی یہ کام انجام دے گا بہرحال یہ قیاس کا باطنی اثر ہے جو قوی ہے۔

اور استحسان میں باطناً نقص و ضعف ہے کیونکہ اس میں سجدۂ تلاوت کو صلوٰۃ پر قیاس کیا گیا ہے یا نماز سے باہر کے رکوع پر نماز کے رکوع کو قیاس کیا گیا ہے مگر یہ دونوں قیاس فاسد ہیں کیوں ؟

ع۱ اس لئے کہ نماز کا سجدہ قربتِ مقصودہ ہے اور سجدۂ تلاوت قربتِ غیر مقصودہ تو پھر قیاس کیونکر صحیح؛

ہوگا۔ اور اس اعتراض کا جواب کیا ہوگا کہ جیسے نماز کا سجدہ رکوع سے ادا نہیں ہوتا ایسے ہی سجدۂ تلاوت بھی رکوع سے ادا نہ ہوگا ع۲ نماز سے باہر رکوع کچھ عبادت نہیں اور نماز کا رکوع عبادت ہے اور سجدۂ تلاوت کی ادائیگی کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ عبادت ہو۔

لہذا قیاس صحیح نہ ہوگا اور یہ کہنے کا کچھ حق نہ ہوگا کہ جب نماز کے رکوع سے سجدۂ تلاوت ادا ہو جاتا ہے تو خارج صلوٰۃ بھی رکوع سے سجدۂ تلاوت ادا ہونا چاہئیے۔

خلاصۂ کلام۔ یہاں قیاس میں ظاہر کا فساد اور باطن میں اثر قوی تھا اور استحسان میں اسکے برعکس اور اعتبار اثر قوی کا ہے خواہ خفی ہو اس لئے قیاس کو استحسان پر مقدم کیا گیا ہے۔ مگر یہ یاد رہے کہ جہاں قیاس کو استحسان پر ترجیح ہوتی ہے ایسی صورتیں بہت کم ہیں فقط چھ سات مسائل میں ایسا ہے ورنہ تمام جگہوں پر قیاس پر استحسان ہی کو ترجیح دیجاتی ہے جس کی امثلہ سے ہدایہ بھری پڑی ہے۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وبیانُ الثانی فی من تلا اٰیۃَ السَّجدۃِ فی صلوتہٖ انہٗ یرکع بِہا قیاسًا لاَنَّ النَّصَّ قد وَرَدَ بہٖ قال اللّٰہ تعالیٰ وَخَرَّ رَاکِعًا وَّاَنَابَ وفی الاستحسان لایجزیہ لاَنَّ الشرعَ اَمَرَنا بالسُّجود والرُّکوعُ خِلافُہٗ کسجودِ الصَّلوٰۃ فھذا اثرٌ ظاھِرٌ فامَّا وجہُ القیاس فمجازٌ محضٌ لکنَّ القیاسَ اولیٰ باثرہِ الباطن بیانہٗ انَّ السُّجودَ عندَ التلاوۃ لم یُشرع قربۃً مقصودۃً حتی لایلزَمَ بالنَّذرِ وانما المقصودُ مجرّدُ مایصلحُ تواضعًا والرکوعُ فی الصَّلوٰۃ یعمل ھذَا العَمَلَ بخلافِ سجودِ الصَّلوٰۃ والرکوع فی غیرِھَا فصارا لاثرُ الخفیُّ مع الفسادِ الظاھِر اولیٰ من الاثرِ الظاھِر مع الفسادِ الخفیِّ وھذا قسمٌ عزَّ وجودُہٗ واَمَّا القسمُ الاولُ فاکثرُ مِنَ اَنْ یُّحصٰی۔

ترجمہ اور ثانی (جبکہ قیاس مقدم ہو) کا بیان اس شخص کے بارے میں ہے جس نے اپنی نماز میں آیتِ سجدہ تلاوت کی کہ وہ اس کی وجہ سے رکوع کر سکتا ہے بطور قیاس کے اس لئے کہ نص (سجدہ کے بجائے) رکوع کے بارے میں وارد ہوا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا وخر راکعاوا ناب اور استحسان میں اس کو رکوع کافی نہ ہوگا اس لئے کہ شریعت نے ہم کو سجدہ کا حکم دیا ہے اور رکوع اس کے خلاف ہے۔ جیسے نماز کا سجدہ پس یہ اثر ظاہری ہے۔

پس بہرحال قیاس کی وجہ مجاز محض ہے لیکن قیاس اولیٰ ہے اپنے اثر باطنی کی وجہ سے۔ اثر باطن کا بیان یہ ہے کہ تلاوت کے وقت سجدہ قربتِ مقصودہ بنکر مشروع نہیں ہوا یہاں تک کہ وہ نذر سے لازم نہیں ہوتا اور مقصود محض وہ ہے جو تواضع کی صلاحیت رکھے اور نماز کا رکوع یہ کام کرتا ہے بخلاف نماز کے سجدہ اور اس رکوع کے جو نماز سے باہر ہو تو اثر خفی فساد ظاہری کے باوجود اس اثر ظاہری سے اولیٰ

ہوگیا جو فسادِ معنیٰ کے ساتھ ہے اور یہ قسم ایسی ہے جس کا وجود کم ہے اور بہر حال قسم اول بے شمار ہے۔

تشریح

۱ وبیان الثانی یعنی یہ قسم ثانی کا بیان ہے جہاں قیاس مقدم ہوتا ہے ۲ فھذا اثر ظاھر ہذا کا مشار الیہ رکوع کا غیر سجود ہونا اور ایک کی جگہ دوسرے کا ناکافی ہونا ہے ۳ فاما وجہ القیاس یعنی قیاس کے ضعف کی وجہ ظاہری اس کا مجازاً ثبوت ہے حالانکہ مجاز حقیقت سے کمزور ہے۔

۴ سجدۂ تلاوت کی حقیقت تواضع ہے جس پر یہ آیات دال ہیں وَلِلّٰہِ یَسْجُدُ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ طَوْعًا وَّکَرْھًا اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰہَ یَسْجُدُ لَہٗ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِی الْاَرْضِ یہاں سجدہ سے مقصود تواضع ہے۔

۵ بخلاف سجود الصلوٰۃ یعنی یہ قربتِ مقصودہ ہے جو دوسرے سے ادا نہیں ہوسکتی اور سجدۂ تلاوت قربت غیر مقصودہ ہے والرکوع فی غیرھا ھا کا مرجع صلوٰۃ ہے تو خارج صلوٰۃ رکوع سے سجدۂ تلاوت ادا نہ ہوگا۔

۶ عزوجود ہ ای قل۔ اور وہ چھ سات جگہ ہیں جو حاشیہ میں مذکور ہیں ۷ فاکثر من ان یحصی یعنی قسم اول کی امثلہ حد احصار سے خارج ہیں ہدایہ اس کی مثالوں سے پُر ہے اس لئے مصنفؒ نے اسکی مثال بیان نہیں فرمائی۔

سبق نمبر ۵۹

قیاس کا تقاضا کچھ ہوتا ہے مگر نص کی وجہ سے اس کو چھوڑ دیا جاتا ہے جیسے بیع سلم کہ قیاس بیع کے معدوم ہونے کی وجہ سے اس کے عدمِ جواز کا مقتضی ہے لیکن نص سے اس کا ثبوت ہے اس لئے قیاس کو چھوڑ دیا گیا۔

کبھی قیاس کو اجماع کی وجہ سے چھوڑ دیا جاتا ہے جیسے استصناع کی صورت میں ورنہ قیاس چاہتا ہے کہ یہ جائز نہیں ہے مگر اس کے جواز پر امت کا اجماع ہے اور کبھی قیاس کو ضرورت کی بنا پر چھوڑا جاتا ہے جیسے کنویں اور حوض اور برتنوں کی طہارت کا مسئلہ ہے کہ قیاس چاہتا ہے کہ یہ پاک نہ ہوسکیں کیونکہ نچوڑنا متعذر ہے مگر بربنار ضرورت اس کو جائز کہا گیا اور قیاس کو چھوڑ دیا۔

اور کبھی قیاس کو چھوڑ دیا جاتا ہے قیاس خفی (استحسان) کی وجہ سے جیسے شکاری پرندوں کا جھوٹا اس میں قیاس چاہتا ہے کہ وہ ناپاک ہوگا کیونکہ یہ سباع طیور کا جھوٹا ہے اور قیاس خفی چاہتا ہے کہ پاک ہو کیونکہ یہ جانور چونچ سے پانی پیتے ہیں جو ایک ہڈی ہے اور ہڈی میں حیات نہیں ہے لہذا پانی ناپاک نہیں ہوگا۔

بہر حال قیاس کے مقابلہ میں یہ چار چیزیں ہیں ۱ نص ۲ اجماع ۳ ضرورت ۴ قیاسِ خفی۔ اب مصنفؒ فرماتے ہیں کہ چاروں میں سے تین کے اندر تو حکم فرع کی جانب مُتعدی نہ ہوگا بلکہ یہ موردِ شرع پر رہے گا۔

اور چوتھی صورت میں تعدیہ جائز ہے جسکی مثال یہ ہے کہ زید نے اپنی گھڑی فروخت کی اور گھڑی ابھی زید ہی کے پاس ہے اور تعداد ثمن میں دونوں کا اختلاف ہوگیا زید کہتا ہے کہ ثمن ۲۰۰ روپے ہے اور بکر کہتا ہے سو روپے تو باعتبار ظاہر زید مدعی اور بکر منکر ہے اور اصول کلی ہے البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر۔

لیکن غور کے بعد معلوم ہوا کہ زید بھی منکر ہے کیونکہ بکر دعویٰ کرتا ہے کہ میں اس گھڑی پر سو روپے کے

عوض قبضہ کرنے کا حقدار ہوں مگر زید اس سے انکار کرتا ہے تو زید بھی منکر ہوگیا لہذا صورتِ مذکورہ میں دونوں قسم کھائیں گے اور قسم کے بعد بیع کو فسخ کردیا جائے گا۔

بہرحال زید پر قسم کا ثبوت قیاسِ خفی کی وجہ سے ہے لہذا اس حکم کا تعدیہ غیر کی جانب جائز ہے لہذا ان دونوں کے مرنے کے بعد صورتِ مذکورہ میں ان کے وارثوں کا بھی یہی حکم ہے یعنی دونوں قسم کھائیں گے اور بیع فسخ کردیجائے گی۔ اور اگر بعینہ یہی صورت اجارہ میں ہوجائے تو وہاں بھی مؤجر اور متاجر دونوں سے حلف لیا جائے گا اور اجارہ کو فسخ کردیا جائے گا۔

لیکن اگر ساری تفصیلات یہی ہوں بس اتنی سی بات ہے کہ زید مبیع پہلے ہی بکر کے حوالے کرچکا ہے تو چونکہ اس میں زید کے منکر ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے اس لئے دونوں کا تحالف قیاس خفی یعنی استحسان سے ثابت نہیں ہے بلکہ حدیث سے ثابت ہے اور ماقبل میں بتادیا گیا ہے کہ قیاس کی مخالفت نص یا اجماع یا ضرورت کیوجہ سے ہو تو پھر اس حکم کا تعدیہ نہیں ہوگا بلکہ حکم موردِ سماع تک محدود رہے گا لہذا اس صورت میں عاقدین کے ورثہ سے حلف نہیں لیا جائیگا۔

اور نہ اجارہ میں عاقدین سے حلف لیا جائیگا بلکہ صرف متاجر اور وارثِ مشتری سے حلف لیا جائے گا آخری مسئلہ میں شیخین اور امام محمد کا اختلاف ہے شیخین نے فرمایا کہ اس میں عاقدین کا تحالف نص سے ثابت ہے لہذا تعدیہ نہیں ہوگا اور امام محمد نے فرمایا کہ قیاسِ خفی سے ثابت ہے لہذا ان کے نزدیک، دونوں صورتوں میں ایک ہی حکم ہوگا یعنی عاقدین موجود ہوں تب بھی دونوں قسم کھائیں گے اور ان کے ورثہ ہوں تو بھی دونوں فریق قسم کھائیں گے اور اجارہ کی صورت ہو تب بھی عاقدین قسم کھائیں گے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

ثُمَّ الْمُسْتَحْسَنُ بِالْقِيَاسِ الْخَفِيِّ يَصِحُّ تَعْدِيَتُه بِخِلَافِ الْمُسْتَحْسَنِ بِالْاَثَرِ وَالْاِجْمَاعِ اَوِ الضَّرُوْرَةِ كَالسَّلَمِ وَالْاِسْتِصْنَاعِ وَتَطْهِيْرِ الْحِيَاضِ وَالْآبَارِ وَالْاَوَانِي اَلَا تَرَىٰ اَنَّ الْاِخْتِلَافَ فِي الثَّمَنِ قَبْلَ قَبْضِ الْمَبِيْعِ لَا يُوْجِبُ يَمِيْنَ الْبَائِعِ قِيَاسًا لِاَنَّه هُوَ الْمُدَّعِيْ وَيُوْجِبُه اِسْتِحْسَانًا لِاَنَّه يُنْكِرُ تَسْلِيْمَ الْمَبِيْعِ بِمَا ادَّعَاهُ الْمُشْتَرِيْ ثَمَنًا وَهٰذَا حُكْمٌ تَعَدّٰى اِلَى الْوَارِثَيْنِ وَاِلَى الْاِجَارَةِ فَاَمَّا بَعْدَ الْقَبْضِ فَلَمْ يَجِبْ بِه يَمِيْنُ الْبَائِعِ اِلَّا بِالْاَثَرِ بِخِلَافِ الْقِيَاسِ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَاَبِيْ يُوْسُفَ فَلَمْ يَصِحَّ تَعْدِيَتُه۔

ترجمہ پھر جو حکم مستحسن ہے قیاس خفی کی وجہ سے اس کا تعدیہ صحیح ہے بخلاف اس حکم کے جو مستحسن ہے اثر یا اجماع یا ضرورت کی وجہ سے جیسے بیع سلم اور استصناع اور حوضوں اور کنوؤں اور برتنوں کو پاک کرنا کیا آپ نہیں دیکھتے کہ مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے ثمن میں اختلاف قیاسًا بائع کی یمین کو واجب نہیں کرتا اس لئے کہ وہ مدعی ہے اور یہ اختلاف استحسانًا بائع کی یمین کو واجب کرتا ہے اس لئے کہ بائع

مبیع کی تسلیم کا انکار کرتا ہے اس ثمن کے بدلے جس کا مشتری مدعی ہے اور یہ ایسا حکم ہے جو وارثین اور اجارہ کی جانب متعدی ہوگا پس بہر حال قبضہ کے بعد اس اختلاف کی وجہ سے بائع کی یمین صرف اثر سے خلاف قیاس واجب ہوتی ہے ابوحنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا تعدیہ صحیح نہ ہوگا۔

تشریح

المستحسن: وہ حکم جو استحسان سے ثابت ہو۔ یصح تعدیتہ، چونکہ استحسان ہر اعتبار سے قیاس ہے اس وجہ سے اس کا تعدیہ درست ہے اور باقی اقسام سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ غیر معلول ہوتا ہے تو جب اشتراک علت معدوم ہے تو تعدیہ کا بھی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ وھذا حکم یعنی عاقدین پر تحالف اور اس کے بعد فسخ بیع ایسا حکم ہے جو قیاس خفی سے ثابت ہے۔

آخری مسئلہ میں وہ نص جو شیخینؒ کا مستدل ہے یہ ہے کہ إِذَا اخْتَلَفَ الْمُتَبَايِعَانِ وَالسِّلْعَةُ قَائِمَةٌ تَحَالَفَا وَتَرَادَّا اگرچہ اس میں بعد قبض کی تصریح نہیں مگر ترادّا سے یہی مفہوم ہے کیونکہ تراد بعد القبض ہی متصور ہے:۔

سبق نمبر ۶۰

یہاں یہ مسئلہ بیان کیا جائیگا کہ کیا یہ ممکن ہے کہ علت ہو اور حکم کسی مانع کی وجہ سے نہ ہو تو احناف میں سے کچھ مشائخ اور عامۃ المعتزلہ اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ اس کو جائز قرار دیتے ہیں اور اکثر مشائخ حنفیہ اس کو ناجائز کہتے ہیں۔

اور اس مسئلہ کا عنوان ہے تخصیصِ علت یعنی علت میں تخصیص کر دینا کہ بعض جگہ وہ موجود تو ہے لیکن اس کا اثر ظاہر نہیں ہو رہا ہے یعنی علت ہے اور حکم نہیں خلاصۂ کلام فریق اول تخصیص علل کا قائل ہے اور فریق ثانی منکر ہے۔ فریق اول کا کہنا ہے کہ عللِ شرعیہ درحقیقت علامات و امارات ہیں جیسے بادل بارش کی تو جیسے یہ ہوسکتا ہے کہ بادل ہو اور بارش نہ ہو تو یہ بھی ہوسکتا ہے کہ علت ہو اور حکم نہ ہو۔

فریق ثانی کا کہنا ہے کہ حکم کا علت سے تخلف بغیر مانع کے تو ظاہر البطلان ہے اور مانع کی وجہ سے اس لئے باطل ہے کہ علل شرعیہ احکام شرع کی دلیلیں ہیں کہ جہاں بھی یہ علت ہوگی وہاں یہ علت حکم کو ثابت کرے گی اور تخلف میں مناقضہ ہوگا۔

سوال:۔ تخصیص علت تو جائز ہے ورنہ پھر استحسان کا کیا مطلب ہوگا، کیونکہ استحسان کی حقیقت علت کی تخصیص ہے کیونکہ استحسان جو قیاس خفی ہے قیاس جلی اب بھی ثابت ہے تو استحسان پر عمل کرنا اور قیاس کو چھوڑ دینا قیاس کی علت کی تخصیص ہے کیونکہ مانع کی وجہ سے (اور وہ استحسان سے تقابل ہے) علت کے باوجود حکم ثابت نہ ہوسکا۔ اور یہی تخصیص علت کی حقیقت ہے، کیونکہ استحسان کی اقسام ثلاثہ (بالنص و بالاجماع و بالضرورۃ) میں قیاس ہی نہیں رہا تو اس کا وصف بھی علت نہیں رہا کیونکہ نص کے مقابلہ میں قیاس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا اور یہ اقسام ثلاثہ ایک ہی درجہ میں شمار کئے گئے کیونکہ ضرورت اجماع کے درجہ میں ہے اور اجماع کتاب وسنت کے مثل ہے تو جیسے نص کے مقابلہ میں قیاس قیاس نہیں رہتا اجماع اور ضرورت کے مقابلہ میں بھی

نہیں رہے گا ۔

سوال :۔ چلئے ان اقسامِ ثلاثہ میں ہم نے آپ کی تقریر تسلیم کرلی لیکن استحسان کی صورت میں یا ہوگے وہاں تو تخصیصِ علت کا قول اختیار کرنا پڑے گا کیونکہ یہاں تو دو قیاسوں کا ٹکراؤ ہے ؟

جواب :۔ اصول یہ ہے کہ قوی کے مقابلہ میں خفیف ظاہر ہی نہیں ہوتا، لہذا جب قیاس خفی قوی التاثیر ہونے کی وجہ سے راجح ہوا تو قیاسِ جلی دب گیا اور جب دب گیا تو اب وہ قیاس نہیں رہا لہذا تخصیص کا سوال ہی ختم ہوگیا۔ **خلاصہ** : یہ ہوا کہ استحسان کو کسی بھی اعتبار سے تخصیص علل کے باب سے شمار نہیں کیا جائیگا۔ بلکہ استحسان کے مقابلہ میں قیاس درست ہی نہ ہوگا اور جب قیاس ہی درست نہ ہوا تو علت بھی نہیں پائی گئی تو حکم کا عدم عدمِ علت کی وجہ سے ہوا ہے نہ کہ علت کے باوجود کسی مانع کے پائے جانے کیوجہ سے ۔

اور جہاں بھی ایسا ہوا ہے کہ حکم کا تخلف ہوگیا تو ہم نے وہاں یہی کہا کہ عدم علت کیوجہ سے حکم معدوم ہے تخصیص کیوجہ سے نہیں ۔ لہذا اگر کسی روزہ دار کے منہ میں زبردستی پانی ڈالدیا گیا تو اس کا روزہ ٹوٹ گیا کیونکہ علتِ فطر عدم امساک پایا گیا تو امساک کا فوات فطر کی علت ہے ۔

اور اگر کسی نے بھول کر پانی پی لیا تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا حالانکہ امساک کا فوت یہاں بھی موجود ہے اسلئے علت کے پائے جانے کی وجہ سے روزہ ٹوٹنا چاہئے تھا ۔ تو فریق اول نے اس کا جواب دیا کہ علتِ فطر تو موجود ہے مگر ایک مانع کیوجہ سے حکمِ فطر ثابت نہیں ہوا یعنی ایک مانع کی وجہ سے علت میں تخصیص ہوگئی اور وہ مانع حدیث ہے ۔ کیونکہ حدیث میں ہے کہ جو روزہ دار بھول کر کھاپی لے اس کو اپنا روزہ پورا کرنا چاہیئے اس لئے کہ اس کو اللہ نے کھلایا پلایا ہے تو اس فریق کے نزدیک عدم حکم تخصیص کی وجہ سے ہے اور ہمارے نزدیک عدم حکم عدم علت کی وجہ سے ہے کیونکہ روزہ دار نے جب کھایا ہی نہیں تو علت فطر نہیں پائی گئی کیونکہ اللہ نے کھلایا ہے اور جب اللہ نے کھلایا ہے تو جنایت کے معنی ختم ہوگئے اور اس کا فعل عفو قرار دیا گیا ہے یعنی گویا اس نے کھایا ہی نہیں اور جب عدمِ اکل ثابت ہوگیا تو رکن صوم کے باقی رہنے کی وجہ سے روزہ باقی ہے ۔

خلاصۂ کلام :۔ فریق اول نے جس چیز کو دلیل خصوص قرار دیا ہے ہم نے اس کو دلیل عدم قرار دیا ہے اسکے بعد عبارت ملاحظہ ہو ۔

ثم الاستحسانُ ليس من بابِ خصوصِ العِللِ لانّ الوصفَ لم يُجعلْ علۃً في مقابلۃِ النصِ والاجماعِ والضرورۃِ لانّ في الضرورۃِ اجماعًا والاجماعُ مثلُ الكتابِ والسنۃِ وكذا اذا عارضہ استحسانٌ اوجبَ عدَمَہ فصارَ عدمُ الحكمِ لعدمِ العلۃِ لا لِمانعٍ مع قيامِ العلۃِ وكذا القولُ في سائرِ العللِ المؤثرۃِ وبيانُ ذلكَ في قولنا في الصّائمِ اذا صُبَّ الماءُ في حلقہ انہ يفسدُ صومُہ لفواتِ ركنِ الصومِ ولزمَ عليہ الناسي فمن جازَ خصوصَ العللِ قال امتنعَ حكمُ هذا التعليلِ

تتمة لمانع وهو الاثر وقلنا نحن انعدم هذه العلة لان فعل الناسی منسوب الی صاحب الشرع فسقط عنه معنی الجنایة وصار الفعل عفوا فبقی الصوم لبقاء رکنه لا لمانع مع فوات رکنه فالذی جعل عندهم دلیل الخصوص جعلناه دلیل العدم وهذا اصل هذا الفصل فاحفظه واحکمه ففیه فقه کثیر ومخلص کبیر

ترجمہ پھر استحسان تخصیصِ علل کے باب سے نہیں ہے اس لئے کہ وصف نص اور اجماع اور ضرورت کے مقابلہ میں علت قرار نہیں دیا گیا اس لئے کہ ضرورت میں اجماع ہے اور اجماع کتاب وسنت کے مثل ہے اور ایسے ہی جب قیاس جلی کو استحسان عارض ہو جائے تو استحسان عدم قیاس کو واجب کریگا تو حکم کا عدم عدم علت کیوجہ سے ہے نہ کہ علت کے قیام کے باوجود کسی مانع کی وجہ سے اور ہم تمام علل مؤثرہ میں ایسے کہتے ہیں اور اس کا بیان ہمارے اس قول میں ہے جو روزہ دار کے بارے میں ہے جب کہ اس کے حلق میں پانی ڈالدیا گیا کہ اس کا روزہ رکن صوم کے فوت ہونے کی وجہ سے فاسد ہو جائے گا اور اس کے اوپر ناسی سے الزام وارد ہوگا تو جس نے تخصیص علل کو جائز قرار دیا ہے اس نے کہا کہ ناسی میں اس تعلیل کا حکم ممتنع ہو گیا ایک مانع کی وجہ سے اور وہ مانع حدیث ہے اور ہم نے کہا کہ حکم اس علت کے نہ ہونیکی وجہ سے معدوم ہوا ہے اس لئے کہ ناسی کا فعل صاحب شرع کی جانب منسوب ہے تو ناسی سے جنایت کے معنی ساقط ہو گئے اور فعل ناسی عفو ہو گیا تو روزہ باقی رہا اپنے رکن کے باقی رہنے کی وجہ سے نہ کہ رکن صوم کے فوات کے باوجود کسی مانع کی وجہ سے تو جس چیز کو ان کے نزدیک دلیل خصوص قرار دیا گیا ہے ہم نے اس کو دلیل عدم قرار دیا ہے اور یہ (دلیل خصوص کو دلیل عدم قرار دینا) اس فصل کی بنیاد ہے پس اس کو محفوظ کر لو اور پختہ کر لو پس اس میں بہت سی فقہ اور بڑا چھٹکارا ہے۔

تشریح یہاں چار باتیں ذہن نشیں رکھئے ؁۱ التخصیص عند الاصولیین ھو تخلف الحکم عن العلة ۔ وھو عند النحاة عبارة عن تقلیل الاشتراک الحاصل فی النکرات نحو رجل عالم وھو قصر العام علی بعض منه بدلیل مستقل مقترن به تفصیل کیلئے دیکھئے کتاب التعریفات للمحقق الجرجانی رح

؁۲ یہاں ایک اشکال یہ باقی رہ جاتا ہے کہ آپ نے آکل وشارب کو غیر آکل اور غیر شارب قرار دیا ہے حالانکہ یہ حساً عقلاً خلافِ حقیقت ہے کیونکہ جب حقیقةً فعلِ اکل وشرب پایا گیا تو اس کے عدم کا کیا مطلب؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم آکل کو غیر آکل شمار نہیں کرتے بلکہ اکل کو سببِ فطر قرار نہیں دیتے کیونکہ اس کا فعل اللہ کی جانب منسوب ہو گیا۔

؁۳ ففیہ فقہ کثیر، کیونکہ اس معلل کو اس اصل کی رعایت میں علت کے تمام اوصاف ضبط کرنے کی حاجت پیش آئے گی ۔

؎۲ ومخلص کبیر، اس میں چھٹکارا اور نجات اس لئے ہے کہ اس اصل سے تخصیص کی تمام صورتیں باطل ہو جاتی ہیں ۔

سبق نمبر ۶۱

قیاس کا حکم تعدیہ ہے یعنی قیاس کیوجہ سے نص کا حکم اس فرع کو مل جائے جس میں نص نہیں ہے اور چونکہ مجتہد کبھی حق کو پالیتا ہے اور کبھی چوک جاتا ہے اس لئے قیاس کو دلیلِ ظنی شمار کیا گیا ہے تو فرع میں جو حکم ثابت ہوگا وہ ظنِ غالب کے طریقہ پر ہوگا جس میں احتمالِ خطا رہوگا ۔

بہرحال حنفیہ کے نزدیک تعلیل وقیاس کے لئے تعدیہ ایک لازمی حکم ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک بغیر تعدیہ کے بھی تعلیل صحیح ہے اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے ثمنین (سونا و چاندی) میں علتِ ربوا ثمنیت کو قرار دیا ہے حالانکہ یہ قاصرہ ہے جو سونے اور چاندی کے علاوہ میں موجود نہیں ہے اور حنفیہ نے علت ربوا قدر و جنس کے اتحاد کو قرار دیا ہے جس کا متعدی ہونا ظاہر ہے ۔

امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ جس طرح دیگر حجج شرعیہ میں تعدیہ شرط نہیں ہے اسی طرح تعلیل میں بھی تعدیہ شرط نہوگا اور بغیر تعدیہ کے تعلیل کے ذریعہ حکم ثابت ہو جائیگا ۔ کیونکہ وصف کا مدار موافقت اور عدالت پر ہے ، جب موافقت اور عدالت یعنی نفسِ تاثیر موجود ہے تو وصف کا علت بننا صحیح ہوگیا اگرچہ وہ تاثیر متعدد مقامات پر نہ سہی بلکہ صرف تاثیر اس میں ہو جس میں وہ علت مانی گئی ہے تو تاثیر ظاہر ہوگئی اور یہی عدالت کی حقیقت ہے لہٰذا وصف کے علت بننے کے لئے تعدیہ کی شرط فضول ہے ذاتِ وصف جس کو مقتضی نہیں ہے بلکہ تعدیہ کا مدار تو اسکے علت بننے کے بعد وصف کے عموم پر ہے اگر اس میں عموم ہے تو تعدیہ ہوگا ورنہ نہیں ۔

احناف نے یہ دلیل بیان کی ہے کہ دلیل شرعی کے لئے ضروری ہے کہ اس کے ذریعہ علم یا عمل کا فائدہ ہو اب ہم نے اس پر غور کیا کہ تعلیل مذکور سے کیا فائدہ ہوا تو ظاہر ہے کہ علم کا فائدہ تو تعلیل سے حاصل نہیں ہوگا کیونکہ یہ دلیل ظنی ہے جو علم (یقین) کو ثابت کرتی ہی نہیں بلکہ صرف مفید ظن ہے نیز تعلیل سے عمل کا بھی فائدہ نہوا کیونکہ وجوب عمل کا ثبوت خود نص سے ہے ۔ اور یہ مسلم بات ہے کہ نص کا مقام تعلیل سے اونچا ہے تو پھر یہ درست نہوگا کہ وجوب حکم کی اضافت نص سے ہٹا کر تعلیل کی طرف کر دیجائے ۔

بہرحال جب ان دونوں فائدوں میں سے کوئی فائدہ تعلیل سے حاصل نہیں ہوا تو کچھ نہ کچھ تو اس سے فائدہ حاصل ہونا چاہئے ورنہ تعلیل کا عبث و لغو و باطل ہونا لازم آئیگا ۔ اور وہ فائدہ تعدیہ کے علاوہ کچھ نہیں ہے اس لئے ضروری ہے کہ تعلیل میں تعدیہ ہو ورنہ اس کا باطل ہونا ظاہر ہے ۔

سوال :۔ علت قاصرہ کے ساتھ تعلیل لغو نہیں بلکہ اس کا فائدہ یہ بتانا ہے کہ حکم مذکور اسی نص کے

ساتھ خاص ہے یعنی اس نص سے یہی حکم ثابت ہے یہاں تعدیہ کے چکر میں پڑنا تضیع اوقات ہے نیز اس کے اندر علت کو جان کر قلب کی طمانیت کی تحصیل ہے وغیرہ ؟

جوابِ۱ :۔ اگر آپ تعلیل کو چھوڑ دیتے یہ فائدہ تو جب بھی حاصل ہو جاتا کیونکہ تعلیل سے پہلے ہی سے یہ اختصاص ثابت ہے اس لئے کہ نص اپنے صیغہ کی وجہ سے فقط منصوص علیہ ہی میں حکم کو ثابت کرتی ہے اور اس میں عموم تعلیل کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے معلوم ہوا کہ یہ تعلیل مذکور لغو و عبث ہے ۔

جوابِ۲ :۔ جس طرح یہ جائز ہے کہ اصل میں دو ایسے وصف جمع ہو جائیں جو دونوں متعدی ہوں اور ان میں سے ایک کا تعدیہ قوی اور دوسرے کا اس سے ہلکا ہو اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ اصل میں دو ایسے وصف جمع ہو جائیں کہ ان میں سے ایک متعدی اور دوسرا غیر متعدی ہو جب بات یوں ہے اور آپ نے اس میں وصفِ غیر متعدی ثابت کیا تو بعد تحقیق وصفِ متعدی بھی ثابت ہو سکتا ہے اور جب دوسرا وصف متعدی ثابت ہو جائے گا تو آپ کا تخصیص کا فائدہ باطل ہو جائیگا ۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشیں ہو گئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

وَاَمَّا حكمُهٗ فتعديةُ حكمِ النَّصِّ الى ما لا نصَّ فيهِ ليثبتَ فيهِ بغالبِ الرأيِ على احتمالِ الخطاءِ فالتعديةُ حكمٌ لازمٌ للتعليلِ عندنا وعند الشافعي هو صحيحٌ بدونِ التعديةِ حتى جوّز التعليلَ بالثمنيةِ واحتجّ بأنَّ هذا لمّا كان من جنسِ الحجج وجبَ ان يتعلّقَ بهِ الايجابُ كسائرِ الحجج الا ترى اَنَّ دلالةَ كونِ الوصفِ علةً لا تقتضي تعديتَهٗ بل يعرف ذلك بمعنًى في الوصفِ ووجهُ قولنا اَنَّ دليلَ الشرعِ لا بُدَّ اَنْ يوجبَ عِلمًا او عَملًا وهذا لا يوجبُ عِلمًا بلا خلافٍ ولا يوجبُ عملًا في المنصوصِ عليهِ لانه ثابتٌ بالنصِّ والنصُّ فوقَ التعليلِ فلا يصحّ قطعهٗ عنه فلم يبقَ للتعليلِ حكمٌ سوى التعديةِ فان قيلَ التعليلُ بما لا يتعدّى يُفيدُ اختصاصَ حكمِ النصِّ بهٖ قلنا هذا يحصلُ بتركِ التعليلِ على اَنَّ التعليلَ بما لا يتعدّى لا يمنعُ التعليلَ بما يتعدّى فتبطلُ هذهِ الفائدةُ ۔

ترجمہ اور بہرحال قیاس کا حکم پس نص کے حکم کا تعدیہ ہے اس فرع کی جانب جس میں نص نہ ہو تاکہ اس میں (ما لا نص فیہ میں) غالب رائے کے ساتھ حکم ثابت ہو جائے احتمال خطاء پر تو ہمارے نزدیک تعلیل کے لئے تعدیہ ایک لازمی حکم ہے اور شافعی رح کے نزدیک تعلیل صحیح ہے بغیر تعدیہ کے یہاں تک کہ انہوں نے ثمنیت کے ساتھ تعلیل کو جائز قرار دیا ہے اور انہوں نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ یہ (علت مستنبط من الکتاب والسنۃ) جب کہ دلائل شرعیہ کی جنس سے ہے تو واجب ہے کہ اس

تعلیل کے ساتھ حکم کا اثبات متعلق ہو تمام حج شرعیہ کے مثل کیا آپ نہیں دیکھتے کہ وصف کے علت ہونے کی دلیل اس کے متعدی ہونے کو مقتضی نہیں ہے بلکہ تعدیہ وصف کے اندر ایک معنی کی وجہ سے پہچانا جائیگا اور ہمارے قول کی دلیل یہ ہے کہ دلیل شرعی کے لئے ضروری ہے کہ وہ علم یا عمل کو واجب کرے اور یہ تعلیل بلاخلاف علم یقینی کو واجب نہیں کرتی اور نہ یہ منصوص علیہ میں عمل کو واجب کرتی اس لئے کہ وہ (وجوب عمل) نص سے ثابت ہے اور نص تعلیل سے بڑھ کر ہے تو وجوب حکم کو نص سے منقطع کردینا صحیح نہوگا تو تعلیل کے لئے تعدیہ کے علاوہ کوئی حکم باقی نہیں رہا پس اگر اعتراض کیا جائے کہ تعلیل ایسی علت کے ساتھ جو متعدی نہیں نص کے حکم کو خاص کرنے کا فائدہ دیتی ہے نص کے ساتھ تو ہم جواب دیں گے یہ اختصاص ترک تعلیل سے حاصل ہوجاتا ہے علاوہ اس بات کے کہ تعلیل ایسی علت کے ساتھ جو متعدی نہیں نہیں روکتی تعلیل کو ایسی علت کے ساتھ جو متعدی ہے پس یہ فائدہ باطل ہوجائیگا

تشریح

یہاں تین باتیں ذہن میں رکھئے۔ ۱؎ مالا نص فیہ۔ یعنی کوئی دلیل نہو جو قیاس سے قوی ہو لہذا اجماع بھی اسی میں داخل ہوگیا کیونکہ قیاس کی صحت کی شرطوں میں سے یہ بھی شرط ہے کہ قیاس سے قوی دلیل نہو۔

۲؎ قیاس اور تعلیل دونوں کا مصداق ایک ہے یعنی دونوں میں تساوی کی نسبت ہے ۳؎ امام شافعی کے نزدیک قیاس اور تعلیل میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے تعلیل کو عام اور قیاس کو خاص کہتے ہیں کیونکہ قیاس میں ان کے نزدیک علتِ متعدیہ کا ہونا ضروری ہے اور تعلیل میں علتِ قاصرہ کافی ہے۔

لیکن علتِ قاصرہ اگر ثابت بالنص یا ثابت بالاجماع ہو تو یہ عند الفریقین صحیح ہے یہ اختلاف صرف اس تعلیل میں ہے جو مستنبط ہو جیسے ثمنیت یہ شافعی کے نزدیک معتبر اور ہمارے نزدیک غیر معتبر ہے۔

سبق نمبر ۶۲

اس سبق میں دفع القیاس کا ذکر ہوگا جس کا مطلب یہ ہے کہ علت کی دو قسمیں ہیں ۱؎ طردیہ ۲؎ مؤثرہ۔

طردیہ کا مطلب یہ ہے کہ حکم اس کے وجود وعدم کے ساتھ دائر ہو یعنی یہ علت ہو تو حکم ہو اور اگر یہ علت نہو تو حکم نہو اور بقول بعض فقط وجود کا لحاظ علت طردیہ کے لئے کافی ہے اور علت مؤثرہ یہ ہے کہ نص یا اجماع کیوجہ سے دوسری جگہوں میں بھی اس کا اثر ظاہر ہوا ہو جس کی اقسام اربعہ ہم ماقبل میں ذکر کرچکے ہیں۔

امام شافعی رح علت طردیہ سے احتجاج کرتے ہیں اور ہم علت مؤثرہ سے تو اس باب میں وہ ہم پر کچھ اعتراضات کرتے ہیں اور ہم ان کا جواب دیتے ہیں اور ہم انکی علتِ طردیہ پر اعتراض کرتے ہیں اور اس طرح سے ان کو پھنساتے ہیں کہ وہ علتِ مؤثرہ کے ماننے پر مجبور ہوجائیں تو ہم نے جو ان پر اعتراضات کئے ہیں، ان کی چار قسمیں ہیں بالفاظ دیگر علت طردیہ کو باطل کرنے کے لئے ہمارے پاس چار جنرل پائنٹ

ہیں ۱۔ القول بموجب العلۃ ۲۔ ممانعت ۳۔ فسادِ وضع ۴۔ مناقضہ۔

القول بموجب العلۃ، یہ ہے کہ فریق مخالف نے جو علت بیان کی ہے اس کو تسلیم کرکے ایسا پائنٹ مارنا کہ علت وہی رہے اس کے باوجود حکم مختلف ہوجائے (کمایجئی) بالفاظ دیگر معلل اپنی علت سے جو الزام دے رہا ہے بظاہر اس کا قائل ہونا اور پھر اس کو الزام دینا یہ طریقہ سب سے سہل ہے اس وجہ سے اسی کے بیان کو مقدم کیا گیا ہے ممانعت یہ ہے کہ معلل کی دلیل کے تمام مقدمات یا بعض متعین اجزاء کو قبول کرنے سے انکار کردینا۔

فسادِ وضع:۔ علت کی بنیاد کا فاسد ہوجانا یعنی ایسے وصف کو حکم کی علت قرار دینا جو اس حکم سے کوئی میل نہ رکھتا ہو بلکہ اس کی ضد کا مقتضی ہو۔

مناقضہ:۔ یعنی یہ ثابت کرنا کہ معلل کی علت سے حکم متخلف ہے، القول بموجب العلۃ ۱۔ کی توضیح یہ ہے کہ امام شافعیؒ نے فرمایا کہ رمضان کے روزہ میں نیت کی تعیین فرض ہے جیسے قضاء کے روزہ میں اور نماز پنجگانہ میں یعنی انہوں نے تعیین نیت کی علت فرضیت کو قرار دیا ہے اور روزۂ رمضان بھی فرض ہے۔

ہم نے ان کی علت کو تسلیم کرلیا اور کہا کہ صحیح ہے یہاں تعیین ضروری ہے مگر بندہ کی تعیین کی پھر بھی ضرورت نہیں کیونکہ اللہ نے اس دن کو روزہ کے لئے مقرر و متعین کر رکھا ہے اس وجہ سے بندہ کی جانب سے مطلق روزہ کی نیت کافی ہے اور تعیین اللہ کی جانب سے پہلے ہی سے ہے خلاصہ کلام مطلق نیت سے ہمارے نزدیک رمضان کا روزہ ادا ہوجائے گا۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وامّا دفعہ فنقولُ العِلَلُ نوعانِ طردیّۃٌ ومؤثرۃٌ وعلی کلِّ واحدٍ من القسمینِ ضروبٌ من الدفعِ امّا وجوہُ دفعِ العِلَلِ الطردیۃِ فاربعۃٌ القولُ بموجبِ العلۃِ ثم الممانعۃُ ثم بیانُ فسادِ الوضعِ ثم المناقضۃُ امّا القولُ بموجبِ العلّۃِ فالتزامُ ما یلزمہ المعلِلُ بتعلیلہٖ وذلک مثل قولہم فی صومِ رمضانَ انہ صومٌ فرضٌ فلا یتادی اِلّا بتعیینِ النیۃِ فیقالُ لہم عندنا لا یصحّ اِلّا بتعیینِ النیۃِ وانما نُجوّزُہٗ باطلاقِ النیۃِ علی انہ تعیینٌ

ترجمہ اور بہرحال دفع القیاس تو ہم کہتے ہیں کہ علل کی دو قسمیں ہیں طردیہ اور مؤثرہ اور ان دونوں میں سے ہر ایک پر چند قسم کے اعتراضات ہیں بہرحال علل طردیہ کو دفع کرنے کے چار طریقے ہیں ۱۔ القول بموجب العلۃ ۲۔ ممانعت ۳۔ پھر فسادِ وضع ۴۔ پھر مناقضہ۔

بہرحال القول بموجب العلۃ تو وہ اس حکم کا التزام ہے کہ معلل اپنی تعلیل سے جس کا الزام دے رہا ہے اور یہ (القول بموجب العلۃ) شوافع کے قول کے مثل ہے رمضان کے روزہ میں کہ یہ (صوم رمضان) فرض روزہ ہے پس یہ نیت کی تعیین کے بغیر ادا نہیں ہوگا تو شوافع سے کہا جائے گا کہ ہمارے نزدیک

(بھی) روزۂ رمضان نیت کی تعیین کے بغیر صحیح نہیں ہوگا اور ہم اس کو اطلاق کے ساتھ اس بنا پر جائز قرار دیتے ہیں کہ یہ (اطلاق نیت) تعیین ہے۔

تشریح یہاں دو باتیں ذہن میں رکھئے۔ ۱۔ اصولیین کی دفع القیاس کی بحث سے مناظرہ کے اصول مستنبط کئے، بہرحال مناظرہ کی بنیاد اصولیین کی یہ بحث ہے۔

۲۔ اقسام اربعہ کی وہی ترتیب ہے جو بیان کی گئی ہے۔

سبق نمبر ۶۳

اس سبق میں ممانعت کا ذکر ہے اور ممانعت یہ ہے کہ معترض معلل کی دلیل کے تمام مقدمات یا بعض متعین اجزاء کو قبول کرنے سے انکار کر دے۔

پھر ممانعت کے چار پرزے ہیں۔ ۱۔ ممانعت فی نفس الوصف ۲۔ ممانعت فی صلاحیتہ للحکم ۳۔ ممانعت فی الحکم ۴۔ ممانعت فی نسبتہ الحکم الی الوصف۔

(تفصیل اول) معلل نے جو وصف بیان کیا ہے اس کو ماننے سے انکار کر دینا جیسے امام شافعیؒ کا فرمان ہے کہ کفارۂ صوم صرف جماع کی وجہ سے ہے کھانے اور پینے کی وجہ سے کفارہ واجب نہ ہوگا۔

ہم نے کہا کہ کفارہ کا سبب وہ نہیں ہے جو آپ نے بتلایا ورنہ بھول کر جماع کرنے کی وجہ سے بھی کفارہ واجب ہونا چاہئے بلکہ کفارہ کی علت عمداً بلا عذر افطار ہے اور وہ اکل وشرب وجماع ہر صورت میں ہے اور بھول کر جماع یا اکل وشرب سے افطار نہیں ہوتا اس لئے کفارہ بھی واجب نہیں ہوگا خلاصہ کلام یہ ممانعت کا پہلا پرزہ ہے، جس کا نام ممانعت فی نفس الوصف ہے یعنی معلل نے جس کو وصف وعلت قرار دیا ہے اس کو علت ہی تسلیم نہ کیا جائے۔

(تفصیل ثانی) وصف کا وجود تسلیم کر لیا جائے لیکن یہ تسلیم نہ کیا جائے کہ اس میں اثبات حکم کی صلاحیت ہے۔ جیسے امام شافعیؒ نے باکرہ پر اثباتِ ولایت کا مدار بکارت پر رکھا ہے کیونکہ باکرہ مردوں کے ساتھ زندگی گذارنے کا تجربہ نہ رکھنے کی وجہ سے معاملہ نکاح کے مصالح سے ناواقف ہے اس لئے باکرہ پر ولایت ثابت ہوگی۔

لیکن ہم کہتے ہیں کہ وصفِ بکارت، اثباتِ ولایت کے لئے علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ کسی دوسرے محل میں وصفِ بکارت کا اثر ظاہر نہیں ہوا بلکہ جو وصف اثبات ولایت کی صلاحیت رکھتا ہے وہ صغر (کم سنی) ہے کیونکہ اس کا اثر ولایتِ مال میں ظاہر ہو چکا ہے صغر کے ساتھ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ۔

خلاصۂ کلام: یہ ممانعت کا دوسرا پرزہ ہے جس کا نام ہے ممانعت فی صلاح الوصف للحکم۔

(تفصیل ثالث) معلل نے حکم کی جو علت قرار دی ہے علت سے تعرض کئے بغیر حکم کو تسلیم کرنے سے انکار کر دینا بلکہ کہا جائے کہ اس کا حکم دوسرا ہے وہ نہیں ہے جو آپ نے کہا جیسے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ

سر کا مسح تین بار کرنا مسنون ہے کیونکہ چہرہ، ہاتھ، پیروں میں تثلیث مسنون ہے کیونکہ یہ رکن ہیں تو مسحِ راس میں بھی تثلیث مسنون ہوگی کیونکہ وہ بھی رکن ہے۔

لیکن ہم نے مسحِ راس کی تثلیث ہی کا انکار کر دیا اور کہا کہ مسح صرف ایک ہی بار ہی ہوگا کیونکہ سنت کی اصل یہ ہے کہ محلِ فرض میں ادا، فرض کے بعد اور زیادتی کر کے فرض کو کامل و مکمل کرنا اور چونکہ وضوء میں پورے چہرہ کا دھونا فرض ہے اس لئے اکمال کی سنیت تین دفع دھونے سے حاصل ہوگی اور مسح راس میں پورے سر کا مسح فرض نہیں ہے لہذا اکمال کی سنیت حاصل کرنے کے لئے پورے سر کا مسح کرلینا کافی ہوگا اس لئے بغرضِ سنیت تثلیث کے بجائے پورے سر کا مسح کرنا مسنون ہوگا۔ خلاصۂ کلام یہ ممانعت کا تیسرا پرزہ ہے جس کا نام ہے ممانعت فی نفس الحکم۔

(تفصیل رابع) معلل نے جو وصف بیان کیا ہے اس کی طرف حکم کی نسبت کا انکار کر دینا یعنی معترض معلل سے یوں کہدے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ یہ حکم اس وصف کی طرف منسوب ہے بلکہ کسی دوسرے وصف کی طرف منسوب ہوگا۔

لہذا مسئلہ سابقہ میں ہم کہدیں کہ مسح کی تثلیث رکنیت کی بنیاد پر ہوتی ہے تو پھر قیام اور رکوع اور سجدہ اور قرات اور قعدہ اخیرہ میں بھی تثلیث ہونی چاہئے کیونکہ یہ سب بھی ارکان ہیں حالانکہ ان میں کسی کے نزدیک بھی تثلیث نہیں ہے، اسی طرح مضمضہ اور استنشاق سے بھی یہ دعویٰ ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ یہ دونوں رکن نہیں ہیں اس کے باوجود بھی ان میں سب کے نزدیک تثلیث مسنون ہے معلوم ہوا کہ رکنیت پر تثلیث کی سنیت کا مدار نہیں ہو سکتا۔

خلاصۂ کلام یہ ممانعت کا چوتھا پرزہ ہے جس کا نام ہے ممانعت فی نسبۃ الحکم الی الوصف اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وامّا الممانعۃُ فھی اربعۃُ اقسامٍ ممانعۃٌ فی نفسِ الوصفِ وفی صلاحہٖ للحکمِ وفی نفسِ الحکمِ و فی نسبتہٖ الی الوصف۔

ترجمہ اور بہرحال ممانعت پس یہ چار قسم پر ہے (۱) نفسِ وصف کا انکار کر دینا (۲) وصف کا حکم کے لئے صالح ہونے سے انکار کر دینا (۳) نفس حکم کا انکار کر دینا (۴) وصف کی طرف حکم کی نسبت سے انکار کر دینا۔

تشریح اسکی تفصیل تقریر میں گذر چکی ہے۔ صلاحہ کی ضمیر کا مرجع وصف ہے اور نسبتہٖ کی ضمیر کا مرجع حکم ہے۔

سبق نمبر ۶۴

اس سبق میں فساد وضع کا بیان کیا جارہا ہے ، یعنی علت کی بنیاد ہی فاسد ہو جائے کیونکہ معلّل نے ایسے وصف کو حکم کی علت قرار دیا ہے جو اس حکم سے کوئی میل نہیں رکھتا بلکہ اس کی ضد کا متقاضی ہے جیسے شوافع کا احد الزوجین کے اسلام کو اثباتِ فرقت کے لئے علت قرار دینا یعنی شوافع کہتے ہیں کہ جب کافر میاں بیوی میں سے کوئی ایک بھی اسلام قبول کرلے تو محض اسلام لاتے ہی ان دونوں میں تفریق ہو جائے گی بشرطیکہ وہ غیر مدخول بہا ہوا ور اگر مدخول بہا ہو تو تین حیض گذرنے کے بعد خود تفریق ہو جائیگی اور اثبات تفریق کے لیئے اس کی کوئی حاجت نہیں کہ دوسرے کے سامنے دعوت اسلام پیش کی جائے ۔

لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ تعلیل اپنی وضع اور بنیاد ہی میں فاسد ہے کیونکہ اسلام تو آیا ہے حقوق کی حفاظت کرنے کے لئے نہ کہ حقوق کو باطل کرنے کے لئے پھر اسلام کو ابطالِ حقوق کا سبب اور علت کیسے قرار دیا جاسکتا ہے اس لئے فرقت کا حکم ثابت کرنے کے لئے مناسب یہ ہے کہ ایک کے اسلام لانے کے بعد دوسرے پر اسلام پیش کیا جائے اگر وہ بھی اسلام لے آئے تو ان کے درمیان نکاح علیٰ حالہ باقی رہے گا ورنہ ان میں تفریق کردی جائے گی اور اس تفریق کی نسبت مصر علی الکفر کے اصرار اور انکار کی طرف کی جائے گی ۔

اس وصفِ انکار کو تفریق کی علت قرار دینا بالکل صحیح اور معقول ہے اسی طرح اگر زوجین میں سے (نعوذ باللہ من ذلک) کوئی ایک مرتد ہو جائے تو دیکھا جائے کہ عورت مدخولہ ہے یا غیر مدخولہ تو اگر غیر مدخولہ ہو تو بالاتفاق ابھی فرقت واقع ہو جائے گی مگر امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ جب اس کی عدت گذر جائے گی اس وقت فرقت واقع ہوگی ۔

تو امام شافعی رح نے ردت کے باوجود نکاح کو باقی مان لیا حالانکہ ردت منافیِ عصمت ہے لہذا منافیِ نکاح بھی ہے کیونکہ نکاح کا مدار عصمت پر ہے تو امام شافعی رح نے دونوں مسئلوں میں بنیادی غلطی کردی اول میں اسلام کو ابطالِ حقوق کی علت قرار دیدیا اور دوسرے میں گویا کہ ردت کو ابقاءِ نکاح کی علت قرار دیدیا ۔

حالانکہ اسلام قاطع حقوق نہیں بن سکتا اور ردت قابلِ عفو نہیں ہوسکتی اور ہم نے گویا کہ اس لئے کہا کہ امام شافعی رح اگرچہ ابقاء نکاح کی علت ردت کو قرار نہیں دیتے پھر بھی ردت کے ساتھ ابقاء نکاح سے یہ بات تو ثابت ہوتی ہے کہ انہوں نے ردت کو قابل عفو جرم شمار کیا ہے ۔

بہر حال فساد وضع کا اعتراض سب سے قوی ہے کیونکہ اس کے ظاہر ہو جانے کے بعد معلل کو جواب دینے کی گنجائش باقی نہیں رہتی بخلاف مناقضہ کے کہ اس میں معلل ایسی توجیہ کی طرف پناہ لے سکتا ہے جس سے اس کی علت کی تاثیر اور محل نزاع کی وجہ سے فرق نمایاں ہو جائے اسی لئے مصنف رح نے مناقضہ سے پہلے فساد وضع کو بیان فرمایا ۔ علت کے فسادِ وضع کی مثال ایسی ہے جیسے ادار شہادت میں فساد پایا جائے یعنی شاہد اگر گواہی دیتے وقت دعویٰ کے برخلاف کوئی بات کہکر بگاڑ دے تو اس کے بعد گواہ

کے عادل یا صالح ہونے نہ ہونے کی تفتیش کی کوئی ضرورت نہیں رہتی بلکہ دعویٰ خود بخود ساقط ہو جاتا ہے۔

مناقضہ:۔ یعنی یہ ثابت کرنا کہ جس وصف کو معلل نے علت قرار دیا ہے اس علت کے ہوتے ہوئے بعض مواقع میں حکم تخلف ہے۔ جیسے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جیسے تیمم میں نیت ضروری اور فرض ہے اسی طرح وضوء کے اندر بھی ضروری ہے کیونکہ وصفِ طہارت میں یہ دونوں مشترک ہیں۔

مگر ان کا یہ دعویٰ غسلِ ثوب سے اور غسلِ بدن سے ٹوٹ جاتا ہے کہ ان کے طہارت ہونے کے باوجود نیت ضروری نہیں ہے تو غسلِ ثوب میں آپ کی بیان فرمودہ علت تو ہے مگر حکم اس سے متخلف ہے۔ اس مناقضہ سے بچنے کے لئے شوافع اس بات پر مجبور ہوں گے کہ وہ وضوء اور غسلِ ثوب میں وجہ فرق تبلائیں اور علت کی تاثیر نمایاں کریں مثلاً وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ غسلِ ثوب میں نجاست حقیقی کو دور کرکے طہارت حقیقی حاصل کی جاتی ہے اور یہ تقاضائے عقل کے عین مطابق ہے اس لئے نیت کی کوئی حاجت نہیں۔

بخلاف وضوء کے کہ اس میں نجاستِ حکمی سے طہارت حاصل ہوتی ہے اور اس طرح اعضاء مخصوصہ کو دھونے سے طہارت حاصل ہونا امر عقلی نہیں بلکہ محض تعبدی ہے اس لئے نیت کی ضرورت ہوگی جس طرح تیمم کی طہارت غیر معقول ہونے کی وجہ سے اس میں نیت کی ضرورت ہے۔

ہماری طرف سے اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ خروج نجاست سے طہارتِ بدن کا زائل ہونا موافق عقل ہے کیونکہ جس طرح خروج منی سے سارا بدن نجس ہو جاتا ہے بعینہٖ اسی طرح پیشاب وغیرہ کے نکلنے سے بھی پورا بدن ناپاک ہو جاتا ہے لیکن خروج منی کا تحقق کم ہوتا ہے اس لئے اس پر تمام بدن کا غسل واجب ہوا کہ اس میں کوئی حرج اور دقت لازم نہیں آتی بخلاف خروج بول کے کہ یہ بکثرت پیش آتا رہتا ہے تو اس کی وجہ سے ہر دفعہ پورے بدن کا غسل واجب ہونے میں بڑا حرج لازم آتا ہے اس لئے دفع حرج کے پیشِ نظر اس کی طہارت کے لئے محض ان اعضاء اربعہ پر اکتفاء کیا گیا جو کہ اطراف وجوانب بدن اور گناہ سرزد ہونے کے لحاظ سے اصل الاصول ہیں تو اگرچہ جمیع بدن پاک کرنے کے لئے اعضاءِ اربعہ پر اکتفاء عقل کے خلاف ہے لیکن خروج نجاست کے سبب سے بدن کا ناپاک ہونا اور پانی کے استعمال سے نجاست زائل ہونا بالکل عقل کے مطابق ہے لہٰذا اس کے لئے نیت کی کوئی ضرورت نہیں بخلاف مٹی کے کہ وہ بظاہر بدن کو آلودہ کرنے والی ہے اور در اصل خلقت میں طہارت کے لئے موضوع نہیں ہے اس لئے حصولِ طہارت کی غرض سے اس کے استعمال کے وقت نیت کی ضرورت ہے۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

واما فسادُ الوضع فمثلُ تعليلهم لايجابِ الفرقةِ باسلامِ احدِ الزوجين ولا بقاءِ النكاحِ مع ارتدادِ احدِهما فانه فاسدٌ في الوضعِ لان الاسلامَ لا يصلحُ قاطعًا للحقوقِ والردةَ لا تصلحُ عفوًا واما المناقضةُ فمثلُ قولِهم في الوضوءِ والتيممِ انهما طهارتانِ

فکیف افترقا فی النیۃ قلنا ھذا ینتقض بغسل الثوب والبدن عن النجاسۃ فیضطر الی بیان وجہ المسئلۃ وھو ان الوضوء تطھیر حکمی لانہ لایعقل فی المحل نجاسۃ فکان کالتیمم فی شرط النیۃ لیتحقق التعبد فھذہ الوجوہ تلجیٔ اصحاب الطرد الی القول بالتاثیر ۔

ترجمہ اور بہرحال فساد وضع پس جیسے شوافع کی تعلیل ہے ایجاب فرقت کے لئے احد الزوجین کے لئے اسلام کے ساتھ اور انکی تعلیل ہے القاء نکاح کے لئے احد الزوجین کے ارتداد کے ساتھ پس یہ تعلیل فاسد ہے وضع کے اعتبار سے اس لئے کہ اسلام حقوق کے لئے قاطع بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور ردت عفو کی صلاحیت نہیں رکھتی ۔

اور بہرحال مناقضہ پس جیسے شوافع کا قول ہے وضوء اور تیمم میں کہ یہ دونوں طہارت ہیں تو یہ دونوں نیت میں کیسے جدا ہو جائیں گے تو ہم کہیں گے کہ یہ تعلیل کپڑے اور بدن سے نجاستِ حقیقیہ کو دھونے میں ٹوٹ جاتی ہے تو معلل مضطر ہو گا مسئلہ کیوجہ بیان کرنے کی جانب اور وہ وجہ یہ ہے کہ وضو تطہیر حکمی ہے اس لئے کہ محل غسل میں کوئی نجاست سمجھ میں نہیں آتی تو نیت کے شرط ہونے میں وضو مثل تیمم کے ہو گیا ۔ تاکہ تعبد متحقق ہو جائے تو یہ وجوہ اصحاب طرد (شوافع) کو تاثیر کے قائل ہونے کی جانب مجبور کریں گی ۔

تشریح یہاں پانچ باتیں ذہن نشیں کر لیجئے ۔ ۱؎ فسادِ وضع کی تعریف ماقبل میں گذر چکی ہے ۲؎ امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ جب فرقت ایسے سبب سے آئے جو نکاح پر طاری ہو وہ انقضاء عدت تک بقاء نکاح کے منافی نہیں ہوتا جیسے طلاق تو ردت کا بھی یہی حکم ہو گا جس کا جواب ہم دے چکے کہ طلاق منافی عصمت نہیں اور ردت منافی عصمت ہے بظاہر یہ خیال ہوتا ہے کہ امام شافعی رح نے بقاء نکاح کی علت ردت کو قرار دیا ہے حالانکہ ایسا نہیں اسی وجہ سے مصنف رح نے بسبب ارتداد احدہما کے بجائے مع ارتدادِ احدہما کہا ہے ۔

۳؎ مناقضہ کی تعریف ماقبل میں گذر چکی ہے ۔ ۴؎ تطہیر حکمی سے مراد وہ امر تعبدی ہے جو غیر معقول ہے جب وضو امر تعبدی ہو گا تو وہ مثل تیمم ہو گا ۔ ۵؎ فہذہ الوجوہ ۔ یعنی مذکورہ چاروں وجوہ ۔

سبق نمبر ۶۵

احناف عللِ مؤثرہ سے استدلال کرتے ہیں مذکورہ چار وجوہ میں سے علل مؤثرہ میں فسادِ وضع اور مناقضہ وارد کرنے کا کوئی امکان ہی نہیں البتہ القول بموجب العلۃ اور ممانعت کا ایراد علل مؤثرہ پر ہو سکتا ہے یعنی اس کا امکان ہے اگر کہیں ایسا ہو تو اس کا جواب دیا جائے ، اور ان وجوہ اربعہ کے علاوہ معارضہ بھی علل مؤثرہ کو وارد ہو سکتا ہے ۔

اور معارضہ اس کو کہتے ہیں کہ معلل کے خلاف دلیل پیش کر دیکائے جس کا تفصیلی بیان اگلے سبق میں آرہا ہے

بہر حال علتِ مؤثرہ میں فساد وضع اور مناقضہ کا کوئی امکان نہیں ہے کیونکہ جس طرح اس حکم پر جو کتاب یا سنت یا اجماع سے ثابت ہو مناقضہ نہیں ہو سکتا اسی طرح اس علت کے اوپر بھی مناقضہ نہیں ہو سکتا جس کی تاثیر کتاب یا اجماع سے ثابت ہو۔

بہر حال حقیقی اور معنوی مناقضہ علل مؤثرہ پر نہیں ہو سکتا البتہ صورت کے اعتبار سے مناقضہ ہو سکتا ہے۔ لہذا اگر فریق مخالف صورۃً مناقضہ کرے تو اس کو دفع کرنے کے چار طریقے ہیں ۱ دفع بالوصف ۲ دفع بالمعنی الثابت بالوصف ۳ دفع بالحکم ۴ دفع بالغرض مثلاً جو ناپاکی سبیلین کے علاوہ سے نکلتی ہے وہ ہمارے نزدیک ناقض وضو ہے امام شافعی رح کے نزدیک ناقض وضو نہیں ہم نے کہا کہ ناپاکی جب بھی بدن سے نکلے گی تو وضو ٹوٹ جائیگا اور یہ وجہ غیر خارج من السبیلین کے اندر بھی موجود ہے۔

اس پر امام شافعی رح کی جانب سے نقض وارد ہوا کہ جب ناپاکی نکل جاتی ہے اور بہتی نہیں ہے تو آپ کے نزدیک وضو کیوں نہیں ٹوٹتا جب کہ علت خروج نجاست موجود ہے۔

جواب :۔ ابھی خروج نہیں ہوا بلکہ ظہور ہوا ہے اور وضو خروج سے ٹوٹتی ہے نہ کہ ظہور سے۔

سوال :۔ اگر دبر پر پائخانہ ظاہر ہو تو وہاں بھی ظہور ہے وہاں کیوں وضو ٹوٹتا ہے۔

جواب :۔ وہ خروج ہے کیونکہ دبر میں پائخانہ بھرا ہوا نہیں ہے بلکہ پائخانہ کا اسٹاک اندر ہے یہ وہاں سے منتقل ہو کر یہاں ظاہر ہوا ہے تو یہ ظہور خروج ہے اس لئے اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

یہ جواب ہم نے دفع بالوصف کے طریقہ پر دیا ہے۔ اسی اعتراض کا دوسرا جواب اس طرح بھی ہو سکتا ہے کہ اگر یہ ناپاک ہوتا تو اس کو دھونا لازم ہوتا حالانکہ اس کو دھونا لازم نہیں ہے اور سبیلین میں وضو بالاتفاق ٹوٹتا ہے مگر اور لاموضع اصابت کا غسل ضروری ہے پھر اس خروج کی وجہ سے پورا بدن ناپاک ہوگیا اس لئے اصل تو یہ تھا کہ پورا بدن دھویا جائے مگر بربناءِ دفعِ حرج اعضاءِ اربعہ پر اکتفاء کر لیا گیا ہے۔

مگر غیر سبیلین میں موضع اصابت ہی کا غسل صورتِ مذکورہ میں ضروری نہیں ہے جس سے معلوم ہوا کہ یہ ناقض وضو ہی نہیں اس جواب کو دفع بالمعنیٰ الثابت بالوصف کہتے ہیں۔

اس پر امام شافعی رح کی جانب سے پھر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جس کا زخم برابر بہتا رہتا ہو تو اس کا وضو ٹوٹ جانا چاہئیے کیونکہ علتِ نقض موجود ہے مگر آپ فرماتے ہیں کہ بقاء وقت تک اس کا وضو باقی رہتا ہے اور یہ علت کا حکم سے تخلف ہے۔

جواب :۔ ہم بھی کہتے ہیں کہ اس سے وضو ٹوٹ گیا مگر بربناء دفع حرج معذور کے لئے بقاء وقت تک وضو کو باقی شمار کیا گیا ہے۔ اس جواب کا نام دفع بالحکم ہے۔

اسی اعتراض کا یہ بھی جواب دیا جا سکتا ہے کہ اگر کسی کو مسلسل قطرات کا مرض ہو تو آپ کے نزدیک وہاں بھی یہی حکم ہے۔ تو ہم نے فرع کو اسی پر قیاس کر کے فرع کے اندر وہی حکم ثابت کیا ہے۔

فماھوجوابکم فھوجوابنا اس جواب کا نام ہے۔
دفع بالغرض : اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

واما العِلَل المؤثرۃ فلیس للسّائل فیھا بعد الممانعۃ الّا المعارضۃ لانھا لاتحتمل المناقضۃ وفساد الوضع بعد ما ظھر اثرُھا بالکتاب او السُّنّۃ او الاجماع لکنہ اذا تصوّر مناقضۃ یجب دفعہ من وجوہ اربعۃ کما نقول فی الخارج من غیر السبیلین انّہ نجسٌ خارجٌ من بدن الانسان فکان حدثا کالبول فیورد علیہ ما اذا لم یَسَل فندفعہ اولا بالوصف وھو انہ لیس بخارج لان تحت کل جلدۃ رطوبۃ وفی کل عِرق دما فاذا زال الجلد کان ظاھرا لاخارجا ثم بالمعنی الثابتِ بالوصفِ دلالۃ وھو وجوب غسلِ ذلک الموضع للتطھیر فیہ صار الوصف حجۃ من حیث ان وجوبَ التطھیرِ فی البدن باعتبار مایکون منہ لایحتمل الوصف بالتجزی وھنا لم یجب غَسلُ ذلک الموضع فانعدم الحکم لانعدام العلّۃ ویرد علیہ صاحب الجرح السائل فندفعہ بالحکم ببیان انّہ حدثٌ موجبٌ للطّھارۃ بعد خروج الوقتُ بالغرض فان غرضنا التسویۃ بَینَ الدّم والبول وذلک حدثٌ فاذا لزمَ صار عفوا لقیامِ الوقت فکذلک ھھُنا

ترجمہ اور بہرحال عللِ مؤثرہ پس ان میں سائل کو ممانعت کے بعد صرف معارضہ کا حق ہے اس لئے کہ عللِ مؤثرہ مناقضہ اور فسادِ وضع کا احتمال نہیں رکھتیں جب کہ ان کا اثر کتاب یا سنت یا اجماع سے ظاہر ہو چکا ہے لیکن جب (عللِ مذکورہ پر) مناقضہ کی صورت سامنے آئے تو اس نقض کو چار طریقوں سے دور کرنا واجب ہے جیساکہ ہم کہتے ہیں غیر سبیلین سے خارج ہیں کہ وہ (خارج مذکور) ایسا نجس ہے جو انسان کے بدن سے خارج ہوتا ہے تو وہ خارج پیشاب کے مثل حدث ہوگا پس اس پر نقض وارد کیا جاتا ہے۔
اس خارج کے ذریعہ جو نہ بہے تو پہلے ہم اس کو وصف کے ذریعہ دفع کرینگے اور وہ دفع یہ ہے کہ غیر سائل خارج نہیں ہے اس لئے کہ ہر کھال کے نیچے رطوبت ہے اور ہر رگ میں خون ہے پس جبکہ کھال ہٹ گئی تو خون ظاہر ہوگا خارج نہ ہوگا، پھر اس اعتراض کو ثانیاً دلالتِ وصف سے ثابت شدہ معنیٰ کے ذریعہ دفع کریں گے اور وہ معنیٰ تطہیر کے لئے اس جگہ کے غسل کا وجوب ہے پس اس سبب سے وصف۔ خروج ناقضِ وضو ہونیکی علت قرار پایا اس لحاظ سے کہ خروج نجاست کے سبب سے تطہیر بدن کے وجوب میں تجزیہ کا وصف محتمل نہیں ہے اور یہاں اس جگہ کو دھونا واجب نہیں ہے تو حکم معدوم ہوا ہے علت معدوم ہونے کی وجہ سے اور اس پر نقض وارد کیا جاتا ہے رستے ہوئے زخم والے سے تو ہم اس کو حکم کے ذریعہ دفع کرینگے یہ بات بیان کرنے کے ساتھ کہ یہ (بہنے والی نجاست) ایسا حدث

ہے جو خروج وقت کے بعد طہارت کو واجب کرنے والا ہے اور غرض کے ذریعہ (دور کریں گے) اسلئے کہ ہماری غرض خون اور پیشاب کے درمیان برابری ثابت کرنا ہے اور پیشاب حدث ہے پس جبکہ دائم ہو جائے تو معاف ہوگا وقت کے قائم ہونے کی وجہ سے پس ایسے ہی یہاں ہے۔

تشریح یہاں چار باتیں عرض کی جاتی ہیں۔ ؏۱ فلیس للسائل فیھا الخ ممانعت کے بعد فسادِ وضع اور مناقضہ ہیں علل مؤثرہ پران دونوں کا کوئی امکان نہیں ہے اور ممانعت اور اس کا ماقبل یعنی القول بموجب العلۃ ان دونوں اعتراضوں کا امکان ہے مگر مصنفؒ ان کے منسوخ ہونیکی وجہ سے ان دونوں سے تعرض نہیں کریگا۔

نیز عللِ مؤثرہ پر معارضہ ہوسکتا ہے جس کی حقیقت یہ ہے کہ معلل کے خلاف دلیل پیش کردی جائے

؏۲ فندفعہ اولًا بالوصف یعنی وصف نہونیکی وجہ سے حکم جاری نہوگا کیونکہ وصف نقضِ طہارت خارج ہے اور یہاں خارج نہیں بلکہ یہ ظاہر ہے۔

؏۳ ثم بالمعنی الثابت بالوصف دلالۃً پھر دلالت وصف سے ثابت شدہ معنیٰ کے ذریعہ دفع کرینگے یعنی وصف سے دلالۃً ایک معنیٰ ثابت ہوتے ہیں جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حکم مذکور کا مدار اسی کے اوپر ہے لیکن وہ معنی موجود نہیں ہیں تو گویا علت نہیں ہے اور جب علت نہیں ہے تو حکم کا تخلف نہیں ہے اور جب حکم کا تخلف نہیں ہے تو مناقضہ کا کیا سوال۔

لہذا کہا جائیگا کہ مثالِ مذکور میں وصفِ خروج تو موجود ہے (بالغرض) لیکن وہ معنیٰ نہیں ہیں جس کی وجہ سے وصف علت بن سکے۔ اور وہ معنیٰ موضع اصابت کا غسل ہے یعنی بدن سے خروج نجاست کیوجہ سے زوال طہارت ہوکر اولًا حکم ہوگا کہ پورا بدن دھویا جائے لیکن جس جگہ سے ناپاکی کا خروج ہوا ہے اس کو سب سے پہلے دھویا جائے۔

لیکن پورا بدن دھونے میں حرج تھا اس لئے دفعًا للحرج اعضاء اربعہ پر اکتفا کرلیا گیا ہے۔

فبہ پس اس سبب سے یعنی موضعِ اصابت کا غسل واجب ہونے کی وجہ سے صار الوصف الخ وصف (الخارج النجس) علت بنتا ہے۔ من حیث الخ جب بدن سے ناپاکی کا خروج ہو اور خروج نجاست کی جگہ غسل واجب ہو تو پورے بدن کا دھونا واجب ہوگا پھر دفعًا للحرج اعضاء اربعہ پر اکتفاء جائز ہوگا۔

کیونکہ جب نجاست کا خروج اندر سے ہو اور اس نے موضع اصابت کو ناپاک کر دیا لیکن اس میں تجزّی نہیں چلتی کہ فقط وہ ناپاک ہو جائے اور باقی بدن پاک رہے تو تجزی کے وصف سے بچنے کے لئے کہا گیا کہ پورے بدن کا غسل واجب ہوگا مگر یہ جبکہ ناپاکی خارج نہو بلکہ صرف ظاہر ہو) ہیں موضع اصابت کا غسل واجب نہیں تو غسل بدن بھی ضروری نہیں ہے۔

؏۴ رِسنے والا زخم فی الحال ناقضِ وضو ہے اور حدث ہے لیکن ضرورت کیوجہ سے اس کا حکم مؤخر ہوگیا ہے۔

سبق نمبر ۶۶

معارضہ: مخالف نے جس دعویٰ پر دلیل قائم کی ہے اس کے خلاف دلیل قائم کر دینا معارضہ ہے پھر اس کی دو قسمیں ہیں۔

اگر معلل کی دلیل بعینہ مخالف کی دلیل بنجائے تو یہ نوع اول ہے ورنہ نوع ثانی ہے نوع اول کا نام ہے معارضہ فیہا مناقضۃ یعنی ایسا معارضہ جو مناقضہ کو بھی متضمن ہے اور اسی نوع کو قلب کہتے ہیں۔

اصولیین اور اہل مناظرہ دونوں کی اصطلاح میں اس کا نام قلب ہے، پس اس لحاظ سے کہ یہ معلل کے دعویٰ کے خلاف دلالت کرتا ہے اس کا نام معارضہ ہے، اور اس اعتبار سے کہ معلل کی دلیل میں خلل ہونے کی وجہ سے خود اس کے حق میں دلیل بننے کے قابل نہیں رہی بلکہ یہ اس کے معارض کی دلیل بنگئی ہے اس کا نام مناقضہ ہے البتہ اس میں معارضہ ہی اصل مدنظر ہے نقض محض ضمنی طور پر پایا جاتا ہے کیونکہ علتِ مؤثرہ میں اصالۃً اور قصداً نقض وارد نہیں ہوسکتا ہے اس لئے مصنفؒ نے اس کا نام معارضہ فیہا مناقضہ رکھا ہے اور مناقضہ فیہا معارضہ نام نہیں رکھا۔

اس پہلی نوع کی پھر دو قسمیں ہیں ۱ علت کو پلٹ کر حکم اور حکم کو علت کر دینا اور قلب کی یہ نوعیت صرف اس صورت میں پائی جاسکتی ہے جبکہ کسی حکم شرعی کو قیاس کی علت قرار دیاجائے کہ اسے پلٹ کر دوبارہ حکم قرار دینے کے بھی قابل ہو لیکن اگر وصف خالص علت ہو جو حکم بننے کے قابل نہو تو اس میں قلب متحقق نہیں ہوسکتا۔ **مثال:** امام شافعی رح کے نزدیک کفار کو غیر محصن ہونے کی صورت میں سو کوڑے مارے جائیں گے اور اگر محصن ہو تو رجم کیا جائے گا۔

اور ہمارے نزدیک دونوں صورتوں میں کوڑے ہی مارے جائیں گے کیونکہ رجم کے لئے محصن ہونا شرط ہے اور احصان کے لئے اسلام شرط ہے اور کفار خواہ شادی شدہ ہوں یا نہ ہوں دونوں صورتوں میں احصان ثابت نہوگا اس لئے صرف کوڑے مارنے کا حکم ہوگا۔

لیکن امام شافعی رح نے رجم کی علت کفار میں سے بکر کے حق میں کوڑے مارے جانے کو قرار دیا اور یوں کہا کہ جب ان کے بکر کو سو کوڑے لگتے ہیں تو ان میں سے ثیب کو رجم کیا جائیگا۔ تو امام شافعیؒ نے رجم کو حکم اور جلد کو علت قرار دیا ہے۔

ہم نے اس پر معارضہ کیا اور انکی علت کو حکم کر دیا اور ان کے حکم کو علت کر دیا یعنی یہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ مسلمانوں کے حق میں جلد رجم کی علت ہے لہذا ہم نے کہا کہ مسلمانوں میں سے غیر شادی شدہ کو اس لئے کوڑا مارا جاتا ہے کہ ان کے شادی شدہ کو رجم کیا جاتا ہے۔

تو دیکھئے؛ یہ قلب اس لحاظ سے تو معارضہ ہے کہ منشأ معلل یعنی شادی شدہ کفار کے حق میں رجم کے اثبات کے خلاف دلالت کرتا ہے اور ساتھ ہی ساتھ اس میں مناقضہ بھی ہے ان کی دلیل پر کہ جس حکم کو علت قرار دیا گیا ہے وہ علت بننے کے قابل نہیں، اگر کوئی یہ چاہے کہ اس کی علت پر معارضہ بالقلب کا

اعتراض نہ ہو تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ وہ پہلے ہی سے اپنے کلام کو بجائے تعلیل کے استدلال کی صورت میں پیش کرے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ایک شئی دوسری شئی کی دلیل ہو، اور یہی دوسری شئی پہلی شئی کی دلیل ہو جیسے آگ ہویں کی دلیل ہو سکتی ہے اور دھواں آگ کی بخلاف تعلیل کے کہ اس صورت میں ایک شئی کا علت ہونا اور دوسری شئی کا معلول ہونا متعین ہے اور قلب اس کے لئے مضر ہے لیکن معارضہ بالقلب سے رہائی کا طریقہ برتنا اسی وقت ممکن ہے جبکہ دونوں باہم مساوی اور ایک دوسرے کی نظیر ہوں لہٰذا مذکورہ مسئلہ میں یہ مخلص شوافع کے حق میں مفید نہیں ہے کیونکہ اُن کی علت اور معلول کے درمیان مساوات نہیں ہے۔

اس لئے کہ رجم کی سزا سخت ہے اور اس کی خاص شرائط ہیں اور جلد میں یہ باتیں نہیں پائی جاتی ہیں البتہ ہمارے حق میں مفید ہے مثلاً ہم یوں کہیں کہ روزہ ایک عبادت ہے جو نذر ماننے سے لازم ہو جاتا ہے لہٰذا شروع کر دینے سے بھی لازم ہو جائیگا اب اگر مخالف اس کو قلب کر کے یوں کہے کہ روزہ شروع کرنے سے لازم ہونیکی وجہ سے نذر ماننے پر بھی لازم آتا ہے تو یہ ہمارے حق میں مضر نہیں کیونکہ ان دونوں کے اندر مساوات ہے اس لئے ہر ایک سے دوسرے پر استدلال درست ہے۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

اما المعارضةُ فهي نوعان معارضةٌ فيها مناقضةٌ خالصةٌ اما المعارضةُ التي فيها مناقضةٌ فالقلبُ وهو نوعان احدهما قلبُ العلةِ حكمًا والحكمِ علةً وهو مأخوذٌ من قلب الاناء وانّما يصحّ هذا فيما يكون التعليل فيه بالحكمِ مثل قولهم الكفّارُ جنسٌ يُجلد بكرهم مائةً فَيُرجَمُ ثيبُهُم كالمسلمين قلنا المسلمون انما يجلد بكرهم مائةً لانه يُرجَمُ ثيبهم فلما احتمَلَ الانقلابَ فسدَ الاصلُ وبطلَ القياسُ

ترجمہ بہرحال معارضہ پس وہ دو قسم پر ہے ۱ ایسا معارضہ جو مناقضہ کو متضمن ہو ۲ اور خالص معارضہ بہرحال وہ معارضہ جو مناقضہ کو متضمن ہو پس وہ قلب ہے اور قلب کی دو قسمیں ہیں ان میں سے علت کو حکم سے اور حکم کو علت سے بدل دینا ہے اور یہ قلبُ الاناء سے ماخوذ ہے اور یہ صحیح ہوتا ہے اس صورت میں جس میں حکم کے ذریعہ تعلیل ہو جیسے ان کا قول کہ کفار ایسی جنس ہے کہ ان میں سے بکر کو سو کوڑے مارے جاتے ہیں تو ان کے ثیب کو رجم کیا جائیگا مثل مسلمین کے ہم نے کہا مسلمان ان میں سے بکر کو سو کوڑے مارے جائیں گے اس لئے کہ ان کے ثیب کو رجم کیا جاتا ہے پس جبکہ تعلیل انقلاب (تبدیلی) کا احتمال رکھتی ہے تو اصل فاسد ہو گیا اور قیاس باطل ہو گیا۔

تشریح اور یہ قلبُ الاناء سے ماخوذ ہے یعنی برتن کے اوپر کے حصہ کو نیچے اور نیچے کو اوپر کر دینا اس جگہ اوپر کے حصہ سے مراد علت اور نیچے کے حصہ سے مراد حکم ہے اور یہ ماقبل میں بتایا

جاچکا ہے کہ قلب کی یہ نوعیت صرف اس صورت میں ہوسکتی ہے جہاں قیاس کی علت کسی حکم شرعی کو قرار دیا گیا ہو جیسے مثال مذکور میں ہے۔

احتمل:۔ اس میں ضمیر اس کا فاعل ہے جس کا مرجع تعلیل ہے اور انقلاب اس کا مفعول بہ ہے۔

فسد الاصل:۔ اصل سے مراد تعلیل ہے اور جب تعلیل فاسد ہوگئی تو قیاس باطل ہوگیا کیونکہ جب قیاس باطل ہوگیا تو شوافع کا صرف ایک قول باقی رہ گیا الکفار جنس یجلد بکرھم مائۃ فیرجم ثیبھم اور یہ قول دلیل وحجت تو کیا ہوتی اس میں شائبہ دلیل بھی نہیں ہے۔

سبق نمبر ۶۷

قلب کی دوسری قسم یہ ہے کہ علت کو اس طرح پلٹ دیا جائے کہ وہ مستدل کے دعویٰ کے لئے مثبت ہونے کے بجائے اس کے خلاف پر دال بنجائے تو یہ قلب امورِ حسی میں توشہ دان کو پلٹنے کے مشابہ ہے یعنی توشہ دان کے اندر کی جانب کو باہر اور باہر کی جانب کو اندر کی طرف کر دینا گویا کہ پہلے علت کی پشت تمہاری طرف تھی اور رُخ مستدل کی طرف اور قلب کے بعد پشت مستدل کی طرف ہوگئی اور رُخ تمہاری طرف مڑ گیا۔

اس کو معارضہ اس اعتبار سے کہتے ہیں کہ اب مستدل کی دلیل اس کے مدعا کے خلاف دلالت کرتی ہے اور مناقضہ اس لحاظ سے کہتے ہیں کہ اس دلیل سے اب مستدل کا مدعی ثابت نہیں ہوتا گویا اس کی دلیل ٹوٹ گئی ہے۔ لیکن چونکہ ایک وصف دو متنافی حکم کے لئے شاہد بنے یہ غیر ممکن ہے اس لئے ضرورت ہوگی کہ اس وصف میں کچھ زیادتی کر دیجائے اور وہ زیادتی وصف اول ہی کی تفسیر ہو جیسے رمضان کے روزہ کے بارے میں شوافع کہتے ہیں کہ یہ روزہ چونکہ فرض ہے اس لئے تعیین نیت کے بغیر ادا نہ ہوگا جس طرح رمضان کی قضاء کا روزہ بغیر تعیین نیت ادا نہ ہوگا تو اس مسئلہ میں فرضیت کو تعیین نیت کی علت قرار دیا گیا ہے لیکن ہم معارضہ بالقلب کے طریقہ پر اس کا جواب دیتے ہیں اور فرضیت کو عدم تعیین کی دلیل قرار دیتے ہیں لہٰذا ہم نے کہا کہ رمضان کا روزہ چونکہ فرض ہے اس لئے خود سے تعیینِ نیت کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کو متعین کر رکھا ہے، کیونکہ رمضان کی قضاء میں بھی ایک مرتبہ تعیینِ نیت کی ضرورت ہے دوبارہ تعیین کی ضرورت نہیں ہے اسی طرح رمضان کے روزہ میں بھی ایک مرتبہ منجانب اللہ تعیین ہوچکی ہے پھر دوبارہ تعیین کی ضرورت نہیں رہی۔

البتہ اتنا فرق ہے کہ قضاء روزہ نیت کے ساتھ شروع کرنے سے متعین ہوتا ہے اور رمضان کا روزہ پہلے ہی سے متعین ہے۔

خلاصۂ کلام رمضان کا روزہ چونکہ شروع کرنے سے پہلے ہی منجانب اللہ معین ہے اسلئے بندہ کی طرف سے پھر تعیین کی ضرورت نہیں اور قضاء روزہ شروع (آغاز) سے پہلے متعین نہیں ہے اسلئے

بندہ کی طرف سے ایک دفعہ متعین کرنا ضروری ہے ۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

والثانی قلبُ الوصف شاهداً علی المعلل بعد اَنْ کان شاهداً له وهو ماخوذ من قلب الجراب فانه کان ظهره الیک فصار وجهه الیک الّا انّه لا یکون الا بوصفٍ زائدٍ فیه تفسیر للاول مثاله قولهم فی صومِ رمضانَ انه صوم فرض فلا یتادّی الّا بتعیین النیّة کصوم القضاء قلنا انه لما کان صومًا فرضًا استغنی عن تعیین النیّة بعد تعینه کصوم القضاء لکنه انما یتعیّن بعد الشروع وهذا تعیّن قبل الشروع

ترجمہ اور دوسری قسم وہ وصف کو پلٹنا ہے اس حال میں کہ وہ معلل کے خلاف شاہد ہو جائے بعد اسکے کہ وہ معلل کے لئے شاہد تھی اور یہ قلب قلب الجراب سے ماخوذ ہے کہ تیری طرف اس کی پیٹھ تھی اب اس کا چہرہ تیری طرف ہو جائے گا مگر قلب کی یہ قسم ایسے وصفِ زائد کے ساتھ ہوتی ہے جس میں اوّل کی تفسیر ہو اس کی مثال شوافع کا قول ہے رمضان کے روزہ کے سلسلہ میں کہ یہ فرض روزہ ہے تو تعیین نیت کے بغیر ادا نہ ہوگا جیسے قضاء کا روزہ تو ہم نے کہا جبکہ رمضان کا روزہ فرض روزہ ہے تو یہ تعیین نیت سے مستغنی ہے اسکے متعین ہونے کے بعد جیسے قضاء کا روزہ لیکن قضاء روزہ شروع کرنے کے بعد متعین ہو جاتا ہے اور یہ صوم رمضان شروع کرنے سے پہلے ہی متعین ہو گیا ہے ۔

تشریح فانہ کان الخ ا ضمیر یا تو ضمیر شان ہے یا پھر اس کا مرجع وصف ہے ظہرہ ضمیر کا مرجع وصف ہے ۔ فصار وجہہ الیک ا. میں جس کی طرف پیٹھ ہوگی تو وصف گویا اس سے معرض اور منحرف اور روگرداں ہے اور جس کی طرف چہرہ ہوگا اس کے حق میں مؤید ہے ۔

سوال: قلب کی قسمِ ثانی اس وقت متحقق ہوگی جبکہ حکم کا تعلق بعینہ اسی وصف کے ساتھ ہوا درجب اسکے اوپر دوسرا وصف زیادہ کر دیا گیا تو وہ بعینہ پہلا وصف نہیں رہا تو پھر یہ معارضہ محضہ ہوگا معارضہ فیہا مناقضہ نہ ہوگا ۔

جواب: یہ زیادتی وصفِ اول کے لئے مغیر نہیں بلکہ مفسر ہے فلا اشکال فیہ ۔

فیہ تفسیر للاول: پورا جملہ زائد کی صفت ہے ۔

سبق نمبر ۶۸

قلب کے دو طریقے ہیں جو مذکور ہوئے بعض حضرات نے اور طریقہ پر قلب علت سے کام لیا ہے جس کو محققین نے فاسد و باطل شمار کیا ہے کیونکہ یہ خالص معارضہ ہے، مناقضہ اس میں نہیں ہے اور قلب معارضہ فیہا مناقضہ کو کہتے ہیں، اس کی مثال سنئے ۔

شوافع کے نزدیک نفلی عبادت شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتی اور نہ اس کو فاسد کرنے سے

اس کا اتمام ضروری ہوتا ہے ۔
حنفیہ کے نزدیک نفلی عبادت شروع کر دینے سے لازم ہو جاتی ہے اور بعد افساد اس کا اتمام اور اس میں امضار ضروری اور واجب ہوتا ہے ۔ شوافع نے استدلال کرتے ہوئے کہا کہ ہم نے نفلی عبادت کو وضو پر قیاس کیا ہے کہ جیسے وضو میں بعد شروع اور بعد افساد اتمام ضروری نہیں ہوتا اسی طرح نفلی عبادات میں شروع سے لزوم اور افساد سے اتمام لازم نہو گا ۔
اس پر معارضہ کے طریق پر بعض حضرات نے کہا کہ اچھا آپ نے نفلی عبادات کو وضو پر قیاس کیا ہے تو کیجئے ۔ مگر دیکھو وضو میں نذر اور شروع دونوں کا حکم مساوی ہے اسی طرح نفلی عبادات کے اندر بھی مساوی ہونا چاہیئے تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ وضو کی نذر صحیح نہیں تو وضو نذر سے لازم نہیں ہوتا اور نہ شروع کرنے سے لازم ہوتا ہے ، اسی طرح مساوات نفلی عبادات میں بھی ہونی چاہئیے اور یہ بات بالاتفاق مسلم ہے کہ نفلی عبادت نذر سے لازم ہو جاتی ہے لہٰذا مساوات کا تقاضا یہ ہے کہ شروع کر دینے سے بھی لازم ہو جائے ۔ مگر یہ طریقہ فاسد شمار کیا گیا ہے ۔
جس کی دو وجہ ہیں ۱۔ معلل کچھ اور کہہ رہا ہے اور آپ نے کچھ اور کہا وہ کہتا ہے شروع سے عدم لزوم کو اور آپ ثابت کر رہے ہیں تسویہ کو جس کا وہ منکر نہیں تو مناقضہ نہوا اور جب مناقضہ نہوا تو قلب بھی نہوا ۔
۲۔ اصل اعتبار معانی کا ہوتا ہے نہ کہ الفاظ کا اور مقیس علیہ اور مقیس میں مساوات ہونی چاہئے ۔ اور یہاں مساوات نہیں بلکہ تضاد ہے کیونکہ مقیس علیہ (وضو) کے اندر نذر اور شروع کی مساوات عدم لزوم کے اعتبار سے ہے اور مقیس (فرع) میں ان دونوں کی مساوات لزوم کے اعتبار سے ہے اور ان دونوں کے درمیان کھلا ہوا تضاد ہے اور اس طرح کا تضاد قیاس ہی کو باطل کر دیتا ہے اس لئے قلب کا یہ طریقہ فاسد شمار کیا ہے ۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

وقد تقلب العلّة من وجهٍ اٰخر وهو ضعيف مثاله قولهم هذه عبادة لا يمضى فى فاسدها فوجب ان لا يلزم بالشروع كالوضوء فيقال لهم لما كان كذلك وجب ان يستوى فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهو ضعيف من وجوه القلب لانه لما جاء بحكم اٰخر ذهبت المناقضة ولان المقصود من الكلام معناه والاستواء مختلف فى المعنى ثبوت من وجه وسقوط من وجه على وجه التضاد وذلك مبطل للقياس ۔

ترجمہ اور کبھی قلب علت ہوتا ہے ایک دوسرے طریقہ پر اور وہ ضعیف ہے اس کی مثال شوافع کا قول ہے یہ (نفلی عبادات) ایسی عبادت ہے جس کے فاسد کو پورا کرنیکا

حکم نہیں ہے تو یہ بات واجب ہوگی کہ شروع سے بھی لازم نہو تو شوافع کے جواب میں یہ کہا جاتا ہے کہ جب بات یونہی ہے تو واجب ہے کہ نفل میں نذر اور شروع کا حکم یکساں ہو جیسے وضو ہے اور یہ قلب کے طریقوں میں سے ضعیف طریقہ ہے اس لئے کہ سائل جبکہ دوسرا حکم لے آیا تو مناقضہ ختم ہوگیا اور اس لئے کہ کلام سے اس کے معنی مقصود ہوتے ہیں اور برابری معنی میں مختلف ہے من وجہ ثبوت اور من وجہ سقوط ہے تضاد کے طریقہ پر اور یہ قیاس کو باطل کرنے والا ہے۔

تشریح ۱ اس قلب کا نام قلب تسویہ ہے ۲ شوافع نے مسئلہ مذکورہ کو وضو پر قیاس کیا ہے۔ ۳ لما جاء بحکم آخر: معلل نے حکم بیان کیا تھا شروع سے عدم لزوم کا تو اس کی نقیض اثبات لزوم ہوتی اور سائل نے تسویہ ثابت کیا ہے تو یہ قلب نہوا کیونکہ قلب کے اندر معارضہ کے ساتھ مناقضہ ہونا ضروری ہے اس لئے یہ طریقہ فاسد شمار کیا گیا ہے۔

قلت: اس فریق کی جانب سے یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ اگرچہ تسویہ عدم لزوم کی نقیض نہیں ہے لیکن اس تسویہ سے التزاماً اثباتِ لزوم ثابت ہے تو یہ تسویہ اگرچہ نقیض صریحی نہیں لیکن التزامی نقیض ہے تو مناقضہ ہوگیا اور جب مناقضہ ہوگیا تو اس کو قلب کہنا درست ہوگیا۔

خلاصۂ کلام: ۱ ثبوت مساوات معلل کے دعویٰ کا معارض ہے تو یہ قلب ہے ۲ ثبوت من وجہ ای ثابت فی الفرع وسقوطٌ من وجہٍ ای فی الاصل۔ وذلک مبطل للقیاس: یعنی اصل اور فرع میں ایسا اختلاف قیاس کو باطل کردیتا ہے۔

سبق نمبر ۶۹

ماقبل میں بتایا گیا تھا کہ معارضہ کی دو قسمیں ہیں ۱ معارضہ فیہا مناقضہ ۲ معارضہ خالصہ: اول کا تفصیلی بیان گذر چکا ہے اب ثانی کا بیان کیا جارہا ہے۔ اب اس کی بھی دو قسمیں ہیں ۱ معارضہ فی الفرع ۲ معارضہ فی علۃ الاصل۔

اول کی تفصیل یہ ہے کہ سائل معلل سے کہتا ہے کہ میرے پاس ایسی دلیل موجود ہے جو تمہارے بیان فرمودہ حکم کے خلاف پر دلالت کرتی ہے جیسے امام شافعی رح نے مسح راس میں تثلیث اختیار فرمائی ہے کیونکہ یہ رکن ہے اور تمام ارکانِ مغسولہ میں تثلیث مسنون ہے لہذا مسح کے اندر بھی تثلیث ہوگی۔ ہم نے کہا کہ مسح مسح ہے اور مسح ہونا تثلیث کو مستلزم نہیں بلکہ اس بات کو مستلزم ہے کہ وہ ایک مرتبہ ہو جیسے مسح علی الخفین لہذا مسحِ راس بھی ایک مرتبہ ہی ہوگا۔

تو یہاں معلل کی دلیل باطل نہیں کی گئی لہذا اس کا حکم یہ ہوگا کہ دونوں پر عمل ممتنع ہوگا اور وجوہِ ترجیح میں سے کسی ایک کو اسباب ترجیح کے ذریعہ ترجیح دیجائیگی اور ماقبل میں عدم تثلیث مسح کو ترجیح دی جاچکی ہے، بہرحال معارضہ فی حکم الفرع صحیح ہے۔

اور معارضہ کی نوع ثانی معارضہ فی علۃ الاصل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ سائل معلّل سے کہے کہ آپ نے جو علت نکالی ہے وہ علت ہے ہی نہیں وہ مقیس علیہ کی علت ہی نہیں بلکہ علت کچھ اور ہے اس کے بارے میں مصنف رح نے فرمایا کہ معارضہ فی علۃ الاصل باطل ہے کیونکہ سائل اس کے خلاف علت قاصرہ بتائیگا یا متعدیہ اور یہ دونوں باطل ہیں اول کا البطلان تو بالکل ظاہر ہے کیونکہ قیاس میں علت متعدیہ ہونی چاہئیے نہ کہ قاصرہ کیونکہ تعدیہ شروطِ تعلیل میں سے ہے اور ثانی بھی باطل ہے کیونکہ سائل کی علت معلّل کی علت کے منافی نہیں ہے اس لئے کہ حکم واحد کی بہت سی علتیں ہوسکتی ہیں اور جب حکمِ واحد کی بہت سی علتیں ہوسکتی ہیں تو اس علت کا زوال حکم کے زوال پر دال ہوگا اول کی مثال جیسے ہم نے سونے چاندی پر قیاس کرتے ہوئے لوہے کی بیع لوہے کے بدلہ تفاضل کے ساتھ ناجائز قرار دی ہے کیونکہ مقیس علیہ کی علت قدر و جنس اس میں بھی موجود ہے اس پر امام شافعی رح نے معارضہ کیا کہ لوہے کو سونے اور چاندی پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ کیونکہ اصل علت ثمنیت ہے۔ اور وہ لوہے میں مفقود ہے۔

تو ہم نے کہا کہ یہ تو علتِ قاصرہ ہے جس نے سونے اور چاندی کے علاوہ کہیں اپنا اثر نہیں دکھایا دوسری مثال گچ اور چونے کی بیع تفاضل کے ساتھ ربوا ہے گیہوں اور جو پر قیاس کرتے ہوئے اور علت وہی قدر و جنس ہے امام شافعی رح نے اس پر معارضہ کیا کہ مقیس علیہ کی علت اقتیات وادخار ہے اور یہ فرع میں موجود نہیں ہے جس کا جواب گذر چکا کہ یہ معارضہ باطل ہے کیونکہ آپ کے معارضہ کا حاصل یہ ہے کہ مقیس علیہ کی علت فرع میں نہیں ہے اور اس علت کا نہونا عدم حکم کی دلیل نہیں ہے کیونکہ حکم واحد کی بہت سی علتیں ہوسکتی ہیں۔

اب مصنف رح ایک قاعدہ کلیہ بیان فرماتے ہیں کہ جو کلام اپنی وضع واصل کے اعتبار سے درست ہو جس کو علی سبیل المعارضہ (معارضہ فی علۃ الاصل) پیش کیا جاتا ہے تو آپ اس کو ممانعت کے طریقہ پر پیش کیجئے، تاکہ خصم کو اعتراض کرنے کی گنجائش نہ رہے کہ یہ طریقہ تو باطل ہے اور کلام مردود ہونے کے بجائے مقبول ہو جائے۔

جیسے اگر راہن مرہون کو فروخت کردے تو بیع مرتہن کی اجازت پر موقوف رہے گی اگر مرتہن اجازت دیدے تو بیع نافذ ہوگی ورنہ نہیں۔ اور اگر راہن غلام مرہون کو آزاد کردے تو ہمارے نزدیک عتق جائز ہے اور امام شافعی رح کے نزدیک اگر مالدار ہے تو ٹھیک ورنہ عتق نافذ نہوگا اگرچہ مرتہن اجازت دیدے تب بھی عتق نافذ نہوگا تو امام شافعی رح نے عتق کو بیع پر قیاس کیا ہے اور بیع کو اصل اور عتق کو فرع قرار دیا ہے اور دونوں کے درمیان علت مشترکہ ابطالِ حق غیر ہے ہمارے اصحاب میں سے جو مفارقت کے قائل ہیں انہوں نے معارضہ کے طریقہ پر اس کا جواب دیا کہ بیع عتق کے مثل نہیں ہے کیونکہ بیع میں احتمالِ فسخ وارد ہونے کی وجہ سے موقوف ہونے کی صلاحیت ہے مگر عتق کے اندر اولاً

تو توقف نہیں اور ثانیاً بعد انعقاد احتمالِ فسخ نہیں ہے تو بیع وعتق میں کھلا ہوا فرق ہے تو عدم جواز بیع کی وہ علت نہیں جو آپ نے بیان فرمائی بلکہ اس کی علت احتمالِ فسخ ہے حالانکہ یہ علت فرع یعنی اعتاق میں نہیں ہے لہٰذا قیاس درست نہیں ہے۔ تو یہ فرق اگرچہ درست ہے مگر معارضہ کی صورت میں ہے اس لئے آپ اس کو ممانعت کا جامہ پہنا دیں اور یوں کہیں کہ جناب قیاس اس لئے نہیں ہوتا کہ اصل کا حکم متغیر ہو جائے بلکہ حکم اصل کے تعدیہ کے لئے ہوتا ہے اور یہاں تعدیہ نہیں بلکہ تغیر ہے کیونکہ اصل (بیع) کا حکم ایسا توقف ہے جو ابتدا میں احتمالِ رد اور بعد الثبوت احتمال فسخ رکھتا ہے حالانکہ آپ نے فرع (اعتاق) میں بالکل ابطال کلی کر دیا کیونکہ یہ فرع فسخ و رد کا احتمال نہیں رکھتی تو پھر قیاس درست نہ ہوا کیونکہ جب یہاں فرع میں اصل کا حکم ہی نہیں ہے تو پھر یہ جدید حکم ہوگا جو اصل سے متعدی ہو کر نہیں آیا اور اسی کا نام تغیر حکم الاصل ہے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

واما المعارضة الخالصة فنوعان احدهما فى حكم الفرع وهو صحيح والثانى فى علة الاصل وذلك باطل لعدم حكمه ولفساده لو افاد تعديته لانه لا اتصال له بموضع النزاع الا من حيث انه ينعدم تلك العلة فيه وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم وكل كلام صحيح فى الاصل يذكر على سبيل المفارقة فاذكره على سبيل الممانعة كقولهم فى اعتاق الراهن انه تصرف يلاقى حق المرتهن بالابطال فكان مردودا كالبيع فقالوا ليس هذا كالبيع لانه يحتمل الفسخ بخلاف العتق والوجه فيه ان نقول القياس لتعدية حكم الاصل دون تغيره وحكم الاصل وقف ما يحتمل الردّ والفسخ وانت فى الفرع تبطل اصلاً ما لا يحتمل الفسخ والردّ

ترجمہ اور بہر حال معارضۂ خالصہ پس اس کی دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک معارضہ فی حکم الفرع ہے اور یہ صحیح ہے اور دوسرا معارضہ فی علۃ الاصل ہے اور یہ باطل ہے تعلیل کا حکم نہ ہونے کی وجہ سے اور تعلیل کے فاسد ہونے کی وجہ سے اگر تعلیل کا حکم فائدہ دے اس لئے کہ یہ (معارضہ فی علۃ الاصل) موضعِ نزاع (حکم فرع) کے ساتھ اس کا کوئی اتصال نہیں ہے مگر اس حیثیت سے کہ حکم فرع میں وہ علت معدوم ہو جائے اور علت کا نہ ہونا عدمِ حکم کو واجب نہیں کرتا اور ہر وہ کلام جو اپنی اصل وضع کے اعتبار سے صحیح ہو جس کو مفارقت کے طریقہ پر ذکر کیا جاتا ہے آپ اس کو ممانعت کے طریقہ پر ذکر کیجئے جیسے شوافع کا قول ہے اعتاقِ راہن کے سلسلہ میں کہ یہ ایسا تصرف ہے جو حق مرتہن سے ابطال کے ساتھ ملاقی ہے تو اعتاق مثل بیع کے مردود ہوگا پس ان حضرات نے جو مفارقت کو جائز قرار دینے والے ہیں کہ اعتاق بیع کے مثل نہیں ہے اس لئے کہ بیع فسخ کا احتمال رکھتی ہے بخلاف عتق کے اور طریقہ اس

میں یہ ہے کہ تو یوں کہے کہ قیاس اصل کے حکم کے تعدیہ کے لئے ہے نہ کہ اس کی تغیر کے لئے اور اصل کا حکم ایسا توقف ہے جو (شروع میں) رد کا اور (بعد ثبوت) فسخ کا احتمال رکھتا ہے اور آپ فرع (اعتاق) میں اس چیز کا ابطال کلی کر رہے ہیں جو فسخ و رد کا احتمال نہیں رکھتی۔

تشریح ۱؎ معارضۂ خالصہ کو اہل مناظرہ معارضہ بالغیر کہتے ہیں ۲؎ نوع اول کی پانچ اقسام ہیں جو مطولات میں مذکور رہیں مصنفؒ نے ان سے تعرض نہیں کیا لہذا ہم نے بھی ان کو چھوڑ دیا ۳؎ معارضہ فی علۃ الاصل کا نام مفارقت بھی ہے مطولات میں اس کی تین اقسام مذکور ہیں۔

یہاں مصنفؒ نے صرف دو کی طرف اشارہ کیا ہے جس کو ہم بیان کر چکے ہیں ۴؎ لعدم حکمہٖ؛ ضمیر کا مرجع تعلیل ہے اور یہ علتِ قاصرہ کی طرف اشارہ ہے ۵؎ ولفسادہٖ لو افاد تعدیتہٗ؛ ضمیر اول کا مرجع تعلیل ہے اور ثانی کا مرجع حکم ہے اور یہ علتِ تعدیہ کی طرف اشارہ ہے جس کی مثال گذر چکی ہے۔

سبق نمبر

کبھی ادلہ کے اندر تعارض ہو جاتا ہے وہاں ترجیح کی حاجت پیش آتی ہے تا کہ معارضہ ختم ہو جائے اگر مستدل اپنی دلیل کی کوئی وجہ ترجیح پیش نہ کر سکے تو وہ اپنے مدمقابل کے سامنے منقطع الدلیل اور عاجز شمار ہوگا اور اگر وجہ ترجیح پیش کرے تو پھر سائل کو حق ہوگا کہ وہ دوسری ترجیح پیش کر کے اس کا معارضہ کرے۔

لیکن یہ طریقہ قیاسی دلائل میں معارضہ کو دفع کرنے کا ہے اور اگر نصوص کے درمیان معارضہ ہو تو اس کا طریقہ تعارض کی بحث میں گذر چکا ہے۔ **ترجیح** کہتے ہیں دو برابر دلیلوں میں سے ایک کو دوسری پر کسی خاص وصف سے فضیلت دینا۔

وصف سے یہ بات واضح ہو گئی جس چیز سے ترجیح دی جا رہی ہے وہ خود مستقل دلیل نہ ہو بلکہ بحیثیت وصف کسی مستقل دلیل کے تابع ہو کر پائی جائے اسی وجہ سے عادل کی شہادت، فاسق کی شہادت پر وصفِ عدالت کی وجہ سے قابل ترجیح ہے اور چار آدمی کی شہادت کثرتِ دلیل کی بنا پر دو آدمی کی شہادت پر قابل ترجیح نہیں ہے لہذا ایک قیاس کو دوسرے قیاس پر کسی تیسرے قیاس کی وجہ سے ترجیح نہیں دی جائے گی کیونکہ یہ مستقل دلیل ہے دو آیات اور احادیث کا بھی یہی حکم ہے بلکہ مفسر آیت کو مجمل پر اور خبر مشہور کو خبر واحد پر ترجیح ہوگی یہ ترجیح وصف کی وجہ سے ہے۔

اسی طرح کئی زخم والا ایک زخم والے پر ترجیح نہیں دیا جائیگا۔ مثلاً زید کو بکر نے ایک زخم لگایا اور خالد نے زید کو متعدد زخم لگائے جس کے نتیجہ میں وہ زخمی مرگیا تو دیت دونوں پر واجب ہوگی اس کے برخلاف اگر ایک کا زخم دوسرے کے مقابلہ میں قوی اور مُہلک ہو تو موت کی نسبت اسی کی طرف ہوگی مثلاً ایک نے کسی کا ہاتھ کاٹا اور دوسرے نے اس کی گردن مار دی تو گردن مارنے والے ہی کو قاتل

سمجھا جائے گا کیونکہ بغیر گردن کے آدمی زندہ نہیں رہ سکتا اور ہاتھ کے بغیر زندہ رہنا مشکل ہے اسی طرح اگر فروخت شدہ حصۂ مشاع میں شفعہ کے حقدار ایسے دو شخص ہوں جنکے حصوں میں تفاوت ہے تو یہ دونوں برابر کے شریک ہوں گے (وبیناہ فی شرح الہدایہ) پھر وہ امور جن سے ترجیح حاصل ہوتی ہے وہ چار ہیں۔

۱۔ قوتِ تاثیر جیسے اکثر مقامات پر استحسان کو قیاس پر ترجیح دیجاتی ہے وہ صرف قوت تاثیر کی وجہ سے دیجاتی ہے (ومرّ بحثہ)

۲۔ ایک قیاس کا وصف اپنے حکم کے ساتھ زیادہ لازم اور دوسرے قیاس کا اس طرح لازم نہیں ہے تو لازم کو غیر لازم پر ترجیح دیجائیگی اسی کا نام ہے قوتِ ثبات وصف جیسے امام شافعی رح نے تثلیث مسح راس کی علت رکنیت نکالی ہے اور ہم نے مسح ہی علت نکالی ہے کہ یہ خود تخفیف کو چاہتا ہے تو ہماری علت الزم ہے اور امام شافعی رح کی علت الزم نہیں ہے کیونکہ اعضا مغسولہ کے علاوہ اور کوئی اس کی نظیر پیش نہیں کی جاسکتی اور مسح ہر جگہ تخفیف کا باعث ہے مسح خف میں، تیمم میں مسح علی الجبایرہ میں سب جگہ تخفیف ملے گی۔

علاوہ بوقت استنجا مسح مقعد کے کیونکہ وہاں تطہیر معقول ہے اور مسائل مجوزہ میں تطہیر غیر معقول ہے اس کی دوسری مثال تعیین نیتِ صوم رمضان ہے انکی علت فرضیت ہے اور ہماری علت تعیین شارع ہے اور یہ علت قوی اور الزم ہے جو مال ودیعت مغصوب اور بیع فاسد میں ردِّ مبیع کی صورت میں بھی یہی حکم ہے۔

۳۔ کثرتِ اصول سے ترجیح، یعنی جس کے شواہد زیادہ ہوں اس کو ترجیح دیجائے اس پر جس کے شواہد زیادہ نہوں بلکہ ہو کوئی اکا دکا اس کی مثال میں بھی مسح راس کو پیش کیا جاسکتا ہے۔ اصل سے مراد مقیس علیہ ہے بظاہر اس جگہ تعارض معلوم ہوتا ہے اسی وجہ سے بعض حضرات نے شوافع و احناف میں سے ترجیح بکثرۃ الاصول کا انکار کیا ہے مگر ہم نے کہا کہ ترجیح کی وجوہِ ثلاثہ درحقیقت ایک ہیں یعنی قوتِ تاثیر مگر تعدد جہات کیوجہ سے متعدد نام ہو گئے ہیں۔

کیونکہ اول میں مجتہد کی نظر فقط وصف پر ہے اور ثانی میں فقط حکم پر اور ثالث میں مقیس علیہ پر اگرچہ تینوں کا مال ایک ہے یعنی قوتِ تاثیر لہذا اب کوئی اعتراض وارد نہوگا۔

۴۔ علت کبھی ایسی ہوتی ہے کہ وہ علت ہو تو حکم ہے اور بس اس کا نام اطراد ہے اور کبھی ایسی ہوگی کہ وصف نہو تو حکم نہوگا اس کا نام انعکاس ہے اور دونوں کا مجموعہ اطراد و انعکاس یا طرد و عکس کہلاتا ہے۔ جہاں اطراد و انعکاس ہے وہ علت زیادہ قوی ہے لہذا اس کو اس علت پر ترجیح ہوگی جسمیں فقط اطراد ہے کیونکہ طرد و عکس میں کنکشن اور رشتہ کا مضبوط جڑنا ہے جو اس بات کو واضح کرتا ہے کہ اس میں علت بننے کی صلاحیت ہے لہذا اس سے ترجیح کا جواز ہے لیکن اگر دیکھا جائے محض اس نظریہ سے کہ جس کو آپ راجح

قرار دے رہے ہیں عدم کیوجہ سے دے۔ ہے ہیں اور عدم تو لاشئ ہے جس پر ترجیح کی بنیاد نہیں رکھی جاسکتی اسوجہ سے یہ طریقہ ترجیح ضعیف ہے۔ جیسے ہماری علت مسح ہے جہاں مسح ہوگا وہیں تخفیف ہوگی اور جہاں مسح نہوگا وہاں تخفیف بھی نہوگی؛ اس میں طرد وعکس ہے۔

اور امام شافعی رح کی علت رکنیت ہے اس میں طرد تو ہے مگر عکس نہیں ہے کیونکہ بعض صورتیں ایسی بھی ہیں کہ وہ رکن نہیں اس کے باوجود بھی اس میں تثلیث مسنون ہے جیسے مضمضہ اور استنشاق۔ جب ترجیح کی دونوں قسمیں متعارض ہوجائیں تو وصفِ ذاتی کیوجہ سے ترجیح دینا وصف عارضی کے مقابلہ میں افضل وارجح ہوگا۔ اسی بنیاد پر امام شافعی رح اور ہمارے درمیان ایک مسئلہ میں اختلاف ہوگیا یعنی اگر رمضان کے روزہ میں شروع ہی سے نیت نہیں کی گئی تو روزہ نہوگا یہی امام شافعی رح کا مسلک ہے اور حنفیہ کے نزدیک اگر نصف النہار سے پہلے پہلے نیت کرلی تو روزہ صحیح ہوجائیگا۔

تو امام شافعی رح نے دلیل دیتے ہوئے کہا کہ روزہ عبادت ہے جس کی حقیقت مُفطرات ثلاثہ سے امساک ہے تو محض امساک روزہ اور عبادت نہیں ہوگا جب تک کہ اس کے ساتھ نیت نہو تو جب دن کے معتد بہ حصہ میں نیت نہیں پائی گئی تو باب عبادت کے اندر احتیاط کے پہلو کا تقاضا ہے کہ روزہ معتبر نہو۔ حنفیہ نے کہا کہ جب دن کے اکثر حصہ میں نیت کا اقتران موجود ہے تو یہ کافی ہے اور روزہ صحیح ہے۔

تو یہاں وجوہِ ترجیح میں تعارض ہے مگر امساک کا نیت کیوجہ سے عبادت ہوجانا یہ امساک کا وصف عارضی ہے اور اجزاء کی کثرت یہ کل کا وصفِ ذاتی بلکہ اس کا مُقوّم ہے اس وجہ سے ہم نے وصف عارضی کو چھوڑ کر وصفِ ذاتی کو ترجیح دی اور ہم نے کہا کہ روزہ درست ہے۔ اس کی دوسری مثال مغصوب بکری ہے جس کو غاصب نے ذبح کردیا اور بھون لیا یہاں غاصب پر بکری کی قیمت دینا واجب ہوگا نہ کہ بھنا ہوا گوشت کیونکہ یہاں بکری شئ موجود کا گویا وصفِ عارضی ہے جو من وجہ معدوم ہے جو اعتبارِ معتبر پر موقوف ہے اور فعلِ غاصب وصفِ ذاتی ہے جو اس کے ساتھ اس طرح قائم ہے جو کسی معتبر کے اعتبار پر موقوف نہیں ہے۔

لہذا ہم نے وصفِ ذاتی کا اعتبار کرتے ہوئے ردّ قیمت کا فیصلہ کیا اور امام شافعی رح نے وصفِ عارضی کا اعتبار کرتے ہوئے بکری اور ردّ ضمان کا فیصلہ کیا ہے۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں

فَصْلٌ فِي التَّرْجِيْحِ

وَاذا قامتِ المعارضۃ کان السبیلُ فیہ الترجیحِ وھو عبارۃٌ عن فضلِ احدِ المِثلین علی الاٰخرِ وصفاحتی قالوا انّ القیاسَ لا یترجّحُ بقیاسٍ اٰخرَ وکذلک الکتاب والسنۃ وانما

يترجّحُ البعض على البعضِ بقوةٍ فيه وكذلك صاحب الجراحات لايترجح على صاحب جراحةٍ واحدةٍ والذى يقع به الترجيح اربعةٌ الترجيح بقوّة الاثر لان الاثر معنًى فى الحجة فمهما قوى كان اولى لفضل فى وصف الحجة على مثال الاستحسان فى معارضة القياس والترجيح بقوّة ثبات على الحكم المشهودِ به كقولنا فى مسح الراس انه مسح لانه اثبت فى دلالة التخفيف من قولهم انه ركن فى دلالة التكرار فان اركان الصّلوة تمامها بالاكمال دون التكرار فامّا اَثرُ المسح فى التخفيف فلا يلزم فى كل مالا يعقل تطهيرًا كالتيمم ونحوه والترجيح بكثرة الاصول لانّ فى كثرة الاصول زيادة لزومِ الحكم معه والترجيح بالعدم عند عدَمه وهو اضعف من وجوه الترجيح لان العدم لا يتعلق به حكم لكن الحكم اذا تعلّق بوصف ثم عدم عند عدمه كان اوضح لصحته واذا تعارض ضربا ترجيح كان الرجحان بالذات احق منه بالحال لان الحالَ قائمةٌ بالذات تابعةٌ له والتبع لا يصلح مبطلاً للاصل وعلى هذا قلنا فى صوم رمضان انه يتادى بنيةٍ قبل انتصاف النهار لانه ركنٌ واحدٌ يتعلق بالعزيمة فاذا وجدت فى البعض دون البعض تعارضا فرجحنا بالكثرة لانه من باب الوجود ولم نُرجِّحُ بالفساد احتياطًا فى باب العبادات لانه ترجيح بمعنًى فى الحال

ترجمہ یہ فصل ہے ترجیح کے بیان میں اور جب معارضہ واقع ہو جائے تو طریقہ اس میں ترجیح ہے اور ترجیح مراد ہے دو مثلوں میں سے ایک کو دوسرے پر وصف کے اعتبار سے فضیلت دینے سے یہاں تک کہ اصولیین نے کہا ہے کہ قیاس دوسرے قیاس کی وجہ سے راجح نہوگا اور ایسے ہی کتاب اور سنت اور بعض بعض پر راجح ہوگا بعض کے اندر قوت کی وجہ سے اور ایسے ہی متعدد زخم والا ایک زخم والے پر راجح نہوگا اور جس کے ذریعہ ترجیح واقع ہوتی ہے وہ چار ہیں قوتِ تاثیر سے ترجیح دینا اس لئے کہ اثر حجت میں ایک وصف ہے پس جب اثر قوی ہوگا تو وہ قیاس اولیٰ ہوگا وصفِ حجت میں زیادتی کی وجہ سے جیسے استحسان کی مثال ہے قیاس کے معارضہ میں اور ترجیح واقع ہوتی ہے قوت ثبات وصف سے اس حکم پر جس کا یہ شاہد اور دلیل ہے جیسے ہمارا قول ہے مسحِ راس میں کہ یہ مسح ہے اس لئے کہ یہ زیادہ لازم ہے تخفیف کی دلالت میں شوافع کے اس قول سے کہ یہ رکن ہے تکرار کی دلالت میں اس لئے کہ ارکانِ صلاۃ تمامیتِ اکمال سے ہوتی ہے نہ کہ تکرار سے پس بہرحال تخفیف میں مسح کا اثر پس لازم ہے تطہیر غیر معقول میں جیسے تیمم اور اس کے مثل اور ترجیح واقع ہوتی ہے کثرتِ اصول سے اس لئے کہ کثرتِ اصول میں حکم کے لزوم کی زیادتی ہے وصف کے ساتھ اور ترجیح واقع ہوتی ہے عدم حکم سے عدم وصف کے وقت اور یہ طریقہ وجوہ ترجیح میں سے

ضعیف ہے اس لئے کہ عدم اس کے ساتھ حکم متعلق نہیں ہوتا اس لئے کہ حکم جب کسی وصف کے ساتھ متعلق ہوگا پھر حکم معدوم ہو جائے عدم وصف کے وقت تو ہوگا یہ تعلق وصف کی صحت کو واضح کرنیوالا اور جب ترجیح کی دو قسمیں متعارض ہو جائیں تو وصفِ ذاتی کی وجہ سے رجحان زیادہ حقدار ہوگا اس رجحان سے جو وصف عارضی کی وجہ سے ہو اس لئے کہ حال تو ذات کے ساتھ قائم ہے ذات کے تابع ہے اور تابع اصل کے لئے مبطل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور اسی وجہ سے رمضان کے روزہ کے بارے میں ہم نے کہا کہ وہ اس نیت سے ادا ہو جائیگا جو نصف النہار سے پہلے ہو اس لئے کہ روزہ رکن واحد ہے جس کا جواز نیت کے ساتھ وابستہ ہے پس جب دن کے بعض میں نیت پائی گئی نہ کہ بعض میں تو دونوں بعض (مذکور) متعارض ہو گئے تو ہم نے کثرت کیوجہ سے ترجیح دی اس لئے کہ یہ (ترجیح بکثرۃ اللاجزاء) باب وجود (ذات) سے ہے اور ہم نے فساد کو ترجیح نہیں دی باب عبادت میں احتیاط کی وجہ سے (کیوں نہیں دی ؟) اس لئے کہ یہ (ترجیح بالفساد) ایسے معنیٰ کے سبب سے ہے جو کہ وصف عارضی کے درجہ میں ہے ۔

تشریح

۱ السبیل فیہ : ضمیر کا مرجع معارضہ ہے اور بتاویل مذکور ہونے کی وجہ سے مذکر ضمیر استعمال کی گئی ۔ ۲ قوت ثبات وصف کی تفسیر ہم الزم اور غیر لازم سے مع امثلہ بیان کر چکے ہیں ۳ تمامہا بالاکمال دون التکرار : نماز کے ارکان میں تکرار نہیں ہے بلکہ اکمال ہے جس کو تعدیل ارکان کے نام موسوم کیا جاتا ہے وہی اکمال ہے ۴ فی کل مالا یعقل الخ یہ ایک اشکال مقدر کا جواب ہے کہ جب ڈھیلے سے استنجا رکیا جائے تو یہ بھی مسح ہے حالانکہ تثلیث مسنون ہے ؟

جواب :۔ یہاں حقیقی طہارت کا ازالہ مقصود ہے اور ہمارا موضوعِ سخن ایسی طہارت سے وابستہ ہے جہاں تطہیر غیر معقول ہے فلا اشکال فیہ ۔

۵ والتبع لا یصلح الخ نامی یں یہاں مصنفؒ پر ایک اعتراض کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ وصفِ ذاتی کو وصف عارضی پر ترجیح ہوتی ہے تو اس کی دلیل بجائے اس کے یوں بیان کرنا چاہئے کہ وصف عارضی موصوف سے جدا ہو جاتا ہے اور وصف ذاتی جدا نہیں ہوتا اور جو جدا نہ ہو وہ جدا ہونے پر راجح ہوتا ہے ورنہ تبعیت میں دونوں وصف برابر ہیں کیونکہ وصف تو اپنے موصوف کے تابع ہوا ہی کرتا ہے ۔

قلت :۔ یہ اعتراض توجیہ القول بما لا یرضی بہ قائلہ کے قبیل سے ہے کیونکہ ذات سے وصف ذاتی کی تفسیر آپنے کی ہے ورنہ مصنفؒ کی مراد ذات سے اجزاء مقوّمہ ہیں لہذا وصف محض وہی ہوگا جس کو آپ وصفِ عارض کہہ رہے ہیں ۔

۶ روزہ کو شرعاً غیر متجزی ہونے کی وجہ سے اس کو رکنِ واحد کہا جاتا ہے عزیمت سے مراد نیت ہے ۔

ے من باب الوجود میں وجود سے ذات مراد ہے ے بالفساد، میں بار زیادہ ہے۔

سبق نمبر ۱۷

باب القیاس سے پہلے ادلۂ شرعیۂ ثلاثہ کا ذکر گذر چکا ہے اور شروع میں یہ بات بھی بتائی جا چکی تھی کہ اصولِ فقہ کا موضوع ادلۂ اربعہ مع الاحکام ہے۔ لهٰذا دلائل سے فراغت کے بعد مصنفؒ احکام پر کلام کریں گے۔

فرماتے ہیں کہ دلائل ثلثہ مذکورہ سے دو قسم کے احکام ثابت ہوتے ہیں ۱ احکام مشروعہ ۲ متعلقات احکام مشروعہ، یعنی احکام مشروعہ کی علل و اسباب و شرائط، مصنفؒ کے اسلوبِ کلام سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ قیاس فقط مظہرِ حکم ہے نہ کہ مثبت حکم۔

اب یہاں ایک اعتراض وارد ہوگا کہ باب القیاس سے احکام مشروعہ اور متعلقاتِ احکام مشروعہ کا کیا جوڑ ہے جس کی وجہ سے ان دونوں کو باب القیاس میں داخل کر دیا گیا ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان تمام چیزوں کے پہچاننے کے بعد ہی قیاس ہو سکتا ہے کیونکہ قیاس کی غرض حکم معلوم کو اس کی شرط معلوم اور سبب معلوم اور وصف معلوم کے ساتھ فرع کی جانب متعدی کرنا ہے اور ان تمام اشیاء کا استحضار جبھی ہو سکتا ہے کہ احکام مشروعہ اور متعلقاتِ احکام مشروعہ کی معرفت حاصل ہو جائے اسی لئے باب القیاس کے ساتھ ان دونوں کو جوڑ دیا گیا ہے تاکہ طریق تعلیل مضبوط و مستحکم ہونے کے بعد یہ معرفتِ مذکورہ قیاس تک رسائی کا ذریعہ و وسیلہ بنے لہٰذا اب یہ اشکال ختم ہو گیا۔ پھر احکام مشروعہ کی چار قسمیں ہیں۔

۱ خالص اللہ کا حق جیسے نماز اور زنا وغیرہ ۲ خالص بندہ کا حق جیسے مالِ غیر غصب کرنا ۳ دونوں سے مرکب مگر حق اللہ اس میں غالب ہو جیسے حد قذف ۴ دونوں سے مرکب مگر حقِ عبد غالب جیسے قصاص۔ پھر حقوق اللہ کی آٹھ نوعیں ہیں۔

۱ عباداتِ خالصہ جیسے ایمان باللہ، نماز، زکوٰۃ وغیرہ ۲ عقوباتِ کاملہ جیسے حدود وغیرہ ۳ عقوباتِ قاصرہ جن کو اجزیہ بولتے ہیں جیسے قتل کی وجہ سے میراث سے محروم ہونا (وقد بیناہ فی درس السراجی) ۴ وہ حقوق جو عبادت و عقوبت کے درمیان مشترک ہوں جیسے کفارات ۵ ایسی عبادت جس میں مؤنت کے معنیٰ ہوں جیسے صدقۃ الفطر جس میں کمالِ اہلیت بھی شرط نہیں ہے۔ ۶ ایسی مؤنت جس میں قربت کے معنیٰ ہوں جیسے عشر اور اسی وجہ قربت کی وجہ سے کافر پر ابتداءً عشر واجب نہ ہوگا البتہ امام محمدؒ کے نزدیک کافر پر بقاءِ عشر جائز ہے کما حقق فی الہدایہ ۷ ایسی عقوبت جس میں مؤنت کے معنیٰ ہوں جیسے خراج اسی وجہ سے مسلمان پر ابتداءً خراج واجب نہ ہوگا البتہ اس کی بقاء جائز ہے ۸ حقوق اللہ میں سے آٹھواں حق وہ ہے جو بذاتِ خود قائم ہے لہٰذا اس کی ادائیگی بندہ کی جانب سے بطریق عبادت نہ ہوگی

البتہ اس کو برمحل صرف کرنے کی وجہ سے بندہ ماجور ہوگا گو اس صورت میں بندہ کی طرف سے ادا نہیں ہے اگر اس کو ادا من العبد پر محمول کر لیا جاتا تو مؤدین پر اس حق کا صرف کرنا جائز نہ ہوگا جیسے صرف زکوٰۃ علی الملاک جائز نہیں ہے اور اسی وجہ سے (عدم ادا کی وجہ سے) یہ اوساخ الناس میں سے بھی شمار نہ ہوگا اس لئے بنو ہاشم پر اس کا صرف کرنا جائز ہوگا اس کی مثال مالِ غنیمت ہے۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

فصل ثم جملة ما يثبت بالحجج التي مرّ ذكرها سابقا على باب القياس شيئان الاحكام المشروعة وما يتعلق به الاحكام المشروعة وانما يصحّ التعليل للقياس بعد معرفة هذه الجملة فالحقناها بهذا الباب لتكون وسيلة اليه بعد احكام طريق التعليل اما الاحكام فانواعٌ اربعة حقوق الله تعالى خالصةً وحقوق العباد خالصةً وما اجتمع فيه حقان وحقُّ الله تعالى فيه غالب كحد القذف وما اجتمعا فيه وحقُّ العبد فيه غالب كالقصاص وحقوق الله تعالى ثمانية انواع عبادات خالصة كالايمان والصلوٰة والزكوٰة ونحوها وعقوبات كاملة كالحدود وعقوبات قاصرة ونسميها اجزية وذلك مثل حرمان الميراث بالقتل وحقوق دائرة بين الامرين وهي الكفارات وعبادة فيها معنى المؤنة حتى لا يشترط لها كمال الاهلية فهي صدقة الفطر ومؤنة فيها معنى القربة وهو العشر ولهذا لا يبتدئ على الكافر وجاز البقاء عليه عند محمد رح ومؤنة فيها معنى العقوبة وهو الخراج ولذلك لا يبتدئ على المسلم وجاز البقاء عليه وحق قائمٌ بنفسه وهو خمس الغنائم والمعادن فانه حق وجب لله تعالى ثابتًا بنفسه بناءً على انَّ الجهاد حقه فصار المصاب به له كله لكنه اوجب اربعة اخماسه للغانمين منّةً منه فلم يكن حقًا لزمنا اداؤه طاعةً له بل هو حقٌّ استبقاه لنفسه فتولى السلطان اخذه وقسمته ولهذا اجوّزنا صرفه الى من استحقّ اربعة الاخماس من الغانمين بخلاف الزكوٰة والصّدقات وحَلَّ لبني هاشم لانه على هذا التحقيق لم يصر من اوساخ الناس واما حقوقُ العباد فانها اكثر من ان تحصىٰ۔

ترجمہ یہ فصل ہے پھر وہ تمام چیزیں جو ان حجج سے ثابت ہوتی ہیں جن کا ذکر باب القیاس سے پہلے ہو چکا ہے وہ دو چیزیں ہیں احکام مشروعہ اور متعلقاتِ احکام مشروعہ اور قیاس کے لئے تعلیل صحیح ہوتی ہے ان تمام کی معرفت کے بعد تو ہم نے ان کو اس باب کے ساتھ لاحق کر دیا تاکہ یہ قیاس تک رسائی کا وسیلہ ہو جائیں طریقِ تعلیل کے مضبوط ہونے کے بعد بہرحال احکام پس وہ چار قسم پر ہیں خالص اللہ تعالیٰ کے حقوق اور خالص بندوں کے حقوق اور وہ جس میں دونوں

حق جمع ہوں اور اس میں اللہ کا حق غالب ہو جیسے حد قذف، اور وہ جس میں دونوں حق جمع ہوں اور اس میں بندہ کا حق غالب ہو جیسے قصاص اور اللہ تعالیٰ کے حقوق کی آٹھ انواع ہیں خالص عبادات جیسے ایمان اور نماز اور زکوٰۃ اور ان کے مثل اور کامل عقوبات جیسے حدود اور عقوبات قاصرہ اور ہم ان کا نام اجزیہ رکھتے ہیں جیسے قتل کی وجہ سے میراث سے محروم ہونا اور ایسے حقوق جو دونوں امروں کے درمیان دائر ہوں اور وہ کفارات ہیں اور ایسی عبادت جس میں مؤنت کے معنیٰ ہوں یہاں تک کہ اس کے لئے کامل اہلیت شرط نہیں ہے پس یہ صدقۃ الفطر ہے اور ایسی مؤنت جس میں قربت کے معنیٰ ہیں۔ اور یہ عشر ہے اسی وجہ سے عشر ابتداءً کافر پر نہ ہوگا اور محمدؒ کے نزدیک کافر پر اس کی بقاء جائز ہے اور ایسی مؤنت جس میں عقوبت کے معنیٰ ہیں اور وہ خراج ہے اسی وجہ سے وہ ابتداءً مسلم پر واجب نہ ہوگا اور مسلمان پر اس کی بقاء جائز ہے اور آٹھواں ایسا حق ہے جو بالذات قائم ہے اور وہ معادن اور غنائم کا خمس ہے تو یہ ایسا حق ہے جو اللہ کے لئے بالذات واجب ہے اس بناء پر کہ جہاد اللہ کا حق ہے تو اس کے ذریعہ حاصل شدہ مال بھی کل کا کل اس کا حق ہوگا لیکن اللہ تعالیٰ نے ۴ بطریق تفضل واحسان غانمین کو دیدیا تو یہ خمس ایسا حق نہیں ہے کہ جس کی ادائیگی ہم پر لازم ہوتی ہو بلکہ ایسا حق ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے باقی رکھا ہے تو بادشاہ (جو اس کا نائب ہے) اس کے لینے اور بٹوارہ کا متولی ہوگا اور اسی وجہ سے ہم نے جائز قرار دیدیا اس کے صرف کرنے کو ان لوگوں پر جو غانمین ہیں سے ۴ کے مستحق ہوئے تھے بخلاف زکوٰۃ اور صدقات کے اور خمس حلال ہے بنوہاشم کے لئے اس لئے کہ خمس اس تحقیق مذکور کے مطابق اوساخ ناس میں سے نہیں ہوا اور بہرحال حقوق العباد تو وہ بے شمار ہیں۔

تشریح

۱ جملۃ مبتدأ اور شیئان خبر ہے ۲ مایتعلق بہ الاحکام سے مراد احکام وضعی ہیں یعنی سببیت وشرطیت کی وجہ سے حکم لگانا ۳ احکام حکم کی جمع ہے اور حکم کے لئے تین چیزوں کی ضرورت ہے ۱ حاکم، یعنی اللہ تعالیٰ کیونکہ حاکم وہی ہے ۲ محکوم علیہ یعنی مکلف ۳ محکوم بہ یعنی مکلف کا فعل ۴ حتیٰ لایشترط لہا کمال الاہلیۃ الخ کمال اہلیت سے مراد عقل وبلوغ ہے کیونکہ کمالِ اہلیت عبادت محضہ میں شرط ہے اور راس کا سبب وجوب راس ہے سببِ وجوب کا راس ہونا اس بات پر دال ہے کہ اس میں مؤنت کے معنیٰ ہیں مثل نفقہ کے۔

بہرحال اس گفتگو سے معلوم ہوتا ہے کہ بچہ پر صدقۃ الفطر واجب ہے مگر قول مختار قول محمدؒ ہے کہ جیسے بچوں پر دیگر عبادات واجب نہیں ہیں ایسے ہی صدقۃ فطر بھی واجب نہیں ہے ۵ خالص بندوں کے حق بے شمار ہیں مثلاً ضمانِ دیت، بدل تلف یا مغصوب اور ملکِ مبیع اور ثمن اور ملک طلاق اور ملک نکاح وغیرہ

سبق نمبر ۲۷

ادلۂ شرعیہ مذکورہ ثلاثہ سے ثابت ہونے والی دوسری چیز متعلقاتِ احکام مشروعہ ہیں اور وہ چار ہیں ۱ سبب ۲ علت

ےــ۲ شرط ےــ۴ علامت ۔

پھر سبب کی تین قسمیں ہیں ےــ۱ سببِ حقیقی ےــ۲ مجازی ےــ۳ علۃ العلت، پھر یہ بات واضح ہونی چاہئے کہ وقت اور شہر اور بیت اللہ کو سببِ صلوٰۃ وصوم و حج قرار دینا لبطور سببِ مجازی کے ہے نہ کہ سبب حقیقی کے طریقہ پر اس کے بعد سبب حقیقی کی تعریف ملاحظہ ہو ۔

سببِ حقیقی وہ ہے جو حکم تک پہونچنے کا ذریعہ ہو مگر وجوب اور وجود اس کی جانب منسوب نہو اور نہ اس سبب میں کسی بھی طرح علت کے معانی کا تصور ہو لیکن حکم اور سبب کے درمیان ایسی ایک علت ہونی چاہئے کہ جو سبب کی جانب منسوب نہو اس کی مثال کسی شخص کا دوسرے کے مال پر دلالت ورہنمائی کرنا ہے جس سے مدلول چوری کرے یا قتل کردے تو یہاں فعل دال سببِ حقیقی ہے جس سے سرقہ وقتل کا تحقق ضروری نہیں ہے البتہ یہ سبب موصل فی الجملہ ضرور ہے علت کا شائبہ بھی اس کے اندر نہیں ہے اور سبب وحکم کے درمیان ایک علت ہے جو سبب کی طرف منسوب نہیں ہے کیونکہ علت فاعلِ مختار کا فعل ہے اور یہ علت دال کی طرف منسوب نہیں ہے لہذا یہ دلالت سبب حقیقی ہوا جس کا حکم یہ ہے کہ دال پر ضمان نہیں ہے البتہ محرم دال پر جزاء واجب ہے کیونکہ مایلزم سے انحراف ہے ۔

اور اگر سبب اور حکم کے درمیان کی علت سبب کی جانب منسوب ہو تو ایسے سبب کو سبب فیہ معنی العلت یعنی علۃ العلت کہتے ہیں جیسے جانور کو ہنکا کرلے جانے سے کوئی آدمی تلف ہو جائے تو قود وسوق سبب ہے اور جانور کا روندنا علت ہے اور اس کا ہلاک ہونا حکم ہے تو یہاں حکم (ہلاکت) اور سبب (قود وسوق) کے درمیان ایک علت ہے یعنی جانور کا روندنا اور یہ علت سبب (سائق وقائد) کی طرف منسوب ہے تو یہ ایسا سبب ہے جس کو علۃ العلت کہتے ہیں جس کا حکم یہ ہے کہ علت پر تو کوئی ضمان عدم اہلیت کی وجہ سے نہیں ہے اب رہا سببِ مذکور تو اس میں ضمان کے باب میں تفصیل ہے ۔ کیونکہ یہاں دو صورتیں ہیں ےــ۱ ضمانِ محل ےــ۲ ضمانِ مباشرت تو اول کا ضمان علۃ العلت ہونے کی وجہ سے سبب پر واجب ہے مگر مباشرت کا کوئی ضمان اس پر واجب نہیں ہے ۔

یہی وجہ ہے کہ دیت وغیرہ تو سائق وقائد پر واجب ہے لیکن اگر سبب مقتول کا بیٹا ہو تو چونکہ یہ علت نہیں ہے اس لئے اس کو میراث سے محروم نہیں رکھا جائیگا بلکہ اس کو باپ کے ترکہ کا وارث بنایا جائیگا ۔

پھر یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ جب سبب کی تعریف وہ ہے جو آپنے کی ہے تو سبب کی یہ تعریف یمین باللہ (جو کفارہ کا سبب ہے) اور تعلیق طلاق وعتاق پر جو حنث کا سبب قرار دیا گیا ہے صادق نہیں آتی کیونکہ یمین سببِ لزوم کفارہ نہیں اس لئے کہ مقصدِ یمین کفارہ نہیں ہے بلکہ بر ہے اور ایسے ہی مقصدِ تعلیق نزول جزاء نہیں بلکہ تنبیہ ہے تو یہ سبب مفضی الی الحکم کہاں ہوا تو پھر یہ سبب کیسے ہے ؟ ۔

تو اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ ان کو مجازاً سبب کہدیا گیا ہے کیونکہ اگرچہ یہ مفضی الی الحکم نہیں ہیں مگر بسا اوقات باعتبار مایئول الیہ کے مفضی الی الحکم ہو جاتے ہیں اور اعتبار مایئول الیہ علاقۂ مجاز ہے لہذا یہ سببِ حقیقی نہیں بلکہ مجازی سبب ہے فلا اشکال فیہ ۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ ہو ۔

واما القسم الثانی فاربعۃٌ السَّبَبُ والعلّۃ والشَّرطُ والعَلَامَۃ اما السببُ الحقیقی فما یکون طریقًا الی الحکم من غیر ان یضاف الیہ وجوبٌ ولا وجودٌ ولا یعقل فیہ معانی العِلَلِ لکن یتخلّل بینہ وبین الحکم علّۃٌ لا تضاف الی السَّبَبِ وذلک مثلُ دلالۃ السارق علی مال انسانٍ لیسرقہ فان اضیفت الی السبب صار للسبب حکم العلّۃ وذلک مثل قود الدابّۃ وسوقها هو سببٌ لما یتلف بها لکنہ فیہ معنی العلۃ واما الیمین باللہ تعالیٰ فسمّی سَبَبًا للکفارۃ مجازا وکذلک تعلیق الطلاق والعتاقِ بالشرط لان ادنی درجات السَّبَبِ ان یکون طریقًا والیمین تعقد للبر وذلک قط لا یکون طریقًا للکفارۃ ولا للجزاء لکنہ یحتمل ان یؤول الیہ فسمّی سببا مجازا وهذا عندنا

ترجمہ

اور بہرحال قسمِ ثانی پس وہ چار ہیں سبب اور علت اور شرط اور علامت بہرحال سبب حقیقی پس وہ ہے جو حکم تک رسائی کا ذریعہ ہو بغیر اس کے کہ اس کی جانب وجوب اور وجود مضاف ہو اور سبب کے اندر علل کے معنی غیر متصوّر ہوں لیکن سبب اور حکم کے درمیان ایک ایسی علت ہو جو سبب کی طرف مضاف نہو اور سببِ حقیقی جیسے چور کی رہنمائی کر دینا کسی انسان کے مال پر تا کہ وہ اس کو چرالے پس اگر علت کی اضافت سبب کی طرف ہو تو سبب کے لئے علت کا حکم ہوگا اور یہ جیسے چوپایہ کھینچنا اور ہانکنا یہ سبب ہے اس کا جو کہ اس کے ذریعہ تلف ہو جائے لیکن یہ ایسا سبب ہے جس میں علت کے معنی ہیں ۔

بہرحال اللہ کی قسم کھانا پس اس کا نام رکھا گیا وجوبِ کفارہ کا سبب مجازاً اور ایسے ہی (مجازا نام رکھا گیا) طلاق اور عتاق کو شرط پر معلق کرنے کا اس لئے کہ سبب کے درجات میں سے ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ وہ موصل ہو ۔

اور یمین پوری کرنے کے لئے کھائی جاتی ہے اور پورا کرنا ہرگز نہ کفارہ تک موصل ہے (یمین باللہ میں) اور نہ جزاء تک (تعلیق میں) لیکن یہ (یمین و تعلیق میں سے ہر ایک) احتمال رکھتا ہے کہ حکم کی طرف لوٹ آئے ۔ تو ان میں سے ہر ایک کا نام بطور مجاز کے سبب رکھدیا گیا ہے اور یہ ہمارے نزدیک ہے ۔

تشریح

۱؎ متعلق شئی داخل شئی ہے یا نہیں اگر ہے تو وہ رکن ہے اور اگر نہیں تو دیکھا جائے کہ وہ شئی میں مؤثر ہے یا نہیں اگر مؤثر ہو تو وہ علت ہے اور اگر وہ صرف موصل فی الجملہ ہو تو وہ سبب ہے اور اگر موصل نہ ہو لیکن اس پر شئی موقوف ہو تو وہ شرط ہے ورنہ علامت ہے ۔

۲؎ طریق الی الحکم : سے علامت سے احتراز ہے اور سببِ مجازی سے احتراز ہے اور وجوب سے علت اور وجود سے شرط سے احتراز ہے ۔

۳؎ اگر کسی نے کسی شخص کی بادشاہ سے شکایت کی جس کی وجہ سے بادشاہ نے اس پر ناحق تاوان لازم کر دیا تو مفتیٰ بہ قول کے مطابق بقول متاخرین اس شاکی پر ضمان واجب ہوگا ۔

سبق نمبر ۲؎

یہاں اصل مسئلہ سے پیشتر کچھ اصول و قواعد و تشریح ضروری ہے ۔ **اصول ۱؎** : ۔ ماقبل میں ہمارا اور امام شافعی رح کا اختلاف گذر چکا ہے کہ تعلیق عند الاحناف مانع انعقاد سبب ہے اور امام شافعی رح کے نزدیک وجود شرط کے زمانہ تک مانع حکم ہے انعقاد سے مانع نہیں ہے اسی بات کو بالفاظِ دیگر ایسے سمجھنا چاہئے کہ یمین باللہ اور تعلیق بالشرط ہمارے نزدیک سبب کی قسم ثالث میں داخل ہے یعنی سبب مجازی ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک سبب حقیقی کی قسم ثانی یعنی سبب فیہ معنی العلت (یعنی علۃ العلت) کی فہرست میں داخل ہے ۔

پھر ہمارے اور امام زفر رح کے درمیان یہاں تک تو اتفاق ہے کہ یمین اور تعلیق سبب مجازی ہے نہ کہ علۃ العلت ، البتہ پھر اس میں اختلاف ہو گیا کہ سبب مجازی کس نوعیت کا ہے تو امام زفرؒ نے فرمایا کہ سبب محض ہے اور ہم نے کہا کہ ایسا سبب مجازی ہے جس میں حقیقت کی آمیزش و شائبہ ہے اس اختلاف فی الاصول کی بنیاد پر اختلافِ احکام کا ثمرہ بھی ظاہر ہو گیا ۔

مثلاً امام شافعی رح کے نزدیک قبل الحنث ادائیگی کفارہ جائز ہے اس لئے کہ سبب کے بعد حکم کی ادائیگی درست ہے اور یمین کو انہوں نے سبب قرار دیا ہے اور ہمارے نزدیک اس کو سبب کہنا مجازاً ہے اس لئے اگر کفارہ ادا کیا جائے تو چونکہ قبل الحنث اور قبل انعقادِ سبب ہے اس لئے کفارہ ادا نہ ہوگا ۔

ہمارے اور امام زفر رح کے اختلاف کا ثمرہ سمجھنے کے لئے کچھ اصول سمجھ لینا چاہئے ۔

اصول ۲؎ : ۔ اگر کوئی شئی کسی شئی کے لئے موضوع ہوا اور پھر اس موضوع لہ کے فوات سے کوئی شئی ثالث لازم آتی ہو تو اس شئی ثالث کو شبہۃ الوجود کا درجہ فواتِ شئی ثانی سے پہلے ہی دیدیا جائے گا تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ وہ شئی ثالث جو فواتِ شئی ثانی سے لازم آتی ہے اس وقت جو اس کا حکم و درجہ ہوگا وہ چونکہ فواتِ شئی ثانی

کے بعد سامنے آنے والا ہے تو فواتِ ثانی سے پہلے ہی بربنا رشبہۂ وجود وجود کا درجہ دیدیا جائے گا مثال اس کی یہ ہے کہ غاصب پر مغصوب کی بقار کے وقت عین مغصوب کا رد واجب ہے اور ہلاکت و فواتِ مغصوب کے بعد قیمتِ مغصوب واجب ہے تو اصولِ مذکورہ کے مطابق ہلاکتِ مغصوب سے بیشتر ہی جو شبہ و احتمال مآلاً وجوبِ قیمت کا ہے لہذا پہلے ہی احکامِ قیمت کا نفاذ بربنا رشبہۃ الوجود جائز و مشروع ہے اسی وجہ سے بقار مغصوب کی صورت میں کفالتِ قیمت، قیمت کے عوض رہن، اور ابراء عن القیمۃ جائز ہے۔

اصول ۲: تاثیر سببِ حقیقی کے لئے محل درکار ہے اور سببِ مجازی کے لئے فی الحال محل کی ضرورت نہیں بلکہ ذمۂ حالف اس کے واسطے کافی ہے البتہ جب اس سے سبب کا انعقاد ہوگا اس وقت محل کی ضرورت ہے البتہ علت کے لئے ضروری ہے کہ اس کے وجود سے قبل محل کا وجود نہ ہو سکے۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ امام زفرؒ کے نزدیک یمین و تعلیق سببِ محض ہے جس میں فی الحال محل سے کوئی تعلق نہیں البتہ محل سے تعلق ہوگا انعقادِ سبب کے بعد لہذا اگر بعد تعلیق کے تنجیز تطلیقات ثلاث کردی اور پھر بعد حلالہ وہ اس کی زوجیت میں آگئی اور پھر شرط دخولِ دار پائی گئی تو امام زفرؒ کے نزدیک طلاق معلق واقع ہوگی اس لئے کہ محل اپنے وقت پر موجود ہے ہم نے کہا کہ یہ ایسا سبب ہے جس کے اندر شائبۂ حقیقت ہے اصول مذکور کے مطابق۔

اور مشابہت کا اثر صرف محل کے ساتھ متعلق ہونے میں ظاہر ہوگا اور جب مثلِ سببِ حقیقی محل سے اس کا فی الفور تعلق ہوگیا مگر ابھی سبب موجود نہیں تو طلاق واقع نہ ہوگی۔ البتہ متعلق محل بنجانیکا یہ فائدہ و اثر ہوگا کہ بعدِ فواتِ محل تعلیق مذکور باطل ہوجائے گی۔

اور جب ایک مرتبہ ثابت ہونے کے بعد محل فوت ہوگیا تو اس کے بعد اثبات سے فوت شدہ تعلق معرضِ وجود میں نہیں آئیگا لہذا نتیجہ یہ نکلا کہ تنجیز مبطلِ تعلیق ہے ہمارے نزدیک مگر امام زفرؒ کے نزدیک تعلیق باطل نہیں ہوئی، اور طلاق واقع ہونے کا حکم انہوں نے صادر فرمایا۔ اور وہ اس صورت کو اس مسئلہ پر قیاس کرتے ہیں جبکہ کوئی شخص کسی عورت سے کہے ان نکحتکِ فانت طالق، کہ ایسی صورت میں بعد نکاح طلاق واقع ہوگی کیونکہ فی الفور اس کا محل سے کوئی تعلق نہیں ہے تو صورتِ مذکورہ کا بھی یہی حکم ہونا چاہئے۔

اس کا ہم نے یہ جواب دیا کہ کیا آپ سبب کو علت پر قیاس کرنا چاہتے ہیں، آپ نے جو مثال پیش کی ہے اس میں نکاح علتِ ملک ہے جو شرطِ وقوعِ طلاق ہے اور علت کے اندر محل قبل الحکم نہیں ہوتا لہذا اس مسئلہ کو مسئلہ مبحوث عنہا پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشیں ہوگئی ہیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

والشافعیؒ جَعَلَہٗ سببًا ھو فی معنی العلۃ وعندنا لھذا المجاز شبھۃ الحقیقۃ حکمًا خلافًا لزفرؒ ویتبیّن ذلک فی مسألۃ التنجیز ھل یبطلُ التعلیق فعندنا یبطل لان الیمین شرعت للبرّ فلم یکن بدٌّ من ان یصیر البرّ مضمونًا بالجزاء واذا صار البرّ مضمونا بالجزاء صار لما ضمن بہ البرُّ للحال شبھۃُ الوجوب کالمغصوب مضمونٌ بقیمتہ فیکون للغصب حال قیام العین شبھۃ ایجاب القیمۃ واذا کان کذلک لم یبقَ الشبھۃ الّا فی محلّہ کالحقیقۃ لا تستغنی عن المحلّ فاذا فات المحلُّ بطل بخلاف تعلیق الطلاق بالملک فانہ یصحُّ فی مطلّقۃ الثلٰث وان عدِم المحلُّ لانّ ذلک الشرط فی حکم العِللَ فصار ذلک معارضا لھذہ الشبھۃ السابقۃ علیہ

ترجمہ اور امام شافعیؒ نے اس کو (یمین وتعلیق مذکور کو) ایسا سبب قرار دیا ہے جو معنی میں علت کے ہے (یعنی علۃ العلت) اور ہمارے نزدیک اس مجاز کے لئے حقیقت کے ساتھ مشابہت ہے بحیثیت حکم کے امام زفرؒ کا اختلاف ہے اور ظاہر ہوگا یہ اختلاف (یعنی اس کا ثمرہ) تنجیز کے مسئلہ میں کہ کیا یہ تعلیق کو باطل کرے گی؟

تو ہمارے نزدیک باطل کرے گی اس لئے کہ یمین بر (قسم پوری کرنے) کے لئے مشروع ہے تو یہ ضروری ہے کہ فواتِ بر مضمون بالجزاء بنجائے (یعنی فوات بر سے کفارہ وجزاء واجب ہوجائے) اور جبکہ فواتِ بر مضمون بالجزاء ہوگیا تو (اصولِ مذکورہ کیوجہ سے) ہوجائیگا فی الحال وجود وثبوت کا شبہ اس چیز کے لئے جس کی وجہ سے فواتِ بر ضمان کا باعث بنا ہے (یعنی فواتِ بر سے پہلے تعلیق کو اس کے شبہ وجود کا درجہ حاصل ہوجائیگا) جیسے مغصوب اپنی قیمت کے ساتھ مضمون ہے (بعد فواتِ مغصوب کے) تو نفسِ غصب کیلئے مغصوب کے موجود رہتے ہوئے ایجابِ قیمت کا شبہ باقی رہے گا اور جبکہ بات ایسے ہی ہے تو مشابہت باقی نہیں رہے گی مگر سبب کے محل میں مثل حقیقت کے جو محل سے مستغنی نہیں ہوتی توجب محل ہی فوت ہوگیا (تنجیز ثلاث کی وجہ سے) تو تعلیق بھی باطل ہوگئی بخلاف طلاق کو معلق کرنیکے مِلک پر پس یہ تعلیق مطلقہ ثلاث کے حق میں درست ہے اگرچہ محل معدوم ہوگیا ہو اس لئے کہ یہ شرط (یعنی نکاح) علل کے حکم میں ہے تو یہ تعلیق بالشرط فی حکم العلل) اس مشابہت کے معارض وخلاف ہوگی جو قبل تحققِ شرط موجود ہے۔

تشریح حکمًا: یہاں بظاہر اشکال وارد ہوتا ہے کہ یہاں تعارض پایا جارہا ہے کیونکہ ماقبل میں کہا گیا تھا کہ اس کو مجازًا سبب کہتے ہیں اور یہاں کہا گیا ہے کہ اس کے لئے حقیقت کی جہت ہے تو اس کا جواب دیا جائیگا کہ پہلی بات ذات پر نظر کرتے ہوئے تھی اور دوسری بات بالنظر الی الحکم ہے یعنی معلق کا حکم سبب حقیقی کا حکم ہے احتیاج الی المحل کے اعتبار سے جیسے سبب حقیقی

محتاج الی المحل ہے ایسے ہی معلق بھی محتاج الی المحل ہے اور حکماً منصوب علی التمیز ہے ۲ بر محلوف علیہ کی تحقیق ہے خواہ فعل ہو یا ترک، پس ضروری ہے کہ فوات بر مضمون بالجزاء بنجائے یعنی فوات بر سے جزاء لازم ہو جاتی ہے اور جب فواتِ بر مضمون بالجزاء بن گیا تو فواتِ بر جس کی وجہ سے مضمون بالجزاء بنا ہے اس کے لئے فی الحال ایجاب جزاء کا شبہ ہے۔

۳ لما ضمن بہ: ضمیر کا مرجع ما موصولہ ہے اور باء برائے سببیت ہے اور بر ضمن کا فاعل ہے اور للحال میں لام بمعنی فی ہے اور وجوب بمعنی ایجاب ہے یعنی فی الحال فواتِ بر سے پہلے ہی طلاق و عتاق کے لئے ثبوت کا شبہ موجود ہے اور جو اس درجہ میں آجائے وہ تنجیز سے باطل ہو جائے گی۔

۴ کالحقیقۃ: جس طرح حقیقی سبب محل سے مستغنی نہیں ہوتا وہ سبب مجازی جو سبب حقیقی کے حکم میں ہو گا وہ بھی محل کا محتاج ہو گا۔ ۵ بخلاف تعلیق الطلاق بالملک: یہ امام زفرؒ کے قیاس کا جواب ہے انہوں نے کہا کہ یہاں بھی تعلیق بقاءِ محل کا محتاج نہیں ہے اس کا جواب دیا گیا کہ یہ تو قیاس مع الفارق ہے۔ ۶ فصار ذلک الخ یعنی شرط کا علل کے حکم میں ہونا اس مثال بہت بحسب حقیقی کے معارض ہے جو اس تحقق شرط پر مقدم ہے اس لئے کہ علت میں محل کا عدم ضروری ہے بلکہ بغیر محل کے تعلیق درست ہے اور مسئلہ مبحوثہ میں محل درکار ہے اور وہ موجود ہے، فلا یصح القیاس۔

سبق نمبر ۴

یہاں سے علت کا بیان ہے، اصطلاح شریعت میں علت وہ ہے جس کی طرف وجوبِ حکم کی اضافت ابتداءً ہو بخلاف سبب اور علامت اور شرط کے۔ پھر علت کی سات قسمیں ہیں کیونکہ عللِ شرعیہ میں درحقیقت کمال تین اوصاف کے پائے جانے سے ہوتا ہے ۱ اسم کے اعتبار سے علت ہو یعنی یہ علت کسی خاص حکم کے لئے موضوع ہو اور ثبوتِ حکم کی نسبت بلا واسطہ اسی علت کی طرف ہو ۲ معنوی اعتبار سے علت ہو یعنی ثبوتِ حکم میں علت کی تاثیر پائی جائے ۳ حکم کے اعتبار سے بھی علت ہو یعنی وجودِ علت کے ساتھ ہی بلا تاخیر حکم ثابت ہو تو جس علت میں یہ اوصافِ ثلاثہ ثابت ہوں تو اس کو علتِ کاملہ کہا جاتا ہے اور بقیہ علل کو علل ناقصہ کہا جاتا ہے۔

بہرحال علت کی کل سات قسمیں ہیں ۱ اسم اور معنیٰ اور حکم ہر اعتبار سے علت ہو یعنی علت کاملہ جیسے بیع سے ثبوتِ ملک اور نکاح سے حلت اور قتل عمد سے قصاص ثابت ہوتا ہے لہذا مذکورہ تینوں مثالوں میں علت علت کاملہ ہے۔ ۲ فقط اسماً علت ہو ۳ فقط معنیً علت ہو ۴ فقط حکماً علت ہو ۵ اسماً و معنیً علت ہو ۶ اسماً و حکماً علت ہو ۷ معنیً و حکماً علت ہو۔

یہ سات قسمیں ہو گئیں جن کی تفصیل حسبِ ضرورت اپنے اپنے مقام پر آتی رہے گی۔ پھر یہ بات

بھی ذہن نشیں رہنی چاہئے کہ علت کاملہ فعل کے ساتھ ہوتی ہے فعل سے مقدم نہیں ہوتی اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے کہ استطاعت مع الفعل ہوتی ہے اسی پر اہل سنت والجماعت کا اتفاق ہے معتزلہ استطاعت کو قبل الفعل اور مع الفعل مانتے ہیں، استطاعت وہ عرض ہے جو علتِ افعال ہے جس کو اللہ تعالیٰ حیوان کے اندر پیدا فرما دیتا ہے جس سے حیوان اپنے افعال اختیار یہ کرتا ہے البتہ آلات واسباب کی سلامتی اس سے مقدم ہے تو جب اس کا عرض ہونا ثابت ہو گیا اور اعراض کی بقا محال ہے لہٰذا اگر اس کو قبل الفعل مانتے ہیں تو فعل کا وقوع بغیر استطاعت کے لازم آئیگا حالانکہ یہ خلافِ اصول ہے البتہ معتزلہ کی جانب سے جو تکلیف مالا یطاق کا اعتراض وارد ہوتا ہے تو اس کا جواب ہم یہ دیتے ہیں کہ مدار تکلیف صحتِ آلات ہے لہٰذا اعتراض وارد نہ ہوگا۔

معلوم ہوا کہ استطاعت مع الفعل ہوتی ہے ایسے ہی علتِ حقیقیہ بھی مع الفعل ہوتی ہے اگر بیع ہو گئی لیکن اس کے حکم کے ثبوت میں تاخیر ہو جیسے بیعِ موقوف میں اور بیعِ بشرطِ الخیار میں تو یہ بیع علتِ ناقصہ ہو گی یعنی یہ بیع اسم ومعنیٰ کے اعتبار سے تو علت ہے لیکن حکم کے اعتبار سے علت نہیں۔

بہرحال بیع پھر بھی علت ہے سبب نہیں ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ جب مانع (خیار وحقِ مالک) زائل ہو جاتا ہے تو بیع اولِ وقت ہی سے ثابت ہوتی ہے، اور اس عرصہ میں اگر مبیع میں کچھ اضافہ ہو گیا ہو وہ زوائد ومنافع بھی مشتری کے ہوتے ہیں ورنہ اگر مبیع کو سبب قرار دیا جاتا تو ثبوتِ ملک بعد ازالہ موانع شروع سے نہ ہوتا اور زوائد کا مالک مشتری نہ ہوتا۔

اور جس طرح بیع موقوف وغیرہ اسمًا ومعنیً علت ہے نہ کہ حکمًا اجارہ کا بھی یہی مسئلہ ہے کہ وہ اسمًا ومعنیً تو علت ہے مگر حکمًا نہیں ہے اسمًا علت ہونے کی وجہ تو یہ ہے کہ اجارہ ملک منافع کے لئے موضوع ہے اور حکم بھی اسی کی طرف مضاف ہوتا ہے اور معنیً اس لئے کہ اجارہ ملکِ منافع کے اندر مؤثر ہے یہی وجہ ہے کہ قبل العمل اجرت کی ادائیگی جائز ہے لیکن حکمًا علت نہیں کیونکہ حکم کا تحقق فی الفور نہیں ہے اور ہو بھی نہیں سکتا کیونکہ منافع فی الحال معدوم ہیں آہستہ آہستہ مدت تک پائے جاتے ہیں۔ بہرحال اجارہ کے اسمًا ومعنیً علت ہونے کی وجہ سے اجرت کی تعجیل قبل الوجوب جائز ہے جیسے زکوٰۃ کی ادائیگی حولانِ حول سے پہلے جائز ہے، لیکن اجارہ اور بیعان مذکوران میں کچھ فرق ہے اگرچہ علت اسمًا ومعنیً ہونے میں دونوں برابر ہیں لیکن اس علت کو شبیہ اسباب قرار دیا جائیگا کیونکہ اس میں مستقبل کی طرف اضافت کے معنیٰ ہیں اس وجہ سے عقدِ اجارہ کا حکم وقت عقد کی جانب منسوب نہ ہوگا۔ جیسے کوئی قد آجرتک ہذہِ الدار من غرۃ شعبان کہے تو اجارہ شعبان سے ہوگا نہ کہ اس سے پہلے سے۔ اور ایسے ہی ہر وہ ایجاب جو کسی وقت کی جانب مضاف ہو اس کو بھی اسمًا ومعنیً علت کہا جائے گا۔ نہ کہ حکمًا۔ لیکن اس کو شبیہ اسباب کے قبیل سے شمار کیا جائے گا جیسے انتِ طالق غدًا وغیرہ۔

قاعدہ:۔ علت کی سبب کے ساتھ مشابہت کا مدار اس پر ہے کہ علت اور حکم کے درمیان کوئی زمانہ ہو اور وجودِ علت کے زمانہ تک حکم کا استناد نہ ہو جیسے آجرتک ہذہِ الدار من غرۃ رمضان۔ تو

اجارہ رمضان سے ثابت ہوگا نہ تکلم کے وقت سے بخلاف بیع موقوف و بیع بشرط الخیار کے کیونکہ ان دونوں کے اندر ملکیت عقد کے وقت سے ثابت ہوگی یہی وجہ ہے کہ مشتری تمام زوائد کا مالک ہو جائیگا تو گویا یہاں علت اور حکم کے درمیان کوئی زمانہ متخلل ہوا بھی نہیں ہے۔ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ جو چیز مفضی الی الحکم ہو تو اگر ان دونوں کے درمیان کوئی واسطہ نہ ہو تو اس کو علت کہتے ہیں یعنی یہ علت حقیقیہ ہے اور اگر درمیان میں واسطہ ہو تو اگر وہ واسطہ خود علت مستقلہ ہو تو اول چیز سبب محض قرار دی جائیگی اور اگر علت مستقلہ نہیں ہے تو اس کو علت شبیہ اسباب قرار دیا جائیگا۔ اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَاَمَّا العلة فهي في الشريعة عبارة عمّا يضاف اليه وجوب الحكم ابتداءً وذلك مثل البيع للملك والنكاح للحلّ والقتل للقصاص وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم بل الواجبُ اقترانهما معًا وذلك كالاستطاعة مع الفعل عندنا فاذا تراخى الحكم لمانع كما في البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار كان علةً اسمًا ومعنًى لاحكمًا ودلالةُ كونه علةً لاسببًا ان المانع اذا زال وجب الحكم من الاصل حتى يستحق المشتري بزوائده وكذلك عقد الاجارة علة اسمًا ومعنًى لاحكمًا ولهذا صحّ تعجيلُ الاجرة لكنّه يُشبه الاسبابَ لما فيه من معنى الاضافة حتى لايستند حكمه وكذلك كل ايجاب مضافٍ الى وقت علةٌ اسمًا ومعنًى لاحكمًا لكنه يشبه الاسباب

ترجمہ بہر حال علت پس وہ شریعت میں مراد ہے اس سے جس کی جانب ابتدائً (براہ راست) وجوب حکم مضاف ہو اور یہ جیسے ملک کے لئے بیع ہے اور حلّت کے لئے نکاح ہے اور قصاص کے لئے قتل ہے اور علتِ حقیقیہ کی صفت اس کا حکم پر مقدم ہونا نہیں ہے بلکہ ان دونوں کا ایک ساتھ ملنا واجب ہے اور یہ (ان دونوں کا اقتران) استطاعت کے مثل ہے جو ہمارے نزدیک فعل کے ساتھ ہوتی ہے پس جب حکم کسی مانع کی وجہ سے مؤخر ہو گیا جیسے بیع موقوف میں اور بیع بشرط الخیار میں تو یہ علت ہوگی اسم اور معنی کے اعتبار سے نہ کہ حکم کے اعتبار سے اور اس کے علت ہونے کی دلیل نہ کہ سبب یہ ہے کہ جب مانع زائل ہوگا تو اس کا حکم اول امر سے ثابت ہوگا یہاں تک کہ مشتری مبیع مع اس کے زوائد کے مستحق ہوگا اور ایسے ہی عقدِ اجارہ علت ہے اسم اور معنیٰ کے اعتبار سے نہ کہ حکم کے اعتبار سے اور اسی وجہ سے (اس کے اسماً و معنیً علت ہونے کی وجہ سے) اجرت کی تعجیل درست ہے لیکن عقد اجارہ اسباب کے مشابہ ہے بوجہ اس کے کہ اس میں (عقد اجارہ میں) مستقبل کی جانب اضافت کے معنی ہیں یہاں تک کہ عقدِ اجارہ کا حکم وجود علت کی جانب مستند نہ ہوگا اور ایسے ہر وہ ایجاب جو وقت کی جانب مضاف ہو اسم اور معنیٰ کے اعتبار سے علت ہے نہ کہ حکم کے اعتبار سے لیکن وہ اسباب کے مشابہ ہے۔

تشریح :- ۱ ابتدائً، براہ راست یہ سبب اور علامت اور علۃ العلت سے احتراز ہے اس لئے کہ

ان میں بلا واسطہ حکم ثابت نہیں ہوتا ۔ ٢ علت کی اقسام سبعہ تقریر میں مذکور ہیں، اور عبارت میں علتِ حقیقیہ سے مراد علت کاملہ ہے جس میں اوصافِ ثلاثہ کا اجتماع ہو جائے ۔ ٣ علت کا معلول پر جو تقدم ہے یہ تقدم ذاتی ہے نہ کہ زمانی (وقد بیّناہ فی الکلام المنظم) ٤ جو علت شبیہ سبب ہوگی وہاں علت اور حکم کے درمیان ایسا زمانہ ہوگا جس میں حکم نہ ہوگا اور علتِ حقیقیہ کے اندر حکم کا استناد وجود علت کے وقت ضروری ہوگا ۔ ٥ عقدِ اجارہ بیعان مذکوران کے مثل تو ہے مگر اتنا فرق ہے کہ علتِ اجارہ شبیہ سبب ہے اور بیعانِ مذکوران فقط علت ہیں (کمامر) ٦ ایجاب مضاف سے مراد انتِ طالق غداً کے مثل ہے ، یہ بھی شبیہ سبب ہے کیونکہ علت اور حکم کے درمیان خالی زمانہ ہے جس کی جانب حکم کا استناد نہیں ہے ۔

سبق نمبر ۷۵

جس طرح عقدِ اجارہ اسماً و معنیً علت ہے نہ کہ حکماً اور یہ علت شبیہ سبب ہے جس طرح ہر وہ ایجاب جو وقت کی جانب مضاف ہو وہ بھی اسماً و معنیً علت ہوتا ہے نہ کہ حکماً اور یہ علت شبیہ سبب ہوتی ہے ۔ اسی طرح اولِ حول میں نصاب زکوٰۃ بھی اسماً و معنیً علت ہے نہ حکماً اور یہ علت شبیہِ سبب ہے یعنی نصاب اسماً و معنیً علت ہے حکماً نہیں ہے ۔ اسماً تو اس لئے علت ہے کہ یہ نصاب وجوب زکوٰۃ کے لئے موضوع ہے اور معنیً اس لئے علت ہے کہ وجوب زکوٰۃ میں نصاب کی تاثیر بھی مسلّم ہے البتہ یہ حکماً علت نہیں ہے اس لئے کہ فی الحال زکوٰۃ کا وجوب ثابت نہیں ہے ۔

کیونکہ یہ ابھی علتِ ناقصہ ہے تو اس کے علتِ کاملہ بننے کے لئے ضروری ہے کہ اس کے اندر صفت نماء بھی موجود ہو اور وصفِ نماء کے عدم وجود تک وجوب مؤخر رہے

اب یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ آپ نے نصاب کو علت شبیہِ اسباب قرار دیا ہے نہ کہ علتِ محض اسماً و معنیً لا حکماً اس کی کیا وجہ ہے ؟

تو مصنفؒ نے اس کا جواب سمجھانے کے لئے اوّلاً دو اصول پیش فرمائے ہیں ١ جب علت کا حکم ایسی چیز کے پائے جانے تک مؤخر ہو کہ اس شئی کا پایا جانا علت کیوجہ سے نہ ہو تو اس کو علت شبیہ سبب قرار دیا جاتا ہے ورنہ اگر واسطہ علت کی پیدا وار ہو جیسے تیر کا مرمی الیہ میں گھسنا اور زخمی کر دینا رمی کی وجہ سے ہے تو اس کو علت شبیہِ سبب قرار نہیں دیا جائے گا ٢ جب علت کا حکم ایسی چیز کے پائے جانے تک مؤخر ہو کہ وہ خود علتِ مستقلہ نہ ہو بلکہ شبیہِ علل ہو تو اوّل شئی کو علت شبیہ سبب قرار دیا جاتا ہے ورنہ اگر درمیانی چیز علتِ مستقلہ بن گئی ہو تو اول کو سببِ محض قرار دیا جائے گا (کمامر) اس کے بعد سوال سنئے ۔

سوال :- جب بات یوں ہے جیساکہ آپنے فرمایا تو نصاب کو سبب کیوں نہیں قرار دیا گیا مناسب تھا کہ نصاب کو سبب فیہ معنی العلۃ (علۃ العلت) قرار دیا جاتا برعکس کیوں ہو گیا ؟

جواب :- جواب کا حاصل یہ ہے کہ حکم وجوب وصفِ غیر مستقل کے وجود تک مؤخر ہے اور وہ نماء

ہے تو اس نصاب کو علل کے مشابہ قرار دیا گیا کیونکہ نماء اگر مستقل ہوتا تو پھر اصول مذکور کے مطابق نصاب سبب محض بنتا۔ تو جب نماء مستقل بنفسہٖ نہیں ہے تو نصاب سبب حقیقی نہیں بن سکتا بلکہ اس کو علت شبیہ سبب قرار دیا جائے گا۔ اور اس مشابہت کو قوت بھی حاصل ہے اس لئے کہ نصاب اصل اور نماء وصف ہے لہٰذا اصل کا اعتبار کرتے ہوئے نصاب کو علت قرار دیا نہ کہ سبب۔

امام شافعیؒ نصاب کو قبل حولانِ حول علت کاملہ قرار دیتے ہیں اور اسی وجہ سے وہ اس کو علت شبیہ سبب قرار نہ دے کر فوراً وجوبِ زکوٰۃ کے قائل ہوئے ہیں بلکہ فرماتے ہیں کہ حول ایک دوسرا وصف ہے جو صاحبِ مال کی سہولت کی غرض سے مشروع ہوا ہے جس کا فائدہ صرف اتنا ہے کہ حولانِ حول سے پہلے اس سے مطالبہ نہیں کیا جائیگا، اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ حولانِ حول سے پہلے نصاب علت ہی نہیں ہے اسی وجہ سے وہ تعجیلِ زکوٰۃ کے نہ وجوباً قائل ہیں اور نہ جوازاً۔

لیکن احناف کے اصولِ مذکورہ کے مطابق جب کہ نصاب اسماً ومعنیً علت ہے تعجیلِ زکوٰۃ جائز ہے اور نصاب کے حکماً علت نہ ہونے کی وجہ سے اور اس علت کے شبیہ سبب ہونے کی وجہ سے وجوب کا تحقق ابھی نہ ہوگا بلکہ حولانِ حول کے بعد ہوگا، اور جیسے نصاب وجوبِ زکوٰۃ کی اسماً ومعنیً علت ہے اسی طرح مرض الموت کا حکم اس وقت ثابت ہوگا جبکہ اس مرض الموت کا موت سے اتصال ہو جائے تو چونکہ یہاں حکم کا توقف امرِ آخر پر ہے اس لئے اس کو علت شبیہ سبب قرار دیا جائے گا ورنہ درحقیقت مرض الموت علت ہے سبب نہیں (یہ مراد نہیں کہ یہ علتِ حقیقیہ ہے) بلکہ اس کی مشابہت بالعلل یعنی اس کا علت ہونا نصاب کے مقابلہ میں قوی ہے کیونکہ نصاب کا حکم جس نماء پر موقوف ہوتا ہے وہ نماء نصاب سے حاصل نہیں بلکہ نماء حقیقی تجارت کی وجہ سے مال بڑھنے اور جانور کو کھلانے پلانے اور چرانے کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے اور نماء حکمی لوگوں کی رغبتوں کی کثرت اور بھاؤ و نرخ کی الٹ پھیر سے حاصل ہوتا ہے۔

اور یہاں وہ امرِ مؤخر یعنی اس کی موت مرض الموت کیوجہ سے ہے اس لئے مرض الموت کے علت ہونے کی صورت نصاب سے زیادہ قوی ہے۔ اسی طرح شراءِ قریب بھی بواسطہ ملک عتق کی علت ہے اور ایسی علت ہے جو شبیہ سبب ہے جیسے رمی، کہ اصابت فی البدن بعد رمی ہوگا تحرک سہم اور اس کا فضا میں جانا اور مرمی الیہ کے بدن میں گھسنا یہ سب رمی کے بعد ظہور میں آئے گا لہٰذا اس کو بھی علت شبیہ سبب قرار دیا جائے گا۔ نیز شراءِ قریب پر علۃ العلت کی تعریف بھی صادق آتی ہے جیسے رمی پر کہ اس کو علت شبیہ سبب بھی قرار دیا جا سکتا ہے اور علۃ العلت بھی قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وکذلک نصاب الزکوۃ فی اول الحول علۃٌ اسماً لانہ وضع لہ ومعنی لکونہ مؤثرا فی حکمہ لان الغناء یوجب المواساۃ لکنہ جُعل علۃً بصفۃ النماء فلما تراخی حکمہ

اشبہ الاسباب الا ترٰی انّہ انما ترخی اِلیٰ مالیس بحادثٍ بہ والیٰ ماھو شبیہ بالعلل ولمّا کان متراخیا الیٰ وصفٍ لا یستقل بنفسہ اشبہ العلل وکان ھذہ الشبھۃ غالبا لان النصابَ اصلٌ والنماءُ وصف ومن حکمہ انہ لا یظھر وجوبُ الزکوٰۃ فی اوّل الحول قطعًا بخلاف ما ذکرنا من البیوع ولمّا اشبہ العِلَل وکان ذلک اصلًا کان الوجوب ثابتًا من الاصل فی التقدیر حتی صحّ التعجیلُ لکنّہ یصیر زکوٰۃً بعد الحول وکذلک مرض الموت علۃ لتغیّرالاحکام اسمًا ومعنیً الّا ان حکمہ یثبت بہ بوصف الاتصال بالموت فاشبہ الاسبابَ من ھذا الوجہ وھو علۃٌ فی الحقیقۃِ وھذا اشبہُ بالعِلَل من النصاب وکذلک شراءُ القریب علۃ للعتق لکن بواسطۃٍ ھی من موجَباتِ الشری وھو الملک فکان علۃً یشبہ السبَبَ کالرمی

ترجمہ

اور ایسے ہی زکوٰۃ کا نصاب سال کے شروع میں اسمًا علت ہے اس لئے کہ نصاب ایجابِ زکوٰۃ کے لئے موضوع ہے اور معنیً علت ہے نصاب کے مؤثر ہونے کی وجہ سے وجوب زکوٰۃ کے حکم میں اس لئے کہ غنار فقرار کی غمخواری کو واجب کرتا ہے لیکن نصاب کو صفتِ نمار کے ساتھ (کامل) علت قرار دیا گیا ہے پس جب نصاب کا حکم مؤخر ہوگیا تو نصاب اسباب کے مشابہ ہوگیا، کیا آپ نہیں دیکھتے کہ حکمِ نصاب ایسی چیز تک مؤخر ہے جو نصاب سے پیدا ہونے والی نہیں ہے اور ایسی چیز تک مؤخر ہے جو علل کے مشابہ ہے اور جبکہ حکم ایسے وصف تک مؤخر ہو جو مستقل بنفسہٖ نہیں ہے تو نصاب علل کے مشابہ ہوگیا اور یہ مشابہت قوی ہے اس لئے کہ نصاب اصل ہے اور نمار وصف ہے اور نصاب کا حکم یہ ہے کہ اوّلِ حول میں بالکل وجوبِ زکوٰۃ ظاہر نہ ہوگا بخلاف ان بیوع کے جن کا ہم ذکر کر چکے ہیں اور جبکہ نصاب علل کے مشابہ ہوگیا اور یہی (علل کے ساتھ مشابہت) اصل ہے تو تقدیر شرعی کے اعتبار سے وجوب زکوٰۃ اصل ہی سے ثابت ہوگا یہاں تک کہ تعجیل صحیح ہوگی لیکن یہ (معجل) حول کے بعد زکوٰۃ بنے گی اور ایسے ہی مرض الموت تغیر احکام کی اسمًا و معنیً علت ہے مگر مرض الموت سے مرض الموت کا حکم موت کے ساتھ اتصال کے وصف سے ثابت ہوگا تو اس وجہ سے مرض الموت اسباب کے مشابہ ہوگیا اور یہ (مرض الموت) حقیقت میں علت ہے (یہ مراد نہیں کہ یہ علتِ حقیقیہ ہے بلکہ) اور یہ علل کے زیادہ مشابہ ہے نصاب کے مقابلہ میں اور ایسے ہی شرارِ قریب عتق کی علت ہے لیکن اس واسطہ کی وجہ سے جو کہ شرار کے مقتضیات میں سے ہے اور وہ (موجب شرار) ملک ہے پس یہ (شرارِ قریب) ایسی علت ہے جو سبب کے مشابہ ہے جیسے رمی (تیر پھینکنا)

تشریح

۱؎ نصاب زکوٰۃ اسمًا و معنیً لا حکمًا علت ہونے کی چوتھی مثال ہے۔ ۲؎ مالداری نفس نصاب سے حاصل ہوجاتی ہے اور مالداری چاہتی ہے کہ فقرار اور مساکین کے ساتھ ہمدردی کی جائے اور یہی مواسات و غمخواری ادارِ زکوٰۃ کی غرض ہے۔ بہر حال غنی کا مواسات کو واجب کرنا اس بات کی

دلیل ہے کہ نصاب معنیً بھی علت ہے ۔ ۳ جس طرح سفر مشقت کے قائم مقام ہے اسی طرح حولانِ حول نماء کے قائم مقام ہے اور حولانِ حول کے بعد اب مضاف علتِ کاملہ ہوگا ۔ ۴ نماء نصاب سے حاصل نہیں ہے کما مرّ نیز نماء علتِ مستقلہ نہیں بلکہ شبیہ علل ہے اور اگر نماء علتِ مستقلہ ہوتا تو نصاب سببِ حقیقی ہو جاتا (کما مرّ) لیکن نماء علتِ مستقلہ نہیں بلکہ غیر مستقلہ ہے تو نصاب علت شبیہ سبب بنا نہ کہ سبب حقیقی ۔

۵ **سوال**:۔ نصاب وحکم کے درمیان جو واسطہ ہے وہ نماء ہے یہ علت حقیقی تو ہے نہیں ورنہ نصاب سبب حقیقی بن گیا ہوتا البتہ یہ سبب شبیہ علت ہے تو اس صورت میں نصاب کا علت اور سبب ہونا متردد ہو گیا پھر آپ نے اس کو علت شبیہ سبب کیوں قرار دیا اور سبب شبیہ علت کیوں قرار نہیں پایا؟

جواب:۔ یہاں نصاب اور نماء دونوں کی علت کے ساتھ مشابہت تھی کیونکہ نماء وصفِ غیر مستقل ہے جو اس بات کو مستلزم ہے کہ نصاب کی علل کے ساتھ مشابہت ہے ۔ بہر حال ہم نے نصاب اور نماء پر غور کیا تو نصاب کو ہم نے قوی پایا ۔ اور نماء کو وصف غیر مستقل پایا اگرچہ مشابہت علل کے ساتھ دونوں کی تھی مگر بہر حال اصل اصل ہے اور فرع فرع ہے تو ہم نے اصل کو علت اور فرع کو سبب قرار دیا اور نصاب کو علت شبیہ سبب اور نماء کو سبب شبیہ علل قرار دیا ۔

۶ بخلاف ما ذکرنا من البیوع! کہ یہاں زوالِ مانع کے بعد ملکیت شروع ہی سے ثابت ہوتی ہے (کما مرّ) اس لئے کہ یہاں بیع اگرچہ اسمًا ومعنیً علت ہے نہ کہ حکمًا لیکن یہ محض علت ہے شبیہ سبب نہیں ہے ۔ ۷ بقول فخر الاسلام رح وکذلک شراء القریب اسمًا ومعنیً وحکمًا علت ہے لیکن یہ علت شبیہ سبب ہے اور مصنف رح نے یہاں کچھ تصریح نہیں فرمائی اور اس کے بغیر مثال پیش فرمادی ۔

سبق نمبر ۶

یہاں سے ایک اصول کلی پیش فرماتے ہیں کہ جب حکم ایسے دو وصفوں کے ساتھ متعلق ہو جو دونوں مؤثر ہوں (ورنہ اگر ایک مؤثر ہے اور دوسرا نہیں تو وہ اس بحث سے خارج ہے) تو ان دونوں سببوں میں سے لا علی التعیین جو بھی وجود میں مؤخر ہوگا تو وہ معنیً وحکمًا علت کہلائے گا اسمًا نہیں وجہ اس کی ظاہر ہے حکمًا تو اس لئے کہ حکم اس ثانی کی جانب منسوب ہوگا کیونکہ یہ اوّل کے مقابلہ میں ارجح ہے اس لئے کہ حکم کا وجود اسی کی وجہ سے ہوا ہے اور معنیً اس لئے کہ یہ اس میں مؤثر ہے تو وصف اول کو سبب محض قرار نہیں دیا جائے گا بلکہ شبہۃ العلل ہونے کی وجہ سے اس کو علت شبیہ سبب قرار دیا جائے گا کیونکہ اول بھی علت ہے اگرچہ وہ صرف معنیً علت ہے اسمًا اور حکمًا علت نہیں ہے اس کی مثال یہ ہے کہ علت قرابت (محرمۂ نکاح) اور ملک دونوں کا مجموعہ عتق کی علت ہے مگر ان دونوں جزؤں میں سے جونسا بعد میں ہوگا وہی حکم میں مؤثر ہوگا ۔ لہذا اگر ملک آخر میں آئے مثلاً کوئی شخص اپنے محارم میں سے کسی قریبی محارم کو خریدے تو یہی ملک (جو کہ وجوداً مؤخر ہے) ثبوتِ عتق میں مؤثر ہے اور اگر قرابت آخری جزء ہو

مثلاً کسی مجہول النسب غلام کو خرید لیا پھر مثلاً ایک ماہ کے بعد مشتری نے دعویٰ کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے یا بھائی ہے تو یہاں قرابت ایسا جزء ہے جس کا ظہور آخر میں ہو رہا ہے اور یہی عتق میں مؤثر ہے اور اسی کو معنیً وحکماً علت کہا جائے گا اس کے بالمقابل وصفِ اول محض معنیً علت ہوگا اسماً اور حکماً علت نہ ہوگا ۔

خیر تو ہم یہ عرض کر رہے تھے کہ جب دو وصفوں کا مجموعہ کسی حکم کی علت حقیقیہ ہو اسماً بھی اور معنیً بھی اور حکماً بھی اور اجتماعی طریقہ سے یہ دونوں وصف مؤثر ہوں تو انفرادی طور پر بھی ان کو مؤثر مانا جائے گا اگرچہ تاثیر کی نوعیت بدلی ہوئی ہوگی جیسے اسباب منع صرف میں سے عموماً دو کا مجموعہ علتِ حقیقیہ ہے لیکن ان میں سے ایک بھی بہرحال علت ہی شمار کی جاتی ہے ۔ تو یہاں بھی اسی طرح دونوں وصفوں میں سے ہر ایک کو انفرادی طور پر علت ہی کہیں گے سبب نہیں کہیں گے بالفاظِ دیگر ان میں سے ہر ایک کے اندر اگرچہ علتِ حقیقیہ کی صفت مفقود ہے لیکن شبہۃ العلل سے وہ انفرادی طور سے بھی خالی نہ ہوں گے ۔

خلاصہ کلام : ان میں سے ہر ایک میں شبہۃ العلل موجود ہے ۔ اور ادھر یہ ایک اصول ہے کہ جیسی روح ویسے فرشتے ، نیز ایک اصول یہ ہے کہ باب ربوا میں شبہ مثل حقیقت کے ہے لہٰذا ہم نے کہا کہ قدر وجنس کا مجموعہ ثبوت حرمتِ ربوا کی علت حقیقیہ ہے لیکن اگر صرف قدر یا صرف جنس ہو تو ادھار بیع جائز نہ ہوگی بلکہ نقد معاملہ کرنا ضروری ہے ورنہ اگرچہ برابر سرابر معاملہ کیا جائے مگر ادھار کر لیا جائے تو ایک جانب میں زیادتی اور سود کا شبہ ہوگا (کما ہو ظاہر) اور یہاں کا شبہ حقیقت کے مثل ہے ۔ لہٰذا کہا گیا ہے کہ فضل وزیادتی کا شبہ شبہۃ العلل سے ثابت ہو جائے گا ۔

اس کے بعد فرمایا کہ ایسی علت ہوتی ہے جو اسماً وحکماً علت ہوتی ہے معنیً نہیں ہوتی جیسے سفر رخصت کی علت ہے اسماً بھی اور حکماً بھی لیکن معنیً نہیں ہے اس لئے کہ سفر بذاتِ خود رخصت میں مؤثر نہیں بلکہ مؤثر خفت ہے لیکن مشقت کا تعین کہاں کیا جائے اور کس کے لئے کیا جائے اور کس کے لئے نہ کیا جائے تو یہ بڑا دشوار مسئلہ تھا اس لئے بر بنار سہولت یہ طے ہو گیا کہ یہاں سبب کو مسبب کا درجہ دیدیا گیا اور کہا گیا کہ سبب (سفر) مسبب (مشقت) کے قائم مقام کر دیا گیا ہے ۔

اور کہا گیا ہے کہ سفر میں مشقت بہرحال میں ہے تو اب سفر کے شروع ہی سے مشقت بھی شروع مانی گئی ہے اور نفسِ خروج عن الوطن سے احکام سفر جاری کر دیئے گئے ہیں ۔ خیر اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ کبھی کسی چیز کو دوسری چیز کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے جس کی دو قسمیں ہیں ۱ سبب داعی کو مسبب کا درجہ دینا ۲ دلیل کو مدلول کا درجہ دینا پھر ہر ایک کی ، مصنف رح نے دو دو مثالیں پیش فرمائی ہیں ۔ اول کی پہلی مثال یہی سفر کی مثال ہے اور دوسری مثال مرض ہے اور ثانی کی پہلی مثال محبت کی خبر دینا ہے یعنی محبت کی خبر محبت کے درجہ میں کر دی جائیگی یعنی دال مدلول کی جگہ پر ہے کیونکہ کسی کے دل میں کیا ہے ہم نہیں جانتے وہ جو کچھ کیفیت بتلائے تو اسی کو معتبر مان لیا جائیگا کیونکہ اخبار عن المحبۃ محبت کی دلیل ہے تو دلیل کو

مدلول کے قائم مقام کردیا جائے گا اگرچہ احتمال ہے کہ حکایت محکی عنہ کے مطابق نہ ہو اور اس کی ضد کا بھی احتمال ہے لہٰذا اگر زید نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تو مجھ سے محبت کرتی ہے تو تجھے تین طلاق بیوی بولی کہ میں تو تجھ سے محبت کرتی ہوں اور تیرے اوپر فریفتہ ہوں تو طلاق واقع ہوگئی یعنی اس کے زبان سے خبر دینے کو یہ سمجھا جائے گا کہ حقیقۃً محبت ہے اور وجود محبت پر طلاق معلق تھی اور محبت ہے تو طلاق واقع ہوگئی، شعر: محبت کیا ہے تاثیر محبت کس کو کہتے ہیں ۔ تراجمبور کر دینا مرا مجبور ہو جانا ، دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنے کی دوسری مثال

فطرتِ سلیمہ کچھ اس صفت پر واقع ہوئی ہے کہ وہ ہر جدید طہر میں جماع کی طرف مائل و راغب ہوتی ہے بالفاظِ دیگر طہر جدید میں شوہر کو رغبت ہوتی ہے کہ بیوی سے جماع کرے لیکن جدید طہر میں بجائے جماع کے وہ طلاق پر آمادہ ہوتا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس کو طلاق کی شدید ضرورت ہے ورنہ وہ اس زمانہ میں طلاق دینے کی پیش قدمی نہ کرتا ۔

ادھر طلاق ابغض الحلال ہے جو بربنا ضرورت مباح کی گئی ہے یعنی جہاں حاجت ہو وہاں جائز ہے ورنہ حرام ہے اگرچہ حرام بھی واقع ہوتی ہے بہرحال اس طہر کو جو جماع سے خالی ہو حاجت کے قائم مقام کردیا گیا ہے یعنی دلیل کو مدلول کی جگہ پر رکھدیا گیا ہے ۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہوگئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

واذا تعلّقَ الحكم بوصفَيْن مؤثرين كان أخرُهما وجودًا علةً حكمًا لان الحكم يضاف اليه لرجحانه على الاوّل بالوجود عنده ومعنىً لانه مؤثر فيه وللاوّل شبهةُ العلل حتى قلنا انَّ حرمةَ النَّساء تثبت باحد وصفي علّة الربوا لان في ربوا النسيئة شبهةَ الفضل فيثبت لشبهة العلّة والسفر علةٌ للرخصة اسمًا وحكمًا لامعنى فان المؤثر هي المشقة لكنّ السَّبَبَ اقيم مقامها تيسيرًا واقامةُ الشئ مقام غيره نوعان احدهما اقامة السبب الداعي مقام المدعو كما في السفر والمرض والثاني اقامة الدليل مقام المدلول كما في الخبرِ عن المحبةِ اُقيم مقامَ المحبّة في قوله ان اَحْبَبْتِني فانتِ طالقٌ وكما في الطهر اُقيم مقامَ الحاجةِ في اباحةِ الطلاقِ

ترجمہ اور جبکہ حکم دو مؤثر وصفوں کے ساتھ تعلق رکھے تو ان میں سے جو وجود کے اعتبار سے مؤخر ہو تو وہ علت ہوگا حکماً اس لئے کہ حکم اسی کی جانب مضاف ہوگا اس کے اول پر رجحان کی وجہ سے حکم کے پائے جانے کی وجہ سے اس وصف کے ساتھ اور (علت ہوگا) معنًی اس لئے کہ وہ (آخری) اس میں مؤثر ہے اور اول کے لئے شبہۃ العلل ہے یہاں تک کہ ہم نے کہا کہ ادھار کی حرمت علتِ ربوا کے دو وصفوں میں سے ایک سے ثابت ہو جائے گی اس لئے کہ ادھار بیع کے ربوا میں فضل و زیادتی کا شبہ ہے تو یہ شبہ شبہۃ العلت سے ثابت ہو جائے گا اور سفر رخصت کی اسماً و حکماً علت ہے معنًی نہیں اس لئے کہ رخصت

میں مؤثر مشقت ہے لیکن سہولت کی غرض سے سبب کو مشقت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے اور شئی کو اپنے غیر کے قائم مقام کرنے کی دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک سببِ داعی کو مدعو کے قائم مقام کرنا ہے جیسے سفر میں اور مرض میں اور ثانی دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنا ہے جیسے محبت کی خبر دینے میں (کہ محبت کی خبر کو) محبت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے شوہر کے اس قول میں کہ اگر تو مجھ سے محبت کرتی ہے تو تو مطلقہ ہے اور جیسے طہر میں جس کو اباحتِ طلاق کے سلسلہ میں حاجت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے ۔

تشریح

۱ مؤثرین کی قید اس لئے لگائی کہ اگر صرف ایک مؤثر ہو دوسرا نہ ہو تو مؤثر علت اور دوسرا شرط کہلائے گا جو ہمارے یہاں کے موضوعِ سخن سے خارج ہوگا ۔ ۲ آخرھا وجوداً ۔ کان کا اسم ہے علۃً کان کی خبر ہے ۳ وللاول شبھۃ العلل یعنی اول کا شمار بھی علت میں سے ہوگا ورنہ اگر صرف آخری کو علت قرار دیں تو اول سبب محض ہوگا ۔ بہرحال اول کو شبہۃ العلل سے تعبیر کرنا اس کے فی الجملہ مؤثر ہونے کی وجہ سے ہے ۔ ۴ ایک کونٹل گیہوں کے بدلہ ایک کونٹل گیہوں کی بیعِ سلم جائز نہ ہوگی کیونکہ شبہۃ الفضل موجود ہے شبہۃ العلل سے اس کی حرمت ثابت ہو جائے گی ۔

سبق نمبر ۷۷

سبب اور علت کی بحث سے فراغت کے بعد یہاں متعلقاتِ احکام مشروعہ کی قسم ثالث شرط کا بیان فرماتے ہیں ، جس کے لغوی معنی علامت کے ہیں مگر اصطلاحِ شریعت میں شرط اس چیز کو کہتے ہیں جس کی طرف وجودِ حکم مضاف ہو مگر وجوب کے طریقہ پر نہ ہو (وجوب کی نفی سے علت خارج ہو گئی اور وجود کی قید سے سبب و علامت خارج ہو گئے) جیسے وہ طلاق جس کو انتِ طالق ان دخلتِ الدار کہہ کر معلق کیا ہے وہ دخولِ دار کے وقت موجود ہوگی لیکن انت طالق ہی اس کا موجب ہے نہ کہ دخولِ دار بلکہ یہ تو شرط محض ہے اور یہ شرط کی قسمِ اول ہے اور شرط کی دوسری قسم وہ ہے جو علت کے حکم میں ہے جیسے راستہ میں کنواں کھودنا یہ اس میں گرنے کی شرط ہے اور وہاں تک گرنے والے کا چل کر جانا سبب محض ہے اور گرنے والے کے بدن کا ثقل سقوط کی علت ہے مگر یہاں علت ایسی چیز ہے جس کے اندر کوئی تعدّی نہیں ہے اور چل کر جانا بھی کوئی جرم نہیں ہے ۔ لہٰذا علت اور سبب دونوں کے اندر یہ اہلیت نہیں کہ ان کو ضمان کا سبب بنا دیا جائے اب صرف شرط بچی جو موجبِ ضمان بن سکتی ہے مگر یہ شرط ہے جس میں حقیقۃً ضمان نہیں ہوا کرتا تو ہم نے اس کے اندر دونوں پہلوؤں کی رعایت کی اور یہ کہا کہ اگر اپنی ذاتی زمین میں کنواں کھودا ہے تو شرط ہونے کا لحاظ ہے اور ضمان واجب نہ ہوگا یا گرنے والا اس میں جان بوجھ کر گرا ہو تب بھی ضمان واجب نہ ہوگا ۔ اور اگر غیر مملوک زمین میں کنواں کھودا ہو تو شرط کو علت کا درجہ دیدیا جائے گا اور اس پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ شرط من وجہ مشابہ علل ہے اس لئے کہ اس کے ساتھ وجودِ فعل متعلق ہے مگر یہ واضح رہے کہ جہاں حفرِ بیر کو علت کے قائم مقام کیا جائے گا وہاں صرف حافر پر ضمانِ محل واجب

ہوگا ضمانِ مباشرت واجب نہ ہوگا لہٰذا دیت واجب ہوگی اور کفارہ واجب نہ ہوگا۔
اسی طرح اگر مشکیزہ کاٹ دیا جس کی وجہ سے اندر کا مال یعنی گھی وغیرہ بہہ گیا تو کاٹنے والے پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ مشکیزہ کو کاٹنا بہنے کی شرط ہے اور علت اس کا سیّال ہونا ہے مگر شرط کو علت کے قائم مقام کر دیا جائیگا اور اگر علت کے اندر سببِ ضمان بننے کی اہلیت ہو تو پھر مباشرِ علت کے اوپر ہی ضمان ہوگا مباشرِ شرط پر نہ ہوگا۔ جیسے گواہوں نے گواہی دی کہ زید نے اپنی بیوی سے یوں کہا ہے اِن دخلتِ الدارَ فانتِ طالقٌ اور اس کے بعد دو شخصوں نے وجودِ شرط کی گواہی دی (یعنی یہ گواہی کہ عورت گھر میں داخل ہو چکی ہے) جس پر قاضی نے ان کے درمیان تفریق کا فیصلہ کرکے ادائیگی مہر شوہر پر واجب کر دی تو یہاں پہلے دو نوں گواہ بمنزلۂ علت کے ہیں اور دوسرے دونوں گواہ بمنزلۂ شرط ہیں۔ اور پھر دونوں فریق نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو شہودِ علت پر ضمان آئے گا۔ اور جو مہر وغیرہ بعد فیصلۂ قاضی عورت کو دلایا گیا تھا اس کی واپسی شہودِ علت پر واجب کی جائے گی۔
کیونکہ علتِ صالحہ موجود ہے تو پھر شرط کو علت کے قائم مقام کرنے کی حاجت نہ ہوگی۔ اور جیسے علت و شرط کے اجتماع کی صورت میں شرط ساقط الاعتبار ہوتی ہے اسی طرح اگر علت اور سبب دونوں جمع ہو جائیں اور علت، علتِ صالحہ ہو تو سبب بھی ساقط الاعتبار ہو جائے گا جیسے شہودِ تخییر اور شہودِ اختیار میں مثلاً دو شخصوں نے گواہی دی کہ زید نے اپنی بیوی سے یوں کہا ہے اختاری اور پھر دو شخصوں نے شہادت دی کہ عورت نے اس کے جواب میں اُسی محفل میں اخترتُ نفسی، کہا ہے تو قاضی طلاق کا فیصلہ کرکے لزوم مہر کا حکم صادر کر دے گا۔ اس کے بعد دونوں فریق نے اپنی شہادت سے رجوع کر لیا تو شہودِ تخییر بمنزلۂ علت ہیں اور شہودِ اختیار بمنزلۂ سبب ہیں تو ضمان علت پر واجب ہوگا نہ کہ سبب پر کیونکہ علت کے اندر صلاحیت موجود ہے۔
اسی اصول کے پیشِ نظر اگر ہلاک شدہ کے ولی اور کنواں کھودنے والے میں اختلاف ہو جائے کہ حافر کہے کہ وہ خود گرا ہے اور ولی کہے کہ تو نے گرایا ہے تو حافر کا قول معتبر ہوگا کیونکہ حافر اصل سے تمسک کر رہا ہے اور حافر شرط کے خلیفہ عن العلت ہونے کا انکار کر رہا ہے۔ لیکن اگر زخم لگانے والے اور ولی میں اختلاف ہو جائے کہ جارح کہے کہ یہ میرے زخم کے علاوہ کسی اور سبب سے مرا ہے اور ولی کہتا ہے کہ زخم کی سرایت کیوجہ سے مَرا ہے تو یہاں ولی کا قول معتبر ہوگا کیونکہ یہاں جرح علت ہے اور منکرِ علت کا قول معتبر نہیں ہوا کرتا۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشیں ہو گئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

واما الشرط فهو فی الشریعة عبارة عمّا یضاف الیه الحکم وجوداً عنده لا وجوبا به فالطلاق المعلق بدخول الدار یوجدُ بقوله انت طالق عند دخول الدار لا به وقد یُقامُ الشرط مقام العلة کحفر البیر فی الطریق هو شرط فی الحقیقة لان الثقل علة السقوط والمشیُ سببٌ محضٌ لکن الارض کانت مسکةً مانعةً عَمل الثقل فصار الحفر ازالة للمانع

فثبت انّہ شرط ولکن العلۃ لیست بصالحۃ للحکم لان الثقل امر طبعی لاتعدی فیہ والمشی مباح بلاشبہۃ فلم یصح ان یجعل علۃ بواسطۃ الثقل واذا لم یعارض الشرط ماھو علۃ و للشرط شبہۃ بالعلل لما یتعلق بہ من الوجود اقیم مقامَ العلۃ فی زمانِ ضمان النفس والاموال جمیعًا واما اذا کانت العلۃ صالحۃ لم یکن الشرط فی حکم العلّۃ ولھذا قلنا اِنّ شھود الشرط والیمین اذا رجعوا جمیعًا بعد الحکم انّ الضمانَ علی شھود الیمین لانھم شھودُ العلۃ وکذلک العلۃ والسببُ اذا اجتمعا سقط حکم السبب کشھود التخییر والاختیار اذا اجتمعوا فی الطلاق والعتاق ثم رجعوا بعد الحکم اِنّ الضمان علی شھود الاختیار لانہ ھو العلۃ والتخییر سبب وعلی ھذا قلنا اذا اختلف الولیُّ والحافرُ فقال الحافر انہ اسقط نفسہ کان القول قولہ استحسانا لانہ یتمسک بما ھو الاصل وھو صلاحیۃ العلۃ للحکم وینکر خلافۃَ الشرط بخلاف ما اذا ادّعی الجارح الموت بسبب اٰخر لا یصدق لانہ صاحب

علۃ

ترجمہ اور بہرحال شرط پس وہ شریعت میں مراد ہے اس سے جس کی طرف حکم کی اضافت ہو شرط کے وقت پائے جانے کے اعتبار سے نہ کہ اس کی وجہ سے وجوب کے اعتبار سے پس وہ طلاق جو دخولِ دار پر معلق ہے وہ شوہر کے قول انتِ طالق کی وجہ سے دخول دار کے وقت پائی جائے گی شرط کی وجہ سے نہیں ہے اور کبھی شرط کو علت کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے جیسے راستہ میں کنواں کھودنا اور یہ (کنواں کھودنا) حقیقت میں شرط ہے اس لئے کہ ثقل سقوط کی علت ہے اور چلنا سبب محض ہے لیکن زمین رکاوٹ ہے جو ثقل کے عمل کو روکتی ہے تو حفر سے مانع کا ازالہ ہوگیا تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ حفر شرط ہے لیکن علت حکم کی صلاحیت نہیں رکھتی اس لئے کہ ثقل امر طبعی ہے جس میں کوئی تعدّی نہیں ہے اور چلنا بلاشبہ مباح ہے پس چلنا (مشی) بواسطۂ ثقل علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گا اور جب علت شرط کے معارض نہ ہوئی اور شرط کے لئے شبہۃ العلل ہے اسی وجہ سے کہ شرط کے ساتھ وجود متعلق ہے تو ضمان النفس واموال دونوں میں شرط کو علت کے قائم مقام کر دیا گیا، اور بہرحال جبکہ علت حکم کی صلاحیت رکھے تو شرط علت کے حکم میں نہ ہوگی اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ شرط و یمین کے شہود نے جب حکم کے بعد رجوع کر لیا تو ضمان شہود یمین پر ہوگا (یعنی نصف مہر کا ضمان) اس لئے کہ یہی علت کے گواہ ہیں اور ایسے ہی علت اور سبب جب دونوں جمع ہو جائیں تو سبب کا حکم ساقط ہو جائے گا جیسے تخییر و اختیار کے گواہ جبکہ وہ طلاق اور عتاق میں جمع ہو جائیں پھر حکم کے بعد رجوع کرلیں تو ضمان شہودِ اختیار پر ہوگا اس لئے کہ یہ (اختیار) علت ہے اور تخییر سبب محض ہے اور اسی بنیاد پر ہم نے کہا کہ جب ولی اور حافر اختلاف کریں پس حافر نے کہا کہ اس نے اپنے کو خود گرایا ہے تو استحسانا حافر کا قول معتبر ہوگا اسلئے کہ حافر اس چیز سے تمسک کر رہا ہے جو کہ اصل ہے اور اصل وہ علت کا حکم کی صلاحیت رکھنا ہے اور وہ انکار کرتا ہے شرط کے علت کا خلیفہ ہونے کا بخلاف

اس صورت کے جبکہ جارح کسی دوسرے سبب سے موت کا دعویٰ کرے تو جارح کی تصدیق نہیں کی جائے گی اس لئے کہ جارح صاحب علت ہے۔

تشریح ۱؎ شرط کی اقسام خمسہ مع تعریف نامی اور نورالانوار میں مذکور ہیں ۲؎ ضمان عدوان وزیادتی کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور ثقل اور چلنا مباح ہیں لہذا انکی وجہ سے ضمان واجب نہ ہوگا۔

۳؎ واذالم یعارض: الشرط اس کا مفعول بہ ہے اور ما ہو علۃ اس کا فاعل ہے۔

سبق نمبر ۸

سابق گفتگو سے یہ اصول معلوم ہوگیا کہ جب علۃ کے اندر حکم کو قبول کرنے کی صلاحیت ہوگی تو پھر حکم کی اضافت شرط اور سبب کی جانب نہ ہوگی بلکہ علت کی جانب میں حکم کی اضافت ہوگی۔ اس پر متفرع کرتے ہوئے دوسری مثال پیش فرماتے ہیں کہ زید نے خالد کے غلام کی بیڑی کھولدی جس کی وجہ سے وہ بھاگ گیا تو زید (حالّ) پر ضمان واجب نہ ہوگا اس لئے کہ نجاتِ غلام کی علت تو خود غلام کا فعل ہے اور غلام فاعل مختار ہے اور حالّ (زید) کا فعل شرط ہے کیونکہ زید کے فعل سے صرف مانع کا زوال ہوا ہے جو اباق کو مستلزم نہیں ہے یعنی غلام کو کھولدینا وجوبًا اباق کو مقتضی نہیں ہے۔

لہذا جب علت صالحہ موجود ہے تو حکم اسی کی جانب منسوب ہوگا۔

سوال: شرط تو علت کے بعد ہوا کرتی ہے اور یہاں شرط (کھولنا) پہلے اور اباق (علت) بعد میں ہے تو اس پر شرط کی تعریف کیسے صادق آئے گی؟

جواب: درحقیقت شرط کہتے ہیں زوالِ مانع کو جس کے بعد بطریق وجود حکم متحقق ہوجائے جیسے یہاں ہوا ہے اور سبب علت سے پہلے ہوتا ہے جس کی جانب نہ وجوب حکم مضاف ہوتا ہے اور نہ وجود حکم بہرحال اسی مناسبت کی وجہ سے یوں کہا گیا ہے کہ یہ شرط فی معنی السبب ہے۔

سوال: تو پھر اس کو سبب فیہ معنی العلت کے قبیل سے قرار دینا چاہئے؟

جواب: نہیں، کیونکہ اس کے (شرط یعنی کھولنے) اور اباق کے درمیان فاعلِ مختار کا فعل حائل ہے اگر فاعلِ غیر مختار کا فعل ہوتا تو اس کی گنجائش ہوسکتی تھی اب نہیں اس لئے اس کو سبب محض قرار دیا جائیگا یعنی شرط فی معنی السبب المحض، اس کی مثال بعینہ ایسی سمجھو کہ کسی نے اپنے ہاتھوں میں کوئی چوپایہ چھوڑ دیا اس کے بعد وہ دائیں بائیں گھوم کر کسی چیز پر حملہ کرکے اس کو ہلاک کردے تو مرسل پر ضمان واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ درمیان میں فاعلِ مختار کا فعل حائل ہے ایسے ہی یہاں پر بھی ہوگا۔

سوال: کیا حالّ اور مرسل دونوں ایک ہی دائرے میں ہیں؟

جواب: جی ہاں۔ باعتبار حکم کے دونوں پر ضمان نہیں ہے علتِ صالحہ درمیان میں ہونے کی

وجہ سے مگر ہاں ان دونوں کے درمیان اتنا فرق ہے کہ مرسل کا فعل سبب محض ہے جس پر شرط کی تعریف صادق نہیں آتی کیونکہ ارسال میں مانع کا ازالہ نہیں اس لئے کہ چوپایہ مقید نہیں تھا اور حالّ کا فعل شرط فی معنی السبب ہے کیونکہ اس کے فعل سے ازالۂ مانع ہوا ہے۔ تو اس وجہ سے ان دونوں کے درمیان اسمًا تو فرق کیا جائے گا۔ مگر حکمًا دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیونکہ اصول گذر چکا ہے کہ جب علت کے اندر خود اہلیت اور صلاحیت موجود ہوگی تو پھر حکم کی اضافت اسی کی طرف ہوگی شرط اور سبب کی طرف نہ ہوگی۔

پھر اسی اصولِ مذکور کے مطابق اگر کسی شخص نے پرندہ کے پنجرے کا دروازہ کھولدیا جس کی وجہ سے وہ اڑ گیا تو یہاں پرندے کا فعل علت ہے اور فاتح کا فعل شرط ہے جس میں معنی سبب ہیں (کمامر) تو اس پر ضمان آئے گا یا نہیں تو اس میں حضرات شیخین رح اور امام محمد رح کا اختلاف ہے امام محمد رح نے پرندے کے فعل کو فاعل غیر مختار کا فعل قرار دے کر فاتح (کھولنے والے) کے فعل کو شرط فیہ معنی العلت قرار دیا ہے اور حضرات شیخین نے اس کو فاعلِ مختار کا فعل قرار دیکر شرط فیہ معنی السبب کے قبیل سے قرار دیا ہے۔ تو امام محمد رح کے نزدیک فاتح پر ضمان واجب ہے اور حضرات شیخین رح کے نزدیک نہیں ہے۔

سوال:۔ تو پھر حفر بیر میں علت کے اوپر ضمان کیوں نہیں ہے وہ بھی تو فاعل مختار ہے؟

جواب:۔ ہے تو فاعلِ مختار مگر سقوط کے اندر تو اس کا اختیار نہیں ہے ہاں اگر سقوط کے اندر اس کا اختیار ثابت ہو جائے اور متحقق ہو جائے کہ اس نے قصدًا اپنے کو گرایا ہے تو پھر حافر پر ضمان واجب نہ ہوگا ـــــ متعلقاتِ احکام مشروعہ میں سے چوتھی قسم علامت ہے اور علامت اس کو کہتے ہیں جو بغیر وجوب ووجود کے حکم کے وجود کا تعارف کرادے اور اسکی پہچان کرا دے جیسے تکبیراتِ صلوٰۃ انتقال کی علامات ہیں اور جیسے اذان نماز کا وقت داخل ہونے کی علامت ہے اور جیسے رمضان شوہر کے اس قول میں انتِ طالق قبل رمضان بشہر، میں وقوع طلاق کی علامت ہے۔

اور مجازًا علامت کا نام شرط بھی رکھدیا جاتا ہے اور وہ علامت جس کو مجازًا شرط کے نام سے موسوم کیا گیا ہے' باب زنا میں احصان ہے اس لئے کہ احصان ثابت ہو کر صرف حکم زنا یعنی رجم کا معرف ہوگا۔

سوال:۔ اس کی کیا دلیل ہے کہ احصان شرط نہیں بلکہ علامت ہے؟

جواب:۔ ماقبل میں یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ شرط لبعد العلت آتی ہے اور یہاں احصان لبعد زنا آئے تو اس احصان کی وجہ سے حکم رجم ثابت نہ ہوگا بلکہ احصان قبل زنا حکم رجم کا باعث ہوگا۔ تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ احصان شرط نہیں ہے اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ احصان علت اور سبب بھی نہیں چونکہ احصان کسی بھی درجہ میں معفضی الی الرجم نہیں ہے (کما ضحق)

لہذا علاوہ علامت کے اور کوئی چیز نہیں بچی لہذا پھر اس کو علامتِ رجم قرار دیا گیا ہے اور اسی اصول کے پیشِ نظر ہم نے کہا کہ اگر شہود احصان اپنی شہادت سے رجوع کرلیں تو ان پر کچھ دیت کا ضمان

واجب نہ ہوگا خواہ تنہا رجوع کریں یا شہود زنا کے ساتھ رجوع کریں کیونکہ شرط کے اندر تو کسی نہ کسی درجہ میں اس کی اہلیت ہے کہ اس کو علت کا خلیفہ قرار دیدیا جائے مگر علامت کے اندر اس کی صلاحیت نہیں کہ اس کو علت کا خلیفہ قرار دیکر فاعلِ علامت پر ضمان کا حکم جاری کر دیا جائے قاضی ابو زیدؒ اور بعض متاخرین کا یہی مسلک ہے کہ احصان علامت ہے ورنہ عامۃ المتاخرین نے اس کو شرط قرار دیا ہے۔ کیونکہ شرطِ شیٔ وہ ہوتی ہے جس کے اوپر وہ شیٔ موقوف ہو اور احصان کا یہی حال ہے رہا اس کا تقدم علی الزنا تو یہ شرطیت کے منافی نہیں ہے کیونکہ شرط کے لئے یہ لازم نہیں ہے کہ وہ علت سے مؤخر ہو بلکہ بعض شروط عِلل سے مقدم ہیں جیسے شروطِ صلوٰۃ اور شہودِ نکاح اور بعض حضرات نے اس کو شرط فیہ معنی العلامت قرار دیا ہے، امام زفرؒ کے نزدیک بعد رجوع شہودِ احصان پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ وہ اس کو شرط قرار دیتے ہیں۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہوگئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وعلى هذا قلنا اذا حلّ قيد عبد حتى ابق لم يضمن لان حلّه شرط فى الحقيقة وله حكم السبب لما انه سبق الاباق الذى هو علة التلف فالسبب ما يتقدم والشرط ما يتاخر ثم هو سبب محض لانه قد اعترض عليه ما هو علة قائمة بنفسها غير حادثة بالشرط وكان هذا كمن ارسل دابة فى الطريق فجالت يمنة ويسرة ثم اصابت شيئا لم يضمنه الا ان المرسل صاحب سبب فى الاصل وهذا صاحب شرط جعل مسببا قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله فيمن فتح باب قفص فطار الطير انه لا يضمن لان هذا شرط جرى مجرى السبب لما قلنا وقد اعترض عليه فعل المختار فبقى الاول سببا محضا فلم يجعل التلف مضافا اليه بخلاف السقوط فى البير لانه لا اختيار له فى السقوط حتى لو اسقط نفسه هدر دمه واما العلامة فما يعرف الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود وقد يسمى العلامة شرطا وذلك مثل الاحصان فى باب الزنا فانه اذا ثبت كان معرّفا لحكم الزنا فاما ان يوجد الزنا بصورته ويتوقف انعقاده علة على وجود الاحصان فلا ولهذا لم يضمن شهود الاحصان اذا رجعوا بحال

ترجمہ اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ جب کسی شخص نے غلام کی بیڑی کھولدی یہاں تک کہ غلام بھاگ گیا تو وہ (کھولنے والا) ضامن نہ ہوگا اس لئے کہ اس کا کھولنا حقیقت میں شرط ہے اور اس شرط کے لئے سبب (محض) کا حکم ہے اس وجہ سے کہ شرط اباق سے مقدم ہے وہ اباق جو تلف کی علت ہے پس سبب وہ ہے جو (علت پر) مقدم ہو اور شرطِ (حقیقی) وہ ہے جو مؤخر ہو پھر یہ شرط (کھولنا) سببِ محض ہے اس لئے کہ اس پر وہ چیز پیش آئی ہے جو علت ہے (اباق) جو قائم بنفسہ ہے جو شرط سے پیدا نہیں ہوئی اور یہ (کھولنا) ایسا ہے جیسے کسی نے راستہ میں چوپایہ چھوڑ دیا پس وہ دائیں بائیں گھوما پھر وہ کسی چیز کو پہنچ گیا (یعنی کسی چیز کو ضائع کر دیا) تو

مُرسِل اس کا ضامن نہ ہوگا مگر تحقیق کہ مرسِل اصل میں صاحب سبب ہے اور یہ صاحبِ شرط ہے جس کو مسبّب قرار دیا گیا ہے۔

حضرات شیخین رحنے فرمایا اس شخص کے بارے میں جس نے پنجرے کا دروازہ کھولا پس پرندہ اڑ گیا کہ وہ (کھولنے والا) ضامن نہ ہوگا اس لئے کہ یہ (کھولنا) ایسی شرط ہے جو سبب کے قائم مقام ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور اس شرط کے اوپر فاعلِ مختار کا فعل عارض ہوا ہے پس اول سبب محض باقی رہا تو تلف کی اضافت فتح کی جانب نہ ہوگی بخلاف کنویں میں گرنے کے اس لئے کہ گرنے میں گرنے والے کا اختیار نہیں ہے یہاں تک کہ اگر اس نے اپنے کو خود گرا یا ہے تو اس کا خون رائیگاں ہوگا (یعنی حافر اس کا ضامن نہ ہوگا) اور بہر حال علامت پس وہ ہے جو وجود کو پہنچوا سے بغیر اس کے کہ اس کے ساتھ وجوب اور وجود متعلق ہوں اور کبھی علامت کا نام شرط رکھا جاتا ہے اور یہ (علامت موسوم بالشرط مجازاً) جیسے باب زنا میں احصان ہے اس لئے کہ احصان جب ثابت ہو جائے تو وہ حکمِ زنا (رجم) کا معرّف ہوگا۔ پس بہر حال یہ بات کہ زنا اپنی صورت سے پایا جائے اور اس کا علت بنکر منعقد ہونا وجودِ احصان پر موقوف رہے پس ایسا نہیں ہے اور اسی وجہ سے شہود احصان جبکہ شہادت سے رجوع کر لیں کسی بھی حال میں ضامن نہوں گے۔

تشریح ۱؎ وعلیٰ ہذا الخ یعنی جب علتِ صالحہ للحکم موجود ہو تو حکم کی اضافت شرط کی جانب نہ ہوگی اسی اصول کی بنیاد پر ہم نے کہا ہے ۲؎ بیڑی اباق سے مانع تھی اور اس کا کھولنا مانع کا ازالہ ہے اور مانع کا ازالہ شرط ہے۔ ۳؎ چونکہ یہاں کھولنا علتِ تلف (اباق) پر مقدم ہے اس لئے کہا گیا کہ یہ شرط فی حکم السبب ہے۔ ۴؎ پھر یہ سبب محض ہے فی حکم العلت نہیں ہے کیونکہ درمیان میں فاعلِ مختار کا فعل موجود ہے۔

۵؎ اگر چوپایہ سابق روش پر برقرار رہا اور کسی کو ہلاک کر دیا تو مرسل پر ضمان واجب ہوگا یہ وجوب ضمان اس وقت ہے جبکہ اس کا اپنے اختیار سے چلنا ثابت ہو جائے ۶؎ زنا رجم کے حکم کی علت ہے اور احصان اس کی علامت ہے اور جب علت صالحہ موجود ہے تو علامت پر ضمان نہیں ہو سکتا لہذا اگر شہودِ زنا بعد رجم اپنی شہادت سے رجوع کر لیں تو ان پر دیت واجب ہوگی۔ اس لئے کہ وہ شہود علت ہیں لیکن شہود احصان پر بعد رجوع ضمان واجب نہوگا اس لئے کہ وہ شہود علامت ہیں۔

سبق نمبر ۷۰

احکام مشروعہ اور متعلقات احکام مشروعہ کا بیان ہو چکا اب ضرورت تھی کہ اس چیز کو بیان کر دیا جائے جو مدار خطاباتِ شرعیہ ہے لہذا اب اس کا بیان کیا جا رہا ہے۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ انسان قبل البلوغ خطابات کا مکلف نہیں ہے اور اسی طرح مجنون مکلف نہیں ہے ثانی میں زوالِ عقل ہے اور اول میں قصور عقل ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ احکام شرعیہ کی تکلیف کا مدار اہلیت پر ہے اور اہلیت عقل سے حاصل ہوتی ہے اس لئے اب عقل کے بارے میں کچھ گفتگو

ہوگی۔ انسان کی عقل کو لغو محض قرار دینا بھی حماقت بیجا ہے اور حاکم مطلق قرار دینا بھی سراسر سفاہت ہے اس لیے راہِ اعتدال ان دونوں کے درمیان ہونا ضروری ہے۔

اس لئے محققین کا مذہب یہ ہے کہ عقل بذاتِ خود نہ احکام کی موجب ہے اور نہ محرم بلکہ احکام کی تعیین شریعت کا کام ہے لہٰذا ان میں سے ایسے بھی امور ہوں گے جو عقل کی قوتِ پرواز سے بالاتر ہوں گے مگر ان کو ماننا پڑے گا اسی لئے فقہاء کرام ایسے امور کو امر تعبدی کہتے ہیں، نیز بغیر عقل کے شریعت کے احکام کی تکلیف کا بھی وقوع نہ ہوگا۔ بلکہ توجہ خطاب کا مبنیٰ عقل ہے یہی ماتریدیہ محققینِ احناف کا مسلک ہے اور یہ افراط وتفریط کے درمیان اسی طرح راہِ اعتدال ہے جیسے جبر وقدر کے درمیان رفض و خروج کے درمیان اہل حق نے بتوفیق ایزدی راہ اعتدال کو اختیار کیا ہے

معتزلہ اور اشاعرہ کے مذہب میں افراط وتفریط ہے اول عقل ہی کو سب کچھ قرار دیتے ہیں اور جو بات ان کی عقل کے چوکھٹے میں نہ پھنسے اس کا بڑی دلیری سے انکار کرتے ہیں لہٰذا رویتِ باری اور عذاب قبر اور میزان اور احوالِ قبر کا عامۃً انہوں نے انکار کیا ہے کیونکہ دماغ کی چوکھٹ کی بگڑی ہوئی کل اس کے ادراک سے قاصر رہی تو اس کا انکار ہی کر بیٹھے اور اشاعرہ نے عقل کو گویا ہدر قرار دیدیا اور حسن وقبیح کی معرفت میں اس کو بالکل غیر دخیل ثابت کیا۔

اور اسی وجہ سے انہوں نے بچہ کے ایمان کو غیر معتبر قرار دیا اور معتزلہ نے اس کو ایمان کا مکلف قرار دیا اور ہم نے ان دونوں کے درمیان اعتدال کی راہ اختیار کرتے ہوئے کہا کہ اگر بچہ جو عاقل ہو ایمان لائے تو اس کا ایمان صحیح ہے لیکن ابھی اس پر ایمان لانا واجب نہیں ہے، پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ عقل ہے کیا چیز؟ تو عقل انسان کے بدن میں خدا کا عنایت کردہ ایک نور ہے جس سے قلب کو وہ جلاء حاصل ہوتا ہے جس کی بدولت انسان بتوفیق ایزدی اپنے مطلوب کو حاصل کرتا ہے۔ اور عقل کا دائرۂ سلطنت بہت وسیع ہے لیکن اس کی سلطنت کی بدایت اور کمالِ ظہور وہاں سے شروع ہوتا ہے جہاں حواسِ ظاہرہ کی سلطنت ختم ہو جاتی ہے جس طرح سورج ہے کہ جب وہ روشن ہوتا ہے اور عالم کو جگمگاتا ہے تو اس کی چمک اور روشنی کے وسیلہ سے آنکھ مرئیات کو دیکھتی ہے ورنہ اندھیرے میں یہی آنکھ کچھ نہیں دیکھ پاتی۔

بہرحال تاملِ عقل کے بعد قلب کو مطلوب کا حصول بتوفیق ایزدی ہے بطریق وجوب اور بطریق تولید نہیں ہے ہم نے الکلام المنظم ص ۳۶۴ پر اس موضوع پر تفصیلی گفتگو کی ہے نیز جواہر الفرائد میں عقل کی مختلف تفسیریں موجود ہیں، اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

فصلٌ اختلف الناسُ فی العقلِ اھو من العللِ الموجبۃِ ام لا فقالت المعتزلۃُ العقل علۃٌ موجبۃٌ لما استحسنہ محرّمۃ لما استقبحہ علی القطع والبتات فوق العلل الشرعیۃ فلم یجوّزوا ان یثبت بدلیل الشرع مالا یدرکہ العقل او یقبحہ وجعلوا الخطاب

متوجهًا بنفس العقل وقالوا لاعذر لمن عقل صغيرا كان اوكبيرا في الوقف عن الطلب وترك الايمان وان لم تبلغه الدعوة وقالت الاشعرية لاعبرة بالعقل اصلاً دون السمع ومن اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة فهو معذورٌ والقول الصحيح في الباب ان العقل معتبر لاثبات الاهلية وهو نورٌ في بدن الآدمي يضئ به طريقٌ يبتدئ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدأ المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله بتوفيق الله تعالى لا بايجابه وهو كالشمس في الملكوت الظاهرة اذا بزغت وبدا شعاعها ووضح الطريق كانت العين مدركة بشهابها وما بالعقل كفاية -

ترجمہ یہ فصل ہے (عقل کے بیان میں) عقل کے بارے میں لوگوں نے (اہلِ قبلہ نے) اختلاف کیا ہے کہ وہ عللِ موجبہ میں سے ہے یا نہیں تو معتزلہ نے کہا ہے کہ عقل اس چیز کے لئے جس کو وہ اچھا سمجھے علت موجبہ ہے جس کو قبیح سمجھے اس کے لئے علت محرّمہ ہے قطعیت کے ساتھ عللِ شرعیہ سے بڑھ کر پس معتزلہ نے یہ جائز قرار نہیں دیا کہ دلیل شرع سے وہ حکم ثابت ہو جائے جس کا عقل ادراک نہ کرسکے یا اس کو قبیح جانے اور انہوں نے خطاب شرع کو نفسِ عقل کے ساتھ متوجہ قرار دیا ہے اور انہوں نے کہا ہے کہ جس کو سمجھ بوجھ حاصل ہوگئی چھوٹا ہو یا بڑا اس کے لئے طلبِ ایمان کی واقفیت سے اور ترک ایمان سے کوئی عذر نہیں ہے اگرچہ اس کو دعوت نہ پہنچی ہو اور اشعریہ نے کہا ہے کہ بغیر شریعت کے عقل کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور جس نے شرک کا اعتقاد کیا حالانکہ اس کو دعوت نہ پہنچی تو وہ معذور ہے اور بابِ عقل میں قول صحیح یہ ہے کہ عقل معتبر ہے اہلیت کے اثبات کے لئے اور عقل آدمی کے بدن میں ایک نور ہے جس سے وہ راستہ روشن ہوتا ہے جس کی ابتداء اس جگہ سے ہوتی ہے جہاں حواسِ ظاہرہ کی رہنمائی ختم ہوجاتی ہے پس قلب کے لئے مطلوب ظاہر ہوجاتا ہے پس مطلوب کا قلب ادراک کرلیتا ہے تأمل عقل سے اللہ تعالیٰ کی توفیق سے نہ کہ عقل کے واجب کرنے سے اور وہ (عقل) عالمِ ظاہر میں سورج کے مثل ہے جب وہ طلوع ہوجائے اور اس کی شعاع ظاہر ہوجائے اور راستہ روشن ہوجائے تو آنکھ سورج کے نور کی وجہ سے ادراک کرنے والی ہوجاتی ہے (مگر) عقل کی رہنمائی ناکافی ہے۔

تشریح ۱؎ صانع کی الوہیت کی معرفت اور منعم کا شکر فعلِ حَسَن ہے اور اس کی ضد قبیح ہے۔ ۲؎ ثبات عطف تفسیری ہے۔ ۳؎ عللِ شرعیہ تو محض علامات ہیں موجب بالذات نہیں ہیں اسی لئے ان میں نسخ و تبدیلی جاری ہوتی ہے اور عللِ عقلیہ میں یہ بات نہیں ہے کہ ان میں نسخ و تبدیلی ہو اسی لئے معتزلہ نے عللِ عقلیہ کو علل شرعیہ سے برتر بتایا ہے۔ ۴؎ قباحت و حسن کی تین قسمیں ہیں ۱؎ طبیعت کے منافی و منافر ۲؎ یا مناسب ہونا اس کا صفتِ نقصان ۳؎ یا صفتِ کمال ہونا۔

ان کا دنیا میں متعلق مدحت ہونا اور آخرت میں متعلقِ عقاب و سزا ہونا یا دنیا میں متعلق مدحت ہونا اور آخرت میں متعلقِ ثواب ہونا تو معتزلہ اور اشاعرہ کا اختلاف صرف آخری صورت میں ہے ورنہ اول دونوں

قسمیں بالاتفاق عقل سے ثابت ہوتی ہیں ۔ ۵ اگر وہ شخص جس کو دعوت نہیں پہنچی تو زمانِ تأمل کے بعد اس بات کا مکلف ہے اور ایمان نہ لانے کی صورت میں وہ معذب ہوگا اسی کو حنفیہ کا مختار قرار دیا گیا ہے اس سلسلہ میں حضرت مجدد الفِ ثانی رح کا ایک مکتوب مکتوبات امام ربانی ص۱۱۱ پر موجود ہے جو قابل دید ہے ۔

سبق نمبر ۸۰

پہلے سبق میں اصول آپ کے سامنے گذر چکے ہیں یہاں اس پر کچھ جزئیات پیش فرمارہے ہیں ۱ کہ بچہ ایمان کا مکلف نہیں ہے لیکن اس کا ایمان صحیح ہے ۲ ایک مُراہقہ کسی مسلمان کی منکوحہ ہے اور یہ مراہقہ ایسی لڑکی ہے جس کے والدین مسلمان ہیں یعنی حکماً مسلمان ہیں اگر وہ اسلام کی توصیف بیان نہ کرسکے تو اس کو مرتدہ قرار نہ دیں گے اور اپنے شوہر سے بائنہ نہ ہو گی لیکن جب وہ بالغہ ہوگئی اور اب بھی اسلام کی توصیف بیان نہ کرسکے تو اب وہ اپنے شوہر سے بائنہ ہو جائے گی، کیونکہ بچہ یا بچی جب تک بالغ نہ ہوں اگرچہ ان میں سمجھ بوجھ ہو ایمان کے مکلف نہیں ہیں تو ایسی صورت میں اگر مراہقہ اسلام کی حقیقت کو بیان نہ کرسکے تو اس کو حکماً مسلمان ہی قرار دیا جائے گا ۔

اسی طرح اگر کوئی بالغ لڑکا ہو لیکن اس کو اسلام کی دعوت نہیں پہنچی ہے تو وہ محض عقل کی وجہ سے ایمان کا مکلف نہ ہوگا اور جب بلوغ کے بعد وہ اتنا زندہ نہ رہا کہ تأمل کرکے اور نظر و فکر سے کام لیکر خالق کو پہچانتا تو اس کو معذور قرار دیا جائے گا لہٰذا اگر وہ ایمان و کفر میں سے کسی کی توصیف نہ کرسکے اور نہ ان میں سے کسی پر اعتقاد رکھے تو وہ معذور اور غیر معذب ہے ۔ لیکن اگر بعد بلوغ وہ اتنا زندہ رہا کہ تأمل اور نظر و فکر سے کام لے کر موحّد بنتا تو اس زمانِ تأمل کو دعوت کے قائم مقام کردیا جائے گا اور اب اس کو معذور قرار نہیں دیا جائے گا جیسے اگر کوئی بچہ ہو تو بعدِ بلوغ اس کا مال اس کے حوالہ کردیا جائے گا لیکن اگر وہ سفیہ ہو تو بنصِ قرآنی اس کا مال اس کے جب حوالہ کیا جائے گا جب کہ وہ مقامِ رُشد کو پہونچ جائے جو بقول امام ابوحنیفہؒ پچیس سال ہیں یعنی ۲۵ رسال کے بعد اس کا مال اس کے حوالہ کردیا جائے گا اگرچہ آثارِ رشد اس سے ظاہر کبھی نہ ہوں کیونکہ وہ اس عمر میں دادا ہو سکتا ہے ۔

اگرچہ قیاس یہاں یہ چاہتا تھا کہ بلوغ سے ۳ روز کے بعد اس کا مال اس کے حوالہ کردیا جاتا مگر عقول میں تفاوت کی وجہ سے ایسا نہ کیا گیا اور اس کو دادا کی عمر تک دراز کردیا گیا اگرچہ اس باب میں کوئی نص قاطع موجود نہیں ہے ۔ بہرحال باب عقل میں ماتریدیہ بین بین ہیں اور اشاعرہ اور معتزلہ کے مذہب میں تفریط و افراط ہے اور دونوں فریق کے پاس کوئی لائق اعتماد دلیل نہیں ہے امام شافعی رح نے چونکہ اس شخص کو مطلق معذور قرار دیا ہے جس کو دعوتِ اسلام نہیں پہنچی لہٰذا اگر اس کو قتل کردیا جائے تو اس کا ضمان واجب قرار دیتے ہیں ۔

نیز امام شافعی رح وغیرہ عقل کو لغو قرار دیتے ہیں حالانکہ اس سلسلہ میں کوئی نص نہیں ہے تو ان کا عقل

کو لغو قرار دینا دلالتِ عقل اور اجتہاد کی وجہ سے ہے تو ان کے مذہب میں تناقض متحقق ہوا کہ عقل کو لغو بھی قرار دیا اور عمل سے اس کے خلاف ثابت کیا۔ نیز عقل کے ساتھ خواہشاتِ نفسانی کا اختلاط رہتا ہے تو اس کو معتزلہ کے مثل حجتِ مستقلہ قرار دینا بھی غلط ہوگا لہٰذا راہِ اعتدال یہ ثابت ہوئی کہ عقل اہلیت کا مدار ہے لہٰذا اب اہلیت کے بیان کی ضرورت ہے اور جو امور اہلیت کو عارض ہوکر اس کو مختل کر دیتے ہیں ان کو بیان کر دینے کی ضرورت ہے۔ اب عبارت دیکھئے

ولهذا قلنا اِنَّ الصبیَّ غیرُ مکلَّفٍ بالایمان حتّٰی اذا عقلت المراهقة وهی تحت مسلمٍ بین ابوین مسلمین ولم تصف الاسلام لم تجعل مرتدّةً ولم تَبِن من زوجها ولو بلغت کذلک لبانت من زوجها وکذا نقول فی الذی لم تبلغه الدعوةُ اِنّه غیرُ مکلَّفٍ بمجرّد العقل وانه اذا لم یَصِف ایمانًا ولا کفرًا ولم یَعتقِد علی شیٔ کان معذورًا واذا اعانه اللّٰه بالتجربة وأمهَلَه لدرک العواقب فهو لم یکن معذورًا وان لم تَبلُغهُ الدَّعوةُ علی نحو ما قال ابوحنیفة فی السفیه اذا بلغ خمسًا وعشرین سنةً لم یُمنع مالُه منه لانه قد استوفی مُدّةَ التجربة والامتحان فلابُدّ من ان یزداد به رشدًا ولیس علی الحد فی هذا الباب دلیلٌ قاطعٌ فمن جَعَلَ العقل علّةً موجبةً یمنع الشرع بخلافه فلا دلیلَ له یعتمد علیه ومَنْ الغاه من کل وجه فلا دلیل له ایضًا وهو مذهبُ الشافعی فانه قال فی قومٍ لم تبلغهم الدّعوةُ اذا قُتلوا ضمنوا فجعل کُفرَهُم عفوًا وذلک لانه لا یجد فی الشرع اَنّ العقلَ غیر معتبر للاهلیة فانما یلغیه بدلالة العقل والاجتهاد فیتناقضُ مذهبُه وانّ العقلَ لا ینفکّ عن الهوی فلا یَصلُح حجةً بنفسه بحالٍ واذا ثبت اَنّ العقلَ مِنْ صفاتِ الاهلیّة قلنا الکلام فی هذا ینقسم علی قسمین الاهلیة والامور المعترضة علیها

ترجمہ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ بچہ ایمان کا مکلف نہیں ہے یہاں تک کہ جب مراہقہ سمجھدار ہو جائے اور کسی مسلمان کے نکاح میں ہو دو مسلمان والدین کے درمیان اور وہ اسلام کو بیان نہ کر سکے تو اس کو مرتدہ قرار نہیں دیا جائے گا اور وہ اپنے شوہر سے بائنہ نہ ہوگی اور اگر وہ اسی حال میں بالغہ ہو جائے تو اپنے شوہر سے بائنہ ہو جائے گی اور ایسے ہی ہم کہتے ہیں اس شخص کے حق میں جس کو دعوت نہ پہنچی ہو کہ وہ محض عقل کی وجہ سے غیر مکلف ہے اور جب وہ ایمان اور کفر کی صفت بیان نہ کر سکے اور ان میں سے کسی شئی پر معتقد نہ ہو تو وہ معذور رہو گا اور جب اللہ تعالیٰ نے تجربہ کے ذریعہ اس کی مدد کی اور عواقب (انجام) کے دریافت کرنے کے لئے اس کو مہلت دی تو وہ معذور نہ ہوگا اگرچہ اس کو دعوت نہ پہنچی ہو اسی طریقہ کے مثل جو ابوحنیفہ رحمہ نے سفیہ کے بارے میں فرمایا ہے کہ جب وہ پچیس سال کا ہو جائے تو اس سے اس کا مال نہیں روکا جائے گا، اس لئے کہ وہ تجربہ اور آزمائش کی مدت کو حاصل کر چکا ہے تو ضروری ہے کہ اس سے اس کا رشد بڑھ جائے اور

اس باب میں (زمانِ تامل کے لئے کتنے دن ہوں) کسی معین حد پر کوئی قطعی دلیل نہیں ہے پس جس نے عقل کو علتِ موجبہ قرار دیا ہے تو وہ عقل کے خلاف ورودِ شرع کو ممنوع قرار دیتا ہے (جیسے معتزلہ) تو اس کے پاس کوئی قابلِ اعتماد دلیل نہیں ہے اور جس نے عقل کو بالکل لغو قرار دیا ہے تو اس کے پاس بھی دلیل نہیں ہے اور یہ شافعی کا مذہب ہے پس انہوں نے ایسی قوم کے بارے میں فرمایا جن کو دعوت نہیں پہنچی کہ جب وہ قتل کئے گئے تو ان کا ضمان واجب ہوگا تو ان کے کفر کو عفو قرار دیا ہے۔ اور یہ (ان کے پاس دلیل کا نہ ہونا) اس لئے کہ یہ (جو عقل کو لغو قرار دیتا ہے) شریعت میں اس بات پر کوئی دلیل نہیں پائے گا کہ عقل اہلیت کے لئے غیر معتبر ہے تو وہ عقل کو دلالتِ عقل، اور اجتہاد کی وجہ سے لغو قرار دیتے ہیں تو ان کا مذہب متناقض ہو جائے گا اور تحقیق کہ عقل نفسانی خواہشات سے منفک نہیں ہوتی تو عقل بنفسہٖ کسی حال میں حجت بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گی اور جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ عقل اہلیت کی صفات میں سے ہے تو ہم کہیں گے کہ کلام بیان اہلیت کے سلسلہ میں دو قسموں پر منقسم ہے ایک اہلیت اور دوسرے وہ امور جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں۔

تشریح ملہ لبانت من زوجہا! یہاں یہ بات بڑی تعجب خیز ہے کیونکہ حنفیہ کے نزدیک ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے اور اقرار لسانی شرط ہے جو متعدد مقامات پر سقوط کا احتمال رکھتا ہے جیسے حالتِ اکراہ میں اور اخرس میں۔ اور لبسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ حقیقتِ ایمانی قلب میں موجود ہے اور زبان سے ادا کرنے کی قدرت بھی ہے لیکن حیا اس کو مانع ہو جاتی ہے۔

لہٰذا جب شوہر اس باب میں اس کا امتحان لے تو اس سے یہ نہ کہے کہ ایمان کی حقیقت بیان کرو ممکن ہے کہ اس کو اپنے شوہر سے حیا اس سے مانع ہو جائے بلکہ شوہر خود اس کے سامنے ایمان کی حقیقت بیان کرے اور کہے کہ میرا یہ اعتقاد ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ تیرا بھی یہی اعتقاد ہوگا تو اگر وہ اس کے جواب میں ہاں کہدے تو کافی ہے اور مسلمان ہے اور اگر یوں کہے کہ آپ جو کہہ رہے ہیں میں اس بارے میں کچھ نہیں جانتی تو اب بینونت کا حکم کیا جائے گا۔ ملہ لانہ قد استوفی مدۃ التجربۃ! کیونکہ اب وہ دادا ہو سکتا ہے کیونکہ وہ بارہ ۱۲ سال میں بالغ ہو سکتا ہے اور پھر چھ ماہ کے بعد اس کے بچہ ہو سکتا ہے جو ۱۲ سال میں بالغ ہو جائے اور پھر ۶ ماہ کے بعد اس بچہ کے بچہ ہو سکتا ہے تو اب پہلا ۲۵ سال کا ہو گیا اور دادا ہو گیا۔ ملہ ولیس علی الحد! یعنی عقل علتِ موجبہ ہے یا نہیں اس باب میں کوئی قطعی دلیل تعیین کے ساتھ نہیں ہے نہ عقلی نہ نقلی تو اس صورت میں کلام مصنف رح فمن جعل الخ توضیح بعد الاجمال کے قبیل سے ہوگا، یا یہ مطلب ہے کہ جس عاقل کو دعوت حق نہیں پہنچی اس کو کتنی مہلت دیجائے۔ اس باب میں کوئی قطعی دلیل نہیں ہے، یا وہ مطلب لیا جائے جس کو ہم نے تقریر میں بیان کیا ہے سفیہ کو کتنی مہلت دیجائے اس باب میں کوئی قطعی نص نہیں ہے تو ان دونوں صورتوں میں یہ کلام اول کلام کا تتمہ ہوگا اور مصنف کا قول فمن جعل الخ وہ ابتدائی کلام ہوگا۔

سبق نمبر ۱۸

اہلیت کی دو قسمیں ہیں ۱۔ اہلیتِ وجوب ۲۔ اہلیتِ ادار، اہلیت وجوب کا مدار عہدِ الست کے اوپر ہے اس میثاق کیوجہ سے تمام بنی نوعِ آدم وجوب کی اہلیت رکھتے ہیں مگر دنیا میں ظہور کے بعد اور اسی اہلیت کے وجود کو ذمۂ صالحہ سے تعبیر کیا جاتا ہے ۔ لہٰذا جب تک بچہ ماں کے پیٹ سے نہیں نکلا تو ابھی وہ ماں کا جزء ہے ابھی اس کے لئے ذمۂ کاملہ نہیں ہے لہٰذا ابھی اس پر کوئی چیز واجب نہیں کی جاسکتی البتہ اس کے حق میں جو نافع ہو جیسے ثبوتِ نسب، حریت، میراث وغیرہ وہ جنین کے لئے بھی ثابت ہوتی ہے ۔ اور جب وہ پیدا ہوگیا تو اب وہ دونوں چیزوں کا متحمل ہوسکے گا یعنی اس کے اوپر وجوب بھی ہوسکتا ہے اور اس کے لئے بھی ہوسکتا ہے، اور وجوب کا اصل فائدہ ادار ہے لیکن بچہ ابھی ادار کا تحمل نہیں کرسکتا تو وجوب معدوم قرار دیا جاسکتا ہے کیونکہ وجوب بذاتِ خود مقصود نہیں ہے ۔

اسی نکتہ کے پیشِ نظر بچہ کو مکلف قرار نہیں دیا گیا اور اسی نکتہ کے پیشِ نظر کافر کو عبادات کا مکلف نہیں قرار دیا گیا البتہ کافر ایمان کا اہل ہے اس لئے وہ ایمان کا مکلف ہے ، لہٰذا چھوٹا سا بچہ جو غیر عاقل ہے ابھی اس کو ایمان کا مکلف قرار نہیں دیا جائے گا البتہ جب وہ سمجھ بوجھ والا ہوگیا تو اصلِ وجوب کے ہم قائل ہو گئے اگرچہ وجوب ادار کے ہم اب بھی قائل نہیں ہوئے لہٰذا ایسے عاقل بچہ کا ایمان بغیر تکلیف کے صحیح ہے اور اس کی جانب سے ایمان کی ادائیگی کا وہ حال ہوگا جو مسافر کے جمعہ کا ہوتا ہے کہ اس پر فرض نہیں مگر جب ادار کرے تو فرض واقع ہوگا یہی صبیٔ عاقل کے ایمان کا حکم ہے، اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

فَصْلٌ فِیْ بَیَانِ الْاَھْلِیَّۃِ

الاھلیۃُ نوعانِ اھلیۃُ الوجوبِ واھلیۃُ الاداءِ اَمَّا اھلیۃُ الوُجُوبِ فبناءٌ علی قیام الذمّۃ فانّ الادمیّ یُولدُ ولہٗ ذمّۃٌ صَالحۃٌ للوجوب لہ وعلیہ باجماع الفقہاءِ بناءً علی العہدِ الماضی قال اللہ تعالیٰ وَاِذْ اَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنِیْ اٰدَمَ مِنْ ظُہُوْرِہِمْ ذُرِّیَّتَہُمْ اِلیٰ اٰخرِ الاٰیۃ وقبل الانفصال ھو جزءٌ من وجہٍ فلم یکُنْ لہٗ ذمّۃٌ مطلقۃٌ حتی صلحَ لیجب لہ الحقّ ولم یجب علیہ واذا انفصل و ظہرت لہ ذمّۃٌ مطلقۃٌ کان اھلًا للوجوب لہٗ علیہ غَیْرَ اَنَّ الوجوبَ غیرُ مقصود بنفسہ فجاز ان یبطل لعدم حکمہ وغرضہ کما ینعدم لعدم محلّہ ولھذا لم یجب علی الکافر شئی من الشرائع التی ھی الطاعات لما لم یکن اھلًا لثواب الاٰخرۃ ولزمہ الایمان لما کان اھلًا لادائہ ووجوب حکمہ ولم یجب علی الصبیّ الایمان قبل ان یعقل لعدم اھلیّۃ الاداءِ واذا عَقَلَ واحتمل الاداءَ قلنا بوجوب اصل الایمان علیہ دون ادائہٖ حتی صحّ الاداءُ من غیر تکلیفٍ فکان فرضًا کالمسافر یؤدّی الجمعۃَ

ترجمہ یہ فصل ہے اہلیت کے بیان میں، اہلیت کی دو قسمیں ہیں، اہلیتِ وجوب اور اہلیتِ ادا، بہرحال اہلیتِ وجوب تو یہ مبنی ہے ذمہ کے قیام پر پس آدمی پیدا ہوتا ہے اور اس کے لئے ذمہ صالحہ ہے اس کے لئے وجوب کے واسطے اور اس پر وجوب کے واسطے فقہاء کے اجماع کے ساتھ بنا کرتے ہوئے عہد ماضی پر فرمایا باری تعالیٰ نے، وَاِذْ اَخَذَ رَبُّکَ مِنْۢ بَنِیْٓ اٰدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ الاٰیۃ اور انفصال سے پہلے وہ من وجہ ماں کا ایک جزء ہے تو اس کے لئے ذمۂ کاملہ نہیں ہے یہاں تک کہ وہ صلاحیت رکھتا ہے کہ اس کے لئے حق واجب ہو اور اس پر وجوب نہ ہوگا اور جب وہ جدا ہوگیا اور اس کے لئے ذمۂ کاملہ کا ظہور ہوگیا تو وہ وجوب لہٗ اور وجوب علیہ کا اہل ہوگیا مگر وجوب بذاتِ خود مقصود نہیں ہے پس جائز ہے کہ وجوب کا حکم (ادار) نہ ہونے کی وجہ سے وجوب باطل ہوجائے اور وجوب کی غرض نہ ہونے کی وجہ سے جیسا کہ وجوب معدوم ہوجاتا ہے وجوب کا محل نہ ہونے کی وجہ سے اسی وجہ سے کافر پر ان شرائع میں سے کچھ واجب نہیں جو کہ طاعات ہیں اس لئے کہ وہ ثوابِ آخرت کا اہل نہیں ہے اور اس کو ایمان لازم ہوگا اس وجہ سے کہ وہ ادار ایمان کا اہل ہے اور ایمان کے حکم کے ثبوت کا اہل ہے (یعنی ثوابِ آخرت کا) اور بچہ پر ایمان واجب نہیں اس کے عاقل ہونے سے پہلے ادار کی اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے اور جب وہ عاقل ہوگیا اور ادار ایمان کا متحمل ہوگیا تو ہم اس کے اوپر اصل ایمان کے وجوب کے قائل ہوگئے نہ کہ وجوبِ ادار کے یہاں تک کہ بغیر تکلیف کے ادائیگی صحیح ہے پس ادار ایمان فرض ہوگا جیسے مسافر جمعہ ادار کرے۔

تشریح ۱؎ اہلیتِ انسان سے مراد کسی فعل کو کرنے کی یا سنبھالنے کی صلاحیت کا ہونا ہے۔ ۲؎ حقوق العباد میں سے جو غرامات ہیں اور ضمان متلفات اور ثمنِ مبیع اور زوجات و اقارب کا نفقہ بچہ کے اوپر بھی لازم ہوگا۔ ۳؎ میثاق کی تفصیل کے لئے دیکھئے درس عقیدۃ الطحاوی ص۴۲۔

سبق نمبر ۸۲

انسان کا کمال کمالِ فہم اور کمالِ بدن سے ہوتا ہے ان دونوں میں سے ہر ایک کا یا کسی ایک کا قصور کمی اور قصور کا باعث ہے لہذا بچہ قبل البلوغ ان دونوں میں قصور و نقص رکھتا ہے اور سفیہ بعد بلوغ بھی عقل میں قصور رکھتا ہے اگرچہ کمالِ بدن اس کو حاصل ہے بہرحال اہلیتِ ادار کی دو قسمیں ہیں ۱؎ قاصر ۲؎ کامل جنکی تعریف سامنے آچکی ہے اہلیت کاملہ کی وجہ سے اہل مکلف ہوجاتا ہے اور خطاب اس کی جانب متوجہ ہوجاتا ہے، اور اہلیتِ قاصرہ کی صورت میں وجوب تو نہیں ہوتا مگر ادائیگی صحیح ہوجاتی ہے جب اہلیت قاصرہ کی وجہ سے ادائیگی صحیح ہوجاتی ہے تو ہم نے کچھ ایسی جزئیات کو پیش کرنا مناسب سمجھا جو اس اصول کی مؤید ہوں لہذا ہم نے کہا۔

۱؎ عاقل بچہ کا ایمان درست ہے ۲؎ اس کا ہبہ اور صدقہ کو قبول کرنا درست ہے کیونکہ یہ خالص نفع ہے ۳؎ عبادات بدنیہ کی ادائیگی عاقل بچہ کی طرف سے درست ہے بغیر وجوب و تکلیف کے کیونکہ اس

میں بغیر مضرت و نقصان کے بچہ کا نفع ہے کہ وہ اس کا عادی بنجائے گا اور اس کی ادائیگی بعد بلوغ اس پر شاق نہ گذرے گی
۳ اگر عاقل بچہ باجازتِ ولی بیع واجارہ وغیرہ کا عقد کرے تو جائز ہے کیونکہ اگرچہ یہ نفع و نقصان کے درمیان دائر ہے مگر بچہ کی رائے کے نقصان کی مکافات ولی کی رائے سے ہوگئی لہذا بقول ابو حنیفہ رح اب بچہ کو مثل عاقل شمار کیا جائیگا (اس تصرف کے اندر) اگر باجازت ولی بچہ نے اجنبی سے غبنِ فاحش کے ساتھ بیع کی تو امام صاحبؒ کے نزدیک ایک روایت کے مطابق بیع جائز ہے بخلاف صاحبینؒ کے اور ایک روایت کے مطابق اگر باجازت ولی ولی کیساتھ بیع کرے اور غبن فاحش کے ساتھ کرے تو اس کو امام صاحبؒ نے مردود قرار دیا ہے کیونکہ مقام تہمت ہے اور یہ شبہ ہے کہ ولی خود اصل اور بچہ اس کا نائب ہے اور یہ مقام تہمت ہے جس میں شبہ کافی ہوگا لہذا بیع کو مردود قرار دیا جائے گا۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

واما اهلية الاداء فنوعان قاصرٌ وكاملٌ اَمَّا القاصرةُ فتثبت بقدرة البدن اذا كانت قاصرةً قبلَ البلوغ وكذلك بعد البلوغ فيمن كان معتوهًا لانه بمنزلة الصبيّ لانه عاقلٌ لم يعتدل عقلُه وتبتنى على الاهلية القاصرة صحةُ الاداء وعلى الاهلية الكاملة وجوبُ الاداء وتوجُّه الخطابِ عليه وعلى هذا قلنا انه صح من الصبيّ العاقلِ الاسلامُ وما يتمحّضُ منفعةً من التصرفات كقبول الهبة والصدقة وصح منه اداءُ العبادات البدنية من غير عهدة و مَلَكَ برأى الولى ما يتردّدُ بين النفع والضرر كالبيع ونحوه وذلك باعتبارانّ نقصانَ رأيه انجبر برأي الوليِّ فصار كالبالغ فى ذلك فى قول ابي حنيفة رحمه الله الا ترى انه صح بيعه من الاجانب بغبن فاحشٍ فى روايةٍ خلافًا لصاحبيه وردّه مع الولىّ بغبن فاحشٍ فى روايةٍ اعتبارًا لشبهةِ النيابةِ فى مَوضع التهمةِ

ترجمہ اور بہر حال اہلیتِ ادا پس اس کی دو قسمیں ہیں ۱ قاصر ۲ اور کامل، بہر حال قاصر پس وہ ثابت ہو جاتی ہے بدن کی قدرت سے جبکہ قدرت قاصر ہو بلوغ سے پہلے اور ایسے ہی بلوغ کے بعد اس شخص کے بارے میں جو معتوہ (سفیہ) ہو اس لئے کہ وہ بچہ کے درجہ میں ہے اس لئے کہ وہ ایسا عاقل ہے جس کی عقل معتدل نہیں ہوئی (اگرچہ اس کا بدن کامل ہے) اور مبنی ہے اہلیتِ قاصرہ پر ادار کی صحت اور اہلیت کاملہ پر وجوب ادار اور اس پر خطاب کا متوجہ ہونا اور اسی بنیاد پر ہم نے کہا کہ صبی عاقل کا اسلام درست ہے اور جو تصرفات خالص اس کے نفع کے ہیں (وہ بھی درست ہیں) جیسے ہبہ اور صدقہ کو قبول کرنا اور اس سے عبادات بدنیہ کی ادائیگی صحیح ہے بغیر ذمہ داری کے اور وہ مالک ہوگا ولی کی رائے سے ان معاملات کا جو نفع اور ضرر کے درمیان دائر ہیں جیسے بیع اور اس کے مثل اور یہ (ان تصرفات کا جواز)

اس اعتبار سے کہ اس کی رائے کا نقصان ولی کی رائے سے پورا ہو جائے گا پس اس تصرف میں بچہ مثل بالغ کے ہو جائیگا ابوحنیفہ رح کے قول کے مطابق کیا نہیں دیکھتے کہ ابوحنیفہ رح نے اجانب کے ہاتھ غبنِ فاحش کے ساتھ بچہ کی بیع کو جائز قرار دیا ہے ایک روایت میں بخلاف صاحبینؒ کے اور ابوحنیفہ رح نے بچہ کی بیع کو رد کر دیا ہے ولی کے ہاتھ غبنِ فاحش کے ساتھ ایک روایت میں مقامِ تہمت میں نیابت کے شبہ کا اعتبار کرتے ہوئے ۔

تشریح

عہ۱ آدمی کی جانب خطاب متوجہ ہوتا ہے کمال عقل اور کمال بدن سے عہ۲ ان دونوں کے کمال سے آدمی کے اندر اعتدال پیدا ہوتا ہے، مگر ہم نے بلوغ کو بربنائے احتیاط اطلاع پر تعذّر کے پیشِ نظر اعتدال کے قائم مقام کر دیا ہے ۔ عہ۳ بچہ کا ایمان صحیح ہے اس میں امام شافعی رح کا اختلاف ہے تو وہ ان کے نزدیک بعد اسلام اپنے کافر باپ کا وارث ہوگا اور ہمارے نزدیک وارث نہ ہوگا کما قیل ۔ عہ۴ صاحبینؒ کے نزدیک غبنِ فاحش کے ساتھ صبیٔ عاقل کی بیع صحیح نہیں ہے صاحبین کا قیاس یہ ہے کہ بچہ بعد اجازتِ ولی، ولی کے درجہ میں ہو جائیگا اور ولی کو خود حق حاصل نہیں کہ غبنِ فاحش کے ساتھ اس کے مال میں تصرّف کرے مگر صاحبین کا یہ قیاس ضعیف ہے کیونکہ ولی کی عدمِ ولایت سے بچہ کی عدمِ ولایت لازم نہیں آتی کیونکہ ولی بچہ کے مال پر اقرار کا حق دار نہیں ہے اور اگر ولی کی اجازت کے بعد بچہ اقرار کرے تو وہ اقرار معتبر ہے ۔ عہ۵ بچہ جبکہ باجازتِ ولی تصرّف کرتا ہے تو من وجہٍ تو اصل ہے اور من وجہٍ نائب ولی ہے کیونکہ بچہ کی طرف سے فقط عقد ہوگا اس کا کمال بہ جہت ولی ہوگا تو اصیل ہونے کا پہلو اس بات کو مقتضی ہے کہ مطلقاً اس کی بیع ہر شخص کے ساتھ جائز ہو اگرچہ غبنِ فاحش کے ساتھ ہی ہو، اور نائب ہونے کا پہلو اس بات کو مقتضی ہے کہ غبنِ فاحش کے ساتھ اس کا عقد مطلقاً درست نہ ہو مگر دونوں شبہوں کی رعایت کرتے ہوئے کہا کہ اجانب کے ہاتھ تو اس کی بیع مطلقاً درست ہے اور ولی کے ہاتھ غبنِ فاحش کے ساتھ جائز نہیں ہے کیونکہ ولی کے نائب ہونے کا شبہ موجود ہے اس لئے بربنائے احتیاط کہا گیا ہے کہ ولی کے ہاتھ غبنِ فاحش کے ساتھ بیع جائز نہ ہوگی ۔

سبق نمبر ۸۳

ماقبل میں بتایا گیا ہے کہ وہ کام جس میں احتمالِ ضرر ہو بچہ اس کا خود مالک نہیں ہوتا البتہ ولی کی اجازت سے اس کا مالک ہو جاتا ہے ۔

لہٰذا اگر صبیٔ عاقل نے وکالت کو قبول کر لیا تو بچہ پر اس کی ذمہ داری لازم نہ ہوگی یعنی مبیع کو سپرد کرنے کی اور ثمن کو اور عیب کے بارے میں خصومت کی کیونکہ اگر ان چیزوں کو اس پر واجب کیا جائے گا تو ضرر لازم آئے گا ۔ البتہ ولی کی رائے سے یہ ذمہ داری اس پر لازم ہو جائے گی کیونکہ ولی کی رائے سے بچہ کی رائے کے قصور کی تلافی ہو جائے گی ۔

پھر اپنے ورثہ کو خوشحال چھوڑنا اچھا ہے اس سے کہ ان کو اس حال میں چھوڑے کہ وہ لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلاتے پھریں لہٰذا اگر بچہ نے کسی اچھے کام کی وصیّت کی تو باطل ہوگی اگرچہ بظاہر اس میں نفع ہے مگر حقیقت

میں اس میں نقصان ہے کیونکہ ورثہ اپنے مورث کے مال سے محروم ہو رہے ہیں حالانکہ یہ پسندیدہ طریقہ نہیں ہے بلکہ افضل وہی ہے کہ مورث کا مال ورثہ کو مل جائے ۔

امام شافعی رح نے ظاہر پر نظر کرتے ہوئے اس کی وصیت کو صحیح مانا ہے اور میراث میں مال جانا بہتر ہے اس کی واضح دلیل یہ ہے کہ اگر بچہ وصیت نہ کرے تو اس کا مال ورثہ کو ملتا ہے تو اگر اسمیں بچہ کا نقصان ہوتا تو اس کا مال ورثہ کو کیوں ملتا معلوم ہوا کہ اس میں بچہ کا نفع ہے ۔

سوال :- جب بچہ کے بارے میں آپ نے یہ فرمایا تو پھر بالغ کی وصیت بھی درست نہ ہونی چاہئے ؟

جواب :- جیسے بالغ کی طلاق اور عتاق اور ہبہ درست ہیں اور قرض دینا درست ہے اسی طرح اس کی وصیت بھی درست ہے ۔

حالانکہ ان چیزوں کا بچہ مالک نہیں نہ خود نہ ولی کی اجازت سے اور نہ ولی خود بچہ کے مال میں ان امور کو کرسکتا ہے ۔ البتہ قاضی بچہ کے مال کو کسی کو قرض دے سکتا ہے کیونکہ اس میں بچہ کا فائدہ ہے کہ بچہ کا مال ضائع ہونے سے محفوظ رہے گا ورنہ اگر کسی کے پاس امانت ہو تو ہلاکت سے ضمان نہیں ہوگا جس میں بچہ کا نقصان ظاہر ہے ۔

سوال :- جب بچہ سے اس کی مضرت کے افعال غیر معتبر ہوتے ہیں تو صبیّ عاقل کے ارتداد کے بعد آپ نے احکام دنیوی (جیسے اس کی زوجہ کا اس سے بائنہ ہونا اور میراث سے حرمان) اس پر کیوں جاری کیئے جس کا مضرت ہونا ظاہر ہے جیساکہ طرفین کا مسلک ہے البتہ احکامِ آخرت نافذ ہونے پر تو سب کا اتفاق ہے ؟

جواب :- ہم نے یہ احکام قصداً جاری نہیں کیے بلکہ یہ صحتِ ارتداد کا نتیجہ ہے جو تبعاً خود بخود نافذ ہوتے ہیں جیسے اگر بچہ کے والدین مرتد ہو جائیں تو بچہ پر بھی احکامِ ارتداد جاری ہوتے ہیں ایسے ہی یہاں بھی ہوں گے گویا یہ ارتداد قابلِ عفو نہیں ہے ۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

وَعلےٰ هذا قلنا فی المحجور اذا توکل لم تلزمه العهدة وباذن الولیّ تلزمه واما اذا اوصی الصبیُّ بشیٔ من اعمال البرّ بطلت وصیّته عندنا خلافا للشافعی وان کان فیه نفع ظاهرٌ لان الارث شرع نفعًا للمورث الا تری انه شرع فی حق الصبیّ وفی الانتقال عنه الی الایصاء ترك الافضل لا محالة الا انه شُرِعَ فی حقّ البالغ کما شُرِعَ له الطلاق والعتاق والهبة والقرض ولم یشرع ذلك فی حق الصبیّ ولم یملك ذلك علیه غیره ماخلا القرض فانه یملکه القاضی لوقوع الامن عن التوی بولایة القاضی واما الرِّدّة فلا تحتمل العفو فی احکام الاخرة ومایلزمه من احکام الدنیا عندهما خلافا لابی یوسف رح فانما یلزمه حکما لصحته لا قصدًا الیه فلم یصح العفو عن مثله کما اذا ثبت تبعا لابویه

ترجمہ اور اسی بنیاد پر ہم نے کہا صبیٔ محجور کے بارے میں جبکہ وہ وکالت کو قبول کرے تو اس پر ذمہ داری لازم نہ ہوگی اور ولی کی اجازت سے اس کو ذمہ داری لازم ہو جائے گی اور بہرحال جبکہ بچہ نے اعمالِ بر میں سے کسی کی وصیت کر دی تو ہمارے نزدیک اس کی وصیت باطل ہے بخلاف شافعی رحمہ کے اگرچہ ایصار کے اندر ظاہراً بچہ کا نفع ہو اس لئے کہ ارث مورث کے نفع کے لئے مشروع ہوا ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ ارث بچہ کے حق میں مشروع ہے اور وارث سے ایصار کی جانب انتقال میں یقیناً افضل کا ترک ہے ۔

مگر ایصار بالغ کے حق میں مشروع ہے جیسے اس کے لئے طلاق اور عتاق اور ہبہ اور قرض مشروع ہے اور یہ بچہ کے حق میں مشروع نہیں ہے اور اس کا بچہ پر اس کا غیر مالک نہ ہوگا علاوہ قرض دینے کے کہ اس کا قاضی مالک ہے ہلاکت سے امن ہونے کی وجہ سے قاضی کی ولایت سے اور بہرحال ردّت پس وہ آخرت کے احکام میں عفو کا احتمال نہیں رکھتی اور طرفین رح کے نزدیک جو اس کو دنیا کے احکام لازم ہوتے ہیں بخلاف ابو یوسف رح کے وہ بچہ کو لازم ہوتے ہیں ارتداد کی صحت کے حکم کی وجہ سے نہ کہ التزام کے قصد سے تو اس کے مثل سے عفو صحیح نہیں ہے جیسا کہ ارتداد ثابت ہو اپنے والدین کی تبعیت میں ۔

تشریح ۱ بچہ نے جب وصیت کی تو یہ ضرر محض ہے کیونکہ اس میں بطریق تبرع موت کے بعد کی جانب اضافت کرتے ہوئے ازالۂ ملک ہے ۔

۲ بچہ کی بیوی کو طلاق دینے کا کوئی مختار نہیں ہے یہی مختار ہے فیہ ما فیہ ۔

سبق نمبر ۸۴

اہلیت کے بیان سے فراغت کے بعد اب مصنف رح ان امور کو بیان فرمائیں گے جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں جن کی دو قسمیں ہیں ۱ سماوی ۲ کسبی ، سماوی سے مراد وہ عوارض ہیں جو منجانب اللہ ثابت ہوں اور بندہ کے فعل کا اس میں کوئی دخل نہ ہو ایسے عوارض گیارہ ہیں ۱ جنون ۲ صغر ۳ عتہ ۴ نسیان ۵ نوم ۶ اغماء ۷ رق ۸ مرض ۹ حیض ۱۰ نفاس ۱۱ موت ، اور کسبی امور سات ہیں ۱ جہل ۲ سکر ۳ ہزل ۴ سفر ۵ سفہ ۶ خطاء ۷ اکراہ ۔

جنون : اس کے سبب سے سقوط کا احتمال رکھنے والی تمام عبادتیں ساقط ہو جاتی ہیں لیکن دوسرے کا مال ضائع کرنے کا ضمان ، اقارب کا نفقہ ، اور دیت ساقط نہیں ہوتی ان احکام میں مجنون بعینہٖ صبی کے مشابہ ہے علیٰ ہذا القیاس ، طلاق اور عتاق اور ان کے مانند دوسرے ضرر رساں تصرفات بھی بچہ کی طرح مجنون کے حق میں نافذ نہیں ہوں گے ۔ لیکن اگر جنون ممتد نہ ہو (تھوڑے وقت میں زائل ہو جائے) تو نوم کے ساتھ ملحق ہوگا یہی ہمارے ائمہ ثلاثہ کا مذہب ہے چنانچہ ایسے مجنون پر نائم کی طرح فوت شدہ عبادات کی قضاء واجب ہوگی کیونکہ قلیل عبادات کی قضا واجب کرنے میں کسی قسم کا حرج اور تنگی لازم نہیں آتی ہے پھر یہ حکم جنون عارضی کا ہے یعنی بالغ ہونیکے وقت صحیح العقل تھا پھر اس پر جنون طاری ہوا لیکن اصلی جنون یعنی وہ جس کا سلسلہ بچپن سے

علا رہا ہے حتیٰ کہ بالغ ہوا جنون کی حالت میں تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ جنون صغر کے حکم میں ہے لہٰذا اگر ماہ رمضان ختم ہونے سے پہلے ہی (روزہ کے سلسلہ میں) یا نماز کے سلسلہ میں ایک دن ایک رات پورے ہونے سے پہلے ہی جنون سے افاقہ ہوگیا تو ان کے نزدیک حالتِ جنون کے روزے اور نمازوں کی قضا اس پر واجب نہیں ہے۔ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک ان احکام میں جنون اصلی بھی بمنزلہ عارضی کے ہے تو ان کے نزدیک مذکورہ صورت میں مجنون اصلی پر بھی نماز اور روزہ کی قضاء واجب ہوگی، اب جنونِ ممتد اور غیر ممتد کی حد بیان کرتے ہیں کہ نماز کے بارے میں جنون ممتد ہونے کی حد یہ کہ جنون ایک دن رات سے زیادہ وقت رہے پھر زائد ہونے کا اعتبار کس طرح ہے تو وہ شیخینؒ اور محمدؒ کا معروف اختلاف ہے جو ہدایہ میں مذکور ہے۔

اور روزے کے بارے میں جنون کا امتداد یہ ہے کہ پورا ماہِ رمضان جنون میں گذر جائے اور زکوٰۃ کے بارے میں جنون ممتد ہونے کی حد یہ ہے کہ پورا سال مجنون رہے لیکن امام ابو یوسفؒ نے اکثر حول کو کل کے قائم مقام قرار دیا ہے مکلف کے حق میں دفع حرج اور سہولت کی رعایت کرتے ہوئے، جو کام ایسا حسن ہو جس میں قبح کا احتمال نہ ہو یا ایسا قبیح ہو جس میں حسن کا احتمال نہ ہو اول جیسے ایمان اور ثانی جیسے کفر تو ایسی چیز مجنون کے حق میں ثابت ہوگی لہٰذا والدین کی تبعیت کی وجہ سے اس کا ایمان اور ارتداد صحیح ہے۔

دوسرا عارض: صغر (کمسنی) ہے انسان کے اندر کمسنی اگرچہ پیدائشی طور پر ثابت ہے پھر بھی اس کو عوارض میں سے شمار کیا گیا اس لئے کہ صغر انسان کی حقیقت و ماہیت میں داخل نہیں ہے چونکہ حضرت آدم علیہ السلام اپنی پیدائش کے وقت بالکل جوان تھے اس لئے بنی آدم میں بھی جوان ہونا اصل قرار پایا اور صغر کو عوارض میں سے شمار کیا گیا اور صغر ابتداء کی حالت میں جنون کے مشابہ ہے بلکہ اس کی حالت جنون سے بھی ناقص تر ہے (کما سیجی) لیکن جب بچہ سمجھدار ہو جائے تو اس میں ایک قسم کی اہلیت پیدا ہو جاتی ہے یعنی اہلیتِ قاصرہ نہ کہ کاملہ کیونکہ صغر کا عذر ابھی باقی ہے صبیِ عاقل سے صرف وہی احکام ساقط ہوں گے جو بالغ سے ساقط ہونے کا احتمال رکھتے ہیں۔ جیسے عبادات اور حدود و کفارات۔

پھر صغر کے سلسلہ میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ معافی کا احتمال رکھنے والے احکام یعنی علاوہ ارتداد کے جملہ عبادات وعقوبات کا بارِ ذمہ داری صبیِّ عاقل سے ساقط ہے اور جو اس کی منفعت کے کام ہوں وہ خود کرے یا کوئی دوسرا کرے تو وہ صحیح ہیں جیسے ہبہ اور صدقہ قبول کرنا، بچہ پر شفقت کا یہی تقاضا ہے لہٰذا اگر بچہ نے اپنے مورث کو قتل کر دیا تو وہ میراث سے محروم نہ ہوگا لیکن کفر اور رقیت کا مسئلہ اس سے مختلف ہے کیونکہ ان دونوں کی وجہ سے میراث سے محرومی کا حکم سزا کے طور پر نہیں ہے بلکہ اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے ہے اس لئے کہ کفر اور غلامی کے سبب سے اس کی اہلیت ہی نہیں رہتی کہ کافر مسلمان سے اور غلام آزاد سے میراث کا مستحق ہو،

تیسرا عارض: عتہ ہے اور عتہ ایسا عارض ہے جو کہ عقل میں خلل اور فتور کا موجب ہو جس کی وجہ سے آدمی بے ربط باتیں کرتا رہتا ہے اس کی بعض باتیں عقلمندوں کے کلام کے مشابہ ہوتی ہیں اور بعض باتوں

سے دیوانگی ٹپکتی ہے تو عقل ہوتے ہوئے اس میں خلل اور کمزوری پائی جانے کے لحاظ سے یہ صبیِّ عاقل کے حکم میں ہے اور یہ تمام احکام میں صبیِّ عاقل کی طرح ہے یعنی عَتَہ قول یا فعل کے صحیح ہونے سے مانع نہیں ہے چنانچہ معتوہ کا عبادتیں کرنا اور دوسرے کا مال بیچنے یا غلام آزاد کرنے کا وکیل بننا سب صحیح ہے اسی طرح ہدیہ وغیرہ قبول کرنا درست ہے جیسے صبی عاقل کا درست ہے۔

البتہ ضرر لازم آنے والی ذمہ داری انجام دینے سے یہ مانع ہے، لیکن تلف کردہ مال کا ضمان لیا جانا ذمہ داری کی بناء پر نہیں ہے بلکہ حقِ غیر کی حفاظت کی وجہ سے ہے اور صبی یا غلام یا معتوہ ہونا عصمتِ مال کے منافی نہیں ہے یعنی یہ جزاءِ محل ہے جزاءِ فعل نہیں ہے اور معتوہ پر دوسروں کو ولایت حاصل ہوتی ہے اور معتوہ کو دوسروں پر ولایت حاصل نہیں ہوگی، اگر مجنون کی بیوی مسلمان ہوجائے تو مجنون کے والدین پر اسلام پیش کیا جائے گا اگر وہ ایمان لے آئے تو فبہا ورنہ زوجۂ مجنون اور مجنون میں تفریق کردی جائے گی اور اسلام کو پیش کرنا فی الحال ہوگا، اور اگر غیر عاقل کی زوجہ مسلمان ہوگئی تو یہاں بچہ کے عاقل ہونے کا انتظار کیا جائیگا بچہ کے والدین پر اسلام پیش نہیں کیا جائے گا اس حکم میں مجنون اور بچہ مختلف ہیں۔ اور اگر صبیِّ عاقل اور معتوہ ہوں تو ان دونوں کا حکم ایک ہے یعنی فی الحال صبیِ عاقل ـــ اور معتوہ پر اسلام پیش کیا جائے گا۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

فصل فی الامور المُعترِضَۃِ علی الاَھلِیَّۃ

العوارضُ نوعان سَماوِیٌّ ومکتسب اَمّا السَّماوِیُّ فہو الصغر والجنون والعَتہ والنسیان والنوم والاغماءُ والرِّقُّ والمرض والحیض والنفاس والموت وَاَمّا المکتسب فنوعان منہ ومن غیرہ اَمّا الذی منہ فالجہل والسَّفَہُ والسُّکر والھزل والخطاء والسَّفر واما الذی من غیرہ فالاکراہ بما فیہ الجاءٌ وبما لیسَ فیہ الجاءٌ واَمّا الجنونُ فانہ یوجب الحجر عن الاقوال ولسقط بہ مَا کان ضررًا یحتمل السقوط واذا امتدّ فصار لزومُ الاداء یؤدی الی الحرج فیَبطُلُ القول بالاداء وینعدم الوجوبُ ایضًا لانعدامہ وحدًّا لامتداد فی الصوم ان لیستوعب الشَّہرَ وفی الصلوات ان یزید علی یوم ولیلۃٍ وفی الزکوٰۃ ان یستوعب الحول عند محمد رح واقام ابو یُوسُفَ رح اکثر الحول مقام کلہ تیسیرا وما کانَ حسَنًا لا یحتملُ الغیرا وقبیحًا لا یحتمل العفو فثابتٌ فی حقہ حتی یثبت ایمانہ وردّتہ تبعًا لابویہ واَمّا الصِّغرُ فانہ فی اوّل احوالہ مثل الجنون لانہ عدیم العقل والتمیز اما اذا عقل فقد اَصابَ ضربا من اھلیۃ الاداء لکنَّ الصِّبَاءِ عذر مع ذلک فسقط بہ

عنہ ما یحتمل السقوط عن البالغ وجملۃ الامرانہ یوضع عنہ العُهدۃ ویصح منہ ولہ مالاعہدۃ فیہ لان الصِّبَامن اَسْبَاب المرحمۃ فجُعِل سببًا للعفوعن کل عہدۃ یحتمل العفوَ ولہذا لایحرم عن المیراث بالقتل عندنا ولایلزم علیہ حرمانہ بالرق عندہ والکفرلان الرق ینا فی اھلیۃ الارث وکذلک الکفرلانہ ینافی اھلیۃ الولایۃ وانعدام الحق لعدم سببہ ولعدم اھلیتہ لا یُعدُّ جزاء واَمّا العتہ بعدالبلوغ فمثل الصِّبامع العقل فی کل الاحکام حتی انہ لا یمنع صحۃ القول والفعل لکنہ یَمنَعُ العُہدۃ واَمّا ضمان مایستہلک من الاموال فلیس بعہدۃ لانہ شرع جبرا وکونہ صبیًّا معذورًا ومعتوھًا لاینا فی عِصْمَۃ المحل ویوضع عنہ الخطاب کما یوضع عن الصبی ویُوَلّیٰ علیہ ولا یلی ھوعلی غیرہ وانما یفترق الجنون والصِّغرفی اَنّ ھذا العارض غیرمحدود فقیل اذا اسلمت امرأتہ عرض علیٰ ابیہ واُمّہ الاسلام ولا یؤخروالصِّبا محدودٌ فوجب تاخیرہ واما الصبیّ العاقل والمعتوہ العاقل فلا یفرقان ۔

ترجمہ یہ فصل ہے اُن امور کے بیان میں جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں عوارض دو قسم کے ہیں سماوی اور مکتسب بہرحال سماوی پس وہ صغر اور جنون اور عتہ اور نسیان اور نوم اور اغماء اور رِق اور مرض اور حیض اور نفاس اور موت ہیں اور بہرحال مکتسب پس اس کی دو قسمیں ہیں ایک بندہ کی طرف سے اور دوسری اسکے غیر کی طرف سے بہرحال وہ جو اس کی طرف سے ہے پس وہ جہل ہے اور سَفَہ ہے اور سُکر اور ہزل اور خطاء اور سفر اور بہرحال وہ جو اس کے غیر کی جانب سے ہے پس وہ اکراہ ہے جس میں الجاء ہو اور ایسا اکراہ جس میں الجاء نہ ہو اور بہرحال جنون پس وہ اقوال سے حجر کو واجب کرتا ہے اور جنون سے وہ ضرر ساقط ہوجاتا ہے جو سقوط کا احتمال رکھے اور جب جنون ممتد ہوجائے تو ادا کا لزوم حرج کی جانب مودّی ہوگا تو لزوم ادا کا قول باطل ہوجائے گا اور ادا کے معدوم ہونے کی وجہ نفس وجوب بھی معدوم ہوجائے گا اور روزہ میں امتداد کی حد یہ ہے کہ جنون مہینہ کو گھیرلے اور نمازوں کے اندر یہ ہے کہ جنون کا وقت ایک دن رات پر بڑھ جائے اور زکوٰۃ میں یہ ہے کہ جنون کا وقت سال کو گھیرلے محمدؒ کے نزدیک اور ابو یوسفؒ نے سہولت کی غرض سے اکثر حول کو کل کے قائم مقام کیا ہے اور رجو فعل ایسا حسن ہو جس میں غیر کا احتمال نہ ہو یا ایسا قبیح جس میں عفو کا احتمال نہ ہو پس وہ مجنون کے حق میں ثابت ہوگا یہاں تک کہ اس کا ایمان اور اس کی رِدّت ثابت ہوگی اس کے والدین کی تبعیت سے اور بہرحال کمسنی تو وہ ابتدائی حال میں جنون کے مثل ہے اس لئے کہ بچہ عدیم العقل اور عدیم التمیز ہے بہرحال جب بچہ سمجھدار ہوگیا تو اس نے ادا کی اہلیت کی ایک نوع کو پالیا لیکن اس اصابت کے باوجود بچپنا ایک عذر ہے تو اس عذر کی وجہ سے وہ تمام چیزیں ساقط ہوجائیں گی جو بالغ سے ساقط ہونے کا احتمال

رکھتی ہیں اور خلاصۂ کلام یہ ہے کہ بچہ سے ذمہ داری ساقط کر دی جائے گی اور بچہ کی طرف سے اور بچہ کے لئے وہ چیزیں درست ہوں گی جن میں ذمہ داری نہ ہو اس لئے کہ کمسنی مرحمت کے اسباب میں سے ہے تو صغر کو ہر اس ذمہ داری کی معافی کا سبب قرار دیا جائے گا جو عفو کے قابل ہے اسی وجہ سے بچہ ہمارے نزدیک قتل کی وجہ سے میراث سے محروم نہیں ہوتا اور الزام نہیں دیا جائے گا اس پر بچہ کے محروم ہونے سے ارث سے رقیت اور کفر کی وجہ سے اس لئے کہ رقیت اہلیتِ اِرث کے منافی ہے اور ایسے ہی کفر اس لئے کہ کفر اہلیتِ ولایت (علی المسلم) کے منافی ہے اور حق کا معدوم ہونا حق کا سبب معدوم ہونے کی وجہ سے اور اہلیتِ حق نہ ہونے کی وجہ سے جزا شمار نہیں کیا جاتا، اور بہر حال عتہ بلوغ کے بعد تو وہ تمام احکام میں عقل کے ساتھ بچپنے کے مثل ہے یہاں تک کہ عتہ قول و فعل کی صحت کو نہیں روکے گا لیکن عتہ ذمہ داری کو روکتا ہے، اور بہر حال ان اموال کا ضمان جن کو ہلاک کر دیا جائے تو یہ ذمہ داری نہیں ہے اس لئے کہ یہ ضمان نقصان کی تلافی کے لئے مشروع ہوا ہے اور اس کا صبیؔ معذور ہونا یا معتوہ ہونا عصمتِ محل کے منافی نہیں ہے اور اس سے خطاب اٹھا دیا جائے گا جیسے بچہ سے اٹھا دیا جاتا ہے اور اس کے اوپر ولایت ہوگی اور وہ اپنے غیر کا ولی نہ ہوگا اور جنون اور کمسنی جدا ہو جاتے ہیں اس بارے میں کہ یہ عارض (جنون) غیر محدود ہے، پس کہا گیا ہے کہ جب مجنون کی بیوی مسلمان ہو جائے تو اس کے ماں باپ پر اسلام پیش کیا جائے گا اور عرض کو مؤخر نہیں کیا جائے گا اور صبا محدود ہے تو اسکی (عرض) میں تاخیر واجب ہوگی اور بہر حال صبی عاقل اور معتوہ پس یہ دونوں جدا نہیں ہوتے۔

سبق نمبر ۸۵

اس سبق میں تین عوارض کا بیان ہے، نسیان، نیند، اغماء، نسیان (بھول) یہ ہے کہ بغیر کسی آفت و بیماری کے بعض چیزوں سے جاہل اور بے خبر ہو جانا حالانکہ بہت سی چیزوں کا علم رکھتا ہے۔ اور بھول حقوق اللہ کے وجوب کو نہیں روکتی لہذا نماز روزہ، عبادتیں بھول جانے سے ساقط نہ ہوں گی بلکہ ان کی قضا لازم ہوگی، لیکن جن طاعتوں میں نسیان کا غلبہ ہو ان میں نسیان معاف ہے جیسے روزہ میں اور ذبح کے وقت بسم اللہ کہنے میں اور قعدۂ اولی میں سلام ناسی میں چنانچہ روزہ میں طبعی طور پر کھانے پینے کی طرف میلان ہوتا رہتا ہے جس کے نتیجہ میں بسا اوقات روزہ کو بھول جاتا ہے لہذا اس کے حق میں بھول معاف ہے نیز بسا اوقات بوقتِ ذبح آدمی پر ایسی ہیبت طاری ہوتی ہے جس سے وہ تسمیہ بھول جاتا ہے اور قعدۂ اولیٰ قعدۂ اخیرہ کے مشابہ ہے اس اشتباہ کی وجہ سے مصلی اکثر بھول کر سلام پھیر دیتا ہے اس لئے اس موقع پر سلام معاف ہے جب تک کہ وہ دوسرا کلام وغیرہ نہ کرے تو نماز فاسد نہ ہوگی۔ لیکن بھول کر نماز میں کلام غالب نہیں کیونکہ ہیئتِ نماز یاد دلانے والی ہے اس لئے کلام معاف نہ ہوگا اور نماز فاسد ہو جائے گی۔ لیکن حقوق العباد میں نسیان عذر شمار نہیں کیا جاتا لہذا اگر بھول کر کسی کا مال ضائع کر دیا تو اس پر ضمان واجب ہوگا۔

۲ نیند وہ طبعی کسل اور سستی ہے جو انسان میں تھکن اور تعب کیوجہ سے غیر اختیاری طور پر پیدا ہوتی ہے جو انسان کے اختیار کو ختم کر دیتی ہے نیند کی وجہ سے خطاب ادا مؤخر ہوگا لیکن واجب ساقط نہ ہوگا اور سونے والے کی عبارات بالکل باطل اور لغو ہونگی لہٰذا نائم کی طلاق اور عتاق اور سلام اور ردت سب غیر معتبر ہیں اور اگر وہ نماز میں قرات کرے اور کلام کرے اس سے کوئی حکم متعلق نہ ہوگا اور اسی طرح نیند کیحالت میں نماز میں قہقہہ لگانے سے وضو نہ ٹوٹے گی اور نہ اس کی نماز فاسد ہوگی لیکن مفتیٰ بہ قول کے مطابق نماز فاسد ہوجائے گی۔ ۳ اغماء یعنی غشی اور بے ہوشی یہ ایک قسم کا مرض ہے جس سے قوائے انسانی کمزور اور بے حس ہوجاتے ہیں لیکن عقل زائل نہیں ہوتی بخلاف جنون کے کہ اس سے عقل زائل ہوجاتی ہے اور یہ بے ہوشی نیند کے حکم میں ہے اس لئے حالتِ بے ہوشی کے سب کلام باطل ہیں بلکہ یہ نیند سے اور بڑھ کر ہے یعنی اختیار زائل ہونے میں بے ہوشی نیند سے بھی بڑھی ہوئی ہے اس لئے اغماء ہر حالت میں ناقضِ وضو ہے خواہ کروٹ پر لیٹا ہو یا ٹیک لگا کر خواہ کھڑا ہو یا بیٹھا ہو رکوع میں ہو یا سجدے میں بہر صورت ناقضِ وضو ہے اور نیند صرف لیٹنے اور ٹیک لگانے کی صورت میں ناقض ہے قیام، قعود، اور رکوع، سجود میں ناقض نہیں ہے۔

البتہ بے ہوشی کبھی دیر تک ممتد ہوجاتی ہے اگرچہ ممتد نہ ہونا ہی اس میں زیادہ غالب ہے، بہرحال اگر ممتد نہ ہو تو اغماء نیند کے حکم میں ہے ورنہ جنون کے پس اگر ایک دن رات سے تجاوز کر جائے تو نماز کا وجوب اَدا اس سے ساقط ہوجائے گا البتہ امام محمدؒ کے نزدیک ایک دن رات سے زائد ہونا نماز کے اعتبار سے ہے اور شیخین کے نزدیک گھنٹوں کے حساب سے ہے۔

لیکن روزے کے سلسلہ میں مہینہ بھر بے ہوشی کا امتداد بالکل شاذ و نادر ہے اس لئے روزہ ساقط ہونے میں اس کا کوئی اعتبار نہیں لہٰذا اگر کوئی پورا مہینہ بھی بے ہوش رہے اور مہینہ ختم ہونے کے بعد ہوش آیا تو اس پر روزے قضاء کرنا واجب ہے۔ خلاصۂ کلام اغماء کا امتداد فقط نماز کے حق میں معتبر ہے، اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں

وَاَمَّا النِّسْیَان فلاینافی الوجوب فی حق اللّٰہ تعالیٰ لکنہ اذا کان غالبًا یلازم الطاعۃ مثل النِّسیان فی الصَّوم والتسمیۃ فی الذبیحۃ جُعِل من اسباب العفو لانہ من جھۃ صاحب الحق اعترض بخلاف حقوق العِبَاد وعلٰی ھذا قلنا اِنَّ سَلَامَ الناسی لما کان غالبًا لم یقطع الصلوٰۃ بخلاف الکلام لانَّ ھیأۃ المصلی مذکِّرۃ لہ فلا یغلب الکلام ناسیًا واَمَّا النوم فعجزٌ عن استعمال القدرۃ ینافی الاختیار فاوجبَ تاخیر الخطاب للاداء وبطلت عباراتہ اصلاً فی الطلاق والعتاق والاسلام والردّۃ ولم یتعلق بقراءتہ وکلامہ فی الصّلوٰۃ حکم وکذا اذا قہقہ فی صلوتہ ھو الصحیح والاغماء مثل النوم فی فوتِ الاختیار وفوتِ استعمَال القدرۃ حتی منع صحۃ العبارات

وهو اَشدُّ منه لانَّ النوم فترة اصليّة وهذا عارضٌ ينافي القوة اَصلاً ولهذا كان حَدَثا في كل الاحوال ومَنعَ البناءَ واعتبر امتداده في حق الصّلوٰة خاصّةً

ترجمہ بہر حال نسیان (بھول) اللہ کا حق واجب ہونے کے منافی نہیں ہے لیکن جن طاعتوں میں نسیان ایسا غالب ہو جو (عموماً) طاعت کے ساتھ رہے جیسے روزہ میں بھول اور ذبیحہ میں تسمیہ میں بھول ان میں نسیان عفو کے اسباب میں سے قرار دیا گیا ہے اس لئے کہ نسیان صاحب حق (اللہ تعالیٰ) کی جانب سے عارض ہوا ہے بخلاف حقوق العباد کے اور اسی بناء پر ہم نے کہا کہ ناسی کا سلام (قعدۂ اولیٰ میں) جبکہ غالب ہے نماز کو ختم نہیں کرے گا بخلاف کلام کے اس لئے کہ نمازی کی ہیئت نمازی کو یاد دلانے والی ہے تو (نماز میں) بھول کر کلام غالب نہیں ہے، اور بہر حال نیند پس یہ قدرت کے استعمال سے ایسی عاجزی ہے جو اختیار کے منافی ہے تو نیند اس خطاب کی تاخیر کو واجب کرے گی جو ادا کے لئے وارد ہوا ہے اور طلاق وعتاق اور اسلام و ردّت کے اندر نائم کی عبارات بالکل باطل ہو جائیں گی۔ نماز میں اس کی قرأت و کلام سے کوئی حکم متعلق نہ ہوگا اور ایسے ہی جبکہ اس نے اپنی نماز میں قہقہہ لگایا یہی صحیح ہے اور اغماء اختیار کے فوت ہونے اور قدرت کے استعمال کے فوت ہونے میں نیند کے مثل ہے یہاں تک کہ اغماء عبارات کی صحت کو مانع ہے اور اغماء نیند سے بڑھکر ہے اس لئے کہ نیند ایک اصلی (طبعی) کسل وسستی ہے اور اغماء ایک ایسا عارض ہے جو بالکل قوت کے منافی ہے اس وجہ سے اغماء تمام احوال میں حدث ہے اور اغماء بناء کے لئے مانع ہے اور اغماء کا امتداد خصوصیت سے نماز کے حق میں معتبر ہے۔

تشریح ا نسیان کی تعریف واضح ہے ۲ جُعِلَ من اسباب العفو، لکن کی خبر ہے ۳ لانہ من جہتہ الخ اعتراض کا متعلق مقدم ہے ۴ نیند کی تعریف واضح ہے، اس کی تعریف بایں الفاظ کی جاتی ہے ہُو فترۃٌ طبعیۃٌ تحدثُ فی الانسانِ بلا اختیارٍ منہ تمنعُ الحواسَ الظاہرۃَ والباطنۃَ عنِ العملِ مع سلامتہا واستعمالِ العقلِ مع قیامہ،، فاوجب الخ عاجزی کا نتیجہ ہے ۵ مصنفؒ نے نماز میں نیند میں قہقہہ لگانے کی صورت میں نماز کے فاسد نہ ہونے کو اور حدث نہ ہونے کو صحیح کہا ہے لیکن بربنا احتیاط متاخرین کا مختار نماز کا فساد ہے د بہ یفتیٰ

سبق نمبر ۸۶ عوارض سماویہ میں سے ایک عارض رقیّت (غلامی) ہے جو ایک حکمی عاجزی ہے یعنی بحکم شرع غلام عاجز و مجبور ہے کسی قسم کے تصرفات کا مالک نہیں ہے اگر چہ وہ بظاہر آزاد سے زیادہ لحیم وشحیم ہو اور غلامی حقیقت میں کفر کی سزا ہے یعنی کفار نے اللہ تعالیٰ کی عبادت اور غلامی کو باعثِ ننگ و عار سمجھا تو اس کی پاداش میں اللہ تعالیٰ نے ان کو اپنے غلاموں (مسلمانوں) کا غلام بنا دیا۔ بہر حال غلامی کی لعنت ابتدائی حالت میں صرف کفار کی گردن پر پڑتی ہے اس کے بعد جا ہے وہ راہِ اسلام قبول

کرے تب بھی اس پر اور اس کی اولاد پر باقی رہتی ہے اور جب تک آزاد نہ کردیا جائے اس وقت تک غلامی کا سلسلہ اس سے جدا نہیں ہوتا جیسے خراج ابتداءً صرف کفار پر ثابت ہوتا ہے اس کے بعد اگر خراجی زمین کو مسلمان بھی خریدے تب بھی خراج علی حالہٖ باقی رہتا ہے اور اس میں کوئی تغیر نہیں آتا بالفاظ دیگر رقیت حالت بقا میں ایک حکمی امر ہوگی یعنی جزاء کے معنی کی رعایت کئے بغیر شریعت کے دوسرے احکام کی طرح یہ بھی محض ایک شرعی حکم کے طور پر جاری رہتی ہے اس غلامی کے سبب سے آدمی ملکیت اور حقارت کا نشانہ بنا رہتا ہے۔

اور یہ ایک ایسا وصف ہے جس میں تجزی نہیں ہوسکتی یعنی ثبوت اور زوال کسی حالت میں اس کے اندر تجزیہ اور تقسیم نہیں ہوسکتی ہے کیونکہ رقیت حق اللہ ہے اور حق اللہ میں تجزی نہیں ہوتی اس لئے غلام کے بعض حصہ کو آزاد اور بعض کو غلام کہنا صحیح نہ ہوگا بخلاف ملک کے جو اس پر مرتب ہوتی ہے کیونکہ یہ حق العبد ہے اس لئے ثبوت اور زوال دونوں حالتوں میں ملک تجزی کو قبول کرسکتی ہے لہٰذا اگر کوئی شخص اپنے غلام کو بیک وقت دو شخص کے ہاتھ فروخت کردے تو بالاجماع یہ بیع جائز ہوگی اسی طرح اگر اپنے غلام کا نصف فروخت کرے تو دوسرا نصف بالاجماع اس کی ملکیت میں باقی رہے گا، اور ملک رقیت سے عام ہے کیونکہ انسان کے علاوہ دوسری اشیاء میں بھی ملکیت ثابت ہوتی ہے لیکن غلام ہونا انسان کے لئے خاص ہے جس طرح رقیت غیر متجزی ہے اسی طرح اس کی ضد یعنی آزادی بھی تجزی قبول نہیں کرتی (آزادی اس قوت اور اختیار شرعی کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ انسان مالک بننے اور شہادت وقضاء وغیرہ کی ولایت کا اہل ہوجاتا ہے) رقیت کے غیر متجزی ہونے پر مصنفؒ نے جامع کبیر کا ایک جزئیہ پیش فرمایا ہے کہ اگر کوئی مجہول النسب شخص یہ اقرار کرے کہ میرا نصف حصہ فلاں شخص کا غلام ہے تو اگرچہ مقرلہٗ کے لئے تو ملکیت نصف میں ثابت ہوگی لیکن مُقِر کو شہادت اور جملہ احکام میں عبد کامل شمار کیا جائے گا یعنی رقیت غیر متجزی ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک اعتاق بھی غیر متجزی ہے کیونکہ اعتاق کہتے ہیں عتق ثابت کرنے کو تو عتق اعتاق ہی کا اثر اور نتیجہ ہے اور جب عتق یعنی اثر میں تجزی نہیں تو مؤثر یعنی اعتاق کے اندر بھی تجزی نہ ہونی چاہیے۔

حضرت امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اعتاق کی حقیقت ازالۂ ملک ہے اور ملک تجزی کو قبول کرتی ہے تو لامحالہ ازالۂ ملک بھی تجزی کو قبول کرے گا اعتاق رقیت ساقط کرنے یا آزادی ثابت کرنے کا نام نہیں ہے کیونکہ آزاد کرنے سے خالص اپنے حق میں تصرف کرنے کا مالک ہے اور آقا کا حق صرف غلام کی ملکیت میں ہے جو قابل تجزی ہے غلامی یا آزادی میں کسی قسم کے تصرف کا اسے کوئی اختیار نہیں ہے کیونکہ یہ تو حق اللہ ہے، یہ دوسری بات ہے کہ ازالۂ ملک کے نتیجہ میں رقیت زائل ہوجاتی ہے اور زوال رقیت کے توسط بالآخر عتق ثابت ہوجاتا ہے جیسے اپنے قرابتدار کو خریدنا بواسطۂ ملک اعتاق شمار ہوتا ہے۔

بہرحال ازالہ حق عبد ہونے کی وجہ سے متجزی ہے لیکن پوری ملک کے ازالہ سے ثابت ہونے

والاحکم یعنی عتق متجزی ہے کیونکہ وہ حق اللہ ہے تو جب آقا اپنی پوری ملک کو ہٹائے گا تو عتق ثابت ہوگا ورنہ اگر بعض ملک کو ساقط کیا تو پوری علت نہیں پائی گئی تو تکمیلِ علت کے بغیر معلول کا ثبوت موقوف رہے گا جیسے اعضاء وضو کا دھونا تجزی کو قبول کرتا ہے لیکن اباحتِ صلوٰۃ کے حق میں یہ غیر متجزی ہے، اور جیسے طلاق کے اعداد میں تجزّی ہے لیکن حرمتِ غلیظہ میں تجزّی نہیں ہے۔ یہی حال اعتاق میں ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک اعتاق کا مقصدِ اصلی اثباتِ عتق ہے اور ازالۂ ملک ضمناً ہے اور امام صاحبؒ کے نزدیک ازالۂ ملک حقیقۃً وقصداً ہے اور اثباتِ عتق ضمناً ہے۔ پھر چونکہ رقیق خود مملوک ہے تو وہ کسی مال کا مالک بننے کی اہلیت نہیں رکھے گا لہٰذا بیک وقت وہ مالک بھی ہو اور مملوک بھی ایسا نہ ہوگا، کیونکہ مالک ہونا قدرت کی نشانی ہے اور مملوک ہونا عجز و بے اختیاری کی علامت ہے لہٰذا غلام اور مکاتب تسرّی کے مالک نہ ہوں گے یعنی ایسی باندی اپنے پاس نہیں رکھ سکتے جسے خاص طور پر مجامعت اور وطی کے لئے گھر میں رکھی جائے۔ اور نہ ان دونوں سے اسلام کا فریضۂ حج ادا کرنا صحیح ہوگا اور اگر ادا کریں تو یہ اُن کا حج نفل ہوگا کیونکہ نماز اور روزہ کی ادائیگی کے علاوہ آقا ان کے ہر قسم کے منافع بدنی و مالی کا مالک ہے اس لئے بذاتِ خود ان کو ادا حج کی قدرت نہیں ہے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

واما الرِّقُّ فهو عجزٌ حكميٌّ شرعَ جزاءً في الاصلِ لكنه في حالة البقاء صار من الامور الحكمية به يصير المرءُ عُرضةً للتملّك والابتذال وهو وصفٌ لا يحتمل التجزّي فقد قال محمدٌ في الجامع في مجهول النسب اذا اقرّ انّ نصفه عبدُ فلانٍ انه يجعلُ عبداً في شهاداته وفي جميع احكامه وكذلك العتق الذي هو ضدّه وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى الاعتاق لا يتجزّء لما لم يتجزّأ انفعاله وهو العتق وقال ابوحنيفة رح الاعتاق ازالةُ الملك متجزّئ تعلّق بسقوط كلّه عن المحل حكمٌ لا يتجزّأ وهو العتق فاذا اسقط بعضه فقد وجد شطرُ العلة فيتوقف العتقُ الى تكميلها وصار ذلك كغسل اعضاء الوضوء لاباحة اداء الصلوٰة وكاعداد الطلاق للتحريم وهذا الرّقُّ ينافي مالكيّة المال لقيام المملوكيّة مالاً حتى لا يملك العبد والمكاتب التسرّي ولا تصح منهما حجة الاسلام لعدمِ اصل القدرة وهي المنافع البدنية لانها للمولى الا فيما استثنى عليه من القرب البدنية

ترجمہ اور بہرحال رقیت پس وہ حکمی عاجزی ہے جو اصل میں بطورِ سزا کے مشروع ہوئی ہے۔ لیکن رقیت حالتِ بقاء میں حکمی امور میں سے ہوگئی اس کی وجہ سے آدمی تملک اور ذلت کا نشانہ بنجاتا ہے اور رقیت ایسا وصف ہے جو تجزی کا احتمال نہیں رکھتا پس محمد رح نے جامع کبیر

میں فرمایا ہے مجہول النسب کے بارے میں جبکہ وہ اقرار کرے کہ اس کا نصف حصہ فلاں کا غلام ہے کہ اس کو اس کی شہادت اور جملہ احکام میں غلام کامل شمار کیا جائے گا اور ایسے ہی وہ عتق جو رق کی ضد ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ اعتاق غیر متجزّی ہے اس وجہ سے کہ اس کا اثر (عتق) غیر متجزّی ہے اور ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ اعتاق ملک متجزّی کا ازالہ ہے محل (مملوک) سے پوری ملک کے سقوط سے ایسا حکم متعلق ہوتا ہے جو غیر متجزّی ہے اور وہ عتق ہے پس جب ملک کا کچھ حصہ ساقط ہوا پس علت کا نصف حصہ پایا گیا ہے پس عتق موقوف رہے گا علت کی تکمیل پر اور اسقاطِ ملک ایسا ہوگیا جیسے اعضاءِ وضوء کا غسل (علت ہے) نماز کی ادائیگی کی اباحت کے لئے اور جیسے طلاق کے اعداد (علت ہیں) تحریم کے لئے اور یہ رقیت مال کی مالکیت کے منافی ہے مال ہونے کی حیثیت سے مملوکیت کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے یہاں تک کہ غلام اور مکاتب تسرّی کے مالک نہ ہوں گے اور ان دونوں کی جانب سے اسلام کا فریضۂ حج صحیح نہ ہوگا اصلی قدرت کے نہ ہونے کی وجہ سے اور قدرت وہ منافع بدنیہ ہیں اس لئے کہ منافع آقا کے لئے ہیں مگر عباداتِ بدنیہ میں سے جن کا استثناء کر دیا گیا ہے ۔

سبق نمبر ۸۷

البتہ رقیت غیر مال کی مالکیت کے منافی نہیں ہے جیسے عقدِ نکاح اور اپنے دم اور اپنی حیات کی ملکیت کہ غلام ہونے کے باوجود وہ نکاح کا مالک ہے کیونکہ اپنی شرمگاہ کی فطری خواہش کا پورا کرنا شرعاً فرض ہے اور اس غرض کے لئے غلام کو باندی رکھنے کی اجازت نہیں ہے تو نکاح کی صورت متعین ہوگئی البتہ غلام کا عقدِ نکاح آقا کی اجازت پر موقوف ہے کیونکہ مہر کا وجوب اس کی قیمت سے وابستہ ہے ممکن ہے کہ ادائیگیٔ مہر کے لئے اس کو بیچنے کی نوبت آجائے جس میں سراسر مولیٰ کا نقصان ہے اس لئے آقا کی رضامندی ضروری ہے ۔ اسی طرح غلام اپنے خون کا مالک خود ہے کیونکہ بحیثیتِ انسان وہ بھی زندہ رہنے کا حق رکھتا ہے اور اپنے خون کے تحفظ کے بغیر زندہ رہنا ممکن نہیں اسی بناء پر غلام کا مالک بھی اس کی جان تلف کرنیکا حق نہیں رکھتا اور اگر غلام کسی کے قتل کا اقرار کرے جو موجب قصاص ہو صحیح ہے اس لئے کہ وہ اپنے خون کے معاملہ میں آزاد آدمی کے مشابہ ہے ۔

بہر حال غلام بھی آزاد کے مثل بقاء کا حق رکھتا ہے اور بقاء اس وقت حاصل ہو سکتی ہے جبکہ غلام کو اپنے خون اور اپنی حیات کے تحفظ کا وہی حق دیا جائے جو آزاد کو ملتا ہے لہذا دیا گیا، ہاں رقیت ان کمالات کے حاصل ہونے کے منافی ہے جن کو شرف و اعزاز کی اہلیت میں دخل ہو یعنی دنیاوی شرافت جو انسانوں کو دنیا میں حاصل ہوتی ہے، ورنہ اخروی شرافت کا مدار صرف تقویٰ پر ہے اور دنیوی شرافت و بزرگی سے مراد یہ ہیں ۱ ذمہ ۲ ولایت ۳ حلت ۔ یعنی غلام کا ذمہ ناقص ہے دوسرے کا دَین واجب ہونے کے قابل نہیں ہے جب تک کہ وہ آزاد یا مکاتب نہ ہو جائے یا ذمۂ ناقص کی جانب غلام کی مالیت اور اس کی کمائی نہ ملا دی جائے ۔ اور غلام کو کسی پر نکاح وغیرہ کرنے کی ولایت حاصل نہ ہوگی اسی طرح غلام کے لئے اتنی بیویاں رکھنا حلال نہیں جتنی آزاد کے لئے حلال ہیں

بلکہ صرف دو بیویاں غلام کے لئے جائز ہیں اسی بنیاد پر باندی کی صرف دو طلاق ہونگی خواہ اس کا شوہر آزاد ہو یا غلام ہو اور باندی کی عدت آدھی ہوگی یعنی دو حیض اور آزاد عورت کی تین حیض اور قسم (باری) میں بھی منکوحہ باندی کا حق آزاد عورت کا نصف ہوگا اور غلام کی قیمت بھی آزاد سے کم ہوگی لہذا اگر کوئی آزاد آدمی خطاءً قتل کر دے تو دس ہزار درہم دیت ہے اور غلام کی صورت میں اسکی قیمت واجب ہوگی اور اگر غلام کی قیمت اتفاق سے بیس ہزار درہم ہو تو آزاد کی دیت سے دس درہم کم قیمت واجب ہوگی تاکہ آزادی کی شرافت ظاہر ہو ۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ آزاد شخص کو دو اختیار حاصل ہوتے ہیں ۱۔ حقِ تصرف اور قبضہ کا حق ۲۔ حقِ ملک، اور غلام کو صرف اول حق حاصل ہوتا ہے ثانی نہیں لہذا اس کے خون کا بدل آزاد کی دیت سے کم کر دینا ضروری ہوگا جیسے اسی بنیاد پر عورت کی دیت آدھی واجب ہوتی ہے کیونکہ عورت کو مال کے اندر تو حق تصرف اور ملک سب حاصل ہے ۔ لیکن بعض وہ چیزیں جو مال نہیں جیسے ملک متعہ نکاح کے اندر وہ عورت کے لئے ثابت نہیں کیونکہ اس کا ثبوت ذکورت پر موقوف ہے تو غلام اس کا اہل ہے لیکن عورت اس کی اہل نہیں ہے اور یہ بات جو ہم نے کہی ہے کہ غلام کو حق تصرف اور قبضہ کا استحقاق حاصل ہے یہ ہمارے اصول پر مبنی ہے اس لئے کہ ہمارے نزدیک ماذون اپنے لئے تصرف کرتا ہے اور تصرف اور قبضہ کے بارے میں اصالۃً حکم کا ثبوت غلام ہی کے لئے ہوتا ہے اور اصلی چیز قبضہ اور تصرف کا حق ہے کیونکہ ضرورتِ انسانی قبضہ اور تصرف سے پوری ہو جاتی ہے اور ملک زوائد میں سے شمار کی جاتی ہے تو مقصود اصلی تصرف اور قبضہ ہے اور یہی ملک تک رسائی کا ذریعہ ہے ۔

بہرحال غلام تصرف اور قبضہ میں اصل ہے البتہ ملک میں اپنے آقا کا وکیل ہے یعنی ملک میں آقا اس کا قائم مقام ہے لہذا جب یہ تصرف کرے گا تو ملکیت آقا کے لئے ثابت ہوگی تو تصرف اور قبضہ غلام کا اور ملکیت آقا کی والمولی یخلفہ فیما ہو الخ سے یہی مراد ہے ، تو ہم اس غلام کو ملک کے حکم میں اور بقاءِ اذنِ تجارت کے حکم میں وکیل کا درجہ دیتے ہیں آقا کے مرض الموت کے مسائل میں اور ماذون کے اکثر مسائل میں اور پھر اسی اصول کو سامنے رکھتے ہوئے جزئیات متفرع کرتے ہیں ۔

لہذا جب غلام نے کوئی چیز خریدی تو اگرچہ غلام کو حقِ تصرف حاصل ہوا ہے لیکن ملکیت آقا کے لئے ثابت ہوگی کیونکہ غلام مالک بننے کا اہل نہیں ہے تو غلام ملک کے بارے میں وکیل کے مثل ہے ، بہرحال یہاں غلام پر وکیل کے احکام نافذ ہوں گے لہذا اگر چاہے تو اس پر حجر عائد کر سکتا ہے جس میں اس کی رضامندی کی کوئی ضرورت نہ ہوگی جیسے مؤکل وکیل کی رضامندی کے بغیر وکیل کو معزول کر سکتا ہے ۔

اسی طرح اگر غلامِ ماذون نے آقا کے مرض الموت میں غبنِ فاحش یا غبنِ یسیر کے ساتھ بیع و شراء کی تو اگر آقا پر قرض ہو تو ماذون کا تصرف بالکل صحیح نہ ہوگا اور اگر قرض نہ ہو تو فقط تہائی میں اس کا تصرف نافذ ہوگا کیونکہ یہ آقا کا وکیل ہے اور اگر آقا خود یہ کام انجام دیتا تو بھی یہی حکم ہوتا لہذا اب بھی وہی حکم ہوگا ۔ **ماذون کی مثال** ، آقا نے اپنے غلام کو ماذون کیا اور اس ماذون نے اپنے غلام کو ماذون کیا

پھر آقا نے اول پر حجر عائد کر دیا تو ماذونِ ثانی مجور نہ ہوگا کیونکہ اگر مؤکل نے کسی کو وکیل بنایا اور اس کو اختیار دیدیا کہ تو وکیل بنا سکتا ہے لہذا وکیل نے دوسرا وکیل بنا لیا پھر مؤکل نے اول کو معزول کر دیا تو ثانی معزول نہ ہوگا۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

وَالرِّقُّ لا ينافي مالكية غير المال وهو النكاح والدم والحيوة وينافي كمالَ الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدُّنيا مثل الذمة والولاية والحل حتى اَنَّ ذمّتهٗ ضَعُفَت برقه فلم تحتمل الدين بنفسها وضُمَّتْ اليها ماليَّةُ الرَّقَبَة والكسب وكذلك الحل ينتصّف بالرقّ حتى انه ينكح العبد امرأتين وتطلق الامة تطليقتين وتَنتصفُ العِدّة والقسم والحدُّ وانتقصت قيمة نفسه لانه اهلٌ للتصرُّفِ في المال واستحقاق اليدِ عليه دون ملكه فوَجَبَ نقصانُ بدل دمه عن الدِّيَةِ بالانوثة لعدم اَحَدِهِما وهذا عندنا ان الماذون يتصرف لنفسه ويجب له الحكم الاصلي للتصرف وهو اليد والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد وهو الملك المشروع للتوصّل الى اليد ولهذا جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالتوكيل في مسائل مرض المولىٰ وفي عامة مسائل الماذون

ترجمہ اور رقیت غیر مال کی مالکیت کے منافی نہیں ہے اور وہ نکاح اور خون اور حیات ہے اور منافی ہے حالت کے اس کمال کے جو کرامات کی اہلیت کے سلسلہ میں ہوتا ہے وہ کرامات جو انسان کے لئے دنیا میں موضوع ہیں جیسے ذمہ اور ولایت اور حلت یہاں تک کہ رقیق کا ذمہ ضعیف ہے اس کے رقیق ہونے کی وجہ سے بس وہ ذمہ بذاتِ خود دین کا متحمل نہیں ہوگا اور ملا دیا جائیگا اس ذمہ کی جانب مالیت رقبہ اور کسب کو اور ایسے ہی رقیت کی وجہ سے حلت آدھی ہو جاتی ہے یہاں تک کہ غلام دو عورتوں سے نکاح کریگا اور باندی کو دو طلاق دیجائیگی اور عدت آدھی ہو جائیگی اور باری آدھی ہو جائیگی اور حد آدھی ہو جائیگی اور غلام کے نفس کی قیمت گھٹ جائیگی اس لئے کہ غلام اہل ہے مال میں تصرف کا اور مال پر قبضہ کے استحقاق کا نہ کہ مال کے مالک ہونے کا تو واجب ہے اس کے خون کے بدل کا گھٹنا آزاد کی دیت سے مالکیت کی دو قسموں میں سے ایک کے اندر نقصان کیوجہ سے جیسے انوثت کیوجہ سے دیت آدھی ہو جاتی ہے ان دونوں میں سے ایک کے نہونیکی وجہ سے اور یہ ہمارے نزدیک ہے اسلئے کہ ماذون تصرف کرتا ہے اپنے نفس کے لئے اور تصرف کا حکم اصلی اور وہ قبضہ ہے غلام ہی کے لئے ثابت ہوتا ہے اور آقا اس کا خلیفہ ہے (یعنی قائم مقام ہے) اس چیز کے حکم میں جو زوائد میں سے ہے اور وہ ملک ہے جو مشروع ہے قبضہ تک رسائی کے لئے اور اسی وجہ سے قرار دیا ہم نے غلام کو ملک کے حکم میں اور بقاء اذن کے حکم میں مثل وکیل کے آقا کے مرض الموت کے مسائل میں اور ماذون کے اکثر مسائل میں ۔

سبق نمبر ۸۸

اور رقیّت کی وجہ سے عصمتِ دم پر کوئی فرق نہیں پڑتا بلکہ غلام کا خون بھی ایسا ہی معصوم ہے جیسے آزاد کا خون معصوم ہے کیونکہ جس عصمت سے تعرض کرنے پر گناہ لازم ہوتا ہے وہ ایمان کے سبب سے پیدا ہوتی ہے یعنی مؤمن شخص کا قاتل ہی مستحق گناہ ہے جس کے نتیجہ میں قاتل پر کفارہ واجب ہے اور عصمت سے تعرض کرنے پر قیمت (ضمان) لازم ہوتی ہے وہ دارالاسلام میں ہونے سے لازم ہوتی ہے **خلاصۂ کلام** عصمتِ مؤثمہ ایمان سے اور عصمتِ مقوّمہ دارالاسلام سے حاصل ہوتی ہے اور ایمان اور دارالاسلام کا باشندہ ہونے میں غلام مثل آزاد کے ہے، اسی وجہ سے رقیت کی وجہ سے عصمت میں کوئی خلل پیدا نہ ہوگا البتہ مقدارِ قیمت میں رقیت کا اثر ظاہر ہوگا یعنی غلام ہونے کا اثر اس کی قیمت کم کرنے میں نمایاں ہوگا، چنانچہ اگر مقتول غلام کی قیمت دس ہزار درہم ہو جائے یا اس سے زیادہ تو صرف ۹۹۹۰ درہم واجب ہونگی تاکہ غلام کا مرتبہ آزاد کے مرتبہ سے گھٹا ہوا رہے۔

اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ غلام عصمت میں آزاد کے مثل ہے یہی وجہ ہے کہ غلام کے بدلہ میں قتلِ عمد میں آزاد کو قصاص میں قتل کیا جائیگا جیسے عورت کے بدلہ مرد کو قتل کیا جاتا ہے۔ بہرحال رقیت عصمت میں مؤثر نہیں ہے لیکن غلام اپنے منافع بدنیہ کا مالک نہیں صرف ان عبادات میں شریعت نے مالک بنا دیا ہے جن کا شریعت نے استثناء کر دیا ہے جیسے نماز، روزہ وغیرہ اسی وجہ سے حج کے اندر بھی غلام اپنے منافع بدنیہ کا مالک نہیں ہوا تھا اس لئے کہ یہاں منجانب شریعت استثناء نہیں ہے۔ اسی وجہ سے آقا کی اجازت کے بغیر نفیر عام سے پہلے غلام کو جہاد میں شرکت کرنے کی اجازت نہ ہوگی البتہ اگر آقا نے اجازت دیدی تو نقصان کی تلافی ہو جائیگی اور اب اس کے لئے جہاد میں شرکت جائز ہوگی اور اب یہ غلام ماذون ہوگیا (یعنی ماذون لہ فی الجہاد لا فی التجارۃ)

بہرحال غلام کی رقیت اہلیتِ جہاد میں نقصان پیدا کرتی ہے یہی وجہ ہے کہ غلام کے لئے مالِ غنیمت میں سے مکمل حصہ نہیں لگایا جاسکتا خواہ وہ آقا کی اجازت سے جہاد کرے یا بغیر اجازتِ مولیٰ کے کرے بہرحال اس کو کامل حصہ نہیں دیا جاسکتا البتہ امام جو کچھ مناسب سمجھے کھانے پینے اور دل لبھانے کی چیز اس کو دے سکتا ہے جس کو عطیہ اور رضخ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہاں تک ذمہ اور حلت کا بیان پورا ہوا ولایت کا بیان امور ثلثہ مذکورہ میں سے باقی رہ گیا یہاں اس کا بیان کیا جاتا ہے کہ غلام سے ہر قسم کی ولایت منقطع ہے کیونکہ اسے اپنے نفس پر ولایت حاصل نہیں تو دوسروں پر اُسے کیسے ولایت حاصل ہو جائیگی لہذا نہ وہ کسی کا نکاح کر سکے گا اور نہ قاضی بن سکے گا اور نہ گواہ بن سکے گا۔

سوال:۔ غلام ماذون فی الجہاد مشرک کو امان دے سکتا ہے اور یہ بھی ولایت ہے حالانکہ اس سے تمام ولایات منقطع ہیں تو اس کا امان کیسے صحیح ہوگا؟

جواب:۔ آقا نے جب غلام کو جہاد میں شرکت کی اجازت دیدی تو وہ بھی مال کا شریک بن گیا اگرچہ

پورا حصہ نہ ہو رضخ وعطیہ ہو مگر ہے تو فی الجملہ مالِ غنیمت میں شرکت اب وہ امان دیکر براہ راست اپنے حق میں تصرف کر رہا ہے پھر دوسروں کے حق میں اس کا اثر ضمناً پڑتا ہے لہذا یہ باب ولایت میں سے شمار نہ ہوگا اور یہ بالکل ایسا ہے جیسے اگر غلام ہلالِ رمضان کی شہادت دے تو اس کی شہادت صحیح ہے اگرچہ وہ اہل ولایت میں سے نہیں ہے بلکہ اس کی وجہ بھی ہے کہ اولاً غلام نے روزہ کو اپنے اوپر واجب کیا ہے پھر ضمناً وتبعاً اس کا حکم غیر کی جانب متعدی ہوگا ۔ اور جو غلام کا فعل اولاً غلام کو متأثر کرے پھر ضمناً آقا کی ملکیت ضائع کرے تو وہاں غلام کا فعل معتبر ہوگا لہذا اگر غلامِ ماذون حدود اور قصاص کا اقرار کرے تو اس کا اقرار صحیح ہے ۔

اسی طرح چوری کے بارے میں اقرار کرے خواہ مالِ مسروق ہلاک ہوچکا ہو یا موجود ہو بہر صورت اس کا اقرار صحیح ہوگا البتہ اگر مالِ مسروق ہلاک شدہ ہو تو صرف ہاتھ کٹیگا ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ قطعِ ید اور ضمان دونوں سزائیں ایک ساتھ نہیں دیجاتیں ۔ اور اگر مال موجود ہے تو جس سے چرایا ہے اس کو مال واپس کرنا ضروری ہوگا اور ہاتھ بھی کٹے گا ، یہ تفصیل غلامِ ماذون کی ہے ، رہا غلام مجور تو اس کے بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے یعنی اگر غلامِ مجور وہ چوری کا اقرار کرے تو دیکھا جائے کہ مالِ مسروق باقی ہے یا نہیں اگر نہیں تو فقط ہاتھ کٹے گا اور اگر باقی ہے تو پھر دو صورتیں ہیں آقا اس کی تصدیق کرتا ہے یا تکذیب اگر تصدیق کرتا ہے تو قطع اور رد دونوں ثابت ہوں گے اور اگر تکذیب کرے تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک اب بھی یہی حکم ہے یعنی رد اور قطعِ ید اور امام ابویوسف رح کے نزدیک ہاتھ تو اب کاٹا جائیگا اور مالِ مسروق کا ضمان بعد عتق واجب ہوگا اور امام محمد رح کے نزدیک اس وقت کچھ حکم نہ ہوگا البتہ بعدِ عتق مال کا تاوان واجب ہوگا ۔

ماقبل میں بتایا جاچکا ہے کہ رقیت مالکیتِ مال کے منافی ہے اس بنیاد پر یہ حکم ہوا کہ اگر غلام نے خطاءً کوئی جنایت کی مثلاً کسی کو قتل کردیا تو چونکہ غلام کے پاس نہ مال ہے اور نہ اس میں مالکیت کی اہلیت ہے اس لئے بجائے اس کے کہ مال واجب ہو اسی کی گردن کو اس جنایت کا عوض قرار دیا جائیگا ہاں اگر آقا فدیہ دینا منظور کرلے تو اور بات ہے تو اب غلام جنایت کا عوض قرار نہیں دیا جائیگا بلکہ بقول ابوحنیفہ رح واجب اصلی کی جانب حکم عائد ہوگیا کیونکہ ان کے نزدیک واجب اصلی فدیہ دینا ہے اور جب واجب اصلی فدیہ دینا ہے تو اگر آقا مفلس ہوجائے تو اس کے افلاس کی وجہ سے فدیہ کا وجوب ساقط نہ ہوگا ۔

لیکن صاحبین رح کے نزدیک فدیہ دینا حوالہ کے درجہ میں ہے ورنہ اصل وجوب غلام کے اوپر تھا اس نے اپنے قرض اور وجوب کو مولیٰ کی طرف پھیر دیا اور جب محتال علیہ ادائِ حق سے عاجز ہوجائے تو اصیل بری نہ ہوگا لہذا غلام ماخوذ ہوگا ۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

وَالرِّقُّ لَا یُؤَثِّرُ فِی عِصْمَۃِ الدَّمِ وَاِنَّمَا یُؤَثِّرُ فِی قِیْمَتِہٖ وَاِنَّمَا الْعِصْمَۃُ بِالْاِیْمَانِ وَالدَّارِ وَالْعَبْدُ فِیْہِ مِثْلُ الْحُرِّ وَلِذٰلِکَ یُقْتَلُ الْحُرُّ بِالْعَبْدِ قِصَاصًا وَاَوْجَبَ الرِّقُّ نُقْصَانًا فِی

الجهاد حتی لایجب علیہ لان استطاعتہ فی الحج والجہاد غیر مستثناۃ علی المولیٰ ولہذا لم یستوجب السہم الکامل من الغنیمۃ وانقطعت الولایات کلہا بالرق لانہ عجز حکمیٌ وانما صح امان الماذون لان الامان بالاذن یخرج عن اقسام الولایۃ من قبل ان صار شریکاً فی الغنیمۃ فلزمہ ثم تعدی الی غیرہ مثل شہادتہ بہلال رمضان وعلی ہذا الاصل یصح اقرارہ بالحدود والقصاص وبالسرقۃ المستہلکۃ وبالقائمۃ صح من الماذون وفی المحجور اختلافٌ معروف وعلی ہذا قلنا فی جنایۃ العبد خطأً انہ یصیر جزاءً لجنایتہ لان العبد لیس من اہل ضمان مالیس بمال الا ان یشاء المولی الفداءَ فیصیر عائدا الی الاصل عند ابی حنیفۃ رح حتی لایبطل بالافلاس وعندہما یصیر بمعنی الحوالۃ

ترجمہ اور رقیت خون کی عصمت میں مؤثر نہیں ہے ہاں غلام کی قیمت میں مؤثر ہے اور عصمت ایمان اور دارالاسلام سے حاصل ہوتی ہے اور اس میں غلام مثل آزاد کے ہے اس وجہ سے آزاد کو غلام کے بدلہ میں قصاصاً قتل کیا جائیگا اور رقیت جہاد میں نقصان پیدا کرے گی یہاں تک کہ غلام پر جہاد واجب نہوگا اس لئے کہ حج اور جہاد میں غلام کی استطاعت کا آقا پر استثناء نہیں کیا گیا ہے اور اسی وجہ سے غلام غنیمت کے کامل حصہ کا مستحق نہ ہوگا اور رقیت کی وجہ سے تمام ولایات منقطع ہوجائینگی اس لئے کہ رقیت ایک حکمی عاجزی ہے اور ماذون کا امان صحیح ہے اس لئے کہ امان اذنِ آقا کی وجہ سے اقسام ولایت سے خارج ہوگیا اس وجہ سے کہ غلام غنیمت میں شریک ہوگیا پس امان کا حکم ماذون پر لازم ہوگا پھر اس کے غیر کی جانب متعدی ہوگا جیسے رمضان کے چاند کے بارے میں غلام کی شہادت اور اسی اصل کے مطابق غلام ماذون کا حدود اور قصاص کا اقرار صحیح ہے اور اس چوری کا جس میں مال ہلاک ہوگیا ہو اور اس چوری کا جس میں مالِ مسروق موجود ہو (یہ اقرار) ماذون کی طرف سے صحیح ہے اور محجور میں اختلاف معروف ہے اور اسی بناء پر ہم نے کہا خطاءً غلام کی جنایت کے بارے میں کہ غلام ہی اپنی جنایت کی جزاء ہوگا اس لئے کہ غلام اس ضمان کا اہل نہیں ہے جو مال نہ ہو (جیسے یہاں ہے کہ دیت جانی کے حق میں صلہ ہے) مگر یہ کہ آقا فدیہ ادا کرنا چاہے تو واجب اصل کی جانب لوٹ آئیگا ابوحنیفہ رح کے نزدیک یہاں تک کہ یہ (فداء) افلاس سے باطل نہ ہوگا اور صاحبین رح کے نزدیک یہ حوالت کے درجہ میں ہے۔

تشریح: مسئلہ تو واضح ہے لیکن ۳ رباتیں عرض ہیں ۱ مصنف رح نے آخر میں جو بات کہی ہے یہ حنفیہ کی اس بات کے خلاف ہے کہ اصل وجوب آقا پر ہے اور غلام کو جنایت کی

جزاء کہنا امام شافعیؒ کا مذہب ہے، کذا صرح فی الہدایہ،

۲؎ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ واجب اصلی دفع غلام ہے یا فدیہ، تو اس میں دو قول ہیں ۳؎ حوالہ میں جس پر حوالہ کیا گیا ہے اگر وہ مفلس ہو جائے اور ادائیگی سے عاجز ہو جائے تو اصیل کو پکڑا جائے گا لہٰذا بقول صاحبینؒ یہاں غلام کا بھی یہی حشر ہوگا۔

سبق نمبر ۸۵

عوارضِ سماویہ میں سے ایک مرض ہے یہ انسانی بدن کی وہ کیفیت ہے جو طبیعت کے اعتدال کو ختم کر دیتی ہے بہرحال مرض وجوبِ حکم کی اہلیت اور صحتِ عبارت وکلام کی اہلیت کے منافی نہیں ہے لہٰذا وہ جملہ احکام نماز روزہ وغیرہ کا مکلف ہوگا وہ دوسری بات ہے کہ حسبِ اختلاف مواقع اُسے حکم میں تخفیف دیدی جاتی ہے۔

سوال:- جب مریض میں اہلیت باقی ہے تو مرض الموت میں بعض صورتوں میں اس پر حجر کیوں عائد کیا گیا ہے؟

جواب:- اس کی وجہ یہ ہے کہ مرض الموت میں وارث یا قرض خواہ کا حق اس مال سے اپنے حق کے بقدر متعلق ہو جاتا ہے اس وجہ سے جب مریض کا تصرف وارث اور قرضخواہ کے حق کو خرد برد کریگا تو حجر عائد کیا گیا تاکہ اصحابِ حق کے حقوق کی حفاظت ہو سکے پھر اگرچہ اس کا مرض الموت ہونا جب معلوم ہوگا جبکہ وہ اسی مرض سے مرجائے ورنہ مرض الموت نہ ہوگا اور جب اس کا مرض الموت ہونا معلوم ہوگیا تو حجر کی اسناد ابتداء مرض کی جانب ہوگی اور حجر اس مقدار کے حق میں عائد ہو سکتا ہے جو ان کے حق میں تصرف ہو ورنہ ثلث مال میں ورثہ کا حق نہیں ہے اسی طرح اگر قرض ترکہ کو محیط نہ ہو تو مقدار قرض میں حجر ہوگا مابقی میں نہ ہوگا۔

بہرحال مرض الموت کا علم جب ہوگا جبکہ اس مرض کا موت سے اتصال ہو جائے اس لئے سوال ہوگا کہ اب بوقتِ تصرف احتمال ہے کہ وہ اس مرض سے مرے یا نہ مرے تو اب تصرف کا کیا جائے؟ تو اس کے بارے میں یہ ضابطہ مقرر ہوا کہ اس کے تصرف پر غور کیا جائے کہ وہ متحمل فسخ ہے یا نہیں تو اول کو فی الحال صحیح قرار دیا جائے گا اور اگر حاجت اس کے توڑنے کی پیش آئے گی تو اس کو توڑ دیا جائیگا اور ثانی میں دیکھا جائے کہ اس کی وجہ سے وارث یا غیر کے حق میں تصرف ہے یا نہیں اگر نہیں تو وہ تصرف بھی نافذ ہوگا ورنہ اس کو موت پر معلق شمار کیا جائیگا مثلاً مرض الموت میں غلام آزاد کرنا بایں صورت اس کو موت پر معلق کر کے مدبر کا درجہ دیا جائیگا اور بعد موت مولیٰ وغیرہ یا وارث کو اپنی قیمت کما کر دیگا۔

سوال:- اگر غلام مرہون کو راہن آزاد کر دے تو وہ نافذ ہوتا ہے حالانکہ اس کے ساتھ مرتہن کا حق متعلق ہے؟

جواب:- مرتہن کا حق صرف قبضہ ہے اور مالیت راہن کی ہے فلا اشکال۔ قیاس کا مقتضا یہ تھا

کہ مریض کو ثلث کے اندر بھی صِلات کا اختیار نہ ہونا (جیسے ہبہ اور صدقہ اور زکوٰۃ وغیرہ) لیکن شریعت نے اس پر شفقت کی غرض سے اس کی اجازت دیدی۔

سوال :۔ جب ثلث میں صلات کی اجازت ہے جس میں وصیت بھی داخل ہے تو اگر وہ اپنے اس حق میں وارث کو وصیت کردے تو وہ بھی جائز ہونی چاہئے؟

جواب :۔ وارث کے لئے جب اللہ نے خود وصیت کردی تو اس کی وارث کے لئے وصیت باطل قرار دیجائیگی لہذا یہ کسی بھی طرح وارث کو وصیت نہیں کرسکتا۔ یعنی وصیت کی چار قسمیں ہوسکتی ہیں وہ سب ممنوع قرار دیدی گئیں ۱ صورۃً بھی ۲ معنیً بھی ۳ حقیقۃً بھی ۴ شبہۃً بھی

۱ صورۃً مریض وارث کے ہاتھ ثمن مثل یا غیر مثل کے ساتھ اپنا سامان فروخت نہیں کرسکتا گویا کہ یہ عین مبیع کی وصیت کی ہے اور یہ باطل ہے ۲ معنیً : کسی وارث کے لئے قرض کا اقرار کرے تو یہ باطل ہے کیونکہ یہ معنیً وصیت ہے ۳ حقیقۃً، یعنی حقیقۃً وصیت کرے۔ ۴ شبہۃً، مرض الموت میں اموال ربویہ میں سے عمدہ چیز کو گھٹیا چیز کے بدلہ میں مساوات کے ساتھ فروخت کرتا ہے یہ بھی باطل ہے کیونکہ یہ شبہۃً وصیت ہے خلاصہ یہ نکلا کہ جودت وعمدگی ورثہ کے حق میں ایسے ہی متقوم شمار کی گئی ہے جیسے بچوں کے حق میں اس کو متقوم شمار کیا گیا ہے لہذا باپ یا وصی کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ وہ بچہ کی عمدہ چیز اپنی گھٹیا چیز سے بیع کریں، اور جیسے مریض وارث کے لئے قرض کا اقرار نہیں کرسکتا اسی طرح وہ یہ اقرار بھی نہ کرسکے گا کہ میں اس وارث سے صحت کا دین وصول کرچکا ہوں ورنہ اس کو بھی معنیً وصیت شمار کیا جائیگا۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

واما المرضُ فانہ لاینافی اھلیۃَ الحکم ولا اھلیّۃَ العبارۃِ لکنّہٗ لمّا کان سببَ الموت والموتُ علۃ الخلافۃ کان من اَسْبابِ تعلّق حقّ الوارث والغریم بمالہ فیثبت بہ الحجرُ اذا اتّصل بالموت مستنداً الی اَوّلہ بقدر مایقع بہ صیانۃ الحق فقیل کل تصرّفٍ واقعٍ منہ یحتمل الفسخ فان القول بصحتہ واجبٌ فی الحال ثم التّدارکُ بالنقض اذا احتیج الیہ وکل تصرّفٍ واقعٍ لایحتمل الفسخ جُعِل کالمعلق بالموت کالاعتاق اذا وقع علٰے حق غریمٍ او وارث بخلاف اعتاق الرّاھِن حیث ینفذ لان حق المرتھن فی ملك الید دون ملك الرقبۃ وکان القیاس اَنْ لایملك المریض الصّلۃ واداء الحقوق المالیۃ للّٰہ تعالیٰ والوصیۃ بذلك اِلّا اَنّ الشرع جوّز ذلك من الثلث نظرًا لہ ولمّا تولیّ الشرع الایصاء للورثۃ وابطل ایصاءہٗ لھم بطل ذلك صورۃً ومعنیً وحقیقۃً وشبہۃ حتی لایصحّ بیعہ من الوارث اصلًا عند ابی حنیفۃ رح وبطل اقرارُہ لہ وان حَصَل باستیفاء دین الصحّۃ وتقومت الجودۃ فی حقھم کما تقومت فی حق الصغار

ترجمہ اور بہرحال مرض احکام کی اہلیت اور تعبیرات کی صحت کی اہلیت کے منافی نہیں ہے لیکن مرض جبکہ موت کا سبب ہے اور موت خلافت کی علت ہے تو ہوگا مرض وارث اور غریم کا حق متعلق ہونیکے اسباب میں سے مریض کے مال کے ساتھ تو ثابت ہو جائیگا مرض کیوجہ سے حجر (مریض کو تصرف سے روکنے کا حق) بلکہ مرض موت سے متصل ہو جائے اول مرض کی طرف نسبت کرتے ہوئے اتنی مقدار میں جس سے حق (وارث یا غریم) کی حفاظت واقع ہو جائے لہذا کہا گیا ہے (یعنی یہ قاعدہ مقرر ہوا) کہ مریض کی طرف سے ہر ایسا واقع ہونے والا تصرف جو محتمل فسخ ہو فی الحال اس کی صحت کا قائل ہونا واجب ہے پھر اس تصرف کو توڑ کر تدارک واجب ہے جبکہ اس کی حاجت پیش آجائے اور ہر ایسا تصرف جو محتمل فسخ نہ ہو اس کو موت پر معلق کے مثل شمار کیا جائیگا جیسے اعتاق جبکہ اعتاق غریم یا وارث کے حق پر واقع ہو بخلاف اعتاق راہن کے اس حیثیت سے کہ وہ نافذ ہوگا اس لئے کہ مرتہن کا حق قبضہ میں ہے نہ کہ ملک رقبہ میں اور قیاس یہ تھا کہ مریض صلہ کا اور اللہ کے لئے حقوق مالیہ کی ادائیگی اور اس کی (ادا حقوق مالیہ کی) وصیت کا مالک نہ ہو مگر شریعت نے اس پر شفقت کی غرض سے اس کے ثلث مال سے اسکو جائز قرار دیا ہے اور جب شریعت ورثہ کیلئے ایصار کی متولی ہوگئی اور ورثہ کیلئے مریض کے وصیت کرنے کو باطل قرار دیدیا تو مریض کا صورۃً اور معنیً اور حقیقۃً اور شبہۃً وصیت کرنا باطل ہو گیا یہاں تک کہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک بالکل مریض کی بیع وارث کے ہاتھ صحیح نہیں ہے اور وارث کے لئے مریض کا اقرار باطل ہے اگرچہ اقرار دین صحت کی وصولیابی کے سلسلہ میں ہو اور عمدگی قیمتی ہو جائیگی ورثہ کے حق میں جیسے جودت و عمدگی قیمتی شمار ہوتی ہے بچوں کے حق میں۔

تشریح ۱؎ المرضُ هيئةٌ بدنيةٌ تضادُّ الصحةَ تكونُ الافعالُ بها ماؤفةً ۲؎ لكنه لما كانَ الخ اشکال مقدر کا جواب ہے ۳؎ بخلاف اعتاق الخ اشکال مقدر کا جواب ہے ۴؎ ولما تولى الخ سوال مقدر کا جواب ہے۔

سبق نمبر ۹۰

عوارض سماویہ میں سے حیض و نفاس اور موت بھی ہے آج ان تینوں کا بیان ہے حیض و نفاس کسی بھی طرح اہلیت کو تو ختم نہیں کرتے لیکن نماز اور روزہ کی ادائیگی کے لئے حیض و نفاس سے طہارت شرط ہے اس لئے حیض و نفاس کے ساتھ نماز اور روزہ کی ادائیگی تو نہیں ہوسکتی، رہی بات قضا کی تو اس کے لئے یہ اصول مقرر ہوا، روزہ کی قضا ہوگی، نماز کی نہ ہوگی وجہ اس کی یہ ہے کہ نماز کے قضاء کرنے میں حرج ہے اور روزہ کی قضاء میں حرج نہیں ہے۔

موت بھی ایک عارض ہے جو خالص عاجزی کا نام ہے تکلیف شرعی کی غرض اختیار سے ادا کرنا ہے اور مردہ عاجز محض ہے جو ادا نہیں کرسکتا اس لئے جو افعال باب تکلیف سے تعلق رکھتے ہیں وہ میت سے سب ساقط ہوں گے، لہذا زکوٰۃ و نماز اس سے دنیاوی اعتبار سے ساقط شمار ہونگی البتہ اخروی لحاظ سے اس پر گناہ باقی رہ جائیگا۔

اور جو میت پر غیر کا حق ہو تو اگر وہ کسی عین سے متعلق ہو جیسے مرتہن کا حق یا کسی مودِع کا تو وہ حق اس چیز کی بقار تک باقی رہے گا کیونکہ یہاں میت کا فعل مقصود نہیں ہے بلکہ صاحب حق کو اس کی چیز دینا مقصود ہے، اور اگر کسی کا قرض ہو جو واجب فی الذمہ ہوتا ہے تو میت کا ذمہ ندارد ہے اس لئے اگر میت کا مال یا میت کا کفیل نہ ہو تو دنیوی اعتبار سے وہ قرض بھی ساقط ہوگا اگر میت کا ترکہ موجود ہو یا میت کا کفیل ہو تو قرض باقی رہے گا اسی بنیاد پر امام ابو حنیفہ رحمہ نے فرمایا ہے کہ اگر میت نے مال نہیں چھوڑا اور نہ کفیل چھوڑا تو قرض ساقط ہوجاتا ہے۔ لہٰذا اب اس کے قرض کی کفالت صحیح نہیں ہے غلام مجور کا ذمہ کامل ہے اس لئے اگر غلام مجور قرض کا اقرار کرے اور کوئی شخص اس کی کفالت کرے تو کفالت درست ہے کیونکہ غلام مجور کا ذمہ کامل ہے مگر آقا کے حق میں مالیت رقبہ کا انضمام کردیا جاتا ہے کیونکہ احتمال ہے کہ اس پر یہ قرض مولیٰ کے حق کی وجہ سے ہوا ہو اور جو احکام صلہ کے طریقہ پر مشروع ہوتے ہوں وہ بھی موت سے باطل ہوجائیں گے جیسے محارم کا نفقہ وغیرہ ہاں اگر اس کی وصیت کردی ہو تو تہائی مال سے اس کی وصیت نافذ کردیجائے گی۔ اور موت منافی حاجت نہیں ہے لہٰذا وہ احکام جو اس کی منفعت کے لئے مشروع ہوئے ہوں تو وہ اس کی حاجت کے بقدر رہیں گے لہٰذا اس کے مال میں سے اولاً تجہیز وتکفین کا انتظام ہوگا ثانیہ ادارِ دین ثالثاً مابقی کی تہائی میں اس کی وصیت کا نفاذ پھر مابقی کی وارثین کے درمیان تقسیم ہوگی (وقد بیناہ فی درس السراجی)

لہٰذا مولیٰ کے مرنے کے بعد اور اسی طرح بدلِ کتابت کے برابر مکاتب کے مال چھوڑ کر مرنے کی صورت میں کتابت کو باقی رکھا گیا ہے۔ اور اسی بنیاد پر مرد کی بیوی بعد موت اس کو غسل دے سکتی ہے البتہ مرد اپنی مرحومہ بیوی کو غسل نہیں دے سکتا ہے (وہو ظاہر) اور قصاص اولاً میت کی وجہ سے ورثہ کا حق بنکر ثابت ہوتا ہے لیکن اگر قصاص کسی وجہ کے پیش نظر دیت سے بدل جائے تو اب اس میں میت کا حق مقدم ہوگا اور اب اس مال میں ترکہ کے احکام نافذ ہوں گے، اگرچہ دیت قصاص کا خلیفہ ہے مگر بعض صورتوں میں بعض وجوہات کے پیشِ نظر فرع اصل سے مختلف ہوجاتی ہے۔

یہ ساری باتیں احکام دنیوی سے متعلق ہیں ورنہ آخرت میں میت زندوں کے حکم میں ہے کیونکہ میت کے حق میں قبر ایسی ہے جیسے جنین اور بچہ کے لئے رحمِ مادر اور مادر کی گود ہے میت کو قبر میں اس لئے رکھا گیا ہے تاکہ اس پر احکامِ آخرت نافذ ہوں لہٰذا اس کی قبر یا تو جنت کی کیاری ہے یا جہنم کا گڈھا ہے اللہ تعالیٰ اپنے فضل وکرم سے ہمارے لئے روضۂ جنت بنادے (آمین) اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

واَمّا الحیض والنفاس فانّھما لا یعدمان اھلیّۃ بوجہٍ مّا لکنّ الطّھارۃ عنھُمَا شرط لجواز اداء الصّوم والصّلوۃ فیفوت الاداء بھما وفی قضاء الصلوۃ حرجٌ لتضاعفھا فسقط بھما اصل الصلوۃ ولا حرج فی قضاء الصوم فلم یسقط اصلہ واما الموت فانہ عجزٌ خالص یسقط بہ

ماهو من باب التكليف لفوات غرضه وهو الاداء عن اختيار ولهذا قلنا ان يبطل عنه الزكوٰة وسائر وجوه القرب وانما يبقى عليه الماثم وماشرع عليه لحاجة غيره ان كان حقا متعلقا بالعين يبقى ببقائه لان فعله فيه غير مقصود وان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى ينضم اليه مال او مايؤكد به الذمم وهو ذمة الكفيل ولهذا قال ابوحنيفة رح ان الكفالة بالدين عن الميت لا تصح اذا لم يخلف مالا او كفيلا كأن الذمة ضعفت عن رجل نصح لان ذمته في حقه كاملة وانما ضمت اليه المالية في حق المولى وان كان شرع عليه بطريق الصلة الا ان يوصى به فيصح من الثلث واما الذى شرع له فبناء على حاجته والموت لاينا في الحاجة فيبقى له ما ينقضى به الحاجة ولذلك قدم جهازه ثم ديونه ثم وصاياه من ثلثه ثم وجب المواريث بطريق الخلافة عنه نظرا له ولهذا ابقيت الكتابة بعد موت المولى وبعد موت المكاتب عن وفاء وقلنا ان المرأة تغسل زوجها بعد الموت في عدتها لان الزوج مالك فيبقى ملكه الى انقضاء العدة فيما هو من حوائجه خاصة بخلاف ما اذا ماتت المرأة لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت ولهذا انعلق حق المقتول بالدية اذا انقلب القصاص مالا وان كان الاصل وهو القصاص يثبت للورثة ابتداء لسبب انعقد للمورث لانه يجب عند انقضاء الحيوة وعند ذلك لايجب له الا ما يضطر اليه لحاجته ففارق الخلف الاصل لاختلاف حالهما واما احكام الاخرة فله فيها حكم الاحياء لان القبر للميت فى حكم الاخرة كالرحم للماء والمهد للطفل فى حق الدنيا وضع فيه لاحكام الاخرة روضة دارا وحفرة نار ونرجوا الله تعالى ان يصيره لنا روضة بكرمه وفضله

ترجمہ اور بہر حال حیض اور نفاس پس وہ دونوں کسی بھی طرح اہلیت کو معدوم نہیں کرتے لیکن ان دونوں سے طہارت شرط ہے روزہ اور نماز کی ادائیگی کے لئے جائز ہونے ہیں پس ان دونوں کی وجہ سے ادائیگی فوت ہو جائیگی اور نماز کو قضا کرنے میں حرج ہے نماز کے بڑھ جانے کی وجہ سے تو ان دونوں کی وجہ سے نماز کا اصل وجوب ہی ساقط ہو جائیگا اور روزہ کی قضا میں کوئی حرج نہیں ہے تو اصل صوم ساقط نہ ہوگا اور بہر حال موت پس وہ خالص عاجزی ہے اس کی وجہ سے وہ امور ساقط ہو جائیں گے جو تکلیف کے باب سے ہیں تکلیف کی غرض کے فوت ہو جانے کی وجہ سے اور وہ (غرض) اختیار سے ادا کرنا ہے اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ میت سے زکوٰۃ باطل ہو جائیگی اور عبادات کی تمام صورتیں اور اس پر گناہ باقی رہے گا اور جو اس پر مشروع ہوتے ہیں اس کے غیر کی حاجت کی وجہ سے تو اگر وہ ایسا حق ہو جو عین سے متعلق ہو تو وہ حق باقی رہے گا عین کی بقاء کے ساتھ اس لئے کہ اس میں میت کا فعل مقصود نہیں ہے اور اگر

دَین ہو تو وہ دَین محض ذمہ کیوجہ سے باقی نہیں رہے گا یہاں تک کہ ذمہ کی طرف مال منضم ہو یا وہ چیز جس سے ذمے مؤکد ہو جاتے ہوں اور وہ کفیل کا ذمہ ہے اور اسی وجہ سے ابو حنیفہ رح نے فرمایا کہ میت کی جانب سے دین کی کفالت صحیح نہیں ہے جبکہ اس نے مال یا کفیل نہ چھوڑا ہو گویا کہ اس سے قرض ساقط ہے بخلاف غلام مجور کے جو قرض کا اقرار کرے پس کوئی شخص اس کی کفالت کرے تو صحیح ہے اس لئے کہ غلام کے حق میں اس کا ذمہ کامل ہے اور غلام کے ذمہ کی طرف مولیٰ کے حق میں مالیت ملا دیجاتی ہے اور اگر وہ حکم میت کے اوپر صلہ کے طریقہ پر مشروع ہو تو باطل ہو جائیگا مگر یہ کہ اس کی وصیت کر دیجائے تو وہ ثلث سے صحیح ہوگا جو اس کے لئے مشروع ہو تو وہ اس کی حاجت پر مبنی ہے اور موت حاجت کے منافی نہیں ہے تو میت کے لئے اتنی مقدار باقی رہے گی جس سے حاجت پوری ہو سکے اور اسی وجہ سے اس کی تجہیز مقدم کی جاتی ہے پھر اس کے قرضے پھر مال کے ثلث سے اس کی وصیتیں پھر میّت پر شفقت کی غرض سے اس کی جانب سے خلافت کے طریقہ پر مواریث واجب ہے اور اسی وجہ سے مولیٰ کی موت کے بعد کتابت باقی رہتی ہے اور مکاتب کی موت کے بعد وفار کے ساتھ (یعنی اتنا مال چھوڑے جو بدل کتابت کے لئے کافی ہو) اور ہم نے کہا کہ عورت اپنے شوہر کو غسل دے سکتی ہے اس کی موت کے بعد اپنی عدّت کے اندر اس لئے کہ شوہر مالک ہے تو انقضاء عدت تک اس کی ملک باقی رہے گی ان امور کے بارے میں خاص طور پر جو زوج کی ضروریات میں سے ہیں بخلاف اس صورت کے جبکہ عورت مر جائے اس لئے کہ وہ مملوکہ ہے اور موت کی وجہ سے مملوکیت کی اہلیت باطل ہو گئی ہے اور اسی وجہ سے دیت کے ساتھ مقتول کا حق متعلق ہوگا جبکہ قصاص مال سے بدل جائے اگرچہ اصل (قصاص) ابتداءً ورثہ کے لئے ثابت ہوتا ہے ایسے سبب کیوجہ سے جو مورث کے لئے منعقد ہوا ہے اس لئے کہ قصاص واجب ہوتا ہے حیات کے ختم ہونے کے وقت اور اس وقت میت کے لئے کوئی چیز واجب نہ ہوگی مگر وہی جس کی جانب وہ مضطر ہو جائے اپنی حاجت کیوجہ سے تو خلیفہ اصل سے مختلف ہو گیا ان دونوں کی حالت کے مختلف ہونے کی وجہ سے اور بہر حال احکام آخرت پس میت کے لئے اس میں (احکام آخرت میں) زندوں کا حکم ہے اس لئے کہ آخرت کے حکم میں میت کے لئے قبر ایسی ہے جیسے مادۂ منویہ کے لئے رحم مادر اور جیسے بچہ کے لئے گہوارہ دنیا کے حق میں میت کو قبر میں رکھا گیا ہے احکام آخرت کے لئے (پس اس کی قبر) یا تو دار الثواب کی کیاری ہے یا جہنم کا گڑھا ہے اور ہم اللہ سے امید کرتے ہیں کہ وہ ہمارے لئے قبر کو باغیچہ بنا دے اپنے کرم اور اپنے فضل سے۔

تشریح

ؔ۱ روزہ کی ادائیگی کیلئے حیض و نفاس سے طہارت کی شرط خلاف قیاس ہے اس لئے روزہ کی قضا کا حکم دیا گیا ہے اور نماز کا نہیں دیا گیا ہے ویسے حیض و نفاس سے نہ اہلیت وجوب زائل ہوتی ہے اور نہ اہلیتِ اداء البتہ اداکے لئے ان دونوں سے طہارت شرط ہے، ؔ۲ موت کے وجودی اور عدمی ہونے میں علماء کا اختلاف ہے مسلم الثبوت میں عدمی کہا گیا ہے دلائل دونوں فریق کے پاس ہیں، ؔ۳ احکام دنیوی جو میت سے متعلق ہوتے ہیں وہ چار قسم کے ہیں ؔ۱ احکام تکلیف ؔ۲ جو غیر کی حاجت کی

کی وجہ سے میت کے اوپر ہوں جس کی تفصیل گذر چکی ہے۔ ۳ جو میت کی حاجت کی وجہ سے مشروع ہوں (کما مر) ۴ جو میت کی حاجت پوری نہ کر سکتے ہوں جیسے قصاص ان سب کے احکام گذر چکے ہیں ۴ اگر میت اپنی حیات میں مال یا ضامن چھوڑ کر نہ مرے تو مرنے کے بعد دنیا کے احکام میں اس کے ذمہ کوئی قرض باقی نہیں رہے گا اس لئے صاحبِ دَین اس کی اولاد سے اپنے دین کا مطالبہ نہیں کر سکتا البتہ آخرت میں جاکر اپنا دین وصول کر سکتا ہے امام صاحب رح کا فرمانِ مذکور اسی اصول پر متفرع ہے ۵ امام شافعی رح کے نزدیک شوہر بھی بیوی کو غسل دے سکتا ہے فتدبر۔

سبق نمبر ۹۱

عوارضِ سماویہ سے فراغت کے بعد یہاں سے عوارضِ مکتسبہ کا بیان کیا جارہا ہے جن میں اول جہالت ہے جو علم کی ضد ہے اور انسان کے اندر جہالت اصل ہونے کے باوجود یہاں اس کو عارض ہونے والے امور میں سے اس لئے شمار کیا گیا ہے کہ یہ وصف انسان کی ماہیت سے خارج ہے یا چونکہ انسان کسبِ علم کے ذریعہ جہالت دور کرنے پر قادر ہے اس لئے اس کا کسبِ علم ترک کرنا کسبِ جہل اور اختیارِ جہل قرار دیا گیا ہے۔

پھر جہالت کی چار قسمیں ہیں ۱ کفار کی جہالت ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور انبیاء کی رسالت کے متعلق دلائل واضح ہو جانے کے بعد آخرت میں کفار کی ان امور سے جہالت عذر ہونے کے لائق نہیں اگرچہ دنیا میں ذمی بنجانیکو قبول کر لینے کے بعد کافر سے قتل وغیرہ عذاب دنیوی روکنے کے سلسلہ میں اس جہالت کو عذر تسلیم کر لیا جاتا ہے۔ نوع ثانی صاحبِ ہویٰ (عقل پرستوں) کی جہالت ہے جو اللہ تعالیٰ کی صفات اور امور آخرت کے بارے میں ہے جیسے معتزلہ اپنی جہالت سے خدا کی صفات، عذابِ قبر، رویت باری تعالیٰ، اور شفاعت وغیرہ کا انکار کرتے ہیں۔

بہر حال اس میں اور کئی قسمیں ہیں مثلاً باغی کی جہالت جو کہ ادلۂ واضحہ صحیحہ کو چھوڑ کر فاسد اور مہمل دلائل سے تمسک کرتے ہوئے امام بر حق کی اطاعت سے خروج کرے چنانچہ اس کا عذر بھی قابلِ قبول نہیں ہے حتی کہ اگر وہ امام کے مطیع اور وفادار لوگوں میں سے کسی کا مال یا جان تلف کر دے تو اس کا ضامن ہوگا لیکن یہ حکم اس وقت ہے جبکہ اس کے ساتھ لشکر نہ ہو کیونکہ تب ہی تو اس پر دلیل سے الزام قائم کرنا اور ادائیگی ضمان کے لئے جبر کرنا ممکن ہوگا، اور اگر وہ اپنے ساتھ حمایتی لشکر رکھتا ہو تو بغاوت سے رجوع کرنے کے بعد بھی اس سے زمانۂ بغاوت کے تلف کردہ مال اور جان کا ضمان نہیں لیا جائیگا جس طرح اہل حرب سے اسلام قبول کرنے کے بعد ضمان نہیں لیا جاتا ہے۔ مگر چونکہ باغی اور صاحبِ ہویٰ دونوں قرآن سے تاویل کرتے ہیں اگرچہ وہ تاویل فاسد ہی ہو اس لئے ان دونوں کی جہالت کافر کی جہالت سے ہلکی ہوگی۔ اور باغی صاحب ہوی اور کوئی بھی فرقہ ہو جو اپنے کو اسلام کی طرف منسوب کرتا ہو جیسے خوارج، روافض اور مجسمہ اور نجدیہ وغیرہ ان کو ان کے حال پر چھوڑنا جائز نہ ہوگا بلکہ ان سے مناظرہ کرکے ان پر الزام قائم کرنا ضروری ہوگا۔

بخلاف کافر کے اس لئے کہ اس سے مناظرہ اور الزام کی ولایت شرعاً منقطع ہے اور اسلام کے باطل فرقوں پر الزام کی ولایت ہے لہٰذا ان پر الزام ہوگا اور انکی تاویل فاسد و مردود ہوگی ۔ اور جس باغی پر ابھی ضمان واجب ہوا تھا اس پر اسلام کے تمام احکام لازم ہوں گے کیونکہ وہ اپنے دعوے کے مطابق مسلمان ہے تو اسلام کے احکام اس پر لازم ہوں گے
بہرحال نوع ثانی میں دو قسمیں بیان کی جاچکی ہیں اور اسی نوع میں اس مجتہد کی جہالت ہے جو اپنے اجتہاد میں کتاب اللہ کی صریح مخالفت کرے یا سنت مشہورہ کی مخالفت کرے جیسے امام شافعی رح کا جہل عمداً متروک التسمیہ کے حلال ہونے میں بھول کر تسمیہ چھوڑ دینے پر قیاس کرتے ہوئے تو یہ قیاس فرمان باری تعالیٰ وَلَا تَاْکُلُوا مِمَّا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ ، کے صریح مخالف ہے اور داؤد اصفہانی اور اس کے متبعین نے یہ جہالت کی کہ انہوں نے ام ولد کی بیع کو جائز قرار دیا حالانکہ یہ سنت مشہورہ کے خلاف ہے ، اور جیسے امام شافعی رح وغیرہ نے قسامت کی وجہ سے بعض صورتوں میں قصاص واجب کر دیا ہے حالانکہ یہ سنت مشہورہ کے خلاف ہے ورنہ محلہ کے پچاس شخصوں سے قسم لینے کے بعد انکے عواقل پر وجوب دیت کا فیصلہ حدیث مشہور سے ثابت ہے اور یہی ہمارا مسلک ہے ۔
اسی طرح امام شافعی رح کا یہ فیصلہ کہ مدعی کی طرف سے ایک شاہد اور یمین ہونے پر فیصلہ جائز ہے حالانکہ یہ حدیث مشہور ، البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر کے خلاف ہے ۔ بہرحال نوع ثانی کی یہ تمام جہالت بھی مردود باطل ہیں اور عذر شمار کئے جانے کے قابل نہیں ہیں ہکذا قالوا ۔
واضح رہے کہ اس مقام پر ائمہ مجتہدین کی شان میں علماء سلف نے جو کچھ کہا ہے ہم نے صرف اس کو نقل کر دیا ہے ورنہ ہم ہرگز اس کی جرأت نہیں کر سکتے تھے کہ ایسے ائمہ عظام کے اجتہاد کو مبنی بر جہالت بتائیں ۔ باوجودیکہ تاویلات صحیحہ کی گنجائش بھی موجود ہے ۔ چہ نسبت خاک را با عالم پاک !
(نوع ثالث) تیسری قسم جہالت کی وہ ہے جو شبہ بننے کی صلاحیت رکھے یعنی وہ ایسی جہالت نہ ہو جو قرآن و حدیث مشہور کے خلاف ہو بلکہ اجتہادی مسائل سے اس کا تعلق ہو یا محل اشتباہ سے اس کا تعلق ہو تو ان مواقع کا جہل عذر قرار دیئے جانے اور موجب شبہ ہونے کے قابل ہے لہٰذا اس شبہ سے حد اور کفارہ ساقط ہو جائے گا جیسے سنگی لگانے والا روزہ دار جبکہ افطار کرلے سنگی لگوا کر یہ خیال کرتے ہوئے کہ اس کا روزہ ٹوٹ گیا ہے تو اس افطار کی بنا پر کفارہ لازم نہ ہوگا اس لئے کہ یہ جہالت ایسے مسئلہ میں پائی گئی ہے جس میں بعض مجتہدین کا اجتہاد صحیح موجود ہے یعنی جو قرآن و حدیث مشہور کے خلاف نہیں ہے ۔
چنانچہ امام اوزاعیؒ کے نزدیک حجامت سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے ہکذا قالوا ، یا جیسے کوئی شخص اپنے باپ کی باندی سے زنا کر ڈالے اس گمان سے کہ یہ باندی میرے لئے حلال ہے تو اس پر حد لازم نہ ہوگی کیونکہ اس نے واقعی شبہ کے مقام پر یہ گمان کیا ہے کیونکہ باپ اور بیٹوں میں عموماً ملکیتیں ملی جلی ہوتی ہیں ۔
لیکن اگر بیٹا یہ جانتا ہو کہ باپ کی باندی میرے لئے حرام ہے تو اس وقت اس پر حد واجب ہوگی ۔

نوع رابع :- ایسی جہالت ہے جو عذر بننے کے قابل ہے جیسے احکام شرعیہ سے اس مسلمان کی جہالت جو ابھی دارالحرب میں ہے تو بلاشبہ اس کا جہل عذر ہے کیونکہ دارالحرب احکام اسلام کی شہرت واشاعت کا مقام نہیں ہے۔ اور اسی طرح وکیل اور عبد ماذون کی جہالت کاروبار کی اجازت ملنے یا سلب ہونے کے بارے میں یعنی اگر وکیل کو وکالت ملنے یا وکالت سے معزول ہونے اور غلام کو تجارت کی اجازت حاصل ہونے یا اس سے روکدئے جانے کی اطلاع نہ ہو اور دونوں کے پاس خبر پہنچنے سے پہلے بعض تصرفات کر ڈالیں تو ان دونوں کے جہل کو عذر شمار کیا جائے گا، لہذا پہلی صورت میں وکیل کا تصرف مؤکل پر اور غلام کا تصرف آقا پر نافذ نہیں ہوگا کیونکہ مولیٰ یا مؤکل کی طرف سے اجازت ملنا ان کو معلوم نہیں تھا، اس لئے اس کا اعتبار بھی نہ ہوگا اور دوسری صورت میں ان کا تصرف نافذ ہوگا کیونکہ ان کو سلب اختیار کی اطلاع نہیں تھی اس لئے اطلاع سے پہلے عزل کا حکم ان پر عائد نہ ہوگا۔ اور جیسے بیع کے بارے میں شفیع کی جہالت عذر ہے لہذا جب تک اس کو بیع کا علم نہ ہو جائے تو اس کا طلب شفعہ سے سکوت حق سے دست برداری نہ ہوگا، اور جیسے غلام کی جنایت سے آقا کی جہالت عذر ہے لہذا اگر جنایت کو جانے بغیر آقا نے اس غلام جانی کو آزاد کر دیا تو آقا کو فدیہ اختیار کرنے والا شمار نہیں کیا جائے گا بلکہ آقا پر اس کی قیمت اور ارش میں سے اقل واجب ہوگا (وبیناہ فی شرح الہدایہ)

اور اسی طرح اگر بالغہ باکرہ کو نکاح کا علم نہ ہو سکے تو یہ عذر ہوگا اور اس کی خاموشی عذر شمار ہوگی لہذا اگر باپ دادا کے علاوہ کسی اور ولی نے نابالغی کی حالت میں اگر اس کا نکاح کر دیا ہو تو اس کو خیار بلوغ ملتا ہے لیکن اگر اس کو اصل نکاح کا علم نہ ہو تو بعد بلوغ خاموشی کی وجہ سے یہ خیار ختم نہ ہوگا اور اگر اس کو نکاح کا علم ہے لیکن اس مسئلہ کا علم نہیں ہے کہ مجھے خیار بلوغ ہے تو یہ جہالت عذر نہ ہوگی کیونکہ دارالاسلام میں سیکھنے سے خصوصاً آزاد کے حق میں کوئی مانع نہیں ہے لہذا اس جہل کا عذر مسموع نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر کوئی باندی کسی کی منکوحہ ہے تو اس کو آزاد ہونے پر خیار عتق ملے گا لیکن اس کو یہ علم نہ ہو سکا کہ اس کا آقا اس کو آزاد کر چکا ہے تو اس حالت میں اس کی خاموشی عذر شمار ہوگی اور خیار اس کا باقی رہے گا۔ اسی طرح اگر اس کو اعتاق کا علم ہے لیکن اس مسئلہ کا علم نہیں ہے کہ میرے لئے خیار عتق ہے تو باندی کے حق میں یہ بھی عذر ہے اس لئے کہ باندی ہمیشہ مولیٰ کی خدمت میں مشغول رہتی ہے اس لئے شریعت کے احکام سیکھنے کی اس کو فرصت نہیں مل سکتی ہے اور ان احکام میں مسئلہ خیار بھی شامل ہے۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں

فَصْلٌ فِي الْعَوَارِضِ الْمُكْتَسَبَةِ

اما الجهلُ فانواعٌ اربعةٌ جهلٌ باطلٌ بلا شبهةٍ وهو الكفرُ وانه لا يصلحُ عذرًا في الآخرةِ

اصلاً لانہ مکابرۃ وجحود بعد وضوح الدّلیل وجھلٌ ھو دونہ لکنّہ باطلٌ لایصلح عذرًا فی الاٰخرۃ ایضًا وھو جھلُ صاحب الھوی فی صفات اللّٰہ تعالیٰ وفی احکام الاٰخرۃ وجھل الباغی لانہ مخالف للدلیل الواضح الّذی لاشبھۃ فیہ الّا انّہ متأول بالقراٰن فکان دون الاوّل لکنّہ لما کان من المسلمین او ممّن ینتحل الاسلام لزمنا مناظرتہ والزامہ فلم نعمل بتاویلہ الفاسد وقلنا ان الباغی اذا اتلفَ مال العادل او نفسہ ولامَنَعۃَ لہ یضمن وکذلك سائر الاحکام تلزمہ وکذلكَ جھلُ من خالَفَ فی اجتھادہ الکتاب او السُنّۃ المشھورۃ من علماء الشریعۃ او عمل بالغریب من السنّۃ علی خلاف الکتاب او السنّۃ المشھورۃ مردود باطلٌ لیس بعذرٍ اصلاً مثل الفتوی ببیع امّھات الاولاد وحلّ متروك التسمیۃ عامدا والقصاص بالقسامۃ والقضاء بشاھد ویمین والثالث جھل یصلح شبھۃ وھو الجھل فی موضع الاجتھاد الصحیح او فی موضع الشبھۃ کالمحتجم اذا افطر علی ظن انّ الحجامۃ افطرتہ لم یلزمہ الکفارۃ لانہ جھلٌ فی موضع الاجتھاد ومن زنی بجاریۃ والدہ علی ظنّ انّھا تحل لہ لم یلزمہ الحد لانہ جھل فی موضع الاشتباہ والنوع الرابع جھل یصلح عُذرا وھو جھل من اسلم فی دار الحرب فانہ یکون عذرا لہ فی الشرائع لانہ غیر مقصّر لخفاء الدلیل وکذلك جھلُ الوکیل والماذون باطلاق وضدّہ وجھل الشفیع بالبیع والمولیٰ بجنایۃ العبد والبکر بالنکاح الامۃ المنکوحۃ بخیار العتق بخلاف الجھل بخیار البلوغ علی ما عرف

ترجمہ یہ فصل ہے عوارضِ مکتسبہ کے بیان میں بہرحال جہالت کی چار قسمیں ہیں ۱ بلاشبہ جہل باطل اور وہ کفر ہے اور یہ بالکل آخرت میں عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اس لئے کہ کفر مکابرہ ہے اور دلیل کے واضح ہونے کے بعد انکار ہے ۲ وہ جہل جو اس سے کم ہے لیکن وہ باطل ہے وہ بھی (اول کے مثل) آخرت میں عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور وہ صاحبِ ہوی کا جہل ہے اللہ کی صفات میں اور احکامِ آخرت میں اور باغی کا جہل ہے اس لئے کہ باغی اس واضح دلیل کا مخالف ہے جس میں شبہ نہیں ہے مگر ان دونوں میں سے ہرایک قرآن سے تاویل کرتا ہے تو یہ اول (کفر) سے ہلکا ہوگا لیکن جبکہ یہ (ان دونوں میں سے ہرایک مسلمان ہے یا ان لوگوں میں سے جو اسلام کی جانب منسوب ہیں تو ہم پر ان سے مناظرہ اور ان کو الزام دینا لازم ہے۔ پس ہم اس کی فاسد تاویل کو قبول نہیں کریں گے اور ہم نے کہا کہ باغی جبکہ عادل کا مال یا اس کے نفس کو تلف کردے اور باغی کے لئے حمایتی لشکر نہ ہو تو وہ ضامن ہوگا اور ایسے ہی تمام احکام اس پر لازم ہوں گے۔ اور ایسے ہی اس شخص کا جہل جس نے اپنے اجتہاد میں کتاب یا سنتِ مشہورہ کی مخالفت کی علماء شریعت میں سے یا کتاب وسنت مشہورہ کے خلاف حدیث غریب پر عمل کیا ہو تو (یہ جہل) مردود و باطل ہے بالکل عذر نہیں ہے جیسے امہات اولاد کی بیع کا فتویٰ اور عمداً متروک التسمیہ کی حِلّت کا فتویٰ اور قسامت کی وجہ سے قصاص کا

فتویٰ اور شاہد اور ایک یمین کے ساتھ فیصلہ کرنیکا فتویٰ، اور تیسری وہ جہالت جو شبہ بننے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ اور وہ اجتہاد صحیح کی جگہ میں یا موضع شبہ میں جہل ہے جیسے پچھنے لگوانے والا جبکہ افطار کرے اس گمان پر کہ حجامت نے اس کا روزہ توڑ دیا تو اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا اس لئے کہ یہ موضع اجتہاد میں جہل ہے اور جس نے اپنے باپ کی باندی سے زنا کیا اس گمان پر کہ وہ اس کے لئے حلال ہے تو اس پر حد لازم نہ ہوگی اس لئے کہ یہ موضع اشتباہ میں جہل ہے، اور چوتھی قسم وہ جہل ہے جو عذر کی صلاحیت رکھتا ہے اور وہ اس شخص کا جہل ہے جو دار الحرب میں مسلمان ہوگیا تو یہ اس کے لئے عذر ہوگا، احکام شرع کے سلسلہ میں اس لئے کہ دلیل کے مخفی ہونے کی وجہ سے اس کی جانب سے کوتاہی نہیں ہے اور ایسے ہی وکیل اور ماذون کا جہل ہے اطلاق اور اس کی ضد کے بارے میں اور شفیع کی جہالت ہے بیع کے بارے میں اور مولیٰ کی جہالت ہے غلام کی جنایت سے، اور باکرہ کی جہالت ہے۔ ولی کے نکاح کر دینے سے اور منکوحہ باندی کی جہالت ہے خیار عتق سے بخلاف خیار بلوغ کی جہالت کے اس تفصیل کے مطابق جو معروف ہے۔

تشریح

ا۔ ہم اقسام کفر پر مبسوط شرح جواہر الفرائد میں کر چکے ہیں ۲۔ ہم قسامت کا تفصیلی بیان ہدایہ کی شرح میں کر چکے ہیں۔ ۳۔ اجتہاد کے بارے میں اقوال اربعہ اور امام شافعی رح کی چوک کی تاویل ہم اواخر جواہر الفرائد میں بیان کر چکے ہیں۔ ۴۔ سنگی لگوانے والے پر کفارہ کا عدم وجوب مفتیٰ بہ قول کے خلاف ہے ملاحظہ ہو ہدایہ ص ۲۰۶ ج ۱۔

سبق نمبر ۹۲

عوارض مکتسبہ میں سے دوسرا عارض سُکر (نشہ) ہے جس کی دو قسمیں ہیں ۱۔ مباح چیز سے حاصل ہو جیسے نشہ آور دوا کا پینا اسی طرح مکرَہ یا مضطر کا پینا تو یہ سکر تو اغمار کے حکم میں ہے لہذا اسکے تمام تصرفات غیر معتبر ہوتے ہیں (۲) حرام چیز سے نشہ ہو جائے جیسے شراب سے تو یہ سکر خطاب کی اہلیت کے منافی نہیں ہے جمہور علماء کا اجماع ہے اور فرمان باری "لاتقربوا الصلوٰۃ وانتم سکاریٰ" اسکی واضح دلیل ہے کیونکہ اگر نشہ کی حالت میں یہ خطاب مانا جائے تب تو اہلیت خطاب کے منافی نہ ہونے کا مُدعیٰ بالکل بے غبار ثابت ہو جاتا ہے اور اگر نشہ نہ ہونے کی حالت میں مانا جائے تب بھی اہلیت خطاب پر دلالت پائی جاتی ہے ورنہ خطاب کا فاسد ہونا لازم آئیگا کیونکہ آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ جب تم پر نشہ طاری ہو اس وقت نماز کے قریب نہ جاؤ تو اگر بوقت نشہ خطاب کی اہلیت نہ ہو تو یہ حکم اس خطاب سے فاسد ہو جائیگا جیسے کسی عقل والے سے کہا جائے کہ تم پاگل ہو جاؤ تو اس وقت یہ کام نہ کرنا اس کلام میں خطاب کی اضافت خطاب کے منافی کی جانب ہو رہی ہے جس کی وجہ سے یہ خطاب درست نہیں لیکن آیت کے اندر جبکہ خطاب کی اضافت حالت سُکر کی طرف کی گئی تو معلوم ہوا کہ سُکر اہلیت خطاب کے منافی نہیں ہے لہذا آیت سے یہ ثابت ہو گیا کہ حالت نشہ میں آدمی خطاب کا اہل ہے۔

توسکران پر شریعت کے تمام احکام لازم ہوں گے اور طلاق وعتاق، بیع وشرا اور حقوق کا اقرار وغیرہ تصرفات اس کے اپنے الفاظ سے صحیح اور نافذ ہوں گے اور یہ لزوم احکام اور نفاذِ تصرفات کا حکم اس لئے دیا گیا ہے تاکہ وہ حرام کے ارتکاب سے باز رہے اور اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ حرام نشہ احکام شرعیہ کے ابطال کا عذر نہیں ہو سکتا۔

البتہ اگر سکران حدودِ خالصہ کا اقرار کرے یا مرتد ہو جائے تو اس کا اقرار غیر معتبر ہوگا اور اس پر کفر کا حکم جاری نہ ہوگا، کیونکہ ان حدود کے اقرار سے رجوع کرنا معتبر ہوتا ہے اور حالتِ سُکر دلیل رجوع ہے کیونکہ مخمور کو کسی بات پر قرار نہیں رہتا اور ارتداد کی حقیقت یہ ہے کہ اعتقاد بدل جائے حالانکہ سکران جو زبان سے کہتا ہے اس پر اس کا اعتقاد نہیں پایا جاتا۔

البتہ اگر ایسی حد کا اقرار کرے جو خالص حق اللہ نہ ہو بلکہ اس میں حق العبد بھی شامل ہو جیسے حدِ قذف یا قصاص تو ان میں بعد اقرار رجوع معتبر نہیں ہے لہٰذا دلیلِ رجوع کا بدرجۂ اولیٰ اعتبار نہ ہوگا کیونکہ صاحب حق اس کے رجوع کی تکذیب کرے گا لہٰذا اس پر حد اور قصاص جاری ہوگا اور بخلاف اس صورت کے جبکہ حالتِ سُکر میں زنا کرے اور نشہ میں اقرار کے ذریعہ نہیں بلکہ بیّنہ سے زنا ثابت ہو جائے تو نشہ زائل ہونے کے بعد اس پر حد قائم کی جائے گی اسی طرح اگر کافر نشہ کی حالت میں مسلمان ہو جائے تو اس کے اسلام کی صحت کا حکم جاری ہوگا۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَاَمَّا السُّکْرُ فھو نوعان سکرٌ بطریقٍ مباحٍ کشرب الدواء وشرب المکرہ والمضطرّ وانہ بمنزلۃ الاغماء وسکر بطریقٍ محظورٍ وانہ لاینافی الخطاب قال اللہ تعالیٰ یا ایُّھا الذین اٰمنوا لاتقربوا الصّلوٰۃ وانتم سکاریٰ فلا یُبطل شیئًا من الاھلیّۃ وتلزمہ احکام الشرع وتنفذ تصرفاتہ کلھا الا الردّۃ استحسانًا والاقرار بالحدود الخالصۃ للّٰہ تعالیٰ لان السکران لایکاد یثبت علیٰ شئٍ فاقیم السکر مقام الرجوع فیعمل فیما یحتمل الرجوع۔

ترجمہ اور بہرحال سکر اس کی دو قسمیں ہیں ایک سکر بطریق مباح جیسے دوا پینا اور مُکرَہ کا پینا اور مضطر کا اور یہ قسم اِغماء کے درجہ میں ہے اور دوسرا سکر حرام طریقہ پر اور یہ قسم خطاب کے منافی نہیں ہے ارشاد باری ہے یا ایھا الذین اٰمنوا لاتقربوا الصّلوٰۃ وانتم سکاریٰ تو سُکر اہلیت میں سے کسی چیز کو باطل نہیں کرے گا اور اس پر احکام شرع لازم ہوں گے اور اس کے تمام تصرفات نافذ ہوں گے علاوہ ردّۃ کے اِستحسانًا اور علاوہ ان حدود کے اقرار کے جو خالص اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں اس لئے کہ سکران کو کسی بات پر قرار نہیں رہے گا تو سُکر رجوع کے قائم مقام کر دیا جائے گا تو سکر مؤثر ہوگا اُن اقرار میں جو رجوع کا احتمال رکھتے ہیں۔

سبق نمبر ۹۳

عوارضِ مکتسبہ میں سے ایک عارض ہزل ہے (مذاق) جس کا مطلب یہ ہے کہ لفظ سے نہ اس کے حقیقی معنیٰ مراد ہوں اور نہ مجازی معنیٰ، بالفاظِ دیگر ہزل جد کی ضد ہے جد کہتے ہیں لفظ سے اس کے حقیقی یا مجازی معنی کا ارادہ کرنے کو، بہرحال ہزل کے اندر حکم کو اختیار کرنے کا ارادہ اور حکم سے رضا نہیں ہوتی لیکن مباشرت سے رضامندی ظاہر ہے لہذا اگر ہزل کے طور پر کلمات کفر بولے تو اس کی تکفیر ہوگی اسی طرح ہزل کے طور پر مرتد بنا تو اس کی تکفیر کی جائیگی۔

ہزل بالکل ایسا ہے جیسے بیع میں خیار شرط کہ اس کی وجہ سے مباشرت سے رضا ظاہر ہے لیکن ابھی حکم کا اختیار اور رضا بالحکم متحقق نہیں ہے۔ لہذا جن امور کا مدار رضا پر ہے وہاں ہزل مؤثر ہوسکتا ہے اور جن کا مدار رضا پر نہیں ہے ان میں ہزل غیر مؤثر ہوگا تو طلاق وعتاق کا مدار رضا پر نہیں ہے البتہ بیع و اجارہ وغیرہ کا مدار رضا پر ہے اور ہزل جن امور میں پایا جاتا ہے اس کی تین قسمیں ہیں انشارات[۱] اخبارات[۲] [۳] اعتقادات، پھر اول کی دو قسمیں ہیں [۱] جس میں احتمالِ نقض نہ ہو [۲] اور جس میں احتمال نقض ہو، اول جیسے طلاق وعتاق اور ثانی جیسے بیع واجارہ۔ اور اخبارات کی بھی دو قسمیں ہیں [۱] مایحتمل الفسخ [۲] مالایحتمل الفسخ۔ اور اعتقادات کی دو قسمیں ہیں [۱] اعتقاد فی الردۃ [۲] اور اعتقاد فی الاسلام۔

پھر نوع اول کی قسم اول کی بھی تین قسمیں ہیں [۱] ہزل باصل العقد [۲] ہزل بقدر العوض [۳] ہزل بجنس العوض، پھر ان میں سے ہر ایک کی چار چار صورتیں ہیں۔ بعد مواضعت دونوں کا اعراض پر اتفاق ہو جائے [۲] یا مواضعت پر اتفاق ہو جائے [۳] دونوں خالی الذہن ہوں؛ [۴] دونوں میں اس باب میں اختلاف ہو جائے لہذا اگر دونوں نے یہ طے کیا تھا کہ ہمارے درمیان بیع نہ ہوگی لیکن لوگوں کے سامنے بیع ظاہر کریں گے لہذا انہوں نے ایسا کیا پھر لوگوں کے چلے جانے کے بعد دونوں اتفاق کرلیں کہ ہماری یہ سب گفتگو اور ایجاب و قبول سابقہ طے شدہ مذاق پر محمول ہے تو یہ بیع فاسد ہوگی اور ملک ثابت نہ ہوگی اگرچہ جانبین سے ثمن اور مبیع پر قبضہ ہوچکا ہو کیونکہ مذاق کیوجہ سے حکم بیع ثابت ہونے کے بارے میں رضامندی متحقق نہیں ہوئی لہذا اگر مبیع غلام ہو اور مشتری نے اس پر قبضہ کے بعد اس کو آزاد کر دیا ہو تو اس کا اعتاق نافذ نہ ہوگا جیسے اگر بائع اور مشتری دونوں کے لئے خیار ہو تو ملک ثابت نہ ہوگی کیونکہ ہوسکتا ہے کہ وہ دونوں بیع کو نافذ نہ کریں اسی طرح یہاں بھی ہوگا البتہ یہ بھی احتمال ہے کہ دونوں نافذ کردیں یعنی احتمالِ جواز ہے اور جیسے اگر عاقدین اپنے لئے شرطِ خیار ہمیشہ کے لئے لگائیں تو بیع فاسد ہوتی ہے لیکن اس میں جواز بھی ہوسکتا ہے اور عاقدین میں سے کسی کے لئے ملکیت ثابت نہ ہوگی اسی طرح ہزل کی صورت مذکورہ میں ہوگا۔

اور اگر دونوں نے بیع کی اجازت دیدی یعنی اعراض پر اتفاق کرلیا تو بیع صحیح ہو جائے گی اور اگر ایک نے توڑا اور دوسرے نے نہیں توڑا تو ناقض کے فعل کا اعتبار کرتے ہوئے نقضِ بیع کا حکم ہوگا کیوں کہ

توڑنے کی ولایت دونوں کو حاصل ہے لیکن چونکہ اس مسئلہ کو خیار شرط کے مسئلہ پر قیاس کیا گیا ہے جس کی مدت امام صاحبؒ کے نزدیک تین دن ہے اس لئے امام صاحبؒ کے نزدیک ضروری ہے کہ تین دن کے اندر دونوں اس کی اجازت دیں تو یہ ہزل باصل العقد کا بیان ہے اور اگر اصل بیع پر دونوں کا اتفاق ہو کہ یہ تو واقعۃً ہوگی لیکن ہزل صرف مقدار ثمن میں ہے یعنی یہ طے کیا کہ اصل ثمن ہزار درہم ہے لیکن لوگوں کے سامنے دوہزار یا دو سو دینار بولینگے تو اس صورت میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہزل باطل ہے اور تسمیہ معتبر ہے لہذا دوہزار بولنے کی صورت میں دوہزار اور سو دینار بولنے کی صورت میں سو دینار کو ثمن قرار دیا جائے گا۔

اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ پہلی صورت میں تو ثمن ہزار ہوگا اور دوسری میں سو دینار انہوں نے کہا کہ پہلی صورت میں اتحادِ جنس ہے اور ثانی میں اختلافِ جنس ہے لہذا اصل عقد میں جد اختیار کرتے ہوئے پہلی صورت میں ثمن کے سلسلہ میں مواضعت پر عمل ممکن ہے البتہ دوسری صورت میں ممکن نہیں کیونکہ جنس مختلف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ یہاں اصل اور وصف میں تعارض ہے یعنی اصل میں جد ہے اور وصف میں ہزل ہے تو اگر وصف کا اعتبار کرتے ہیں تو یہ شرط فاسد بنکر اصل عقد کو فاسد کردے گا۔ اس لئے ہم نے اصل کا اعتبار کرتے ہوئے اور اس کو فساد سے بچاتے ہوئے تسمیہ فی الاصل کا اعتبار کیا ہے اور ہزل کو باطل قرار دیا ہے۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَاَمَّا الھزل فتفسیرہ اللَّعب وھو ان یُراد بالشئ غیرمَا وضعَ لہ فلاینا فی الرضاء بالمبَاشرۃ ولھذا یکفر بالردّۃ ھازلًا لکنّہ ینا فی اختیار الحکم والرضاء بہ بمنزلۃ شرط الخیار فی البیع فیؤثر فیما یحتمل النقض کالبیع والاجارۃ فاذا تواضعًا علی الھزل باصل البیع ینعقد البیع فاسدًا غیرموجب للملك وان اتصل بہ القبض کخیار المتبایعین وکما اذا شرط الخیار لھما ابدًا فاذا نقض احدھما انتقض وان اجازاہ جاز لکن عند ابی حنیفۃؒ یجب ان یکون مقدّرًا بالثلثِ ولو تواضعا علی البیع بالفی درھم وعلی البیع بمائۃ دینار علی ان یکون الثمن الف درھم فالھزل باطل والتسمیۃ صحیحۃ فی الفصلین عند ابی حنیفۃ رحؒ و قال صاحباہ یصح البیع بالف درھم فی الفصل الاول وبمائۃ دینار فی الفصل الثانی لامکان العملِ بالمواضعۃ فی الثمن مع الجد فی اصل العقد فی الفصل الاول دون الثانی و انانقول بانھما جدًّا فی اصل العقد والعمل بالمواضعۃ فی البدل یجعلہ شرطا فاسدًا فی البیع فیفسد البیع فکان العملُ بالاصل اولیٰ من العمل بالوصف عند تعارض المواضعتین فیھما

ترجمہ:۔ اور بہرحال ہزل تو اس کی تفسیر لعب ہے (ضد جِد) اور ہزل اصطلاح میں یہ ہے کہ شئی سے

اس کا غیر موضوع لہٗ مراد لیا جائے تو ہزل مباشرت سے رضا کے منافی نہیں ہے اسی وجہ سے ہازل ہونے طریقہ پر ردّت کیوجہ سے کافر ہو جائیگا لیکن ہزل اختیار حکم اور حکم سے رضا کے منافی ہے بیع میں شرطِ خیار کے درجہ میں تو ہزل مؤثر ہوگا ان امور میں جو نقض کا احتمال رکھتے ہیں جیسے بیع اور اجارہ پس جب ان دونوں نے اتفاق کیا اصل بیع کے سلسلہ میں ہزل پر تو بیع بطور فاسد منعقد ہوگی جو ملک کو ثابت کرنے والی نہ ہوگی اگرچہ اس کے ساتھ قبضہ متصل ہو جائے جیسے ایکدم عاقدین کا خیار اور جیسے عاقدین کے لئے ہمیشہ کے لئے خیار کی شرط ہو پس جب ان دونوں میں سے ایک نے بیع کو توڑ دیا تو بیع ٹوٹ جائے گی اور اگر ان دونوں نے ایک ساتھ اجازت دیدی تو بیع جائز ہوگی لیکن ابوحنیفہ رح کے نزدیک واجب ہے کہ اجازت کا وقت تین دن کے ساتھ مقدر ہو اور اگر دونوں نے مواضعت کی (یہ بات گھڑلی) دو ہزار درہم کے بدلہ بیع پر یا سو دینار کے بدلہ بیع پر اس شرط پر کہ ثمن ہزار درہم ہوگا تو ہزل باطل اور تسمیہ صحیح ہے دونوں صورتوں میں ابوحنیفہ رح کے نزدیک اور صاحبین رح نے فرمایا کہ پہلی صورت میں ہزار درہم کے بدلہ اور دوسری صورت میں سو دینار کے بدلہ بیع صحیح ہے ثمن کے اندر مواضعت پر عمل ممکن ہونے کی وجہ سے اصل عقد کے اندر جِد کے ساتھ ساتھ، پہلی صورت میں نہ کہ دوسری صورت میں اور ہم کہتے ہیں کہ ان دونوں نے اصل عقد کے اندر جِد کے طریقہ کو اپنایا ہے اور بدل (ثمن) کے اندر مواضعت پر عمل کرنا اس کو بیع میں شرطِ فاسد بنا دے گا تو بیع فاسد ہو جائیگی تو اصل پر عمل کرنا وصف پر عمل کرنے سے اولیٰ ہوگا ان دونوں (اصل اور وصف) کے اندر مواضعتین کے متعارض ہونے کے وقت۔

تشریح ؂۱ مصنف رح نے بہت اجمال سے کام لیا ہے ہر قسم کی تفصیل نور الانوار میں ہے ؂۲ و لو تواضعا علی البیع بالفی الخ یہ مقدارِ عوض اور جنس عوض میں ہزل کا بیان ہے۔ ؂۳ صاحبین رح نے الف والی صورت میں دونوں مواضعتوں پر عمل کیا ہے کیونکہ دونوں پر عمل ممکن ہے یعنی الفان کے اندر جو الف ہے اس پر عقد منعقد ہوا ہے اور دوسرا الف باطل ہوگیا کیونکہ وہ غیر مطالب ہے کیونکہ دونوں کا ہزل پر اتفاق ہے اور بندوں کی طرف سے جس شرط کا کوئی مطالب نہ ہو وہ مفسد عقد نہیں ہوتی۔

اور دینار کی صورت میں دونوں مواضعتوں کے درمیان تطبیق ممکن نہیں ہے اس لئے کہ اصل عقد میں جِد پر مواضعت صحتِ عقد کو مقتضی ہے اور جنسِ ثمن میں ہزل پر مُواضعت عقدِ بیع کے ثمن سے خالی ہونے کو مقتضی ہے اس لئے عقد میں سو دینار مذکور ہیں مگر وہ ہزل کی وجہ سے ثمن نہیں اور جو الف مراد ہے وہ عقد میں مذکور نہیں اور عقد کا ثمن سے خالی ہونا مفسدِ بیع ہے تو دونوں مواضعتوں میں سے ایک کا ترک ضروری ہوا لہٰذا جِد کی مواضعت کو ترجیح دے دی گئی اور سو دینار واجب ہو گئے۔

سبق نمبر ۹۴

اگر مرد اور عورت نے مقدار مہر میں ہزل کیا یعنی یہ طے کیا کہ مہر حقیقت میں ہزار درہم ہوگا لیکن لوگوں کے سامنے بعوض دو ہزار نکاح کریں گے۔
لہذا کیا تو اب اگر وہ دونوں مذاق کو نظر انداز کرنے پر اتفاق کرلیں تو بالاتفاق مہر دو ہزار ہوگا کیونکہ اپنے طے کردہ مذاق سے دونوں کو اعراض کا حق حاصل ہے اور اگر دونوں نے سابق مذاق پر باقی رہنے کا اتفاق کیا تو بالاتفاق ایک ہزار مہر واجب ہوگا۔ کیونکہ دو ہزار کا ذکر محض مذاق کے طور پر تھا اور مذاق سے مال ثابت نہیں ہوتا اور بیع و نکاح میں وجہ فرق یہ ہے کہ بیع میں اگر دو ہزار کو ثمن قرار نہ دیا جائے تو مذاقیہ ہزار کو قبول کرنے کی شرط فاسد ہوگی اور شرطِ فاسد سے بیع فاسد ہوجاتی ہے اور نکاح شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتا۔
اور اگر مذاق جنس مہر میں ہو مثلاً دونوں بطور مذاق سے لوگوں کے سامنے دینار کا ذکر کریں اور حقیقت میں مہر دراہم ہوں تو اگر مذاق سے اعراض پر دونوں اتفاق کرلیں تو مسمّیٰ مہر قرار دیا جائے گا اور اگر دونوں بناءً علی الہزل پر اتفاق کرلیں یا خالی الذہن ہونے پر دونوں متفق ہوں یا مذاق پر بناء ہونے اور نہ ہونے میں دونوں کا اختلاف ہوجائے تو ان سب صورتوں میں مہر مثل واجب ہوگا کیونکہ جو مہر ہونا چاہئے عقد میں اس کا ذکر ہی نہیں آیا تو گویا انہوں نے بغیر مہر کے شادی کی ہے اور ایسی صورت میں مہر مثل واجب ہوا کرتا ہے لہذا مہر مثل واجب ہوگا بخلاف بیع کے کیونکہ بیع بغیر ثمن کے صحیح ہی نہیں ہوتی (اور اس میں مزید تفصیلات ہیں جو اس مختصر کے مناسب نہیں ہیں) اور اگر کسی مرد و عورت کا اصل عقدِ نکاح میں مذاق ہو یعنی کوئی مرد کسی عورت سے کہے کہ لوگوں کے سامنے میں مذاقاً تم سے نکاح کرونگا اور اصل میں ہمارے درمیان نکاح نہیں ہوگا تو یہ عقد لازم ہوگا اور مذاق کا کوئی اعتبار نہ ہوگا خواہ دونوں اس پر متفق ہوں کہ ہم نے مذاق پر بنا کر کے عقد کیا ہے یا مذاق کو نظر انداز کردیا تھا یا ہم بوقت عقد خالی الذہن تھے اور خواہ مذاق پر بنا ہونے یا نہ ہونے میں باہم اختلاف ہوجائے اور جیسے یہ حکم نکاح کا ہے یہی طلاق و عتاق کا ہے اور قصاص کو معاف کرنے اور نذر ماننے اور یمین کا بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ حدیث میں ہے کہ تین معاملے ایسے ہیں کہ ان کو سچ مچ انجام دینا تو سچ مچ ہے ہی ان کا مذاق بھی سچ مچ پر محمول ہے۔ اور وہ یہ ہیں ۱۔ نکاح ۲۔ اور طلاق ۳۔ اور یمین۔
اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں ہازل سبب سے اور اس کے تکلم سے تو راضی ہے البتہ سبب کے حکم سے راضی نہیں ہے اور ان میں رضا درکار نہیں بلکہ محض سبب کا پایا جانا کافی ہے کیونکہ یہ معاملے ایسے ہیں جن میں نہ احتمالِ رد ہے نہ اِقالہ اور نہ فسخ اور نہ یہ معاملے اپنے اسباب سے مؤخر ہوتے ہیں۔ یہی تو وجہ ہے کہ ان معاملات میں خیار شرط بھی نہیں ہوتا کیونکہ خیار شرط تو بعد انعقاد سبب حکم کی تاخیر کے لئے موضوع ہے اور ان میں احتمال تاخیر ہے ہی نہیں۔
اور اگر مذاق اس عقد میں ہو جس میں مال مقصود کی حیثیت سے ہو جیسے خلع اور عتق بشرط اداءِ مال اور قتل عمد میں مصالحت بالمال تو ان تمام تصرفات میں مال ہی مقصود ہے کیونکہ ان میں بغیر ذکر و تسمیہ

کے مال واجب نہیں ہوتا پھر بھی جب قصداً مال کا ذکر کیا تو معلوم ہوا کہ یہی مقصود ہے تو اگر مذاق کرنے والوں نے اصل عقد کے بارے میں مذاق کیا یعنی دونوں باہم یہ طے کرلیں کہ لوگوں کے سامنے یہ سب تصرفات کرینگے اور حقیقت میں یہ محض ایک مذاق ہوگا اور تصرف کی بنار مذاق پر ہونے میں دونوں کا اتفاق ہو (بعد عقد) تو صاحبین رح کے نزدیک طلاق واقع ہو جائے گی اور مال لازم ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک معاملۂ خلع میں مذاق کا کوئی اثر نہیں پڑتا کیونکہ صاحبین کے نزدیک خلع میں خیارِ شرط کا احتمال نہیں ہے۔

لہٰذا اگر خلع میں بیوی کے حق میں خیار شرط ہو تب بھی مال واجب ہوگا اور طلاق واقع ہوگی اور خیار باطل ہوگا تو جب خلع میں ان کے نزدیک خیارِ شرط کا احتمال نہیں تو خلع میں مذاق بھی باطل ہوگا کیونکہ حکم سے عدم رضا میں مذاق خیار شرط کے درجہ میں ہے۔ امام محمدؒ نے مبسوط کی کتاب الاکراہ میں اس کی صراحت فرمائی ہے۔

اگرچہ مال فی نفسہ محتملِ فسخ ہے مگر اصل یہاں طلاق ہے تو جب اس کے اندر احتمالِ فسخ نہیں ہے تو تابع کے اندر بھی تابع ہونے کی حیثیت سے احتمالِ فسخ نہ ہوگا۔

اور امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک خلع میں عورت کی جانب بیع کے درجہ میں ہے لہٰذا عورت کی جانب میں خیار شرط بھی جائز ہوگا لہٰذا انہوں نے فرمایا کہ طلاق اور وجوب مال عورت کے اختیار پر موقوف ہے اگر وہ اختیار کرلے تو مال واجب ہوگا اور طلاق واقع ہوگی ورنہ نہیں خواہ یہ مذاق اصل تصرف میں ہو یا قدر مال میں ہو یا جنس مال میں ہو تو جب ان کے نزدیک خلع میں عورت کی جانب میں خیار شرط جائز ہے اور مذاق خیار شرط کے درجہ میں ہے تو انکے نزدیک مذاق میں بھی یہی حکم ہوگا بس اتنا فرق ہے کہ خیارِ شرط میں جبکہ وہ بیع میں ہو تین دن متعین ہیں اور خلع میں تین دن متعین نہیں بلکہ اگر تین دن کے بعد بھی اس نے اختیار کیا تو طلاق واقع ہوگی اور مال لازم ہوگا۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وهذا بخلاف النكاح حيثُ يجبُ الاقل بالاجماع لان النكاح لا يفسد بالشرط الفاسد فامكن العمل بالمواضعتين ولو ذكرا فى النكاح الدنانير وغرضهما الدراهم يجبُ مهرالمثل لانّ النكاح يصح بغير تسمية بخلاف البيع ولو هزلا باصل النكاح فالهزل باطل والعقد لازم وكذلك الطلاقُ والعَتاق والعفوُ عن القصاص واليمينُ والنذرُ لقوله عليه السلام ثلثٌ جدّهن جدٌّ وهزلهنّ جدٌّ النكاحُ والطلاقُ واليمينُ ولان الهازلَ مختار للسببِ راض به دون حكمه وحكم هذه الاسباب لا يحتمل الردّ والتراخى الا ترىٰ انه لا يحتملُ خيارَالشرط واما فان المال فيه مقصوداً مثل الخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد فقد ذكر فى كتاب الاكراه فى الخلع ان الطلاق واقع والمالَ لازم وهذا عند ابى يوسف رح و محمد رح لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط عندهما سواءٌ هزلا باصله او بقدر البدل او بجنسه يجبُ المسمّى عندهما وصار كالذى لا يحتمل الفسخ تبعا اما عند ابى حنيفة رح فانّ

الطلاق یتوقف علی اختیارھا بکلّ حالٍ لانہ بمنزلۃ خیار الشرط وقد نصّ عن ابی حنیفۃ فی خیار الشرط من جانبہا ان الطّلاق لا یقع ولا یجب المال الّا ان تشاء المرأۃ فیقع الطلاق ویجب المالُ فکذٰلک ھھنا لکنّہٗ غیر مقدر بالثلٰث ۔

ترجمہ

اور یہ (بیع) نکاح کے خلاف ہے اس حیثیت سے کہ بالاجماع اقل واجب ہوگا اس لئے کہ نکاح شرطِ فاسدؔ سے فاسد نہیں ہوتا تو دونوں اتفاقوں پر عمل کرنا ممکن ہے اور اگر ان دونوں نے نکاح میں دنانیر کو ذکر کیا اور ان کی غرض دراہم ہے تو مہر مثل واجب ہوگا اس لئے کہ نکاح بغیر تسمیہ کے درست ہے بخلاف بیع کے اور اگر ان دونوں نے اصل نکاح کے متعلق مذاق کیا تو ہزل باطل ہے اور عقد لازم ہے اور ایسے ہی طلاق اور عتاق اور قصاص کو معاف کرنا اور یمین (تعلیق) اور نذر نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے کہ تین معاملے ایسے ہیں کہ جن کا سچ سچ تو ہے ہی سچ اور ان کا مذاق بھی سچ ہے نکاح اور طلاق اور یمین اور اس لئے کہ مذاق کرنے والا سبب کو اختیار کرنے والا سبب سے راضی ہے نہ کہ اس کے حکم سے اور ان اسباب کا حکم رد اور تراضی کا احتمال نہیں رکھتا کیا آپ نہیں دیکھتے کہ یہ (مذکورہ اسباب میں سے کوئی بھی) خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا۔ اور بہرحال وہ عقد جس میں مال مقصود ہے جیسے خلع اور طلاق علی المال اور دمِ عمد سے مصالحت ۔ پس محمدؒ نے مبسوط کی کتاب الاکراہ میں خلع کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ طلاق واقع ہوگی اور مال لازم ہوگا اور یہ حکم صاحبینؒ کے نزدیک ہے اس لئے کہ ان دونوں کے نزدیک خلع خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا خواہ وہ اصل عقد کے بارے میں مذاق کریں یا مال کی مقدار میں یا جنسِ بدل میں تو صاحبینؒ کے نزدیک مسمّٰی واجب ہوگا اور یہ (بدل مسمّٰی) اس چیز کے مثل ہوگیا جو تابع ہو کر فسخ کا احتمال نہیں رکھتا بہرحال ابوحنیفہؒ کے نزدیک پس طلاق عورت کے اختیار پر موقوف ہے اس لئے کہ ہزل خیار شرط کے درجہ میں ہے اور ابوحنیفہؒ کی جانب سے (جامع صغیر میں) عورت کی جانب سے خیار شرط کے بارے میں مصرّح ہے کہ طلاق واقع نہ ہوگی اور مال واجب نہ ہوگا مگر یہ کہ عورت چاہے پس (اس وقت) طلاق واقع ہوگی اور مال واجب ہوگا پس ایسے ہی یہاں (ہزل کے اندر ہوگا) لیکن یہ (خیار شرط خلع میں) تین دن کے ساتھ مقدر نہیں ہے ۔

سبق نمبر ۹۵

وہ معاملات جن میں مال مقصود ہوتا ہے جیسے خلع اور عتق علی المال اور دمِ عمد سے مصالحت تو ان میں سے خلع کے بارے میں جو حکم و اختلاف مذکور ہوا ہے یہی حکم و اختلاف طلاق علی المال اور مصالحت عن العمد کے اندر بھی ہے ۔ یعنی صاحبینؒ کے نزدیک مال واجب ہوگا اور عتق واقع ہوگا اور مصالحت درست ہوگی اور امام صاحبؒ کے نزدیک فریق ثانی

کے اختیار پر موقوف ہے ۔

پھر مصنفؒ ایک اصول پیش فرماتے ہیں کہ جن معاملات میں ہزل مؤثر ہے یعنی وہ امور جو نقض کا احتمال رکھتے ہیں جیسے بیع اور اجارہ ، اور امام صاحبؒ کی اصل کے مطابق وہ امور جن میں مال مقصود ہو جائے جیسے خلع وغیرہ یہاں ہزل کی مواضعت پر اس وقت عمل واجب ہوگا جبکہ عاقدین ہزل پر بناء کرنے پر اتفاق کر لیں تو اب اس کو ہزل شمار کریں گے اور اگر عاقدین کا اس بات پر اتفاق ہو جائے کہ وہ دونوں خالی الذہن تھے یا دونوں میں اختلاف ہو جائے تو خالی الذہن ہونے کی صورت میں اس کو جد پر محمول کریں گے اور اختلاف کی صورت میں جو جد کا مدعی ہے اس کا قول معتبر ہوگا یہ امام صاحبؒ کا فرمان ہے بخلاف صاحبینؒ کے کہ وہ اپنی اصل پر ہیں کہ اُن کے نزدیک طلاق وغیرہ کا یہاں واقع ہونا اس بنا پر ہے کہ ان کے نزدیک ہزل ہی سراسر باطل ہے ۔

اور اگر کسی نے ہزل کے طریقہ پر اقرار کیا ہو خواہ وہ اقرار ان معاملات کا ہو جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتے جیسے طلاق وعتاق وغیرہ تو ہزل کی وجہ سے ان معاملات کے متعلق اقرار باطل ہوگا کیونکہ ہزل نے یہ بات واضح کر دی کہ مخبر بہ نادار د ہے کیونکہ ہازل نفس الامر کے خلاف لوگوں کے سامنے بات ظاہر کرتا ہے ۔ اور اقرار مخبر بہ پر موقوف ہے تو ہزل کے طریقہ پر مخبر بہ کا اثبات نہ ہوگا ۔

لہٰذا اگر کسی نے طلبِ مواثبہ اور طلب اشہاد کے بعد طلب خصومت سے شفعہ سے دست برداری دے دی اور یہ کام اس نے بطریق ہزل کیا تو یہاں اس کا دست بردار ہونا باطل ہوگا اور وہ برابر شفیع رہے گا یعنی اس کی تسلیم غیر معتبر ہوگی لہٰذا اس کو شفعہ کا حق بدستور باقی رہے گا اس لئے کہ ماقبل میں یہ تفصیل گزر چکی ہے کہ ہزل خیار شرط کے درجہ میں ہے اور اتفاق سے تسلیم خیار شرط سے بھی باطل ہو جاتی ہے لہٰذا ہزل سے بھی باطل ہو جائے گی اور اسی طرح اگر مقروض کو بطریق ہزل قرضہ سے بری کر دیا تو ابراء باطل ہے اور قرض بدستور برقرار ہے ۔

اور اگر بطریق ہزل کسی کافر نے کلمۂ اسلام کا تکلم کیا اور اس نے اپنے دین سے برات کر دی تو واجب ہے کہ اس کے ایمان کا حکم جاری کیا جائے جیسے اگر کسی کافر پر جبر کیا گیا ہو اور اس نے حالتِ اکراہ میں کلمۂ اسلام کا تلفظ کیا ہو تو وہاں بھی اس کے اسلام کا حکم کیا جاتا ہے اس لئے کہ ایمان لانا انشاء ہے اور وہ انشاء ہے جس میں رد اور تراخی کا احتمال نہیں ہے ۔ اور اہلیت کے عوارض کسبی میں سے ایک عارض سفاہت ہے اور سفاہت باعتبار لغت خفّت اور بیوقوفی کو کہتے ہیں اور اصطلاح شریعت میں تقاضائے شریعت کے خلاف عمل کرنے کو کہتے ہیں اگر وہ عمل باعتبار اصل کے مشروع ہو مثلاً اسراف اور فضول خرچی یعنی انفاق میں حد سے تجاوز کرنا اور بیجا مال خرچ کرنا ۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سفیہ محجور عن التصرف نہیں ہوگا خواہ ایسا تصرف ہو جو مذاق سے باطل نہیں ہوتا جیسے نکاح وعتاق یا ایسا تصرف ہو جو مذاق سے باطل ہو جاتا ہے جیسے بیع واجارہ کیونکہ عاقل بالغ کو

حکماً تصرف سے روکدینا امام صاحبؒ کے نزدیک شریعت میں ثابت نہیں ہے اور جو تصرفات مذاق سے باطل نہیں ہوتے ان میں صاحبینؒ کے نزدیک بھی یہی حکم ہے لیکن جو تصرفات مذاق سے باطل ہو جاتے ہیں ان میں سفیہ کو اسی کے نفع کے پیش نظر محجور قرار دیا جائیگا جیسے صبی اور مجنون کا حکم ہے لہذا صاحبینؒ کے نزدیک سفیہ کی بیع و اجارہ و ہبہ اور وہ دوسرے تصرفات جن میں احتمال نقض ہے صحیح اور نافذ نہیں ہوں گے کیونکہ اگر اس کو محجور قرار نہ دیا جائے تو ان تصرفات کی راہ سے اپنا تمام مال بیجا خرچ کر بیٹھے گا جس کے بعد وہ دوسرے مسلمانوں پر بوجھ بن جائے گا۔ اور اپنے مصارف کے لئے بیت المال کا محتاج ہوگا۔

بہر حال اس کو محجور کیوں نہیں قرار دیا گیا ہے؟ تو اس کا جواب دیا کہ سفاہت جنون وغیرہ کی طرح امر سماوی نہیں ہے بلکہ یہ تو امر کسبی ہے بلکہ یہ تو معصیت ہے گویا کہ یہ خواہشات نفسانی کے غلبہ کی وجہ سے اس امر کے فساد کو اور اس کی قباحت کے جاننے کے باوجود اس امر پر عمل کر کے عقل کی دشمنی اور مخالفت کر رہا ہے تو یہ مستحق نظر و شفقت اور مستحق رحم و کرم نہیں ہے اس لئے اس کو محجور علیہ قرار نہیں دیا گیا ہے۔

سوال:۔ جب یہی بات ہے کہ یہ مستحق نظر و شفقت نہیں ہے تو سفیہ مبذر سے ۲۵ رسال تک اس کا مال کیوں روکا گیا ہے اور اسکے حوالہ کیوں نہیں کیا گیا ہے؟

جواب:۔ اس کا ثبوت قرآن سے ثابت ہے فرمان باری ہے وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا۔ پھر یہ حکم یا تو بطور عقوبت ہے یا یہ خلاف قیاس ہے بہر حال یہ حکم ان دونوں طریقوں میں سے خواہ جس طریقہ پر ہو اسکے اوپر دوسرے کو قیاس نہیں کیا جا سکتا کیونکہ مقیس علیہ خلاف قیاس ہے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وکذلك هذا فی نظائره ثم انه انّما یجب العمل بالمواضعة فیما یؤثر فیه الهزل اذا اتفقا علی البناء اما اذا اتفقا علی انه لم یحضرهما شئی او اختلفا حمل علی الجد وجعل القول قول من یدعیه فی قول ابی حنیفة رح خلافاً لهما وامّا الاقرار فالهزل یبطله سواء کان الاقرار بما یحتمل الفسخ او بما لا یحتمله لانّ الهزل یدلّ علی عدم المخبر به وکذلك تسلیم الشفعة بعد الطلب والاشهاد یبطله الهزل لانه من جنس ما یبطل بخیار الشرط وکذلك ابراء الغریم وامّا الکافر اذا تکلّم بکلمة الاسلام وتبرّأ عن دینه هازلاً یجب ان یحکم بایمانه کالمکره لانه بمنزلة انشاء لا یحتمل حکمه الرّد والتراخی وامّا السفه فلا یخلّ بالاهلیة ولا یمنع شیئاً من احکام الشرع ولا یوجب الحجر اصلاً عند ابی حنیفة رح وکذا عند غیره فیما لا یبطله الهزل لانه مکابرة العقل بغلبة الهوی فلم یکن سبباً للنظر ومنع المال عن السفیه المبذر فی اول البلوغ ثبت بالنص اما عقوبة علیه او غیر

معقول المعنی فلا یحتمل المقایسۃ

ترجمہ اور ایسے ہی ہے یہ (حکم واختلاف) اس کے نظائر میں پھر مواضعت پر عمل واجب ہے ان معاملات میں جن میں ہزل مؤثر ہے جبکہ عاقدین ہزل پر بناء کرنے پر اتفاق کریں۔ بہرحال جب وہ دونوں اس بات پر اتفاق کریں کہ ان کو کچھ مستحضر نہیں تھا (خالی الذہن تھے) یا دونوں اختلاف کریں تو اس کو جد پر محمول کیا جائے گا اور جد کے مدعی کا قول معتبر ہوگا ابوحنیفہ رح کے قول کے مطابق بخلاف صاحبین رح کے بہرحال اقرار پس ہزل اس کو باطل کر دیتا ہے اسلئے کہ ہزل دلالت کرتا ہے مخبر بہ کے نہ ہونے پر اور ایسے طلبِ مواثبہ اور اشہاد کے بعد شفعہ کی تسلیم کہ اس کو ہزل باطل کر دیتا ہے اس لئے کہ یہ (تسلیم شفعہ) اُن معاملات کی جنس سے ہے جو خیار شرط سے باطل ہو جاتے ہیں اور ایسے ہی قرضخواہ کا قرض سے بَری کر دینا ہے۔

اور بہرحال جب اس نے کلمۂ اسلام کا تکلم کیا اور اس نے ہزل کے طور پر اپنے دین سے براءت ظاہر کردی تو اس کے ایمان کا حکم لگانا واجب ہے مکرہ کے مثل اس لئے کہ ایمان ایسا انشاء ہے جس کا حکم رد اور تراخی کا احتمال نہیں رکھتا۔

اور بہرحال سفاہت تو وہ اہلیت کے اندر مخل نہیں ہے اور نہ یہ احکامِ شرع میں سے کسی چیز کو روکتی ہے اور نہ سفہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک بالکل حجر کو واجب کرتی ہے اور ایسے ہی ان کے غیر کے نزدیک ان معاملات میں جن کو ہزل باطل نہیں کرتا اس لئے کہ سفہ عقل کی دشمنی اور مخالفت کرنا ہے غلبہ ہویٰ کے سبب سے تو سفہ شفقت کا سبب نہیں ہے اور اول بلوغ میں سفیہ مبذر سے مال کو روکنا نص سے ثابت ہوا ہے یا تو یہ سفیہ پر عقوبت ہے یا یہ غیر معقول المعنیٰ ہے تو یہ مقایست کا احتمال نہیں رکھتا (یعنی یہ اس قابل نہیں کہ اس پر دوسرے کو قیاس کر لیا جائے)

سبق نمبر ۹۶ عوارض مکتسبہ میں سے ایک خطاء ہے خطاء لغۃً صواب اور درستی کی ضد ہے اور اصطلاحًا قصد وارادہ کے خلاف کسی کام کے واقع ہو جانے کو خطاء کہتے ہیں۔ اور خطاء حق اللہ ساقط ہونے کے بارے میں قابلِ عذر ہے جبکہ اجتہاد اور کوشش کے بعد خطاء واقع ہو جائے چنانچہ مجتہد اگر اپنی پوری کوشش صرف کرنے کے بعد فتویٰ میں غلطی کر جائے تو وہ گنہگار نہ ہوگا بلکہ وہ اپنے اجتہاد پر ایک اجر کا مستحق ہوگا اور سزا اور عقوبت کے سلسلہ میں خطاء شبہ کا فائدہ دے گا حتی کہ خاطی نہ گنہگار ہوتا ہے اور نہ حد وقصاص کی گرفت میں آتا ہے۔ لہذا اگر شب زفاف میں خطاءً کوئی دوسری عورت مرد کے پاس بھیج دیگئی تو خطاءً اس زنا کی وجہ سے حد واجب نہ ہوگی اور اگر خطاءً کسی کو قتل کر دیا تو قصاص واجب نہ ہوگا۔

لیکن حقوق العباد ساقط ہونے کے بارے میں خطاء کو عذر قرار نہیں دیا جائے گا چنانچہ حقوق العباد میں تعدی کرنے کیوجہ سے اس پر تاوان واجب ہوگا اور خطاءً قتل کی صورت میں اس پر دیت اور کفارہ واجب ہوگا۔ کیونکہ ترک احتیاط کی وجہ سے کچھ نہ کچھ اس کی کوتاہی ضرور ہے لہذا کفارہ اس پر اور دیت اس کے عاقلہ پر واجب ہوگی اور خاطی کی طلاق واقع ہوگی اور اس کی بیع بھی ایسے ہی منعقد ہوگی جیسے مکرہ کی بیع منعقد ہوتی ہے۔

اور انہیں عوارض میں سے ایک سفر ہے جو تخفیف کے اسباب میں سے ہے اور سفر کی وجہ سے چار رکعت والی نمازوں میں قصر ہوگا اور روزہ کی تاخیر کی اجازت ہوگی۔ لیکن مرض اور سفر میں فرق ہے کیونکہ مرض اسبابِ اختیاریہ میں سے نہیں اور سفر اختیاری چیز ہے نیز سفر لازمًا داعی الی الافطار نہیں ہے بخلاف مرض کے لہذا سفر اور مرض میں فرق ہوا لہذا جو شخص مسافر ہو اور صبح کو اس نے روزہ کی نیت کی یا مقیم ہے۔ اور روزہ کی نیت ہے اور پھر سفر کیا تو دونوں صورتوں میں افطار درست نہیں بلکہ افطار کی وجہ سے گنہگار ہوگا لیکن چونکہ نفسِ سفر جو مبیح افطار ہے وہ موجود ہے تو اس شبہ کی وجہ سے کفارہ واجب نہ ہوگا۔ لیکن اگر مقیم رہتے ہوئے افطار کیا اور پھر سفر کیا تو کفارہ واجب ہوگا لیکن اگر بعد فطر مریض ہوگیا تو کفارہ واجب نہ ہوگا۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَاَمَّا الخطاءُ فهو نوعٌ جُعِلَ عذرًا صالحًا لسقوط حق الله تعالیٰ اذا حَصَلَ عن اجتهاد وشبهة فی العقوبة حتیٰ قیل ان الخاطی لا یأثم ولا یؤاخذ بحدٍ ولا قصاصٍ لکنه لا ینفك عن ضرب تقصیر یصلح سببًا للجزاء القاصر وهو الکفارة وصَحَّ طلاقه عندنا ویجب ان ینعقد بیعه کبیع المکره واما السَّفَرُ فهو من اسبابِ التخفیف یؤثر فی قصر ذوات الاربع وفی تاخیر الصَّوم لکنه لما کان من الامور المختارة ولم یکن موجبًا ضرورة لازمة قیل انه اذا اصبح صائمًا وهو مسافرٌ او مقیمٌ فسافر لا یباح له الفطر بخلاف المریض ولو افطر کان قیام السفر المبیح شبهة فی ایجاب الکفارة ولو افطر ثم سافر لا یسقط عنه الکفارة بخلاف ما اذا مرض لما قلنا

ترجمہ اور بہر حال خطاء پس وہ ایک ایسی قسم ہے جس کو ایسا عذر قرار دیا گیا ہے جو اللہ تعالیٰ کا حق ساقط ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے جبکہ وہ اجتہاد سے حاصل ہو اور جس کو عقوبت کے دور کرنے میں شبہ قرار دیا گیا ہے یہاں تک کہ کہا گیا ہے خطاء کار نہ گنہگار ہوگا اور نہ حد اور قصاص میں ماخوذ ہوگا لیکن خطاء تقصیر کی ایک قسم سے منفک نہیں ہے ایسی تقصیر جو جزاء قاصر کا سبب بننے کے لئے صلاحیت رکھتی ہے اور وہ (جزاء قاصر) کفارہ ہے اور ہمارے نزدیک خاطی کی طلاق صحیح ہے اور ضروری ہے کہ خاطی کی بیع منعقد ہو جائے جیسے مکرہ کی بیع اور بہر حال سفر تو وہ تخفیف

کے اسباب میں سے ہے جو چار رکعت والی نماز کے قصر میں اور روزہ کی تاخیر میں مؤثر ہے لیکن جبکہ سفر امور مختارہ میں سے ہے اور سفر کی ایسی ضرورت کو واجب کرنے والا نہیں جو لازمی ہو تو کہا گیا ہے کہ مسافر نے جب صبح کی صائم ہونے کی حالت میں اور وہ مسافر ہے یا مقیم ہے پس وہ مسافر ہو گیا تو اس کے لئے افطار جائز نہیں ہے بخلاف مریض کے اور اگر مسافر نے افطار کر لیا تو سفر مبیح کا قیام سقوط ایجاب کفارہ کے حق میں شبہ ہوگا اور اگر افطار کیا پھر سفر کیا تو اس سے کفارہ ساقط نہ ہوگا بخلاف اس صورت کے جبکہ وہ مریض ہو گیا ہو (بعد فطر) اسی دلیل کی وجہ سے جو کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

تشریح

۱ مکرہ کی بیع منعقد ہوگی لیکن فاسد منعقد ہوگی کما سیجئ ۔ ۲ لم یکن موجبا ضرورۃ لازمۃ: یعنی سفر ایسی ضرورت کو ثابت نہیں کرتا جو افطار کی جانب داعی ہو کیونکہ مسافر بھی روزہ پر بغیر تضرر کے قدرت رکھتا ہے یعنی روزہ کی وجہ سے اس کے بدن میں کوئی آفت نہیں پہونچے گی۔ ۳ اگر کسی نے حالت صحت میں افطار کیا پھر مریض ہو گیا تو کفارہ ساقط ہوگا کیونکہ مرض امر سماوی ہے۔

سبق نمبر ۹۷

یہاں سے مصنف عوارض مکتسبہ میں سے آخری عارض اکراہ کا بیان شروع فرما رہے ہیں اور یہ آخری عارض ہے اس کے بعد عوارض کا بیان ختم ہو کر حروف معانی کا بیان آئے گا، اکراہ کی حقیقت یہ ہے کہ انسان کو کسی ایسے کام پر مجبور کرنا جسے وہ ناپسند کرتا ہے کہ اگر اس کو مجبور نہ کیا جاتا تو وہ اس کام کے کرنے پر آمادہ نہ ہوتا ۔ پھر بقول مصنف اکراہ کی دو قسمیں ہیں ۱ کامل ۲ قاصر، اول کو اکراہ ملجی بھی کہتے ہیں یعنی جس کے اندر بالکل مجبور کر دیا جائے مثلاً کوئی جابر یوں کہے کہ اگر تم یہ کام نہیں کروگے تو میں یقیناً تمہیں قتل کر دونگا یا ضرور تمہارا ہاتھ کاٹ دونگا تو ایسے اکراہ سے لامحالہ رضا ختم ہو جاتی ہے اور اختیار فاسد ہو جاتا ہے اور ثانی کو اکراہ غیر ملجی بھی کہا جاتا ہے جیسے قید و بند یا ایسی مار پیٹ سے ڈرا کر جبر کیا جائے جس سے جان یا اعضاء کے ضائع ہونے کا اندیشہ نہ ہو تو اس قسم کے اکراہ سے اختیار تو باقی رہتا ہے البتہ اس فعل پر رضامندی نہیں ہوتی اور اکراہ کی کوئی بھی قسم خطاب شرع اور اہلیت کے منافی نہیں ہے کیونکہ اس حالت میں بھی عقل و بلوغ موجود ہیں جن پر خطابات شرعیہ اور اہلیت کا دار و مدار ہے اور اکراہ کے وقت کا حکم چار قسموں میں منحصر ہے کبھی اس پر عمل کرنا فرض ہو جاتا ہے کبھی حرام کبھی مباح اور کبھی رخصت یعنی اگر مردار وغیرہ کھانے پر اکراہ کامل کیا جائے تو اس کی حرمت ختم ہو کر اس کا کھانا جان بچانے کے لئے فرض ہے لہذا اگر کھانے سے باز رہا اور موت واقع ہو گئی تو وہ عذاب کا مستحق ہوگا اس لئے کہ جان بوجھ کر اپنے کو ہلاکت میں ڈالا گیا ہے اور جیسے زنا اور نفس معصوم کو قتل کرنا کہ ان کا ارتکاب اکراہ کامل کے باوجود بھی حرام ہے اور جیسے اکراہ کی صورت میں روزہ افطار کرنا مباح ہے اور بوقت اکراہ زبان سے کلمۂ کفر کہنے کی رخصت ہے

بشرطیکہ دل کی تصدیق اور یقین میں کچھ فرق نہ آئے اور اکراہ بھی کامل ہو اباحت اور رخصت کے درمیان یہ فرق ہے کہ رخصت میں اصل فعل مباح نہیں ہوتا بلکہ محض گناہ ساقط ہوتے ہیں اس کے ساتھ مباح والا معاملہ کیا جاتا ہے۔ اور اباحت کے یہ معنی ہیں کہ فعل کی حرمت ہی سرے سے ختم ہو جائے۔

بہرحال اکراہ کی صورت میں ان افعال کا جن پر مجبور کیا گیا ہے فرض و حرام رخصت و مباح ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ تکلیفات شرعیہ کا مخاطب و مکلف ہے۔ اگر مرد پر زنا کے متعلق جبر کیا جائے یعنی اکراہ کامل تو فعل زنا اب بھی حرام ہے اور اگر عورت پر جبر کیا جائے تو رخصت ہے اور زبان سے کلمۂ کفر کہنے اور فسادِ صلوٰۃ وصوم کے درجہ میں ہے۔

اور وجہ فرق یہ ہے کہ مرد کے فعل میں بچہ کے نسب کا ضیاع لازم آتا ہے کیونکہ زانی سے بچہ کا نسب ثابت نہیں ہوتا اور عورت سے چونکہ بچہ کا نسب منقطع نہیں ہو سکتا اس لئے اس کے حق میں بچہ کا ضیاع لازم نہیں آتا تو مرد کا فعل قتل کے درجہ میں ہے اور عورت کا فعل قتل کے درجہ میں نہیں ہے مگر مرد کے اوپر بھی نہیں البتہ اکراہِ قاصر میں عورت کو زنا پر قدرت دینا جائز نہیں ہے لیکن اگر دیدی تو گنہگار ہوگی مگر اکراہِ قاصر حد کے دور کرنیکا شبہ موجود ہے اسلئے حد واجب نہ ہوگی۔

خبر اکراہ اہلیت کے منافی نہیں ہے اس وجہ سے اکراہ کیوجہ سے مکرہ کے اقوال وافعال باطل نہ ہوں گے۔ لہٰذا اس کی طلاق وعتاق ونکاح اور قتل اور کسی کا مال ضائع کرنا سب معتبر ہے ہاں اگر کوئی تغیر آجائے مثلاً انتِ طالقٌ ان دخلت الدار تو جو حکم غیر مکرہ کا ہے وہی مکرہ کا ہوگا۔

سوال: جب اکراہ کیوجہ سے اقوال وافعال باطل نہیں ہوتے تو پھر اکراہ کا اثر کہاں ظاہر ہوگا؟

جواب: اکراہ کا اثر یہ ہوگا کہ اکراہ کامل کی وجہ سے بشرطِ عدمِ مانع فعل کی نسبت بجائے مکرہ کے مکرِہ کی جانب ہو جائے گی؛ دیکھئے تفصیلہ۔ اور اکراہ کے قاصر ہونے کی صورت میں چونکہ رضا مفقود ہے اس وجہ سے وہ افعال فاسد ہوں گے کہ جو احتمال نقض وفسخ رکھتے ہوں اور ان میں رضا درکار ہوتی ہو جیسے بیع واجارہ ہیں البتہ نکاح وطلاق وغیرہ کہ وہ نہ قابل نقض ہیں اور نہ ان میں رضا درکار ہے زبان سے تکلم کافی ہے اس وجہ سے یہ معتبر اور صحیح ہوں گے۔

لہٰذا مکرَہ کا اقرار خواہ کسی چیز کے بارے میں ہو خواہ طلاق ونکاح کے بارے میں ہو یا بیع واجارہ کے خواہ اکراہ کامل ہو یا قاصر یہ اقرار صحیح نہ ہوگا اس لئے کہ اقرار کی صحت کے لئے مکی عنہ اور مخبر بہ چاہیئے اور وہ یہاں معدوم ہے جس کے عدم پر دلیل (اکراہ) موجود ہے۔ اور اگر کسی عورت پر خلع قبول کرنے پر جبر کیا گیا تو چونکہ اس میں دو چیزیں ہیں ایک طلاق اور دوسری مال کا وجوب اول کے لئے رضا درکار نہیں اور ثانی کے لئے رضا درکار ہے۔ لہٰذا ایسی صورت میں طلاق تو واقع ہو جائے گی لیکن مال لازم نہ ہوگا اس لئے اکراہ کی وجہ سے عورت نہ سبب (عقدِ خلع) سے راضی ہے اور نہ حکم (وجوب مال) سے۔ مگر طلاق میں عدم رضا کچھ مخل نہیں البتہ مال میں مخل ہے۔ لہٰذا بغیر وجوبِ مال کے طلاق واقع ہو جائیگی

جیسے اگر صغیرہ کے شوہر نے صغیرہ کو مال کے عوض طلاق دی اور صغیرہ نے قبول کرلیا تو طلاق واقع ہو جائے گی لیکن مال واجب نہ ہوگا ۔

سوال :۔ طلاق کے بارے میں ہزل واکراہ کا جب ایک درجہ ہے اور دونوں صورتوں میں طلاق واقع ہو جاتی ہے تو جیسے ہزل میں طلاق اور مال میں انفصال نہیں ہے بالاتفاق کمامر، اسی طرح اکراہ کی صورت میں بھی طلاق اور مال میں انفصال نہ ہونا چاہیئے ؟ ۔

جواب :۔ ان دونوں میں زمین وآسمان کا فرق ہے اس لئے کہ ہزل کے اندر سبب سے رضا ہوتی ہے اور حکم سے رضا نہیں ہوتی اور اکراہ میں دونوں ہی سے رضا نہیں ہے نہ سبب سے اور نہ حکم سے ۔ تو ہزل تو مذکورہ تفصیلاً کے مطابق خیارِ شرط کے درجہ میں ہے ،

بہرحال اکراہِ قاصر کا اثر یہ ہوتا ہے ۔ اور اکراہ کامل کی صورت میں (ان لم یمنع مانعٌ) فعل کی نسبت مکرِہ کی جانب ہو جاتی ہے ، اور مکرَہ کو مکرِہ کے لئے ایک آلہ شمار کرلیا جاتا ہے اسی لئے قصاص وغیرہ مکرِہ پر واجب ہوگا لہٰذا اگر اکراہ کامل کی صورت میں مکرَہ نے کسی کو قتل کردیا تو اس کا قاتل مکرِہ ہوگا اور قصاص مکرِہ پر واجب ہوگا اور اختیار اگرچہ مکرَہ کے اندر بھی موجود ہے مگر یہ اختیار فاسد ہے اختیار صحیح کے مقابلہ میں جس کا کوئی شمار نہ ہوگا لیکن اگر وہ اکراہ ایسے معاملات میں ہو کہ وہاں مکرَہ کو مکرِہ کا آلہ شمار ہی نہیں کرسکتے تو پھر مجبوری ہے اور بربنار مجبوری فعل اختیارِ فاسد ہی کی طرف منسوب کرنا پڑے گا جیسے کھانا اور وطی کرنا اور اقوال چونکہ دوسرے کی زبان سے بول نہیں سکتا اور دوسرے کے ذکر سے وطی نہیں کرسکتا اور دوسرے کے موںھ سے کھا نہیں سکتا ۔

اور جو فعل ایسا ہو کہ ذات فعل کے لحاظ سے اس میں احتمال ہے کہ اس میں مکرَہ کو مکرِہ کا آلہ شمار کیا جائے لیکن محل کے لحاظ سے اس میں اس کا احتمال نہیں ہے کہ مکرَہ کو مکرِہ آلہ شمار کیا جائے تو اس کو بھی قسم ثانی میں شمار کیا جائے گا اور مباشرت کو اصل قرار دیا جائے گا اور اس کو مکرِہ کا آلہ شمار نہیں کیا جائے گا جیسے کسی محرم پر جبر کیا گیا کہ وہ شکار کو قتل کرے تو یہ قتل صرف فاعل مباشرت پر مقصود رہے گا کیونکہ مکرِہ کا مقصد یہ ہے کہ اپنے احرام پر جنایت کرے جس میں وہ مکرِہ کا آلہ نہیں بن سکتا ورنہ اگر مکرَہ کو مکرِہ کا آلہ قرار دیا جائے تو مکرِہ کا احرام محلِ جنایت ہو جائے گا اگر وہ مُحرِم ہو اور یہ مکرِہ کے مقصد کے خلاف ہے نیز اس میں اکراہ کو بھی باطل کردینا ہے اور اکراہ ہی کی وجہ سے فعل مکرِہ کی طرف منتقل ہوا کرتا ہے اور اکراہ کو آپنے باطل کردیا تو پھر محلِ جنایت محلِ اول ہی بنا یعنی مکرِہ کا احرام ، تو اس سے پہلے ہی سے فاعل ومباشر پر مقصور قرار دیا جائے گا تاکہ لغو افعال میں اشتغال لازم نہ آئے کیوں کہ لوٹ پھیر کر پھر یہی بات سامنے آئے گی ۔

اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو ۔

وَاَمَّا الاكراهُ فنوعَان كَامِلٌ يُفْسِدُ الاختيار ويُوجِبُ الالجاءَ وقاصِرٌ يعدم الرِّضاء ولا يوجب الالجاءَ والاكراهُ بجملته لاينافي الاهليّة ولا يوجبُ وضع الخطاب بحال لان المكره مُبتلىً والابتلاءُ يحقّق الخطاب الا ترى انّه متردّدٌ بين فرض وحظر واباحة ورخصة ويأثم فيه مرّةً ويوجر اخرى فلا رُخصة في القتل والجرح والزنا بعذر الاكراه اصلا ولا حظر مع الكامل منه في الميتة والخمر والخنزير ورخص في اجراء كلمة الكفر وافساد الصّلوة والصوم واتلاف مال الغير والجناية على الاحرام وتمكين المرأة من الزنا في الاكراه الكامل وانما فارق فعلها فعله في الرخصة لانّ نسبة الولد لا تنقطع عنها فلم يكن في معنى القتل بخلاف الرجل ولهذا وجب الاكراه القاصرُ شبهةً في دَرءِ الحدّ عنها دون الرجل فثبت بهذه الجملة ان الاكراهَ لا يصلح لابطال شئٍ من الاقوال والافعال جملةً الّا بدليلٍ غيرِهٖ على مثال فعل الطّائع وانما يظهر اَثَرُ الاكراه اذا تكامل في تبديل النسبة واَثَرُه اذا قصر في تفويت الرضاء فيفسدُ بالاكراه ما يحتملُ الفسخ ويتوقف على الرّضاء مثل البيع والاجارة ولا يصح الاقارير كلها لان صحّتها تعتمد قيام المخبر به وقد قامت دلالة عدمه واذا اتّصل الاكراه بقبول المال في الخلع فان الطّلاق يقع والمال لا يجب لان الاكراه لعدم الرضاء بالسبب والحكم جميعًا والمال ينعدم عند عدم الرِّضاء فكانّ المال لم يُوجَد فوقع الطلاق بغير مالٍ كطلاق الصغيرة على مالٍ بخلاف الهزل لانه يمنع الرضاءَ بالحكم دون السبب فكان كشرط الخيار على ما مرّ واذا اتّصل الاكراه الكاملُ بما يصلح ان يكون الفاعل فيه اٰلةً لغيره مثل اتلافِ النفس والمال ينسب الفعل الى المكره ولزمه حكمه لان الاكراه الكامل يفسد الاختيارِ والفاسدُ في معارضة الصحيح كالعدم فصار المكره بمنزلة عديم الاختيار آلة للمكره فيما يحتمل ذلك امّا فيما لا يحتمله فلا يستقيم نسبته الى المكره فلا يقع المعارضة في استحقاق الحكم فبقي منسوبا الى الاختيار الفاسد وذلك مثل الاكل والوطي والاقوال كلّها فانه لا يتصور ان يأكل الانسان بفم غيره وان يتكلم وكذلك اذا كان نفسُ الفعل ممّا يتصوّر ان يكون الفاعِل فيه اٰلةً لغيره الا ان المحل غيرُ الّذي يلاقيه الاتلاف صورةً وكان ذلك يتبدّل بان يجعل اٰلةً مثل اكراه المحرم على قتل الصّيد ان ذلك يقتصر على الفاعل لان المكره انما حمله على ان يجنى على احرام نفسه وهو في ذلك لا يصلح اٰلةً لغيرهٖ ولو جعل اٰلةً يصير محل الجناية احرام المكرِه وفيه خلاف المكره وبطلان الاكراه وعود الامر الى المحل الاول

ترجمہ :- اور بہر حال اکراہ کی دو قسمیں ہیں ایک کامل جو اختیار کو فاسد کر دیتا ہے اور الجاء کو

ثابت کرتا ہے اور دوسرا قاصر جو رضا کو معدوم کرتا ہے، اور الجاء کو ثابت نہیں کرتا اور اکراہ اپنی تمام قسموں کے ساتھ اہلیت کے منافی نہیں ہے اور نہ کسی حال میں خطاب کے سقوط کو ثابت کرتا ہے اس لئے کہ مُکرَہ مبتلی ہے اور ابتلاء خطاب کو محقق کرتا ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ مکرَہ متردِّد ہے (اس فعل کو انجام دینے میں جس پر اکراہ کیا گیا ہے) فرض وحرام اور اباحت و رخصت کے درمیان اور اس میں کبھی مکرَہ گنہگار ہوتا ہے اور کبھی ماجور ہوتا ہے۔ لہٰذا قتل اور جرح اور زنا میں اکراہ کے عذر کیوجہ سے بالکل رخصت نہیں ہے اور اکراہ کامل کے ساتھ مردار، اور شراب اور خنزیر میں کوئی ممانعت نہیں ہے اور اکراہِ کامل میں کلمۂ کفر زبان پر جاری کرنے کی اور نماز اور روزہ کو فاسد کرنے کی اور غیر کا مال ضائع کرنے کی اور احرام پر جنایت کرنے کی اور عورت کے لئے زنا پر قدرت دینے کی رخصت دیدی گئی ہے اور عورت کا فعل مرد کے فعل سے جدا ہے رخصت کے سلسلہ میں اس لئے کہ ولد کی نسبت عورت سے (کسی حال میں) منقطع نہیں ہوتی تو یہ عورت کی تمکین) قتل کے درجہ میں نہیں ہے بخلاف مرد کے اور اسی وجہ سے اکراہِ قاصر عورت سے حد دور کرنے میں شبہ کو ثابت کرے گا نہ کہ مرد کی طرف سے تو ان تمام تقاریر سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اکراہ تمام افعال و اقوال میں سے کسی شئی کو باطل کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا مگر کسی ایسی دلیل سے جو اس کو (قول وفعل کو) بدل دے غیر مکرَہ کے فعل کے مثل۔ اور اکراہ کا اثر ظاہر ہوگا جبکہ اکراہِ کامل ہو جائے نسبت کی تبدیلی میں اور اکراہ کا اثر ظاہر ہوگا جبکہ اکراہ قاصر ہو رضاء کو فوت کردینے میں پس اکراہ کی وجہ سے وہ فعل فاسد ہوگا جو فسخ کا احتمال رکھتا ہے اور رضاء پر موقوف ہے جیسے بیع اور اجارہ اور تمام اقاریر صحیح نہ ہونگے اس لئے کہ اقاریر کی صحت مخبر بہٖ کے قیام پر اعتماد رکھتی ہے اور مخبر بہ کے نہ ہونیکی دلیل قائم ہے اور جبکہ اکراہ متصل ہو جائے خلع کے اندر مال کو قبول کرنے کے ساتھ تو طلاق واقع ہوگی اور مال واجب نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اکراہ سبب اور حکم دونوں سے رضاء کو معدوم کر دیتا ہے اور مال رضا نہ ہونے کے وقت معدوم ہوجاتا ہے تو گویا کہ مال مذکور ہی نہیں ہوا تو طلاق بغیر مال کے واقع ہوگی جیسے صغیرہ کو مال پر طلاق دینا بخلاف ہزل کے اسلئے کہ ہزل حکم سے رضا کو روکتا ہے نہ کہ سبب سے تو ہزل خیار شرط کے مثل ہے جیسا کہ گذر گیا ہے۔ اور جب کہ اکراہِ کامل ایسے فعل سے متصل ہو جائے جس میں فاعل اپنے غیر کے لئے آلہ بن سکے جیسے نفس کو تلف کر دینا اور مال کو تلف کر دینا تو فعل مکرَہ کی طرف منسوب ہوگا اور مکرِہ پر اس فعل کا حکم لازم ہوگا اسلئے کہ اکراہِ کامل اختیار کو فاسد کر دیتا ہے اور اختیارِ فاسد اختیارِ صحیح کے مقابلہ میں مثل عدم کے ہے تو مکرَہ عدیم الاختیار کے درجہ میں ہوگیا جو مکرِہ کے لئے آلہ ہے ایسے فعل کے اندر جس میں اس کا احتمال ہو۔

بہرحال ایسے فعل میں جس میں اس کا احتمال نہ ہو تو فعل کی نسبت مکرِہ کی طرف درست نہ ہوگی تو معارضہ واقع نہ ہوگا (اختیار صحیح اور فاسد کے درمیان) حکم کی نسبت کے استحقاق کے بارے میں تو فعل اختیار فاسد کی طرف منسوب ہوگا اور یہ جیسے کھانا اور وطی اور تمام اقوال اس لئے کہ یہ بات غیر متصوّر ہے

کہ انسان اپنے غیر کے موتھ سے کھائے اور یہ کلام کرے اور ایسے ہی (فعلِ مباشر ہی کی طرف منسوب ہوتا ہے) جب کہ نفس فعل ان افعال میں سے ہو جیسا یہ متصور ہو سکے کہ فاعل اس میں اپنے غیر کا آلہ بنجائے مگر محلِ جنایت اس محل کا غیر ہے جس کو اتلاف ملاقی ہوا ہے باعتبار صورت کے اور محل بدل جائیگا اس طریقہ پر کہ مکرَہ کو آلہ قرار دیا جائے جیسے محرم کو مجبور کر دینا شکار کے قتل پر تو یہ قتل فاعل ہی پر مقصور رہیگا اس لئے کہ مکرِہ نے اس کو ابھارا ہے کہ وہ اپنے احرام پر جنایت کرے اور مکرَہ اس میں اپنے غیر کے لئے آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور اگر اس کو آلہ قرار دیدیا جائے تو مکرِہ کا احرام محلِ جنایت ہو جائیگا اور اس میں مکرِہ کے مدعٰی کی مخالفت اور اکراہ کا بطلان ہے اور امرِ جنایت کا محلِ اول کی جانب لوٹنا ہے۔

تشریح

مـ وکذلک اذا کان نفس الفعل الخ یعنی یہ تو ممکن ہے کہ اس فعل میں فاعل غیر کا آلہ ہو سکتا ہے یعنی اس ذات سے بھی بات واضح ہوتی ہے لہٰذا اگر مکرَہ بکری کو ذبح کرے تو یہ فعل مکرِہ کی جانب منسوب ہوگا مگر یہاں محلِ اکراہ اور محلِ جنایت اور ہے اور جو چیز صورۃً تلف ہوتی ہے اور ضائع ہوتی ہے یعنی شکار وہ اور ہے۔

وکان ذلک یتبدل الخ کان کا پہلے کان پر عطف ہے اور ذلک کا مشار الیہ محلِ جنایت ہے اور یہ پورا جملہ الّا انّ المحلّ کا بیان ہے۔ ان ذلک یفتقر الخ یہ مثالِ مذکور کی وضاحت ہے۔

سبق نمبر ۹۸

جب ماقبل میں یہ بات معلوم ہوگئی کہ جہاں فعل کی نسبت مکرِہ کی طرف کرنے میں محلِ جنایت میں تبدل لازم آئے تو پھر وہ فعل مکرَہ کی طرف ہی منسوب ہوگا تو اس پر مصنفؒ دو جزئی پیش فرما کر دوسری بات ارشاد فرمائیں گے۔ فرماتے ہیں کہ جب مکرِہ نے مکرَہ کو قتل پر مجبور کیا تو فعلِ قتل مکرِہ کی جانب منسوب ہوگا لیکن فعلِ قتل کا گناہ مکرِہ کی جانب منتقل نہ ہوگا بلکہ مکرَہ ہی گنہگار ہوگا اس لئے کہ قتل گناہ کی حیثیت سے قاتل کے دین پر جنایت ہے اگر یہاں مکرَہ کو مکرِہ کیلئے آلہ قرار دیا جائے تو محلِ جنایت کی تبدیلی لازم آئیگی جو باطل ہے۔

اسی طرح اگر مکرِہ نے کسی شخص کو بیع و تسلیم پر مجبور کیا تو یہاں مکرَہ کی تسلیم مکرِہ کی جانب منتقل نہ ہوگی ورنہ محلِ جنایت کا تبدل لازم آتا ہے۔ کیونکہ اگر تسلیم کو مکرِہ کی جانب منتقل کر دیں تو یہ فعل بیع فاسد کے بجائے خالص غصب ہو جائیگا ورنہ ظاہر ہے کہ کوئی شخص یہ قدرت نہیں رکھتا کہ دوسرے کی چیز کسی کے سپرد کرے یا دوسرے کی چیز اس کی رضامندی کے بغیر بیچے تو تسلیم مکرَہ کا فعل ہے البتہ اس تسلیم کے تحت مکرِہ کی جانب سے غصب کا صدور ہوا ہے تو یہی فعل مکرِہ کے لحاظ سے غصب ہے اور مکرَہ کے لحاظ سے بیع اور تسلیم ہے۔ مکرَہ کے لحاظ سے اب یہاں یہ سوال پیدا ہوا کہ اگر مکرِہ نے اعتاق پر اکراہ کیا تو یہاں مکرَہ مکرِہ کے لئے آلہ ہوگا یا نہیں تو اس کے لئے مصنف رح نے بطور تمہید ایک قاعدہ پیش فرمایا کہ جہاں مکرَہ کے قتل کو مکرِہ کی جانب

منتقل کیا جاتا ہے اس کے لئے دو باتیں ضروری ہیں ۱ وہاں مکرِہ کی جانب انتقال معقول و متصوّر ہو ۲ اور مکرِہ کی جانب سے اس فعل کا صدور حسّاً نہ ہو بلکہ حکماً ہو ورنہ حسّاً ہونے کی صورت میں اس فعل کی نسبت مکرِہ کی طرف حقیقۃً ہوگی نہ کہ حکماً۔

اس کے بعد مسئلہ پیش فرمایا کہ اعتاق پر اکراہ کی صورت میں کلام کا تکلم مکرَہ کی طرف سے ہوا ہے البتہ اتلاف کے معنیٰ انتقال کے اعتبار سے مکرِہ کی طرف سے پائے گئے ہیں، اس لئے کہ اتلاف و اعتاق میں فی الجملہ انفصال و انفکاک ہے اس لئے کہ غلام کو قتل کرنے کی صورت میں اتلاف پایا گیا ہے اور اعتاق نہیں پایا گیا ہے۔ تو اتلاف میں یہ صلاحیت ہے کہ اس کو اصل یعنی مکرِہ کی طرف منتقل کر دیا جائے اور یہ مذکورہ تمام تفصیلات ہمارے نزدیک ہیں، اور امام شافعی رح مکرَہ کے تمام تصرفات کو لغو قرار دیتے ہیں بشرطیکہ اکراہ ناحق ہو ورنہ اگر اسلام پر مجبور کیا گیا تو مکرَہ کا اسلام صحیح ہے، امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ قول کی صحت کے لئے قصد و اختیار درکار ہے تاکہ قصد و اختیار دلی بات کا ترجمان بن سکے لہٰذا عدمِ قصد کے وقت مکرَہ کا قول باطل ہو جائیگا۔

اور امام شافعی رح نے حبس دائمی کے ساتھ اکراہ کو بھی قتل کے ساتھ اکراہ کے مثل شمار کیا ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ جب کسی فعل پر مکرَہ کو مجبور کیا گیا اور اکراہ کامل ہو تو فاعل سے فعل کا حکم ساقط ہو جائیگا اور اکراہِ کامل یہ ہے کہ اس صورت میں مکرَہ کے لئے اس فعل کو انجام دینا جائز ہو جائے تو ایسی صورت میں اگر فعل مکرِہ کی جانب منسوب ہونے کا امکان رکھے تو منسوب ہوگا ورنہ فعل سرے سے باطل ہو جائے گا۔ یہ امام شافعیؒ کے مذہب کی تفصیلات ہیں رہا ہمارے مذہب کا خلاصہ تو وہ پہلے ہی بیان کیا جا چکا ہے کہ اکراہ سے نہ فعل معدوم ہوتا ہے اور نہ اختیار البتہ رضا منتفی ہو جاتی ہے اور اکراہ کے کامل ہونے کی صورت میں اختیار باقی تو رہتا ہے لیکن یہ اختیار فاسد ہوتا ہے۔

پھر مصنف رح فرماتے ہیں کہ ہماری کتاب جس بحث سے ختم ہوگی وہ حروف معانی کی بحث ہے اس لئے اب اس کو بیان کیا جاتا ہے۔ اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

ولهذا قلنا ان المكره على القتل يأثم لانه من حيث انه يوجب المأثم جناية على دين القاتل وهو لا يصلح في ذلك آلة لغيره ولو جعل آلة لغيره لتبدل محل الجناية وكذلك قلنا في المكره على البيع والتسليم ان تسليمه يقتصر عليه لان التسليم تصرف في بيع نفسه بالاتمام وهو في ذلك لا يصلح آلة لغيره ولو جعل المكره آلة لغيره لتبدل المحل ولتبدل ذات الفعل لانه حينئذ يصير غصبا محضا وقد نسبناه الى المكره من حيث هو غصب اذا ثبت انه امر حكمي صرنا اليه استقام ذلك فيما يعقل ولا يحبس فقلنا ان المكره على الاعتاق بما فيه الجاء هو المتكلم ومعنى الاتلاف منه

منقول الى الّذى اكرهه لانه منفصل عنه فى الجملة ومحتمل للنقل باصله وهذا عندنا
وقال الشافعى رح تصرفات المكره قولاً تكون لغوا اذا كان الاكراه بغير حق لانّ صحة
القول بالقصد والاختيار ليكون ترجمة عمّا فى الضمير فيبطل عند عدمه والاكراه
بالحبس مثل الاكراه بالقتل عنده واذا وقع الاكراه على الفعل فاذا تم الاكراه بطل
حكم الفعل عن الفاعل وتمامه بان يجعل عذرا يبيح له الفعل فان امكن ان ينسب
الى المكره نسب اليه والا فبطل اصلاً وقد ذكرنا نحن ان الاكراه لا يعدم الاختيار
لكنه ينتفى به الرضاء ويفسد به الاختيار الى اٰخر ما قررناه والذى يقع به ختم الكتاب ۔

ترجمہ

اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جس شخص کو قتل پر مجبور کیا گیا ہے وہ گنہگار ہوگا اس لئے کہ قتل اس حیثیت سے کہ وہ گناہ واجب کرتا ہے، قاتل کے دین پر جنایت ہے اور قاتل اس سلسلہ میں اپنے غیر کے لئے آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور اگر اس کو اس کے غیر کے لئے آلہ قرار دیا جائے تو محلِ جنایت بدل جائیگا اور ایسے ہی ہم نے کہا اس شخص کے متعلق جس کو بیع اور تسلیم پر مجبور کیا گیا ہو اس کی تسلیم اسی پر مقصور رہے گی اس لئے کہ تسلیم اپنی بیع کے اندر تصرف ہے اتمام کے سلسلہ میں اور مکرَہ اس سلسلہ میں اپنے غیر کے لئے آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور اگر مکرَہ کو اس کے غیر کے لئے آلہ قرار دیدیا جائے تو محلِ جنایت بدل جائے گا اور فعل کی ذات بدل جائے گی اس لئے کہ تسلیم اس وقت محض غصب ہو جائیگی اور ہم نے تسلیم کو مکرِہ کی جانب منسوب کیا ہے غصب ہونے کی حیثیت سے اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ انتقال امرِ حکمی ہے جس کی جانب ہم نے رجوع کیا ہے تو یہ انتقال اس فعل میں درست ہوگا جو معقول ہو اور غیر محسوس ہو تو ہم نے کہا کہ جس شخص کو مجبور کیا گیا ہے اعتاق پر ایسے اکراہ کے ساتھ جس میں الجاء ہو تو مکرَہ ہی تکلم کرنے والا ہے اور مکرَہ سے اتلاف کے معنی مکرِہ کی جانب منتقل ہو جائیں گے اس لئے کہ اتلاف فی الجملہ اعتاق سے جدا ہو جاتا ہے، اصل اتلاف (مکرِہ کیجانب) نقل کا محتمل ہے اور یہ مذکورہ احکامِ اکراہ ہمارے نزدیک ہیں اور شافعی رح نے فرمایا کہ مکرَہ کے تمام قولی تصرفات لغو ہیں جبکہ اکراہ ناحق ہو اس لئے کہ قول کی صحت قصد و اختیار سے ہوتی ہے تاکہ قول دلی بات کا ترجمہ بنجائے تو اس کے (قصد و اختیار کے) نہ ہونے کے ساتھ قول باطل ہو جائے گا اور اکراہ بالحبس اکراہ بالقتل کے مثل ہے شافعی رح کے نزدیک اور جب فعل پر اکراہ واقع ہو تو جب اکراہ تام ہو جائے تو فاعل سے فعل کا حکم باطل ہو جائے گا اور اکراہ کی تمامیت یہ ہے کہ اکراہ کو ایسا عذر قرار دیا جائے جو مکرَہ کے لئے فعل کو مباح کردے پس اگر یہ ممکن ہو کہ فعل مکرِہ کی طرف منسوب ہو تو منسوب کردیا جائیگا ورنہ فعل بالکل باطل ہو جائیگا اور ہم ذکر کرچکے ہیں کہ اکراہ اختیار کو معدوم

نہیں کرتا لیکن اس کی وجہ سے رضامنتفی ہو جاتی ہے یا اس سے اختیار فاسد ہو جاتا ہے ان تمام تفصیلات تک جن جن کو ہم بیان کرچکے ہیں اور وہ جس سے کتاب کا ختم کرنا واقع ہوگا وہ حروف معانی کا باب ہے ۔

تشریح ۱؎ ولہذا الخ یعنی اس وجہ سے کہ جہاں تبدلِ محلِ جنایت لازم آتا ہو وہاں فعل مباشر پر مقصور ہوگا مکرِہ کی جانب منسوب نہ ہوگا۔ ۲؎ مکرَہ پر تسلیم مبیع پر اکراہ کی صورت میں تسلیم صرف مکرَہ پر مقصور ہوگی ورنہ مکرِہ کی جانب تسلیم کے منتقل کرنے سے تبدلِ محل لازم آئیگا اور اسوقت تسلیم متمم عقد ہونیکے بجائے خالص غصب ہو جائیگی ۔ ۳؎ وقد نسبناہ الخ یہ ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض یہ ہے کہ جو فعل ایسا ہو کہ اس میں مکرَہ مکرِہ کا آلہ بن سکے تو اس میں فعل کو مکرِہ کی جانب منسوب کردیا جاتا ہے تو یہاں بھی فعل ایساہی ہے اس لئے مکرِہ کی جانب اس کی نسبت ہونی چاہئے ؟

جواب :۔ اس تسلیم کے تحت میں اتلاف بھی پایا گیا ہے تو وہ اتلاف مکرِہ کی جانب منسوب ہے لہذا اگر مشتری کے قبضہ میں مبیع ہلاک ہو جائے تو مکرَہ کو اختیار ہے اگر چاہے تو مکرِہ سے یومِ تسلیم کی قیمت کا ضمان لے اور اگر چاہے مشتری سے ضمان لے ۔

ورنہ اگر اس تسلیم کو محض مکرِہ کا فعل قرار دیدیا جائے تو یہ خالص غصب ہوگا حالانکہ یہاں مشتری کا اعتاق جائز ہے بہرحال اس میں اتلاف اور بیع دونوں حیثیتوں کا لحاظ کیا گیا ہے ۔

۴؎ صرنا الیہ : یہ امر حکمی کی صفت ہے ۵؎ والذی یقع بہ ؛ مبتدأ ہے اور باب حروف المعانی اس کی خبر ہے، اور حروف معانی کی صراحت حروف مبانی سے احتراز کے لئے ہے اور حروف کا اطلاق بربنار تغلیب ہے ورنہ کلماتِ شرط وظرف اسماء ہیں نہ کہ حروف ۔

سبق نمبر ۹۹

حقیقت میں حروف معانی کی بحث نحوی بحث ہے مگر چونکہ اس پر فقہ کے کچھ مسائل موقوف ہیں اس لئے حضراتِ اصولیین اس سے بحث کرتے ہیں اور ان میں سب سے زیادہ استعمال حروف عطف کا ہوتا ہے اور حروفِ عطف میں بھی اصل واؤ ہے کیونکہ وہ قسم تقییدات سے پاک ہے اس لئے پہلے اس کا بیان فرماتے ہیں ۔

صاحبین رح کے نزدیک واؤ مقارنت کے لئے ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک ترتیب کے لئے ہے مگر امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مطلق جمع کیلئے نہ اس میں مقارنت ملحوظ ہے اور نہ ترتیب اور عام اہلِ لغت اور اربابِ فتویٰ کا یہی مسلک ہے ۔

سوال :۔ جب امام صاحبؒ کے نزدیک واؤ مطلق جمع کیلئے ہے تو اس مثال سے اعتراض وارد ہوگا جبکہ کسی شخص نے کسی اجنبیہ عورت سے کہا ان نکحتہا فہی طالق وطالق وطالق اگر اس شخص نے اس عورت سے نکاح کرلیا تو ایک طلاق واقع ہوگی اور چونکہ وہ غیر مدخولہ ہے اس سے وہ بائنہ ہو جائیگی

لہٰذا دوسری اور تیسری طلاق واقع نہ ہوگی، اور صاحبینؒ کے نزدیک تین طلاق واقع ہونگی اس لئے کہ ان کے نزدیک واؤ مقارنت کیلئے ہے تو مرد کا یہ قول ان نکحتہا فہی طالق" ثلثاً کے درجہ میں ہوگیا تو صاحبین رحؒ پر تو کوئی اعتراض نہیں البتہ امام صاحبؒ پر اعتراض ہے کہ جب وہ واؤ کو ترتیب کے لئے نہیں مانتے تو یہ ترتیب یہاں سے انہوں نے نکال دی اور یوں فرمایا کہ اول واقع ہوگی اور ثانی اور ثالث کا محل نہیں رہا؟۔

جواب:۔ یہاں ترتیب واؤ کا مقتضا نہیں ہے بلکہ ترتیب کی وجہ یہ ہے کہ شرطِ مذکور کے ساتھ اصالۃً اول طلاق کا تعلق ہے اور ثانی اور ثالث کا شرط سے تعلق طلاق اول کے واسطہ سے ہے اور واسطہ ذو الواسطہ سے پہلے ہوا ہی کرتا ہے لہٰذا ترتیب مفہوم ہوئی اگر یہ ترتیب واؤ کا مقتضیٰ ہوتا تو اس کا اعتراض بر محل ہوتا۔

سوال:۔ چلئے اس اعتراض سے تو آپ بچ گئے مگر دوسرا اعتراض اور ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک فضولی نے زید کی دو باندیوں کا نکاح خالد سے کر دیا اور فضولی نے یہ نکاح ان دونوں باندیوں کی رضامندی سے کیا تو یہ نکاح زید کی اجازت پر موقوف ہے، ابھی زید نے اجازت نہیں دی تھی کہ وہ ان دونوں باندیوں کو آزاد کرتا ہے اور اعتاق کے لئے یہ الفاظ استعمال کرتا ہے۔ کہتا ہے

اعتقتُ ہٰذہِ وہٰذہِ الخ تو جب واؤ جمع کیلئے ہے تو دونوں کا نکاح جائز ہونا چاہئے لیکن یہاں بھی ایسا نہیں بلکہ امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ پہلی کا نکاح صحیح ہوگیا اور دوسری کا باطل ہے، تو یہاں آپ ترتیب کے قائل ہوگئے حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ واؤ مطلق جمع کیلئے ہے نہ مقارنت کے لئے اور نہ ترتیب کیلئے؟

جواب:۔ جب آخرِ کلام اول کے لئے مغیر نہ ہو تو اول اول ہوگا اور آخر آخر ہوگا یعنی باعتبار تکلم جو اول ہے تو دوسرے کے آنے سے پہلے ہی اس کے تکلم کی وجہ سے اول پر اس کا حکم مرتب ہو جائے گا اور یہاں دونوں نکاح موقوف تھے لیکن جب آقا نے اعتقت ہٰذہ کہا تو اولی کا نکاح صحیح ہوگیا اور ابھی دوسرے ہٰذہ کا تکلم بھی نہ ہوا تھا کہ ثانیہ کا نکاح باطل ہوگیا کیونکہ وہ باندی ہے اور باندی حالتِ انضمام میں محللات میں سے نہیں ہے بلکہ فقط حالتِ انفراد میں محللات میں سے ہے تو اس کا تعلق ترتیب سے نہیں بلکہ اس قاعدہ سے ہے۔

سوال:۔ اگر بات یونہی ہے تو آپ اس مثال میں دونوں بہنوں کے نکاح کو کیوں باطل قرار دیتے ہو یعنی جبکہ فضولی نے کسی شخص کا نکاح دو عقدوں میں دو بہنوں سے کر دیا اور اس شخص نے اجازت میں یہ الفاظ کہے اجزتُ ہٰذہِ وہٰذہِ! تو دونوں کا نکاح باطل ہے حالانکہ آپ نے جیسے پہلے دو مسئلوں میں ترتیب ثابت کی ہے ایسے ہی یہاں کرنی چاہئے اور اول کے نکاح کو جائز قرار دینا چاہئے؟

جواب:۔ جس طرح استثناء اور شرط صدرِ کلام کے لئے مغیر ہیں اسی طرح یہاں بھی آخرِ کلام یعنی دوسری بہن سے نکاح کرنا اول کے لئے مغیر ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب آخرِ کلام اول کلام کے لئے مغیر ہو تو اول آخر پر موقوف رہتا ہے لہٰذا یہاں ترتیب ثابت نہیں ہوگی اسلئے کہ دونوں کا نکاح باطل ہوگا۔ جیسے واو عطفِ مفرد

علی المفرد کیلئے ہے اسی طرح عطف جملہ علی الجملہ کیلئے بھی ہے تو اگر ثانی صورت میں معطوف کلام تام ہو یعنی اس کی خبر موجود ہو تو معطوف اپنی خبر میں مستقل ہونے کی وجہ سے معطوف علیہ کی خبر کا محتاج نہ ہوگا۔ لہذا ہذہ طالق ثلثا وہذہ طالق، کے اندر دوسری کو فقط ایک ہی طلاق واقع ہوگی کیونکہ خبر میں شرکت کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

اور جہاں معطوف کلام ناقص ہو تو وہ اپنی تمامیت میں اس متمم کا محتاج ہوگا جس سے اول تام ہوا تھا۔ لہٰذا ان دخلت الدار فانت طالق وطالق کے اندر ہم نے کہا کہ ثانی طلاق اس شرط پر معلق ہے جس پر اول معلق ہے یعنی اس کی ضرورت نہیں کہ یوں کہا جائے کہ گویا دوسرے طلاق پر ان دخلت بطریق تقدیر داخل ہے بلکہ ایک ہی تعلیق ان دونوں کے لئے کافی ہوگی۔

اور جاءنی زیدٌ وعمرٌو میں عمرٌو سے پہلے اس فعل کو اس لئے مقدر ماننا پڑتا ہے کہ یہ ممکن نہیں ہے کہ ایک ہی مجیئت میں زید اور عمر دونوں شریک ہو جائیں اور واؤ کبھی حال کے لئے مستعار لے لی جاتی ہے اس لئے کہ حال اور ذوالحال میں اجتماع ہوتا ہے جیسا کہ ظاہر ہے جس کی امثلہ کتاب میں مذکور ہیں تو اَدِّ اِلیَّ الفًا وانتَ حرٌّ میں اور انزل وانت اٰمنٌ میں کہ آزادی ہزار کو ادا کرنے سے ملے گی اور امان جب ہوگا جبکہ حربی اتر آئے۔

اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

بَابُ حُرُوفِ المَعَانِی

فشطرٌ من مسائل الفقہ مَبنیٌّ علیہا واکثرھا وقوعًا حروف العطف والاصل فیہ الواو وھی لمطلق الجمع عندنا من غیر تعرض لمقارنۃ ولا ترتیب وعلیہ عامۃ اھل اللغۃ وائمۃ الفتوی وانما یثبت الترتیب فی قولہ ان نکحتہا فھی طالق وطالق حتی لا یقع بہ الا واحدۃ فی قول ابی حنیفۃ رح خلافا لصاحبیہ رح ضرورۃ ان الثانیۃ تعلّقتْ بالشرط بواسطۃ الاولی لا بمقتضی الواو وفی قول المولی اعتقتُ ھذہ وھذہ وقد زوّجہما الفضولی من رجل انما بَطَلَ نکاحُ الثانیۃ لانَّ صدرَ الکلام لا یتوقف علی اٰخرہ اذا لم یکن فی اٰخِرہ مایُغیّرُ اولہ وَعِتقُ الاولی یبطل محلیۃَ الوقف فبطل الثانی قبل التکلم بعتقہا بخلاف ما اذا زوجہ الفضولیُّ اختین فی عقدتین فقالَ اَجزتُ ھذہ وھذہِ حیثُ بَطَلا جمیعا لانَّ صدرا لکلام وضع لجواز النکاح واذا اتّصل بہ اٰخرہ سلب عنہ الجواز فصار اٰخرہ فی حق اوّلہ بمنزلۃ الشرط والاستثناء وقد تدخل الواو علی جملۃ کاملۃ بخبرھا فلا تجب المشارکۃ فی الخبر وذلک مثل قولہ ھذہ طالق

ثلاثًا وهذه طالق انّ الثانية تطلق واحدة لان الشركة فى الخبر كانت واجبة لافتقار الكلام الثانى اذا كان ناقصًا فاذا كان كاملا فقد ذهب دليل الشركة ولهذا قلنا ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تمّ الاولى بعينه حتى قلنا فى قوله ان دخلتِ الدار فانت طالق انّ الثانى يتعلّق بذلك الشرط بعينه ولا يقتضى الاستبداد به كانه اَعادَه وانما يصار اليه فى قوله جاءنى زيد وعمرو ضرورة ان المُشاركة فى مجئ واحدٍ لا يتصور وقد يُستَعارُ الواو للحال بمعنى الجمع ايضًا لان الحال تجامع ذا الحال قال الله تعالىٰ حتى اذا جاءُوها وفتحت ابوابها اى وابوابُها مفتوحةٌ وقالوا فى قول الرجل لعبده ادّالىَّ الفًا وانت حرٌ وللحربى انزل وانت اٰمِنٌ انّ الواو للحال حتى لا يعتق العبدُ الا بالاداء ولا يامن الحربي مالم ينزل

ترجمہ مسائلِ فقہ کا بعض حصہ حروفِ معانی پر مبنی ہے اور ان حروفِ معانی میں سب سے کثیر الوقوع حروفِ عطف ہیں اور عطف میں اصل واو ہے اور واو ہمارے نزدیک مطلق جمع کے لئے ہے۔ مقارنت اور ترتیب سے تعرض کئے بغیر اور اسی پر عام اہلِ لغت اور ائمہ فتویٰ ہیں اور ترتیب ثابت ہوتی ہے مرد کے اس قول میں (اجنبیہ سے) کہ اگر میں نے اس سے نکاح کیا تو اُسے طلاق ہے اور طلاق اور طلاق ہے۔ یہاں تک کہ ابوحنیفہ رح کے قول کے مطابق صرف ایک طلاق واقع ہوگی بخلاف صاحبین کے اس بات کی ضرورت کی وجہ سے کہ ثانی طلاق شرط سے اول کے واسطہ سے متعلق ہوتی ہے نہ کہ واوٴ کے تقاضا سے۔ اور مولیٰ کے قول اعتقت ہذہ وہذہ میں حالانکہ ان دونوں باندیوں کا نکاح فضولی نے کسی شخص سے کردیا تھا تو ثانی کا نکاح باطل ہے اس لئے کہ جب آخرِ کلام میں مغیرّ اولِ کلام نہو تو صدرِ کلام آخرِ کلام پر موقوف نہیں ہوتا اور پہلی باندی کا آزاد ہوجانا نکاحِ موقوف (ثانی) کی محلیت کو باطل کردیتا ہے تو نکاحِ ثانی دوسری باندی کے عتق کے تکلم سے پہلے ہی باطل ہوچکا ہے بخلاف اس صورت کے جبکہ کسی شخص کا فضولی نے دو بہنوں سے دو عقدوں میں نکاح کیا ہو پس اس شخص نے کہا ہو اجزتُ ہٰذہٖ وہٰذہ؛ تو دونوں نکاح باطل ہوں گے اس لئے کہ صدرِ کلام جوازِ نکاح کے لئے موضوع ہے اور جب صدرِ کلام کے ساتھ آخرِ کلام متصل ہوا تو صدرِ کلام سے جواز مسلوب ہوگیا تو آخرِ کلام اول کلام کے حق میں شرط اور استثناء کے درجہ میں ہوگیا اور کبھی واوٴ ایسے جملہ پر داخل ہوتی ہے جو اپنی خبر کے ساتھ کامل ہے تو خبر میں مشارکت واجب نہ ہوگی اور یہ جیسے شوہر کا قول ہے ہٰذہٖ طالق ثلاثًا وہٰذہ طالق تو دوسری کو ایک طلاق ہوگی اس لئے کہ خبر میں شرکت کلامِ ثانی کی خبر کی جانب احتیاج کی وجہ سے واجب ہوتی ہے جبکہ کلامِ ثانی ناقص ہو پس جب کہ کلامِ ثانی کامل ہو تو شرکت کی دلیل ختم ہوگئی، اور اسی وجہ سے ہم نے کہا جملۂ ناقصہ پہلے جملہ کا شریک ہوتا ہے اس چیز میں جس سے بعینہٖ جملۂ اولیٰ

تام ہوا ہے یہاں تک کہ ہم نے کہا شوہر کے اس قول ان دخلتِ الدارَ فانتِ طالقٌ و طالق ہیں کہ ثانی طلاق بعینہ اس شرط کے ساتھ متعلق ہے اور ثانی اس شرط کے استقلال کا تقاضا نہیں کرتا گویا کہ متکلم نے شرط کا اعادہ کیا ہو اور استقلال کی جانب قائل کے اس قول میں رجوع کیا جاتا ہے جاء نی زید وعمرٌو میں اس بات کی ضرورت کیوجہ سے کہ مجیئت واحدہ میں مشارکت غیر متصوّر ہے اور کبھی واو کو حال کے لئے بھی مستعار لیا جاتا ہے اس لئے کہ حال ذوالحال کے ساتھ جمع ہوجاتا ہے باری تعالیٰ کا فرمان ہے حتّٰی اذا جاؤھا وفتحت ابوابھا یعنی دابوابھا مفتوحہ، فقہائنے کہا ہے مرد کے اس قول میں اپنے غلام سے کہ تو میری طرف ہزار دیدے حالانکہ تو آزاد ہے اور حربی سے اتر آ حالانکہ تجھے امان ہے کہ واوٗ حال کے لئے ہے یہاں تک کہ غلام آزاد نہ ہوگا مگر ادا کرنے کے ساتھ اور حربی کو امان نہ ہوگا جب تک وہ نہ اُترے۔

سبق نمبر ۱۰۰

حروف عطف میں سے دوسرا حرف فار ہے جس کا کام وصل وتعقیب ہے یعنی فار اس لئے ہے کہ معطوف معطوف علیہ سے متصل ہو اور بغیر کسی مہلت کے معطوف علیہ کے بعد ہو تو وصل اور تراخی بلا مہلت کو بتانا فار کا کام ہے۔ لہٰذا جب کسی مرد نے اپنی بیوی سے یوں کہا: ان دخلت ھٰذہ الدار فھٰذہ الدار فانت طالق، تو اس صورت میں مطلقہ ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ عورت پہلے گھر کے بعد دوسرے گھر میں بلاتراخی داخل ہو، لہٰذا اگر وہ دونوں گھروں میں داخل نہ ہو یا ان میں سے صرف ایک میں داخل ہو یا اوّلاً دوسرے گھر میں اور بعد میں پہلے گھر میں داخل ہو یا اولاً پہلے گھر میں داخل ہوا اور دوسرے میں تراخی کے ساتھ داخل ہو تو ان چاروں صورتوں میں اس عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ یہاں شرط موجود نہیں۔

اور اصل تو یہ ہے کہ فار احکام پر داخل ہو نہ کہ علل پر کیونکہ علل پہلے اور احکام بعد میں ہوتے ہیں لیکن اگر علل اشیاء دائمہ کے قبیل سے ہوں تو ایسی علل پر فار داخل ہوسکتی ہے اس لئے کہ اس صورت میں علل حکم کے بعد اسی طرح موجود ہونگی جس طرح حکم سے پہلے موجود تھیں تو تعقیب جو فار کی مدلول ہے حاصل ہوجائیگی اور اگر ایسی علت ہو جس میں دوام نہ ہو تو اس پر فار کا دخول مستحسن نہ ہوگا کیونکہ علت حکم سے پہلے ہوتی ہے لہٰذا علت کسی طرح محلِ فار نہ ہوگی۔ جیسے کسی مصیبت زدہ شخص کو کہا جائے البشر فقد اتاك الغوث تمہیں بشارت ہو کہ تمہارے پاس فریاد رس پہنچ گیا ہے کیونکہ فریاد رس کا آنا اگرچہ آنی ہے لیکن اس کی ذات دائم ہے ایک مدت تک باقی رہے گی تو یہ بشارت سے پہلے بھی ہے اور بعد میں بھی ہے لہٰذا تعقیب کے معنی متحقق ہوگئے اور فار کا دخول درست ہوگیا۔

اور جیسے آقا اپنے غلام سے کہے اَدِّ اِلَیَّ الفًا فانت حُرٌّ یعنی تم مجھے ایک ہزار ادا کرو کیونکہ تم آزاد ہو، تو اس صورت میں غلام اسی وقت آزاد ہوجائے گا تو یہاں حریت دائمہ موجود ہے جو ادا سے پہلے بھی موجود ہے اور بعد میں موجود رہے گی لہٰذا حریت ادائِ ہزار پر موقوف نہ ہوگی بلکہ غلام آزاد ہوجائے گا اور ہزار

اس پر قرض ہونگے تو وہ تراخی حاصل ہوگئی جو فاء کے معنیٰ ہیں ۔
اور حروف عطف میں سے تیسرا حرف ثمّ ہے جو تراخی کے ساتھ عطف کے لئے ہے اور یہاں تراخی اتنی ہونی چاہئے کہ متکلم سکوت کے بعد کلام شروع کر سکے مثلاً شوہر اپنی بیوی سے کہتا ہے أنتِ طالق ثم طالق، تو گویا وہ اپنے قول أنتِ طالق پر پہونچکر ساکت ہوجاتا ہے اس کے بعد وہ ازسرِ نو ثم طالق کہتا ہے اور یہ تراخی کامل ہے جو تکلم اور حکم دونوں اعتبار سے ہوتی ہے اور یہی امام ابو حنیفہ رح کا مذہب ہے کیونکہ انشارات میں یہ ممنوع ہے کہ تکلم میں وصل ہو اور حکم میں تراخی ہو اسی کا نام تراخی کامل ہے اور یہی تراخی علی القطع ہے ۔ اور صاحبین رح فرماتے ہیں کہ تراخی حکم میں ہوگی اور تکلم میں وصل ہوگا انہوں نے ظاہر پر عمل کیا ہے کیونکہ ظاہر لفظ اول سے ملا ہوا ہے اور یہ قاعدہ بدیہی ہے کہ انفصال کے ساتھ عطف صحیح نہیں ہوتا لہذا زیادہ مناسب یہی ہے کہ تراخی صرف حکم میں ہو ۔
اس اختلاف کا ثمرہ شوہر کے اس قول میں ظاہر ہوگا جبکہ وہ اپنی بیوی سے کہے اور وہ غیر مدخولہ ہو، انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلتِ الدار ۔ تو اس صورت میں امام صاحبؒ کے نزدیک پہلی طلاق ابھی واقع ہوجائے گی اور بعد والی طلاقیں لغو ہونگی، کیونکہ تراخی تکلم میں ہوتی ہے اس لئے گویا شوہر نے انت طالق کہا اور اسی حد تک پہنچکر ساکت ہوگیا تو یہ طلاق واقع ہوگئی اور بعد والی طلاقوں کے لئے کوئی محل باقی نہیں رہا ۔
اور صاحبین رح کے نزدیک تینوں طلاقیں ایک ساتھ معلق ہوں گی اور حسبِ ترتیب واقع ہوں گی کیونکہ ان کے نزدیک تکلم میں وصل ہے اور عبارت میں کسی طرح کا انقطاع نہیں ہے لہذا تینوں طلاقیں شرط سے معلق ہونگی اور وجود شرط کے وقت ترتیب وار واقع ہوں گی اور چونکہ عورت غیر مدخولہ ہے اس لئے اول کے واقع ہوتے ہی وہ بائنہ ہوجائے گی تو دوسری اور تیسری طلاق واقع نہ ہوں گی یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ جزا مقدم اور شرط مؤخر ہو اور عورت غیر مدخولہ ہو ورنہ احکام بدل جائیں گے جس کی تفصیل ہدایہ میں ہے۔
اور ثم کو کبھی واو کے معنیٰ کیلئے مستعار لیا جاتا ہے جیسے اس آیت میں ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا ۔ اگر یہاں ثم کو واؤ کے معنیٰ میں نہ لیا جائے تو اعتراضات وارد ہوں گے (جس کی وجہ بدیہی ہے)
حروفِ عطف میں سے ایک بَل ہے جس کی وضع اس لئے ہوتی ہے کہ وہ اپنے مابعد کو ثابت کرتا ہے اور اس کے ماقبل سے اعراض ہوجاتا ہے جیسے جاءنی زید بل عمرو تو اس میں عمرو کے آنے کو ثابت کیا گیا ہے اور زید کی مجیئت کے اثبات سے اعراض ہے لہذا اس کی مجیئت مسکوت عنہ کے درجہ میں ہے ۔
لہذا جو بل کا ماقبل ایسا ہو کہ جس سے اعراض کرنا اپنے بس کی بات نہ ہو تو وہاں مجموعہ ثابت ہوگا ۔
جیسے شوہر اپنی بیوی سے کہتا ہے اور بیوی غیر مدخولہ ہے انت طالق واحدۃ لا بل ثنتین، تو چونکہ طلاق سے اعراض نہیں کیا جاسکتا کیونکہ یہ مُطلِّق کے بس میں نہیں ہے لہذا یہاں تین طلاق واقع ہوں گی اور یہ ایسا ہوگیا جیسے شوہر نے دو قسم کھائی ہوں اور یوں کہا ہو ان دخلت الدار فانت طالق واحدۃً اور پھر اس سے

کہا ہو ان دخلت الدار فانت طالق ثنتین، تو جب عورت ایک مرتبہ گھر میں داخل ہوگئی تو تین طلاق واقع ہوں گی اسی طرح انت طالق واحدۃً لا بل ثنتین کے اندر بھی ہوگا ۔

اور حروفِ عطف میں ایک لکنّ ہے جو نفی کے بعد استدراک کیلئے آتا ہے یعنی اس توہّم کو دور کرنے کیلئے جو کلامِ سابق سے پیدا ہوتا ہے جیسے تم کہتے ہو ما جاء نی زید پس اس سے یہ وہم ہوا کہ عمرو بھی نہیں آیا ہوگا کیونکہ ان دونوں میں غایت درجہ کا لگاؤ اور تعلق ہے چنانچہ تم نے اپنے قول لکنّ عمراً سے اس کی تلافی کردی اور لکنْ اگر مخفف ہو یعنی بغیر تشدید کے تو یہ عاطفہ ہے اور اگر تشدید کے ساتھ ہو تو یہ مشبہ بالفعل ہے جو استدراک میں عاطفہ کا شریک ہے ۔

بہر حال لکن عطف کیلئے ہے لیکن یہ عطف اسی وقت صحیح ہوگا جبکہ کلام منسق اور مربوط ہو اور اتّساق سے ہماری مراد یہ ہے کہ کلمۂ لکن کلام سابق سے ملا ہوا ہو اور کسی فعل کی نفی اور بعینہ اس کا اثبات نہ ہو بلکہ نفی ایک شئی کی طرف راجع ہو اور اثبات دوسری شئی کی طرف اور اگر ان دونوں شرطوں میں سے کوئی شرط مفقود ہو جائے تو اس وقت کلام مستانف اور مبتدأ ہوگا معطوف نہ ہوگا جیسے کسی کے قبضہ میں ایک غلام ہے اور صاحب قبضہ اقرار کرتا ہے کہ یہ زید کا غلام ہے اس پر زید کہتا ہے ما کانَ لِی قطُّ لکنہٗ لِفلانٍ آخر، کہ یہ غلام میرا ہرگز نہیں بلکہ یہ تو فلاں کا ہے یعنی خالد کا، تو یہ کلام مربوط ہے اور خالد اس غلام کا مستحق ہوجائے گا ۔ کیونکہ یہاں نفی اثبات سے متصل ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ زید نے قائل کے اقرار کی تردید نہیں کی بلکہ اس کے اقرار کی تحویل کی ہے ۔

اسی اتّساق و ربط کو بتانے کیلئے مصنفؒ نے فرمایا ہے تَعَلَّقَ النَّفْيُ بِالْاِثْبَاتِ، یعنی دونوں کے درمیان فصل نہیں کہ اقرار کی بالکلیہ نفی ہوجائے بلکہ یہ کلامِ واحد ہے اور اقرار کی تحویل ہے ، اور اگر کسی عورت کا نکاح فضولی نے سو درہم مہر کے عوض کردیا تو نکاح اس عورت کی اجازت پر موقوف ہے پس جب اس کو خبر پہونچی تو اس نے کہا لا اُجیزہٗ لکن اجیزہ بمائۃٍ وخمسین تو یہاں عقد فسخ ہوجائے گا کیونکہ کلام میں اتّساق و ربط نہیں ہے کیونکہ یہ اسی فعل کی نفی ہے اور بعینہ اسی فعل کا اثبات ہے اور اس کو کلام مستانف قرار دیا جائیگا ، کیونکہ جب عورت نے اوّلاً لا اُجیز النکاح کہا تو اس وقت اس نے نکاح کو اس کی جڑ سے اکھاڑ پھینکا اور نکاح کے صحیح ہونے کی کوئی صورت نہیں باقی رہی پھر جب اس کے بعد اس نے کہا و لکن اجیزہٗ بمائۃٍ وخمسین ، تو بعینہ اسی فعلِ منفی کا اثبات لازم آیا ، اور اگر عورت یوں کہے لا اجیز النکاح بمائۃ وخمسین تو یہ قول اب اتّساق کی مثال ہوگا اس صورت میں اصل نکاح باقی رہ جائے گا اور نفی مائۃ کی قید کی طرف راجع ہوگی اور اثبات، مائۃ وخمسین ، کی قید کی طرف راجع ہوگا پس اِس فعل کی نفی اور بعینہ اسی فعل کا اثبات نہ ہوگا ۔

اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

وَاَمَّا الفاءُ فانها للوصل والتعقيب ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته ان دخلتِ هذه الدار فهذه الدار فانت طالقٌ اِنَّ الشرط ان تدخُلَ الثانيةَ بَعد الاولى من غير تراخ وقد تدخل الفاء على العِلَلِ اذا كان ذلك مما يدوم فيصير بمعنى التراخي يقال اَبْشِرْ فقد اَتاك الغوث ولهذا قلنا فيمن قال لعبده اَدِّ اِلَيَّ الفاً فانت حُرٌّ اِنّه يعتق للحال لان العتق دائم فاشبه المتراخي واَمَّا ثُمَّ فللعطف على سبيل التراخي ثم اِنَّ عند ابي حنيفة رح التراخي على وجه القطع كانه مستانفٌ حكماً قولاً بكمال التراخي وعند صاحبيه التراخي في الوجود دون التكلم بيانه فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فقال ابوحنيفة رح يقع الاول ويلغو ما بعده كانه سكت على الاول وقالا يتعلقن جملةً وينزلن على الترتيب وقد تستعار لمعنى الواو قال الله تعالى ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا واَمَّا بل فموضوع لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله يقال جاءني زيد بل عمرو وقالوا جميعًا فيمن قال لامرأته قبل الدُّخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدةٌ لا بل اثنتين انه يقع الثلثُ اذا دخَلَت الدارَ بخلاف العطف بالواو عند ابي حنيفة رح لانه لما كان لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضيته اتصال الثاني بالشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ذلك وفي وسعه افرادُ الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة فيصير بمنزلة الحلف بيمينين فيثبت ما في وسعه واما لكن فللاستدراك بعد النفي تقول ما جاءني زيد لكنَّ عمرا غير اَنَّ العطف به انما يستقيم عند اِتّسَاقِ الكلام فاذا اتسق الكلام كالمقر له بالعبد ما كان لِي قطٌّ لكنه لفلانٍ آخر تعلق النفي بالاثبات حتى استحقه الثاني والا فهو مستانف كالمزوجة بمائة تقول لا اُجِيْزُهٗ لكن اُجِيْزُهٗ بمائةٍ وخمسين فانه ينفسخ العقد لانه نفي فعل واثباته بعينه فلم يتسق الكلام

ترجمہ اور بہرحال فا پس وہ وصل اور تعقیب کیلئے ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا اس شخص کے بارے میں جس نے اپنی بیوی سے کہا اِن دخلت ہذہ الدار فہذہ الدار فانت طالق کہ وقوع طلاق کی شرط یہ ہے کہ عورت دوسرے مکان میں اول کے بعد بغیر تراخی کے داخل ہو اور فاء کبھی علل پر داخل ہوتی ہے جبکہ علت دائمی ہو تو دوام تراخی کے معنی میں ہو جائے گا کہا جاتا ہے ۔

اَبْشِرْ فَقَدْ اَتَاکَ الْغَوْثُ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا اس شخص کے بارے میں جس نے اپنے غلام سے کہا اَدِّ اِلَیَّ اَلْفًا فَاَنْتَ حُرٌّ، کہ غلام فی الفور آزاد ہو جائے گا اس لئے کہ عتق دائمی ہے تو عتق تراخی کے مشابہ ہو گیا۔

اور بہرحال ثم تو وہ تراخی کے طریقہ پر عطف کیلئے ہے پھر ابوحنیفہ رح کے نزدیک تراخی قطعیت کے طریقہ پر ہو گی (یعنی کامل) گویا کہ وہ حکماً کلام مستانف ہے کمال تراخی کے قائل ہونے کی وجہ سے اور صاحبینؒ کے نزدیک تراخی وجود میں ہے نہ کہ تکلم میں اس اختلاف کا بیان اس شخص کے بارے میں ہے جس نے دخول سے پہلے اپنی بیوی سے کہا انتِ طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار تو ابوحنیفہ رح نے فرمایا کہ (فی الحال) ایک طلاق واقع ہو گی اور اس کے بعد والی لغو ہوں گی گویا کہ قائل نے اول پر سکوت اختیار کیا، اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ سب اکٹھی معلق ہونگی اور حسبِ ترتیب واقع ہوں گی۔ اور کبھی ثم کو واو کے معنیٰ کیلئے مستعار لیا جاتا ہے اور ارشاد باری ہے ثُمَّ کَانَ مِنَ الَّذِیْنَ آمَنُوْا۔

اور بہرحال بل تو وہ وضع کیا گیا ہے اپنے مابعد کو ثابت کرنے کیلئے اور اپنے ماقبل سے اعراض کیلئے کہا جاتا ہے جاءنی زید بل عمرٌو اور ائمہ ثلاثہ نے فرمایا ہے اس شخص کے بارے میں جو قبل الدخول اپنی بیوی سے کہے ان دخلت الدار فانتِ طالق واحدۃً لا بل ثنتین کہ جب عورت گھر میں داخل ہو گی تو تین طلاقیں واقع ہوں گی بخلاف واو کے ذریعہ عطف کرنے کے ابوحنیفہ رح کے نزدیک اس لئے کہ لفظ بل جب اول کو باطل کرنے کیلئے ہے اور ثانی (مدخول بل) کو اول کے قائم مقام کرنے کے لئے ہے تو لفظ بل کا تقاضا ثانی کو بلا واسطہ شرط کے ساتھ متصل کرنا ہے لیکن اول کے ابطال کی شرط کے ساتھ اور یہ ابطال قائل کے بس میں نہیں ہے اور اس کے بس میں ثانی کو الگ سے شرط کے ساتھ بیان کرنا ہے تاکہ ثانی بغیر واسطہ کے شرط کے ساتھ متصل ہو جائے تو یہ کلام دو یمینوں کے ساتھ قسم کھانے کے درجہ میں ہو جائیگا تو جو قائل کے بس میں ہے وہ ثابت ہو گا۔

اور بہرحال لکن پس وہ نفی کے بعد استدراک کیلئے ہے کہتا ہے تو ماجاءنی زید لکنّ عمرًا مگر لکن کے ذریعہ اتساق کلام کے وقت عطف درست ہو گا پس جبکہ کلام مربوط ہو جیسے وہ شخص جس کے لئے غلام کا اقرار کیا گیا ہو (کہے) کہ یہ میرا ہرگز نہیں ہے یہ تو فلاں کا ہے تو نفی (ما کان لی قط) اثبات (لکنہ لفلان آخر) کے ساتھ متعلق ہے (یعنی مربوط ہے کما بیناہ) یہاں تک کہ ثانی اس کا مستحق ہو گا ورنہ پس وہ کلام مستانف ہو گا جیسے وہ عورت جس کا نکاح میں نکاح کر دیا گیا ہو وہ کہتی ہے لا اجیزہ لکن اجیزہ بمائۃ وخمسین پس عقد فسخ ہو جائے گا اس لئے کہ یہ ایک فعل کی نفی ہے اور بعینہ اسی فعل کا اثبات ہے تو کلام مربوط نہیں ہے

سبق نمبر ۱۰۱

حروفِ عطف میں سے ایک اَوْ ہے جب اَوْ دو اسموں یا دو فعلوں کے درمیان واقع ہو تو یہ دونوں مذکورین میں سے کسی ایک کو شامل ہو گا۔

پھر اَو خبر کے اندر مستعمل ہو تو یہ مفضی الی الشک ہے لیکن شک اسکے وضعی معنیٰ نہیں ہیں اور اگر اَو ابتداء میں داخل ہو یعنی ایسے کلام میں جو اخبار کے قبیل سے نہ ہو جیسے اِضْرِبْ ہذا اَو ہذا یا انشاء کے اندر استعمال ہو جیسے آقا کا قول ہذا حرٌ اَو ہٰذا تو ان دونوں صورتوں میں اَو شک کیلئے نہ ہوگا، ہاں تاکہ بات بطریق تعین ثابت ہوسکے متکلم کو اختیار ہوگا کہ وہ دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرے۔

بہرحال ہٰذا حرٌ او ہذا میں انشاء اور خبر دونوں کا احتمال ہے اور دونوں کی رعایت ضروری ہے اور اس میں قائل کو ایک کے انتخاب کا اختیار دیا ہے اور اس کے اختیار کو بیان بھی کہا جاسکتا ہے اور انشاء بھی، بیان کا مطلب یہ ہے کہ یہ حریت سابقہ کی وضاحت ہے اور انشاء کا مطلب یہ ہے کہ فی الحال حریت کا اثبات مقصود ہے پھر اس بیان میں اظہار و انشاء دونوں کی رعایت کی گئی ہے۔

لہٰذا بیان کے من وجہ انشاء ہونے کی وجہ سے بقاءِ محلِ عتق ضروری ہے، لہٰذا اگر آقا مردہ غلام کو اختیار کرے تو اس کا قول لغو ہوگا کیونکہ یہ انشاء کے خلاف ہے اور بیان کے من وجہ اظہار و اخبار ہونے کی وجہ سے اسکے اندر قاضی کا جبر جاری ہوگا۔ اور کبھی اَو کو واو کے معنیٰ میں مستعار لے کر عموم کیلئے استعمال کیا جاتا ہے تو ایسی جگہ اَو نفی کے اندر عمومِ افراد کیلئے ہوگا اور مقام اباحت کے اندر عموم اجتماع کے لئے ہوگا، عموم افراد کا مطلب یہ ہوگا کہ ہر فرد سے نفی کی جاسکے اور عمومِ اجتماع کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کا ماقبل اور مابعد دونوں کا اجتماع ہوسکتا ہے جیسے جالِسِ الفقہاء او المحدثین اور اول کی مثال جیسے لایکلمُ فلانًا او فلانًا یہ عموم افراد ہے اور کلام کی ہر فرد سے نفی مقصود ہے لہٰذا اگر کسی ایک سے بھی کلام کیا تو حانث ہو جائے گا اور اگر دونوں سے کلام کیا تب بھی ایک ہی حنث ہوگا ورنہ حقیقۃً واو ہونے کی صورت میں دو کفارے واجب ہوتے۔ ثانی کی مثال لااُکلّمُ احدًا الاَّ فلانًا او فلانًا۔ یہاں ان دونوں سے گفتگو کرے یا ان میں سے ایک سے وہ کسی صورت میں حانث نہ ہوگا۔ اور اگر اَو کو عطف کے معنیٰ میں استعمال کرنا کسی جگہ درست نہ ہوتا ہو مثلاً اول کلام منفی ہے اور آخر کلام مثبت یا اور کوئی خرابی ہے جس کی وجہ سے اس کو عطف پر محمول کرنا متعذر ہو تو وہاں اَو کو حتیٰ کے معنیٰ میں استعمال کیا جائے گا۔

جیسے واللہ لا ادخلُ ہٰذہِ الدار اَو ادخل ہٰذہِ الدار، لہٰذا یہاں اَو کو حتیٰ کے معنیٰ میں استعمال کیا گیا ہے کیونکہ یہاں ماقبل اَو میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ فعل ممتد ہے اور اس کا آخر اس کے لئے منتہی ہے تو یہاں ماقبل والے فعل ممتد و محظور کو ممتد و محظور پر اس غایت سے ختم کیا جاسکتا ہے اور اگر حالف پہلے ہی دوسرے گھر میں داخل ہوگیا تو یمین ختم ہوگئی اور اب پہلے گھر میں داخل ہونے کی وجہ سے حانث نہ ہوگا کیونکہ یمین اس سے پہلے ختم ہوچکی ہے۔

اور یہاں حالف کا منشا یہ تھا کہ ایسا دخول نہ ہوگا جو ممتد ہو کر اس گھر کے دخول تک پہونچ جائے بہرحال اس مثال میں اَو کو عطف پر محمول کرنا متعذر ہے اس لئے اَو کو اس کے مجازی معنی پر محمول کرنا ضروری ہوگا۔ اور بعض صورتوں میں حتیٰ کو بھی عطف میں سے شمار کیا جاتا ہے لہٰذا اب اس کا بیان کیا جاتا ہے

کہ حتیٰ کی اصل وضع یہ ہے کہ یہ غایت کیلئے مستعمل ہو لہذا عبدی حرٌ ان لم اضربک حتی تصیح، کے اندر حتی غایت کے معنی میں ہے یعنی آقا کہے اگر میں تجھے اتنا نہ ماروں کہ تو ضرب کی شدت سے چیخنے اور چلانے لگے تو میرا غلام آزاد ہے اور اگر اس نے مضروب کو چلانے سے پہلے ہی چھوڑ دیا تو غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ تحقیق غایت سے پہلے ہی وہ ضرب سے باز آگیا۔ لہذا عتق غلام کی شرط پائی گئی ہے اور وہ اتنا نہ مارنا ہے کہ جس سے مضروب چلانے لگے۔

اور جب حتیٰ کا ماقبل امتداد کی صلاحیت نہ رکھے اور اس کا مابعد منتہیٰ بننے کی صلاحیت نہ رکھے تو وہاں حتیٰ غایت کیلئے نہ ہوگا بلکہ مجازات کے لئے ہوگا یعنی ماقبل اور مابعد میں سبب اور مسبب کا کنکشن ہو جائے گا جیسے اِنْ لم آتک غداً حتی تغدّینی فعبدی حرٌ کے اندر کیونکہ ناشتہ کرا دینا اتیان کیلئے منتہی نہیں ہے بلکہ مزید اتیان کا سبب ہے تو اگر متکلم مخاطب کے پاس آگیا اور مخاطب نے اسکو ناشتہ نہیں کرایا تو متکلم حانث نہ ہوگا اور اس کا غلام آزاد نہ ہوگا۔

اور اگر اتیان اور ناشتہ کرنا دونوں متکلم کے فعل ہوں تو یہاں حتیٰ نہ غایت کیلئے ہوگا اور نہ مجازات کے لئے کیونکہ ناشتہ کرنا اتیان کیلئے منتہی نہیں ہے اور نہ آدمی کا فعل اسکے فعل کی جزا ہوتا ہے تو یہاں نہ غایت کے معنی درست رہے اور نہ مجازات کے لہذا یہاں حتی کو عاطفہ کہا جائے گا اور یہ عطف فاء کے معنی میں ہوگا اس لئے حتی غایت کیلئے اور فاء تعقیب کیلئے ہے اور ان دونوں کے درمیان مجانست ہے جیسے ان لم آتک حتی اتغدیٰ عندک، کے اندر، تو متکلم یہاں اپنی قسم کو پورا کرنے والا جب ہوگا جبکہ اس کی جانب سے اتیان اور غدائیہ کا تحقق ہو، اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

واما اَوْ فتدخل بین اسمین او فعلین فیتناول اَحَدَ المذکورین فان دخلت فی الخبر اَفْضَتْ الی الشَّكّ وان دخلت فی الابتداء والانشاء اوجبت التخییر ولهذا قلنا فی من قال هذا حرٌّ او هذا انه لما کان انشاءً یحتمل الخبر اوجب التخییر علی احتمال انه بیانٌ حتی جعل البیان انشاءً من وجهٍ وقد تستعار هذه الکلمة للعموم فتوجب عموم الافراد فی موضع النفی وعموم الاجتماع فی موضع الاباحة ولهذا لو حلف لا یُکلِّمُ فلانًا او فلانًا یحنث اذا کلّم اَحَدَهما ولو قال لا یکلم اَحَدًا الا فلانًا او فلانًا کان له ان یکلمهما جمیعًا وقد تُجْعَلُ بمعنی حتّٰی فی نحو قوله واللّٰه لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار حتی لو دَخَلَ الاخیرةَ قبل الاولی انتهت الیمین لانه تعذّر العطفُ لاختلاف الکلامین من نفیٍ واثباتٍ والغایة صالحة لان اول الکلام حظر وتحریم ولذلك وجب العمل بمجازه وَاَمَّا حتی فللغایة ولهذا قال محمد فی الزیادات فیمن قال عبده حرٌّ ان لم اضربك حتی تصیحَ انه یحنث ان

افلع قبل الغاية واستعير للمجازاة بمعنى لام كي في قوله ان لم اٰتك غداً حتى تغديني حتى اذا اتاه فلم يغده لم يحنث لان الاحسان لا يصلح منهيًا للاتيان بل هو سبب له فان كان الفعلان من واحد كقوله ان لم اٰتك حتى اتغدّى عندك تعلق البِرُّ بهما لان فعله لا يصلح جزاءً لفعله فحمل على العطف بحرف الفاء لان الغاية تجانس التعقيب

ترجمہ اور بہرحال اَوْ پس وہ داخل ہوتا ہے دو اسموں یا دو فعلوں کے درمیان پس یہ مشتمل ہوتا ہے مذکورین میں سے ایک کو پس اگر اَوْ خبر میں داخل ہو تو یہ مفضی الی الشک ہوگا اور اگر ابتداء اور انشاء میں داخل ہو تو تخییر کو واجب کرتا ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا اس شخص کے بارے میں جس نے کہا ہذا حرٌّ اَوْ ہذا کہ یہ قول جبکہ انشاء ہے جو خبر کا احتمال رکھتا ہے تو یہ قول تخییر کو واجب کرے گا اس احتمال کے ساتھ کہ یہ اختیار بیان ہے یہاں تک کہ بیان کو من وجہ انشاء من وجہ اظہار قرار دیا جائے گا اور کبھی یہ کلمہ (اَوْ) عموم کیلئے مستعار لیا جاتا ہے پس یہ عموم افراد کو واجب کرتا ہے مقام نفی میں اور عموم اجتماع کو واجب کرتا ہے موضع اباحت میں اسی وجہ سے اگر قسم کھائی کہ وہ فلاں یا فلاں سے بات نہیں کرے گا تو حانث ہو جائے گا جبکہ ان دونوں میں سے کسی ایک سے بات چیت کی ہو اور اگر اس نے کہا کہ وہ کسی سے بات نہیں کرے گا مگر فلاں یا فلاں سے تو اس کو یہ حق ہوگا کہ ان دونوں سے بات چیت کرے، اور کبھی اَوْ کو حتّٰی کے معنی میں کر دیا جاتا ہے جیسے متکلم کے اس قول میں، واللہ لا ادخل ہذہ الدار او ادخل ہذہ الدار، یہاں تک کہ اگر وہ آخری گھر میں اول گھر سے پہلے داخل ہو گیا تو یمین ختم ہو جائے گی اس لئے کہ عطف متعذر رہے دونوں کلاموں کے مختلف ہونے کی وجہ سے نفی و اثبات کے اعتبار سے اور غایت میں صلاحیت ہے (کہ اس پر کلام کو محمول کر لیا جائے) اس لئے کہ اول کلام حظر و تحریم ہے (جس میں امتداد ہو سکتا ہے اور دوسرے گھر میں دخول سے اس کا انقطاع ہو سکتا ہے) اسی وجہ سے اَوْ کے مجازی معنی پر عمل کرنا واجب ہے

اور بہرحال حتّٰی پس وہ غایت کیلئے ہے اسی وجہ سے محمد رح نے زیادات میں فرمایا ہے اس شخص کے بارے میں جس نے کہا کہ اس کا غلام آزاد ہے اگر میں تجھے نہ ماروں یہاں تک کہ تو چلانے لگے کہ وہ حانث ہو جائیگا اگر وہ تحقق غایت سے پہلے ضرب سے رک گیا اور حتّٰی کو مجازات کیلئے مستعار لے لیا جاتا ہے لام کَیْ کے معنی میں قائل کے اس قول میں ان لم اٰتک غداً حتی تغدینی، یہاں تک کہ جب وہ اس کے پاس آ گیا پس اس نے اس کو غدائیہ نہیں کھلایا تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ احسان اتیان کیلئے منتہی بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا بلکہ احسان تو اتیان کا سبب ہے پس اگر دونوں فعل ایک شخص کی طرف سے ہوں

جیسے اس کا قول اِن لم آتِک حتیٰ اتغدّیٰ عندک، تو بر ان دونوں کے ساتھ متعلق ہوگا اس لئے کہ اس کا فعل اس کے فعل کی جزاء بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا تو اس کو عطف پر محمول کیا جائیگا وہ عطف جو صرف فار کے معنیٰ میں ہو اس لئے کہ غایت تعقیب کے مجانس ہے۔

تشریح یہاں شراح کرام نے بہت بسوط گفتگو کی ہے نور الانوار میں بھی وہ تفصیلات موجود ہیں ہم نے فقط مصنف رح کا کلام مدنظر رکھا ہے تاکہ طویل نہ ہو جائے۔

سبق نمبر ۱۰۲

حروفِ معانی میں سے حروفِ جارہ بھی ہیں اور حرفِ جارہ میں سے ایک بار ہے جسکے اصلی معنیٰ اِلصاق کے ہیں۔ اس بنیاد پر کہ اس کے معنیٰ الصاق کے ہیں ہم نے کہا کہ اگر زید یوں کہے ان اخبرتنی بقدوم زید فعبدی حرٌ، اور مخاطب نے زید کے آنیکی خبر دی تو اگر خبر سچی ہے تو قائل کا غلام حانث ہوگا ورنہ نہیں اس لئے کہ الصاق کا تقاضا یہ ہے کہ اس خبر کو صدق اور حق پر محمول کیا جائے یعنی ایسی خبر ہونی چاہئے جو خارج اور نفس الامر کے مطابق ہو اور حق پر واقع ہونا اس بنار پر ہے کہ حرفِ بار چونکہ الصاق کیلئے ہے اس لئے معنیٰ یہ ہوں گے، ان اخبرتنی خبرًا ملصقا بقدوم زیدٍ، اگر تم نے مجھے ایسی خبر دی جو زید کے قدوم سے چپاں ہو اور خبر اسی وقت قدوم سے چپاں ہوگی جب زید کا قدوم خارج میں بھی واقع ہو۔ خلاصۂ کلام! اگر مخاطب نے زید کے قدوم کی سچی خبر دی تو متکلم حانث ہو جائے گا ورنہ نہیں اور حرفِ جارہ میں سے ایک علیٰ ہے جو الزام کے لئے آتا ہے جیسے لہٗ علیّ الفٌ تو یہ قرض کا اقرار ہوگا۔ اور کبھی علیٰ بطور حقیقت شرط کیلئے بھی مستعمل ہوتا ہے یعنی اس وقت اس کا مابعد شرط ہوگا علیٰ کے ماقبل کیلئے جیسے فرمانِ باری ہے یبایعنک علیٰ ان لا یشرکن باللہ شیئًا، اور چونکہ لزوم اور الصاق میں مناسبت ہے۔ اس لئے جب علیٰ معاوضاتِ محضہ بیع واجارہ وغیرہ پر داخل ہو تو وہاں علیٰ بار کے معنیٰ میں ہوگا اور عوض کے معنیٰ کو بتائے گا۔

اور حروفِ جارہ میں سے ایک مِن ہے جو بعض فقہار کے نزدیک تبعیض کیلئے ہے اور یہی امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے لہٰذا اگر کسی شخص نے کسی سے کہا کہ میرے غلاموں میں سے جس کو تو چاہے آزاد کردے تو وکیل سب کو آزاد کرسکتا ہے لیکن مِنْ کی رعایت کی وجہ سے ایک کو چھوڑ دینا پڑے گا۔ لیکن اگر اس نے یہ کہا ہو اَعتِق من عبیدی مَن شاءَ اب وکیل سب کو آزاد کرسکتا ہے اس لئے کہ یہاں مَن شاءَ کے عموم نے مِن کے خصوص کو ختم کردیا ہے۔

اور الیٰ انتہار غایت کیلئے ہے جس کی مزید تفصیل نور الانوار اور ہدایہ میں ملے گی، اور فی ظرف کے لئے ہے اور امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک فی کے حذف کرنے اور ذکر کرنے میں فرق ہے لہٰذا انت طالق غدًا اور فی غدٍ میں فرق ہے۔ اور اسی طرح اِن صمت الدھرَ فعبدی حرٌ میں دھر ہمیشہ پر محمول

ہوگا تو اگر ساری عمر روزے نہ رکھے تو اس تعلیق کی وجہ سے اس کا غلام آزاد نہ ہوگا اور ان صمت فی الدھر تھوڑی دیر پر واقع ہوگا لہذا اگر کسی نے غروب تک روزہ رکھنے کی نیت کی اور کچھ دیر امساک کے بعد افطار کر لیا تو اس کا غلام آزاد ہوگیا ۔ اور جہاں ظرفیت کے معنی متعذر ہو جائیں وہاں فی کو مقارنت کے لئے مستعار لیا جاتا ہے جیسے انتِ طالق فی دخولکِ الدار میں، اور دخول دار سے طلاق واقع ہو جائیگی ۔

اور حروفِ معانی میں سے حروفِ شرط بھی ہیں، اور حروفِ شرط میں اصل اِنْ ہے اور نحاۃِ کوفہ کے نزدیک اذا ظرف اور شرط دونوں میں مستعمل ہوتا ہے اور یہی امام ابو حنیفہ رح کا مسلک ہے اور نحاۃِ بصرہ کے نزدیک اذا فقط وقت کیلئے ہے اور یہی صاحبین رح کا قول ہے جس پر ہدایہ کتاب الطلاق میں تفصیل سے کلام کیا گیا ہے اور دونوں کی تائید میں دو شعر پیش کئے گئے ہیں ، اور جیسے حتیٰ مجازات کیلئے مستعمل ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود وقت کے معنیٰ ختم نہیں ہوتے اسی طرح جب اذا مجازات کیلئے ہو ظرفیت کے معنی تب بھی اس سے ختم نہ ہوں گے ۔ متیٰ مقام استفہام کے علاوہ اور مقامات میں فقط مجازات کے لئے ہی مستعمل ہوتا ہے ۔

یعنی متیٰ مجازات کیلئے ہونا لازم ہے علاوہ مقام استفہام کے اور اذا کا مجازات کیلئے ہونا لازم نہیں ہے بلکہ اذا کا مجازات کیلئے جواز کے درجہ میں ہے تو جب متیٰ مجازات کیلئے لازم ہے اس کے باوجود اس سے ظرفیت کے معنیٰ ختم نہیں ہوتے تو وہ اذا جو مجازات کیلئے لازم بھی نہیں ہے اگر کسی جگہ مجازات کیلئے مستعمل ہو تو اس سے ظرفیت کے معنیٰ ختم نہ ہوں گے ۔

اور کلّ اور ما اور کلما ، یہ بھی باب شرط میں داخل ہیں اور کلّ اور ما اور کلما ، کا شرط کے لئے ہونا ظاہر سی بات ہے البتہ کل کے اندر کچھ خفاء اور پوشیدگی ہے لہذا اس کے بارے میں فرماتے ہیں کہ کل کے اندر بھی شرط کے معنیٰ ہیں کیونکہ کل اگرچہ بذاتِ خود فعل پر داخل نہیں ہوتا لیکن جس اسم پر کل داخل ہوتا ہے اس اسم کے بعد فعل آتا ہے اور وہ فعل اس اسم کی صفت ہوتا ہے کیونکہ حرف شرط کیلئے ضروری ہے کہ وہ فعل پر داخل ہو اور کل براہ راست فعل پر داخل نہیں ہے لیکن بواسطہ اسم یہی شمار کیا جائیگا کہ کل فعل پر داخل ہے اور کلمہ کل جب نکرہ پر داخل ہو تو اس کا کام یہ ہوگا کہ علی سبیل الافراد افراد کا احاطہ کرے گا اور افراد کے معنیٰ یہ ہیں کہ گویا اس کے ساتھ کوئی اور شریک نہیں ہے جیسے کل رجل یدخل الحصن فلہ کذا وکذا، تو کل احاطہ علی سبیل الافراد کیلئے ہے اور تمام داخل ہونے والے اسی انعام کے مستحق ہوں گے ۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

ومن ذلك حروف الجر فالباءُ للالصاق ولهذا قلنا في قوله ان اَخبَرتَني بقُدُوم
...ن انه يقع على الصدق وعلى للالزام في قوله علَيَّ الف وتستعمل للشرط قال
...ه تعالى يبايعنك على ان لا يُشرِكنَ بِاللهِ شيئًا وتستعار بمعنى الباء في المعاوضات

المحضة لأنّ الالصاق يُناسبُ اللزوم ومن للتبعيض ولهذا قال ابوحنيفة رح فيمن قال أعْتِقْ مِن عبيدِي من شئتَ عتقه كان له ان يعتقهم الا واحدًا بخلاف قوله من شاءَ لانه وَصَفَه بصفةٍ عامة فاسقط الخصوصَ والى لانتهاء الغاية وفي للظرف ويفرق بين حذفه واثباته فقوله ان صمتُ الدّهرَ واقع على الابد وفي الدّهرِ على السّاعة وتستعار للمقارنة في نحو قوله انتِ طالق في دخولك الدار ومن ذلك حروف الشرط وحرف إنْ هو الاصل في هذا الباب واذا يصلح للوقت والشرط على السواء عند الكوفيين وهو قول ابي حنيفة رح وعند البصريين وهو قولهما هي للوقت ويجازى بها من غير سقوط الوقت عنها مثل متى فانها لا يسقط عنها بحال والمجازاة بها لازمة في غير موضع الاستفهام وباذا غيرُ لازمةٍ بل هي في حَيِّز الجواز. ومن وما وكل وكلما تدخل في هذا الباب وفي كل معنى الشرط ايضًا من حيث انّ الاسم الذي يتعقبها يوصف بفعلٍ لا محالة ليتم الكلام وهي توجب الاحاطة على سبيل الافراد ومعنى الافراد أنْ يعتبر كل مسمّى بانفراده كأنْ ليس معه غيره

ترجمہ

اور حروفِ معانی میں سے حروفِ جر ہیں پس بآر الصاق کیلئے ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا قائل کے اس قول میں اِنْ اخبرتنی بقدوم فلان، کہ یہ خبر صدق پر واقع ہوگی اور علیٰ الزام کیلئے ہے قائل کے قول علیّ الفٌ کے اندر اور کبھی اس کو شرط کیلئے استعمال کیا جاتا ہے فرمان باری ہے یُبایعنکَ علیٰ اَنْ لایُشرِکنَ باللہ شیئًا، اور علیٰ مستعار لیا جاتا ہے بار کے معنیٰ میں معاوضاتِ محضہ میں اس لئے کہ الصاق لزوم کے مناسب ہے اور مِن تبعیض کیلئے ہے اس وجہ سے ابوحنیفہ رح نے فرمایا اس شخص کے بارے میں جس نے کہا کہ میرے غلاموں میں سے جس کو تو چاہے آزاد کردے تو اس کو حق ہوگا کہ ان کو آزاد کردے مگر ایک کو بخلاف اس کے قول مَنْ شَاءَ، کے اسلئے کہ قائل نے متصف کردیا ہے، اس کو (اس بعض کو جو من عبیدی سے مفہوم ہوتا ہے) صفتِ عامہ کے ساتھ تو اس عمومِ صفت نے خصوص کو ساقط کردیا (جو مِن کی وجہ سے مفہوم ہورہا تھا) اور الیٰ انتہاء غایت کیلئے ہے اور فی ظرف کیلئے ہے اور فرق کیا جاتا ہے اس کے حذف اور اس کے اثبات کے درمیان پس قائل کا قول، ان صمت الدھرَ، ابد پر واقع ہوگا اور فی الدھر، تھوڑی دیر پر اور فی مقارنت کے لئے مستعار لی جاتی ہے شوہر کے قول انتِ طالق فی دخولکِ الدار کے مثل میں۔

اور حروفِ معانی میں سے حروف شرط ہیں اور اس باب میں حرفِ اِنْ اصل ہے اور اذا وقت اور شرط کی صلاحیت رکھتا ہے برابری کے ساتھ کوفیین کے نزدیک اور یہی ابوحنیفہ رح کا قول ہے اور

بصریین کے نزدیک اور یہی صاحبین رح کا قول ہے اذا وقت کیلئے ہے اولاً اذا کو مجازات کیلئے استعمال کیا جاتا ہے اس سے وقت کے معنیٰ ساقط ہوئے بغیر متیٰ کے مثل اسلئے کہ متیٰ وقت کیلئے ہے وہ کبھی وقت کے معنیٰ سے ساقط نہیں ہوتا اور اس کا مجازات کیلئے ہونا لازم ہے موضع استفہام کے علاوہ میں اور اذا کے ذریعہ مجازات لازم نہیں ہے بلکہ مجازات جواز کے درجہ میں ہے ۔

اور مَنْ اور مَا اور کُل اور کلما ، باب شرط میں داخل ہیں اور کل کے اندر بھی شرط کے معنیٰ ہیں اس حیثیت سے کہ وہ اسم جو کل کے بعد ہے وہ لامحالہ فعل سے متصف ہے تاکہ کلام تام ہو جائے اور کلمہ اِنْ احاطہ کو واجب کرتا ہے افراد کے طریقہ پر اور افراد کے معنیٰ یہ ہیں کہ ہر فرد کا الگ الگ لحاظ کیا جائے گویا کہ اس کے ساتھ اس کا غیر نہیں ہے ۔

تشریح یہ سب نحوی مباحث ہیں مغنی اللبیب میں اس کی تفاصیل موجود ہیں اور اذا اور فی اور الی کی تفصیل ہدایہ جلد ثانی میں موجود ہے ، ہم نے مصنف رح کے طرز پر اختصار کو اختیار کیا ہے ۔

تمت بالخیر

وَصَلَّى اللّٰهُ تَبَارَكَ وَتَعَالٰى عَلٰى
خَيْرِ خَلْقِهٖ مُحَمَّدٍ وَّاٰلِهٖ
وَاَصْحَابِهٖ
اَجْمَعِيْنَ

وَاَنَا الْعَبْدُ الْمُفْتَقِرُ اِلٰى رَحْمَةِ مَوْلَاهُ الْغَنِيِّ
مُحَمَّدُ يُوْسُفَ التَّاؤْلَوِيُّ خَادِمُ التَّدْرِيْسِ فِي
الْجَامِعَةِ الْقَاسِمِيَّةِ دَارِ الْعُلُوْمِ دِيُوْبَنْد ۔

مَنْ یُّرِدِ اللّٰہُ بِہٖ خَیْرًا یُّفَقِّہْہُ فِی الدِّیْنِ

درسِ حُسامی

شرح اردو

مُنتخب الحسامی



مؤلف

مولانا مفتی محمد یوسف صاحب تاؤلی

استاذ دار العلوم دیوبند

ناشر

ایچ ایم سعید کمپنی

ادب منزل، پاکستان چوک، کراچی

مَنْ يُّرِدِ اللّٰهُ بِهٖ خَيْرًا يُّفَقِّهْهُ فِي الدِّيْنِ

درسِ حُسَامی

شرح اردو

مُنتخب الحسامیِ

مؤلف

مولانا مفتی محمد یوسف صاحب تاؤلی

استاذ دار العلوم دیوبند

ناشر

ایچ ایم سعید کمپنی

ادب منزل، پاکستان چوک، کراچی

مطبوعہ۔ ایجوکیشنل پریس ادب منزل پاکستان چوک کراچی

فہرست مضامین

صاحب المنتخب الحسامی

یہ محمد بن محمد بن عمر حسام الدین اخسیکثیؒ ہیں سنِ وفات سنہ ۶۴۴ھ ہے

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اس کی تفصیل مختلف کتابوں میں آپ پڑھ چکے ہیں ۔

اَمَّا بَعدَ حَمْدِ اللّٰہِ عَلٰی نَوَالِہٖ وَالصَّلٰوۃُ عَلٰی رَسُولِہٖ مُحَمَّدٍ وَآلِہٖ فَاِنَّ اُصُولَ الشرع ثَلٰثَۃٌ الکِتَابُ وَالسُّنَّۃُ واجماعُ الاُمَّۃِ ۔ وَالاصلُ الرابعُ القیاسُ المستنبطُ مِن ھٰذہٖ الاصول ۔

ترجمہ :۔ بہرحال اللہ کی عطا پر اس کی حمد کے بعد اور اس کے رسول محمدؐ اور ان کی آل پر درود بھیجنے کے بعد پس بے شک شریعت کے اصول تین ہیں کتاب اور سنت اور اجماع امت اور چوتھی اصل وہ قیاس ہے جو انہیں اصول سے مستنبط ہو ۔

تشریح :۔ اما بعد کی تفصیل اوائل مختصر میں آپ پڑھ چکے ہیں حمد اور صلوٰۃ آپ کی جانی پہچانی چیزیں ہیں اور قیاس کا اصول مذکورہ ثلثہ سے مستنبط ہونا اوائل نور الانوار میں با تفصیل مذکور ہے ۔

اما الکتاب فالقرآن المنزل عَلَی الرَّسولِ المکتوبُ فِی المَصَاحِفِ المنقول عَنہُ نقلاً متواتراً بلا شبہۃٍ وَھُوَ النظم وَالمعنیٰ جَمِیعًا فی قول عامۃ العلماء وھو الصحیحُ من مَذھبِ اَبی حنیفۃؒ الا انہ لم یجعل النظم رکناً لازماً فی حَقِ جوازِ الصّلوٰۃ خاصّۃً

ترجمہ :۔ بہرحال کتاب پس وہ قرآن ہے جو رسول پر نازل کی گئی ہے جو مصاحف میں مکتوب ہے جو آپ سے نقل متواتر کے ساتھ منقول ہے بغیر شبہ کے اور وہ (قرآن) عامۃ العلماء کے قول میں نظم اور معنی دونوں ہیں اور یہی ابوحنیفہؒ کا صحیح مذہب ہے مگر انہوں نے (ابوحنیفہ نے) نظم کو خاص طریقہ سے جواز صلوٰۃ کے حق میں رکن لازم قرار نہیں دیا ۔

تشریح :۔ یہاں سے مصنفؒ کتاب کی تعریف بیان کرتا ہے ۔ اگر قرآن کو عَلَم کے درجہ میں رکھا جائے تو یہ تعریف لفظی ہوگی اور تعریف حقیقی کی ابتداء المنزل سے ہوگی اور اگر قرآن کو لغوی معنی میں لیا جائے مقروٌ یا مقرونٌ کے معنی میں تو یہ کلمہ تعریف میں بمنزلہ جنس ہے اور باقی فصول ہیں ۔

المنزل، نے کتب غیر سماویہ کو خارج کر دیا اور علیٰ الرسول نے قرآن کے علاوہ دیگر کتب سماویہ کو خارج کر دیا، المکتوب فی المصاحف، سے وہ آیات خارج ہوگئیں جو منسوخ التلاوۃ ہیں، المنقول عنہ نقلاً متواتراً بلا شبہۃ سے وہ قراءت خارج ہوگئیں جو متواتر نہیں ہیں جیسے ابی بن کعبؓ کی قراءت فاقطعوا ایمانہما اور بلا شبہۃ متواتر کی تاکید کیلئے ہے۔

اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا تھا کہ تعریف مذکور فقط الفاظ پر صادق آتی ہے؟ تو کیا قرآن فقط الفاظ کا نام ہے اور امام ابوحنیفہ رح نے فارسی میں قراءت کو جائز قرار دیا ہے اس سے شبہ ہوتا ہے کہ قرآن فقط معنیٰ کا نام ہے تو آخر حقیقت کیا ہے؟

تو اس کا جواب دیا کہ قرآن لفظ و معنیٰ دونوں کے مجموعہ کا نام ہے، اور تعریف میں اوصاف مذکورہ جیسے الفاظ کے ہیں وہ تقدیراً معنیٰ کے بھی اوصاف ہیں، جب الفاظ پائے جائیں گے معنیٰ خود بخود پائے جائیں گے۔ البتہ معنی کے پائے جانے سے الفاظ کا پایا جانا ضروری نہیں، وَاِنَّہٗ لَفِیْ زُبُرِ الْاَوَّلِیْنَ، اس پر دال ہے۔ بہرحال عامۃ العلماء کا یہی مسلک ہے کہ قرآن الفاظ و معانی کا مجموعہ ہے اور یہی ابوحنیفہ رح کا مذہب ہے۔ مگر ان سے جو منقول ہے کہ عربی پر قدرت کے باوجود فارسی میں قراءت کو جائز قرار دینا وہ بربنائے عذر ہے کیونکہ وہ بحر توحید میں مستغرق تھے تو اس خیال سے کہ کہیں نمازی قرآن کی فصاحت و بلاغت میں پھنس کر مقصود اصلی کو جو مناجات مع اللہ ہے نہ کھو بیٹھے، یعنی انہوں نے الفاظ کو جواز صلوٰۃ کے حق میں رکن غیر لازم قرار دیا ہے مگر یہ ان کا قول مرجوع عنہ ہے اور قول مرجوع الیہ یہی مفتیٰ بہ قول ہے یعنی عدم جواز صلوٰۃ اور یہی صاحبین کا مذہب ہے۔ خلاصۂ کلام۔ یہاں تک کتاب اللہ کی جامع مانع تعریف ہوگئی۔

تنبیہ:۔ یہاں ملا جیون رح نے جو کلام لفظی اور نفسی کی بحث چھیڑی ہے وہ محل تامل ہے کیونکہ یہاں معنیٰ سے مراد ترجمہ ہے نہ کہ کلام نفسی۔ فِیْہِ مَا فِیْہِ فتفکر۔

وَاَقْسَامُ النَّظْمِ وَالْمَعْنٰی فِیْمَا یَرْجِعُ اِلٰی مَعْرِفَۃِ اَحْکَامِ الشَّرْعِ اَرْبَعَۃٌ۔

ترجمہ:۔ اور نظم و معنیٰ کے اقسام احکام شرع کی معرفت کی جانب رجوع کے بارے میں چار ہیں

تشریح:۔ یہاں سے مصنفؒ کتاب اللہ کی تقسیم بیان کرتا ہے جو چار ہیں، اور چونکہ قرآن کریم ٹھاٹیں مارتا ہوا سمندر ہے جس کے عجائب و غرائب کی انتہا نہیں ہے اس لئے تقسیمات بیشمار ہیں مگر سب سے بحث کرنا یہاں مقصود نہیں بلکہ ان تقسیمات سے بحث کرنا مقصود ہے جنکا تعلق احکام شریعت کی معرفت سے ہے اور وہ چار ہیں فیما یرجع الخ کہکر مصنفؒ نے اسی کی جانب اشارہ کیا ہے۔

تنبیہ ۱:۔ یہاں اقسام تقسیمات کے معنیٰ میں ہے ورنہ اقسام چار نہیں ہیں تقریباً بیس ہیں۔

تنبیہ ۲:۔ دلیل حصر یہ ہے کہ تقسیم میں وضع کا لحاظ ہوگا یا دلالت کا یا استعمال کا۔ اول تقسیم اول ہے اور ثانی میں ظہور و خفاء کا اعتبار ہوگا یا نہیں اول تقسیم ثانی اور ثانی رابع ہے اور اگر استعمال کا لحاظ ہو تو تقسیم ثالث ہے

ملاجیونؒ نے اس کی تقریر یوں کی ہے کہ کتاب میں یا تو معنیٰ سے بحث ہوتی ہے یا لفظ سے اول رابع ہے پھر بحسب الاستعمال بحث ہوتی یا بحسب الدلالۃ اول ثالث ہے اور ثانی میں ظہور وخفاء کا اعتبار ہوتا یا نہیں اول ثانی اور ثانی تقسیم اول ہے۔

اَلاَوَّلُ فِی وُجُوْہِ النَّظْمِ صِیْغَۃً وَلُغَۃً وَھِیَ اَرْبَعَۃٌ ۔

ترجمہ:۔ تقسیم اول باعتبار وضع اقسام نظم کے بیان میں ہے اور یہ اقسام چار ہیں۔
تشریح:۔ جس طرح زید میں حیوان ناطق موجود ہے اور اس کے مخصوص تشخصات ہیں جو اس کو دوسرے سے ممتاز کرتے ہیں اسی طرح مثلاً ضَرَبَ میں مادہ ضَرْبٌ بھی موجود ہے اور اس کی مخصوص بناوٹ اور تشخص موجود ہے جو اس کو دیگر صیغوں سے ممتاز کرتا ہے۔ لفظ لغت کا اطلاق ایسے لفظ پر ہوتا ہے جو کسی معنی کے لئے موضوع ہو جب وہ موضوع ہوگا تو اس کے اندر مادہ بھی ہوگا اور اس کی مخصوص بناوٹ بھی ہوگی جس کو یہاں صیغہ سے تعبیر کیا گیا ہے مگر چونکہ بناوٹ اور تشخص کے مفہوم کو صیغہ نے ادا کر دیا ہے اس لئے لغت کو ہیئت وبناوٹ کے معنی سے مجرد کر کے فقط مادہ کے معنی میں لیا جائیگا اور چونکہ لفظ موضوع میں صیغہ اور لغت دونوں موجود ہیں اس لئے وضع کو صیغہ اور لغت سے تعبیر کر دیا گیا ہے تو صیغۃً اور لغۃً کے معنی ہوئے وضعاً کے، وجوہ بمعنی طُرُق واقسام وانواع، اب عبارت کا مطلب ہوا کہ تقسیم اول میں باعتبار وضع انواعِ نظم سے بحث کی جائے گی اور وضع کے اعتبار سے نظم کی چار قسمیں ہیں، خاص، عام، مشترک، مؤول، اب مصنفؒ آگے خاص کی تعریف کرتا ہے۔

اَلْخَاصُّ وَھُوَ کُلُّ لَفْظٍ وُضِعَ لِمَعْنًی مَعْلُوْمٍ عَلَی الْاِنْفِرَادِ وَکُلُّ اِسْمٍ وُضِعَ لِمُسَمًّی مَعْلُوْمٍ عَلَی الْاِنْفِرَادِ

ترجمہ:۔ خاص اور وہ ہر ایسا لفظ ہے جو انفراد کے طریقہ پر معنیٰ معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہو اور ہر ایسا اسم ہے جو انفراد کے طریقہ پر مسمٰی معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہو۔
تشریح:۔ وضع کی قید سے مہمل خارج ہو گیا اور معلوم کی قید سے جب کہ اس سے مراد معلوم المراد ہو مشترک خارج ہو گیا اس لئے کہ وہ معلوم المراد نہیں ہوتا، اور اگر اس سے مراد معلوم البیان ہو تو پھر مشترک علی الانفراد کی قید سے خارج ہوگا اور اسی قید سے عام خارج ہو گیا کیونکہ عام اور مشترک میں افراد سے انفراد نہیں ہوتا تعریف اول میں خصوص الجنس اور خصوص النوع داخل ہو گئے اور دوسری تعریف خصوص العین کیلئے اول کو معنیٰ اور ثانی کو مسمی سے تعبیر کیا ہے، خلاصہ کلام خاص کے مفہوم میں توحد وانفراد ملحوظ ہے، اور عام کے اندر تعدد ملحوظ ہے اگر خاص میں تعدد کہیں دکھائی دیگا تو وہ معنیٰ موضوع لہ کے افراد وجزئیات کی وجہ سے ہوگا اور عام میں تعدد براہِ راست ہوتا ہے

جیسے انسان کہ اس کا موضوع لہٗ مفہوم کلی حیوان ناطق ہے جس کے افراد کثیرہ ہیں لیکن معنیٰ میں انفراد و توحّد ہے بخلاف مسلمین کے کہ اس میں سے کسر سے تعدد ہے اوّل خاص اور ثانی عام ہے۔

وَالعَامُ وھُوکلُّ لَفظٍ یَنتظِمُ جَمعًا مِنَ المُسَمَّیَاتِ لفظًا او معنیً۔

ترجمہ:۔ اور عام ہر ایسا لفظ ہے جو شامل ہوتا ہے مسمیات کی ایک جماعت کو لفظاً یا معنیً۔

تشریح:۔ یعنی عام براہ راست افراد پر دلالت کرتا ہے یعنی اس کے موضوع لہٗ میں تعدد ہوتا ہے پھر اس تعدد کی دو قسمیں ہیں ایک لفظی اور ایک معنوی تمام صیغے جمع میں تعدد لفظی ہے اور جیسے مَن اور مَا، قوم، اور رھطٌ میں تعدد معنوی ہے

وَحُکمُہٗ اَنَّہٗ یُوجِبُ الحکمَ فِیمَاتنَاولَہٗ قطعًا ویقینًا کالخاصِ فِیمَاتَنَاولَہٗ وَھُوالمَذھبُ عِندَنَاخِلافًاللشافِعی

ترجمہ:۔ اور عام کا حکم یہ ہے کہ وہ حکم کو واجب کرتا ہے ان افراد کے متعلق جن کو وہ شامل ہوتا ہے قطعیت ویقین کے طریقہ پر جیسے خاص اُن افراد میں جن کو وہ شامل ہوتا ہے اور یہی مذہب ہے ہمارے نزدیک اختلاف ہے امام شافعی کا۔

تشریح:۔ یہاں سے مصنفؒ عام کا حکم بتا رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح خاص قطعی ہوتا ہے ایسے ہی عام بھی قطعی اور یقینی ہوتا ہے البتہ جب عام میں سے کسی دلیل مخصّص کیوجہ سے کچھ افراد کو خاص کرلیا جائیگا تو اس وقت عام مخصوص منہ البعض کے اندر ظنیت پیدا ہو جائے گی لیکن دلیل خصوص سے پہلے وہ اپنی قطعیت پر برقرار رہے گا۔

تنبیہ:۔ بعض حضرات عام کے اندر توقف کو واجب کہتے ہیں یعنی جب تک کوئی دلیل معیّن قائم نہ ہو جائے تو چونکہ اعداد جمع میں اختلاف ہے لہٰذا عام کسی حکم کو واجب نہیں کریگا اور بعض حضرات نے کہا کہ واحد کا صیغہ ایک پر اور جمع کا تین پر دلالت کرے گا اور باقی افراد موقوف ہوں گے قیام دلیل تک، اور امام شافعی رحؒ قطعیت کا انکار کرکے عام کی ظنیت کے قائل ہیں مصنفؒ نے یوجب الحکم کہہ کر فریق اول کی تردید کی اور فیماتناولہٗ کہہ کر فریق ثانی کی اور قطعًا ویقینًا کہہ کر امام شافعی رحؒ کی۔

اِلَّا اَنَّہٗ اِذَالَحِقَہٗ خُصوصٌ مَعلومٌ اومَجھولٌ کَاٰیۃِ الرِبوا فی البیعِ فَحِینَئِذٍ یُوجِبُ الحکمَ عَلیٰ تَجوّزِ اَن یَّظھرَ الخُصوصُ فیہ بتعلیلہٖ اوبتفسیرہٖ

ترجمہ:۔ مگر جب کہ لاحق ہو جائے عام کو دلیل خصوص معلوم المراد یا مجہول المراد جیسے آیت ربوا ہے بیع میں پس اس

وقت یہ (عام مخصوص منہ البعض) حکم کو واجب کریگا اس بات کے احتمال کے ساتھ کہ ظاہر ہو جائے کوئی خصوص اس میں (عام میں) معلّل کی تعلیل یا مفسّر کی تفسیر سے۔

تشریح:۔ یہاں سے مصنفؒ یہ بیان فرماتے ہیں کہ عام قطعی ہوتا ہے مگر کسی دلیل مخصص سے عام کے اندر تخصیص ہو جائے تو اس کی قطعیت ختم ہو جائے گی اور اس میں ظنیت آجائے گی اور یہ صرف اس وقت حکم کو واجب کرے گا لیکن اس احتمال کے ساتھ ساتھ کہ جس دلیل سے پہلے کچھ افراد اس میں سے خاص کئے گئے ہیں ہو سکتا ہے اس دلیل کے تحت میں کچھ اور بھی افراد آجائیں اور وہ بھی عام کے حکم سے خارج ہو جائیں جیسے فرمان باری ہے فاقتلوا المشرکین، یہ عام ہے جس میں تمام مشرکین سے قتال کا حکم ہے مگر وَاِنْ اَحَدٌ مِنَ المُشْرِکِیْنَ اسْتَجَارَکَ فَاَجِرْہُ، کیوجہ سے اس میں تخصیص کی گئی اور چونکہ نصوص میں اصل تعلیل ہے لہٰذا اس کی علت نکالی گئی جو کہ جنگ سے عجز ہے اس علت کیوجہ سے کفار عورتیں، بچے، بوڑھے، اندھے اور راہبین بھی خاص کر لئے گئے اور اس تخصیص میں مُعلّل کی تعلیل کا دخل ہے، اور جیسے اَحَلَّ اللّٰہُ البَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا، کہ لفظ بیع عام ہے لامِ جنس داخل ہونے کیوجہ سے یا لام استغراق کی وجہ سے اور ربٰوا کو اس میں سے خاص کر لیا گیا ہے یہ خصوص مجہول ہے کیونکہ ربٰوا کے معنیٰ فضل اور زیادتی کے ہیں اور فضل ہی کیوجہ سے بیع مشروع ہوئی تو اگر مطلق فضل حرام ہوتا تو بیع کا دروازہ بند ہو جائیگا، معلوم ہوا یہاں مطلق فضل مراد نہیں، بہرحال دلیل خصوص مجہول ہے۔

جسکو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے فرمان الحنطۃ بالحنطۃ الخ سے بیان فرما دیا، بہرحال اب شارع یعنی مفسر کے کلام سے جب اس کی تفسیر ہو گئی اب یہ مجہول نہیں رہا بلکہ ایسا معلوم ہو گیا کہ خصوص معلوم کے مثل محتمل تعلیل ہو گیا، لہٰذا حنفیہ نے قدر وجنس علت نکالی اور ان اشیاء ستّہ کے ساتھ چاول، مکئی وغیرہ کو بھی لاحق کر دیا گیا، تنبیہ، تجوز بمعنی احتمال ہے۔

وَالْمُشْتَرَکُ وَهُوَ مَا اشْتَرَکَ فِيْهِ مَعَانٍ اَوْ اَسَامٍ لَا عَلٰى سَبِيْلِ الْاِنْتِظَامِ ۞ وَحُکْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيْهِ بِشَرْطِ التَّأَمُّلِ لِيَتَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوْهِهِ وَالْمَاوَّلُ وَهُوَ مَا تَرَجَّحَ مِنَ الْمُشْتَرَکِ بَعْضُ وُجُوْهِهِ بِغَالِبِ الرَّاْئِ وَحُکْمُهُ الْعَمَلُ بِهِ عَلٰى اِحْتِمَالِ الْغَلَطِ۔

ترجمہ: اور مشترک وہ ہے جس میں چند معانی یا مسمیات کا اشتراک ہو نہ کہ شمول کے طریقہ پر اور حکم اس کا اس میں توقف کرنا ہے تاکہ اس کی وجوہ میں سے بعض راجح ہو جائیں۔

اور موؤل وہ ہے کہ راجح ہو جائیں مشترک میں سے اس کی بعض وجوہ غالب رائے سے اور اس کا حکم اس پر عمل کرنا غلطی کے احتمال پر۔

تشریح: یہاں سے مصنف رحمہ اللہ مشترک کی بحث کا آغاز فرما رہے ہیں مشترک اس لفظ کو کہتے ہیں جو بہت سے معانی یا بہت سے افراد کو شامل ہو لیکن اجتماع کے طریقہ پر نہیں بلکہ بدلیت کے طریقہ پر مشترک کا حاصل یہ ہے کہ لفظ کے مفہومات میں سے ہر مفہوم کے اندر یہ احتمال ہو کہ شاید یہی مراد ہو۔ بہرحال مشترک کی تعریف سے خاص اور عام دونوں خارج ہو گئے۔ مَا اشْتَرَکَ فیہ الخ کی قید سے خاص خارج ہو گیا اس لئے کہ

اس میں اشتراک نہیں ہے اور لا علیٰ سبیل الانتظام کی قید سے عام خارج ہوگیا اس لئے کہ عام میں شمول و اجتماع ہوتا ہے۔
پھر مشترک کی دو قسمیں ہیں جن کی طرف مصنفؒ نے اشارہ کیا ہے، ایک وہ جن میں معانی کا اشتراک ہوتا ہے جیسے لفظ نہل، سیرابی اور پیاس دونوں کیلئے موضوع ہے اور دوسری وہ جس میں مسمیات وافراد واسامی کا اشتراک ہوتا ہے یعنی اس میں اعیان خارجیہ کا اشتراک ہوتا ہے جیسے لفظ عین مشترک ہے اعیان خارجیہ، سورج، گھٹنے، باندی اور سونے کے درمیان مصنفؒ نے اول کو معانی اور ثانی کو اسامی سے تعبیر کیا ہے۔
وحکمہ، سے مصنفؒ مشترک کا حکم بیان فرمارہے ہیں کہ اس کا حکم توقف ہے تاکہ اس میں تأمل کیا جاسکے اور معانی مختلفہ میں سے بعض معنیٰ کی تعیین ہوسکے جیسے لفظ قرءٌ مشترک ہے حیض اور طہر کے درمیان پھر اس میں تأمل کیا تو حیض کے معنی متعین ہوگئے جس کی مختلف وجوہات ہیں مثلاً لفظ ثلثہ میں تأمل کیا اور قرءٌ کے معنی میں تأمل کیا تو اس سے حیض کے معنیٰ کی تعیین ہوگئی، پھر مشترک میں سے جب غالب رائے یعنی ظنِ غالب سے کسی معنی کی تعیین ہوگئی تو اب اس کو مؤول کہتے ہیں، پھر یہاں مصنف کا ما ترجح من المشترک فرمانا اس بات کو واضح کرنے کیلئے ہے کہ یہ اس مؤول کی تعریف ہے جو مشترک سے حاصل ہوتا ہے ورنہ مشکل ومجمل وخفی کا جب خفاء زائل ہوجائے اس کو مؤول کہتے ہیں لیکن وہ بیان کے اقسام میں سے ہے اور یہ وضع کی اقسام میں سے پھر مؤول میں ظنِ غالب کا حصول خواہ خبرِ واحد سے ہو یا قیاس سے یا نفسِ صیغہ اور سیاق وسباق میں تأمل کرنے سے پھر مؤول کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا تو واجب ہے لیکن اس میں احتمال خطاء ہے یعنی ہوسکتا ہے کہ مجتہد کی تاویل سے جو بات ثابت ہوئی ہے حق اسکے خلاف ہو لہٰذا مؤول کے منکر کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔

وَالقِسمُ الثانی فی وُجُوہِ البیانِ بِذٰلکَ النظمِ وھی اربعۃٌ

ترجمہ اور دوسری تقسیم مذکورہ نظم کے ذریعہ بیان کے اقسام میں اور یہ چار ہیں۔
تشریح:۔ مصنفؒ تقسیم اول سے فراغت کے بعد تقسیم ثانی کا آغاز فرمارہے ہیں یعنی تقسیم اول میں جس وضع کا ذکر ہے اس وضع کے اعتبار کے ساتھ ساتھ تقسیم ثانی میں یہ دیکھا جاتا ہے کہ معنی کا ظہور کس انداز کا ہے اس کی چار قسمیں ہوگئیں ظاہر، نص، مفسر، محکم، وجہ حصر یہ ہے کہ اگر لفظ کے معنی ظاہر ہوں تو اب دیکھا جائیگا کہ اس میں احتمال تاویل وتخصیص ہے یا نہیں اگر ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں کلام اس مقصود کے لئے بیان کیا گیا ہے یا نہیں اول نص اور ثانی ظاہر ہے اور اگر اس میں احتمال تاویل نہ ہو تو اس میں احتمال نسخ وتبدیل ہے یا نہیں اول مفسر اور ثانی محکم ہے اب مصنفؒ ہر ایک کی تعریف کریں گے۔

اَلظاھِرُ وھُوَ ماظَھَرَ المرادُ مِنہ بِنفسِ الصیغۃِ

ترجمہ:۔ ظاہر وہ ہے کہ جس کی مراد نفسِ صیغہ سے ظاہر ہوجائے۔

تشریح :۔ یعنی کلام کو سنتے ہی بشرطیکہ وہ اہل زبان سے ہو مراد کلام سمجھ جائے ۔

وَالنَّصُّ وَهُوَ مَا ازْدَادَ وُضُوحًا عَلَى الظَّاهِرِ بِمَعْنًى فِي الْمُتَكَلِّمِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلٰثَ وَرُبَاعَ الْآيَةَ فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي الْإِطْلَاقِ نَصٌّ فِي بَيَانِ الْعَدَدِ لِأَنَّهُ سِيقَ الْكَلَامُ لِأَجْلِهِ

ترجمہ :۔ اور نص وہ ہے جو ظاہر پر باعتبار وضاحت کے زیادہ ہو متکلم کے اندر کسی معنی کے سبب سے جیسے فرمان باری تعالی فانکحوا ما طاب لکم من النساء ہے اس لئے کہ یہ فرمان ظاہر ہے اباحتِ نکاح کے سلسلہ میں نص ہے عدد کے بیان میں اس لئے کہ کلام اسی عدد کے لئے چلایا گیا ہے ۔

تشریح :۔ نص میں کلام کو اس مقصد کے لئے بیان کیا جاتا ہے ظاہر میں سوق نہیں ہوتا فانکحوا ما طاب الخ اباحتِ نکاح کے متعلق ظاہر ہے اور بیان عدد کے لئے نص ہے کما ھو ظاہرٌ

وَالْمُفَسَّرُ وَهُوَ مَا ازْدَادَ وُضُوحًا عَلَى النَّصِّ عَلَى وَجْهٍ لَا يَبْقَى فِيهِ احْتِمَالُ التَّخْصِيصِ وَالتَّاوِيلِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ وَحُكْمُهُ الْإِيجَابُ قَطْعًا بِلَا احْتِمَالِ تَخْصِيصٍ وَلَا تَاوِيلٍ إِلَّا أَنَّهُ يَحْتَمِلُ النَّسْخَ

ترجمہ :۔ اور مفسر وہ ہے جو زیادہ ہو باعتبار وضاحت کے نص پر کہ باقی نہ ہو اس میں تخصیص اور تاویل کا احتمال جیسے فرمان باری فسجد الخ ہے اور مفسر کا حکم قطعی الاثبات ہے بغیر تاویل و تخصیص کے احتمال کے مگر یہ نسخ کا احتمال رکھتا ہے ۔

تشریح :۔ مفسر میں نص سے زیادہ وضاحت ہوتی ہے اور تاویل و تخصیص کا احتمال نہیں ہوتا ہے جیسے فسجد الملئکۃ الخ میں احتمال تھا کہ بعض نے سجدہ کیا ہو اس احتمال کو کلھم سے دور کر دیا پھر احتمال تھا کہ یکے بعد دیگرے اور مقامات مختلفہ پر سجدہ کیا ہو اس کو اجمعون نے ختم کر دیا ، لیکن مفسر میں احتمالِ نسخ ہوتا ہے مگر احتمالِ نسخ آنحضرت کے زمانہ کے ساتھ مختص ہے کیونکہ حضرتؐ کے بعد پورا قرآن محکم ہے جس میں احتمالِ نسخ نہیں ہے ۔

تنبیہ :۔ یہ مثال از قبیل خبر ہے جس میں خود ہی احتمال نسخ نہیں ہے ورنہ کذب باری لازم آئیگا لیکن ظاہر ہے کہ اصل کلام محتمل نسخ ہے اگرچہ خبر ہونے کی وجہ سے یہ احتمال مرتفع ہو گیا ہو اس کی بہترین مثال اللہ کا یہ فرمان ہے قاتلوا المشرکین کافۃ ، کہ اس میں احتمال نسخ و تبدیلی ہے کما لا یخفی ، پھر مفسر کا حکم بتایا کہ بلا احتمال تخصیص و تاویل یہ حکم قطعی کو ثابت کرتا ہے ۔

فَاِذَا ازدَادَ قُوَّۃً وَاُحکِمَ المُرَادُ بِہٖ عَنِ التَّبدِیلِ سُمِّیَ مُحکَمًا

ترجمہ:۔ پھر جب کہ مفسر زیادہ ہو جائے باعتبار قوت کے اور مضبوط ہو جائے اسکی مراد تبدیل سے تو نام رکھا جائے گا اس کا محکم۔

تشریح:۔ یعنی جب اس کے اندر سے احتمال نسخ وتبدیل بھی ختم ہو جائے تو اس کو محکم کہتے ہیں جیسے اِنَّ اللّٰہَ بِکُلِّ شَیْئٍ عَلِیمٌ، اور جیسے الجہاد مَاضٍ اِلٰی یومِ القِیَامَۃِ (الحدیث) دونوں میں کسی نسخ وتبدیلی کا احتمال نہیں ہے۔

وَاِنَّمَا یَظھَرُ التَّفَاوُتُ فِی مُوجَبِ ھٰذِہِ الاَسَامِی عِندَ التَّعَارُضِ اَمَّا الکُلُّ فَیُوجِبُ ثُبُوتَ مَا انتَظَمَہٗ یَقِینًا

ترجمہ:۔ اور ظاہر ہوگا تفاوت ان اسامی کے موجَب کے اندر تعارض کے وقت بہرحال کل پس واجب کرتے ہیں اس چیز کے ثبوتِ یقینی کو جس کو یہ شامل ہیں۔

تشریح:۔ تقسیم ثانی کے تحت اقسام اربعہ قطعی اور یقینی ہیں ان سے جو بات ثابت ہوگی وہ بالکل یقینی ہوگی البتہ اگر بظاہر ان میں کہیں تعارض ہو جائے تو اس وقت ایک کو دوسرے پر فوقیت حاصل ہوگی یعنی ظاہر ونص میں تعارض ہو جائے تو ظاہر کو چھوڑ دیا جائے گا اور اگر نص اور مفسر میں تعارض ہو جائے تو نص کو چھوڑ دیا جائیگا اور اگر مفسر اور محکم میں تعارض ہو تو مفسر کو چھوڑ دیا جائیگا ظاہر اور نص کے تعارض کی مثال واُحِلَّ لکم مَا وراءَ ذٰلکم ان تبتغوا الخ اس آیت کا ظاہر بتا رہا ہے کہ محرمات مذکورہ کے علاوہ جتنی عورتوں سے چاہو نکاح کرلو چار ہی کی قید نہیں اور فانکحوا مَا طَابَ لکم من النساء الآیۃ یہ آیت نص ہے بیان عدد کے سلسلہ میں کہ صرف چار تک نکاح کر سکتے ہو تو ظاہر کو چھوڑ دیا گیا اور نص کے اوپر عمل کیا گیا مثال نص اور مفسر کے درمیان تعارض کی، المستحاضۃ تتوضأ لکل صلوٰۃ اس حدیث سے بظاہر معلوم ہو رہا ہے کہ مستحاضہ ہر نماز کے لئے وضو کرے گی یہ حدیث نص ہے اور دوسری حدیث المستحاضۃ تتوضأ لوقت کل صلوٰۃ مفسر ہے یہی حنفیہ کا مستدل ہے، لہٰذا معذورین کے یہاں ہر وقت کے لئے ایک وضو کریگا مفسر اور محکم کے درمیان تعارض کی مثال واشہدوا ذوی عدل منکم اس آیت سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ محدود فی القذف بھی چونکہ عادل ہے اس لئے اس کی گواہی قبول ہو سکتی ہے اور ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابداً سے معلوم ہوا کہ اس کی گواہی قبول نہ ہوگی بہرحال یہاں مفسر اور محکم کے درمیان تعارض ہے

سبق نمبر ۵

وَلِھٰذِہِ الاَسَامِی اَضدَادٌ تُقَابِلُھَا:۔ ترجمہ:۔ اور ان اسامی کے لئے کچھ اضداد ہیں جو ان کے مقابل ہیں۔

تشریح:۔ یعنی تقسیم ثانی کے اقسام اربعہ میں کیونکہ ظہور میں کمی بیشی ہے تو ان کے چار مقابل ہیں جن کے خفا اور،

اور پوشیدگی میں کمی بیشی ہے اور وہ چار یہ ہیں خفی، مشکل، مجمل، متشابہ، جن کی تعریف ابھی سامنے آرہی ہے۔

فَضِدُّ الظَّاهِرِ الْخَفِيُّ وَهُوَ مَا خَفِيَ الْمُرَادُ مِنْهُ بِعَارِضٍ غَيْرِ الصِّيْغَةِ بِحَيْثُ لَا يُنَالُ إِلَّا بِالطَّلَبِ كَآيَةِ السَّرِقَةِ فَإِنَّهَا خَفِيَّةٌ فِي حَقِّ الطَّرَّارِ وَالنَّبَّاشِ لِاخْتِصَاصِهِمَا بِاسْمٍ آخَرَ يُعْرَفَانِ بِهِ وَحُكْمُهُ النَّظَرُ فِيْهِ لِيُعْلَمَ أَنَّ اخْتِفَاءَهُ لِمَزِيَّةٍ أَوْ نُقْصَانٍ فَيَظْهَرَ الْمُرَادُ مِنْهُ

ترجمہ:۔ پس ظاہر کی ضد خفی ہے اور خفی وہ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو کسی ایسے عارض کیوجہ سے جو صیغہ کا غیر ہو جو حاصل نہ ہو سکے مگر طلب کے ساتھ جیسے آیت سرقہ کہ یہ خفی ہے طرار اور نباش کے حق میں ان دونوں کے مخصوص ہونے کی وجہ سے دوسرے نام کے ساتھ جس کے ساتھ یہ معروف ہیں اور اس کا حکم اس میں نظر کرنا ہے تاکہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس کا پوشیدہ ہونا زیادتی کیوجہ سے ہے یا نقصان کیوجہ سے پس ظاہر ہو جائے مراد اس کی ۔

تشریح:۔ خفی کے اندر مراد مخفی ہوتی ہے اور خفاء کا سبب صیغہ نہیں ہے بہر حال مراد معلوم ہو جائے گی مگر اس میں کچھ طلب اور جستجو کی حاجت پیش آئیگی جیسے فرمانِ باری السارق والسارقۃ فاقطعوا الخ اس آیت سے طرار اور نباش (جیب کترے اور کفن چور) کا حکم معلوم نہیں گویا کہ آیت ان دونوں کے بارے میں خفی ہے اسی لئے انکو سارق نہیں بلکہ طرار اور دوسرے کو نباش کہتے ہیں جب ہم نے اسمیں غور کیا تو معلوم ہوا کہ سرقہ کے معنی ہیں غیر کے مالِ محفوظ کو مکانِ محفوظ سے چرانا اور طرار کے اندر یہ معنی موجود ہیں بلکہ اس سے بھی زیادہ ہیں تو اس کا ہاتھ کاٹا جانا بدرجۂ اولیٰ معلوم ہو گیا مگر نباش کے اوپر سرقہ کی تعریف صادق نہیں آتی کیونکہ حرز سے چوری نہیں پائی گئی بہر حال نباش کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ اس میں سرقہ کے معنی میں کمی ہے، خفی کی مثال اس شخص جیسی ہے جو کسی عارضی حیلہ سے شہر میں چھپ گیا ہو لباس وہیئت کو بدلے بغیر ۔

وَضِدُّ النَّصِّ الْمُشْكِلُ وَهُوَ مَا لَا يُنَالُ الْمُرَادُ مِنْهُ إِلَّا بِالتَّأَمُّلِ فِيْهِ بَعْدَ الطَّلَبِ لِدُخُوْلِهِ فِي أَشْكَالِهِ وَحُكْمُهُ التَّأَمُّلُ فِيْهِ بَعْدَ الطَّلَبِ

ترجمہ:۔ اور نص کی ضد مشکل ہے اور وہ وہ ہے جس کی مراد حاصل نہ ہو سکے مگر اس میں تامل کے ساتھ بعد طلب کے اس کے داخل ہونیکی وجہ سے اپنے ہم شکلوں میں اور اس کا حکم اس میں تامل کرنا ہے طلب کے بعد ۔

تشریح:۔ مشکل کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص وضع قطع بدلکر لوگوں کے درمیان چھپ جائے تو اس میں خفی سے زیادہ خفاء ہے اس لئے اس میں دو نظروں کی حاجت پیش آتی ہے، اول طلب کی پھر تامل کی جیسے فرمان باری فأتوا حرثکم أنّی شئتم، ہم نے أنّی کے معنی طلب کئے تو کبھی تو یہ من این کے معنی میں آتا ہے جیسے قال یٰمریم أنّی لک ہذا، تو یہ من این کے معنی میں ہے اور کبھی أنّی کیف کے معنی میں آتا ہے جیسے أنّی یکون لی غلام، کہ یہ

کیف کے معنی میں ہے اول صورت میں معنی یہ ہونے ہیں بعدھر کو چاہو جاؤ یعنی چاہے قبل میں جاؤ یا دبر میں جس سے یہ معلوم ہوگا کہ اپنی بیوی سے لواطت جائز ہے اور دوسری صورت میں معنی ہونگے کہ جس کیفیت پر چاہو قبل میں جماع کر سکتے ہو پھر ہم نے بعد طلب کے لفظ حرث میں تامل کیا تو کیف کے معنی متعین ہو گئے کیونکہ کھیت میں جانیکا حکم ہے اور حرث فرج ہے نہ کہ دبر کیونکہ وہ تو کوڑی ہے لہٰذا اس صورت میں بیوی سے لواطت کی حرمت ثابت ہوگی ۔

وَضِدُّ المفسَّرِ المجمَلُ وَهُوَمَا ازدحَمَتْ فيهِ المعاني فَاشْتَبَهَ المرادُ بهِ اشْتِبَاهًا لايُدرَكُ الابيانٍ من جِهَةِ المُجمِلِ كَآيَةِ الرِّبٰوا ، وَحُكْمُهُ التوقفُ فيهِ على اعتقادِ حَقِّيَّةِ المُرادِ بِهِ الى اَنْ يَأتِيَهُ البَيَانُ

ترجمہ :۔ اور مفسر کی ضد مجمل ہے اور وہ وہ ہے جس میں معانی کا ازدحام ہو جائے پس اس کی وجہ سے مراد ایسی مشتبہ ہو جائے کہ جس کو نہ جانا جا سکے مگر مجمل کی جانب سے بیان کی وجہ سے جیسے آیت ربٰو اور اس کا حکم اس میں توقف کرنا ہے اس کی مراد کے حق ہونیکے اعتقاد پر یہاں تک کہ اس کے سامنے بیان آجائے ۔

تشریح :۔ مجمل کے اندر معانی کثیرہ کا ازدحام ہو جاتا ہے جبتک شارع یا مجمل کی جانب سے بیان و تفسیر نہ آجائے اس کو جانا نہیں جا سکتا جیسے اقیموا الصلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ اور حرم الربٰوا، کہ صلوٰۃ کے بہت سے معنی ہیں، یہاں کیا مراد ہے ایسے ہی زکوٰۃ کے معنی بڑھوتری کے ہیں مگر یہاں کیا مراد ہے ایسے ہی آیت ربٰو میں اجمال ہے ، بہرحال ان سب کو نبی علیہ السلام نے بیان فرمادیا اور ان میں جو اجمال تھا اس کی تفسیر فرمادی اور آیت ربٰو کی تفسیر اس حدیث سے فرمائی جس میں اشیاء ستہ کا ذکر ہے ، پھر مجتہدین نے اس میں تامل کیا اور ابو حنیفہ رح نے قدر و جنس کو علت ربٰو قرار دیا اور کسی نے طعم و ثمنیت کو اور کسی نے اقتیات و ادخار کو ۔

مجمل کا حکم یہ ہے کہ تفسیر کے آنے سے پہلے یہ اعتقاد رکھا جائیگا کہ اس کی جو بھی مراد ہو وہ حق ہے، مجمل کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص وطن سے نکل کر دوسرے لوگوں میں گھل مل گیا ہو جس کو بغیر پوچھے تلاش کرنا مشکل ہو ۔

وَضِدُّ المُحْكَمِ المُتَشَابِهُ وَهُوَمَا لَاطَرِيقَ لِدَرْكِهِ اَصْلًا حَتّٰى سَقَطَ طَلَبُهُ وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيهِ اَبَدًا على اعتقادِ حَقِّيَّةِ المُرادِ بِهِ

ترجمہ :۔ اور محکم کی ضد متشابہ ہے اور وہ وہ ہے جس کو جاننے کا بالکل کوئی طریقہ نہو، یہاں تک کہ اس کی طلب ساقط ہو جائے اور اس کا حکم اس میں توقف کرنا ہے ہمیشہ اس کی مراد کے حق ہونیکے اعتقاد کے ساتھ ۔

تشریح :۔ متشابہ ایسا ہے جیسے کوئی مفقود شخص ہو اور اس کے ہمعصر لوگ ختم ہو گئے ہوں کہ اب ملنے کی امید

ختم ہوگئی ہو۔ یہی حال متشابہ کا ہے کہ اس کی مراد بالکل معلوم نہیں ہو سکتی اور نہ اس کی طلب کی جا سکتی ہے اسکی دو قسمیں ہیں ۱۔ حروف مقطعات جنکے معنی بھی معلوم نہیں ۲۔ معنی معلوم ہیں مراد معلوم نہیں جیسے ید اللہ اور وجہ اللہ وغیرہ بہر حال انکی طلب ممنوع اور اعتقادِ حقانیت ضروری ہے ۔

وَالقِسمُ الثَّالِثُ فِی وُجُوہِ استِعمَالِ ذٰلِکَ النَّظمِ وَجَرَیَانِہٖ فِی بَابِ البَیَانِ وَھِیَ اَربَعَۃٌ الحَقِیقَۃُ وَالمَجَازُ وَالصَّرِیحُ وَالکِنَایَۃُ

ترجمہ:۔ اور قسم ثالث اس نظم کے استعمال کے طرق کے بیان میں اور اس نظم کے جاری ہونیکے بیان میں بیان کے باب میں اور یہ چار ہیں حقیقت اور مجاز، صریح اور کنایہ ۔

تشریح:۔ کتاب اللہ کی چار تقسیمیں ہیں جن میں سے ماقبل میں دو کا ذکر آچکا ہے یہاں سے تیسری تقسیم کا ذکر ہے اس کے اندر یہ دیکھا جاتا ہے کہ استعمال کرنے والے نے لفظ کہاں استعمال کیا ہے موضوع لہ میں کیا ہے یا اسکے غیر میں اول حقیقت اور ثانی مجاز ہے پھر لفظ جس معنی میں مستعمل ہے کبھی تو اس معنی میں انکشاف وظہور ہوتا ہے اور کبھی استتار و پوشیدگی ہوتی ہے اول کو صریح اور ثانی کو کنایہ کہا جاتا ہے ۔ مصنفؒ نے استعمال سے اولین کی جانب اور جریان سے آخرین کی جانب اشارہ کیا ہے پھر اولین و آخرین کے درمیان تباین نہیں ہے بلکہ حقیقت و صریح نیز مجاز و صریح و کنایہ کا اجتماع جائز ہے ۔

فَالحَقِیقَۃُ اِسمٌ لِکُلِّ لَفظٍ اُرِیدَ بِہٖ مَا وُضِعَ لَہٗ وَالمَجَازُ اِسمٌ لِکُلِّ لَفظٍ اُرِیدَ بِہٖ غَیرُ مَا وُضِعَ لَہٗ لِاتِّصَالٍ بَینَھُمَا مَعنًی کَمَا فِی تَسمِیَۃِ الشُّجَاعِ اَسَدًا وَالبَلِیدِ حِمَارًا اَو ذَاتًا کَمَا فِی تَسمِیَۃِ المَطَرِ سَمَاءً وَالاِتِّصَالُ سَبَبًا مِن ھٰذَا القَبِیلِ وَھُوَ نَوعَانِ ۔

ترجمہ:۔ پس حقیقت نام ہے ہر ایسے لفظ کا کہ ارادہ کیا جائے اس سے اس معنی کا جس کے لئے اس کو وضع کیا گیا ہے اور مجاز نام ہے ہر ایسے لفظ کا کہ ارادہ کیا جائے جس سے اس معنی کے غیر کا جس کے لئے اس کو وضع کیا گیا ہے ان کے درمیان اتصال کیوجہ سے یا تو اتصال معنوی اعتبار سے ہو جیسے بہادر کا نام شیر اور بیوقوف کا نام گدھا رکھنے میں یا اتصال ذاتی ہو جیسے بارش کا نام بادل رکھنے میں اور اتصال سبب کے اعتبار سے اسی قبیل سے ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں ۔

تشریح:۔ جب لفظ کو اس کے معنی موضوع لہ میں استعمال کیا جائے تو یہ حقیقت ہے اور اگر لفظ کو وضع کیا گیا ہے کسی معنی کے لئے اور استعمال کیا جائے دوسرے معنی میں تو اس کو مجاز کہتے ہیں بشرطیکہ ان دونوں معنی کے درمیان

کچھ مناسبت اور کنکشن ہو جس کو با الفاظ دیگر علاقہ سے تعبیر کیا جاتا ہے صاحب سلم رح فرماتے ہیں ولا بد من علاقۃ ان کانت تشبیہا فاستعارۃ والا فمجاز مرسل وحصروہ فی اربعۃ وعشرین نوعا تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو الکلام المنظم ص۱۱۱ یعنی لفظ کو بطور مجاز کے دوسرے معنی میں استعمال کرنے کے لئے کسی علاقہ کا ہونا ضروری ہے پھر اگر وہ علاقہ، علاقہ تشبیہ ہو تو اس کو اصطلاح میں استعارہ کہتے ہیں ورنہ مجاز مرسل کہتے ہیں جس کے چوبیس ۲۴ علاقے ہیں جن کی تفصیل ہم الکلام المنظم میں بیان کر چکے ہیں ۔

سلم شریف میں جسکو تشبیہ کا علاقہ کہا ہے اس کو حسامی میں اتصال معنوی سے تعبیر کیا گیا ہے اور مجاز مرسل کے تمام علاقوں کو اتصال ذاتی اور صوری سے تعبیر کیا جاتا ہے گویا کہ اتصال معنوی اور ذاتی میں پچیس کے پچیس علاقے داخل ہو گئے ہیں ، اتصال معنوی، یعنی کسی وصف کے اندر دونوں کا اشتراک ہو جیسے بہادر کو شیر کہنا کہ دونوں کا وصف شجاعت میں اشتراک ہے اور جیسے بیوقوف آدمی کو گدھا کہنا کہ دونوں کا وصف حماقت میں اشتراک ہے اتصال ذاتی اور صوری کا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں میں کچھ مجاورت اور پڑوس کا تعلق ہو جیسے مطر اور بادل کہ دونوں میں مجاورت ہے اور بلندی کی جانب میں دونوں مجاورت کا پہلو لئے ہوئے ہیں حال اور محل میں بھی مجاورت کا تعلق ہے ، خلاصہ کلام مجاز مرسل کے تمام علاقوں کا یہی حال ہے اسی لئے مصنف رح فرماتے ہیں اور جو اتصال و تعلق علاقہ سببیت اور مسببیت کے اعتبار سے ہے اس میں بھی اتصال ذاتی اور صوری پایا جاتا ہے پھر اس اتصال کی دو قسمیں آتی ہیں ۔

۱ سبب اور مسبب کا اتصال ۲ علت اور معلول کا اتصال ۔ مصنف رح کو مجاز کے تمام علاقوں سے بحث نہیں کرنی ہے بلکہ اتصال ذاتی کے انہیں دو علاقوں سے بحث کریں گے کیونکہ ان دونوں سے بہت احکام شرعیہ متعلق ہیں ، بخلاف اتصال معنوی کے کہ اب اس سے بالکل بحث نہیں کریں گے ، بلکہ وہ اتصال جو سبب کے اعتبار سے ہے جس کی دو قسمیں ہیں انہیں دونوں قسموں میں سے مصنف بحث کریں گے فرماتے ہیں ۔

سبق نمبر ۷ اَحَدُهُمَا اِتِّصَالُ الْحُكْمِ بِالْعِلَّةِ كَاتِّصَالِ الْمِلْكِ بِالشِّرَاءِ وَاِنَّهُ يُوْجِبُ الْاِسْتِعَارَةَ مِنَ الطَّرَفَيْنِ لِاَنَّ الْعِلَّةَ لَمْ تُشْرَعْ اِلَّا لِحُكْمِهَا وَالْحُكْمُ لَا يَثْبُتُ اِلَّا بِعِلَّتِهٖ فَاسْتَوَى الْاِتِّصَالُ فَعَمَّتِ الْاِسْتِعَارَةُ وَلِهٰذَا قُلْنَا فِيْمَنْ قَالَ اِنِ اشْتَرَيْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ فَاشْتَرَى نِصْفَ عَبْدٍ وَبَاعَهٗ ثُمَّ اشْتَرَى النِّصْفَ الْاٰخَرَ يَعْتِقُ هٰذَا النِّصْفُ الْاٰخَرُ وَلَوْ قَالَ اِنْ مَلَكْتُ لَا يَعْتِقُ مَالَمْ يَجْتَمِعِ الْكُلُّ فِيْ مِلْكِهٖ فَاِنْ عَنٰى بِاَحَدِهِمَا الْاٰخَرَ تُعْمَلُ نِيَّتُهٗ فِي الْمَوْضِعَيْنِ لٰكِنْ فِيْمَا فِيْهِ تَخْفِيْفٌ عَلَيْهِ لَا يُصَدَّقُ فِي الْقَضَاءِ وَيُصَدَّقُ دِيَانَةً

ترجمہ :۔ ان دونوں میں سے ایک حکم کا علت سے اتصال ہے جیسے ملک کا اتصال شراء سے اور (نوع اول) طرفین سے استعارہ کو واجب کرتی ہے اس لئے کہ علت مشروع نہیں ہوئی مگر اپنے حکم کے لئے اور حکم ثابت نہیں ہوتا مگر علت کیوجہ سے تو اتصال برابر ہو گیا تو استعارہ عام ہو گا اور اسوجہ سے ہم نے کہا اس شخص کے بارے

ہو جس نے کہا ان اشتریت عبداً فہو حُرٌ پھر اس نے غلام کا نصف خریدا اور اس کو بیچ دیا پھر نصف آخر خریدا تو یہ نصف آخر آزاد ہو جائیگا اور اگر اس نے کہا ان ملکتُ تو آزاد نہ ہوگا جب تک کہ اس کی ملکیت میں کل جمع نہ ہو پس اگر مراد لیا اس نے ان دونوں میں سے ایک سے دوسرے کو تو دونوں جگہ اس کی نیت پر عمل کیا جائیگا لیکن جس جگہ میں اس پر تخفیف ہو قضاء میں اسکی تصدیق نہیں کی جائیگی اور دیانۃً تصدیق کی جائے گی۔

تشریح:۔ ماقبل میں یہ بات معلوم ہوچکی ہے کہ اتصال ذاتی اور صوری میں مجاورت کا تعلق ہوتا ہے وہ مجاورت کا تعلق مجاز مرسل کے تمام علاقوں میں ہے انہیں علاقوں میں سے سببیت و مسببیت اور علیت و معلولیت کا علاقہ ہے جن میں آپس میں مجاورت کا کنکشن ہے اور علت و معلول کے درمیان مجاورت ظاہر ہے کہ علت کے آتے ہی معلول کا ظہور ہوتا ہے اور ایسے ہی سبب بھی مفضی فی الجملہ الی المسبب ہوتا ہے تو انکے درمیان بھی مجاورت ظاہر ہے لہذا اتصال ذاتی اور صوری کے انہیں دو علاقوں سے مصنفؒ یہاں بحث کریں گے، علت جب بھی پائی جائے گی معلول ضرور پایا جائیگا اور معلول جہاں بھی پایا جائے گا تو اس کی علت بھی ضرور ہوگی بالفاظِ دیگر یہاں افتقار جانبین سے ہے یعنی دونوں کے درمیان اتصال مضبوط اور تکڑا ہے مگر سبب اور مسبب کے درمیان کا اتصال اتنا مضبوط نہیں ہے کیونکہ سبب مسبب کے پائے جانے کو مستلزم نہیں ہے البتہ مسبب سبب کا محتاج ہے بہر حال جب یہ معلوم ہوگیا کہ اتصال علت و معلول میں قوی ہے اور سبب مسبب میں کمزور ہے تو یہ اصول مقرر ہوا کہ علت بول کر معلول مراد لینا اور معلول بول کر علت مراد لینا درست ہے اور سبب بول کر مسبب مراد لینا تو صحیح ہے مگر مسبب بول کر سبب مراد لینا درست نہیں ہے بالفاظ دیگر نوع اول میں طرفین سے استعارہ صحیح ہے اور نوع ثانی میں جانب واحد سے استعارہ درست ہے، اور یہاں استعارہ سے علاقہ تشبیہ مراد نہیں بلکہ محض مجاز مراد ہے اصولیین استعارہ کو فقط مجاز کے معنی میں استعمال کرتے ہیں،

سوال، انی ارانی اعصر خمراً میں خمر (مسبب) بول کر سبب (انگور) مراد ہے؟ اور آپ نے اس کا انکار کیا ہے۔ **جواب**، اگر مسبب ایسا ہو جو ایک ہی سبب کے ساتھ خاص ہو وہاں مسبب بول کر سبب مراد لینا صحیح ہے اور یہاں خمر انگور کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ انگور کے علاوہ کسی اور چیز سے خمر بنتی ہی نہیں۔

جب یہ تفصیلات معلوم ہوگئیں تو اب سنئے شراء علت ہے اور ملک اس کا حکم ہے اور معلول ہے نیز ملک رقبہ سبب ہے ملک متعہ اس کا حکم ہے اسی وجہ سے ملکِ رقبہ ملکِ متعہ کو مستلزم نہیں ہے ہاں جب کوئی مانع موجود نہ ہو اور محل وجود ہو تو ملکِ رقبہ ملک متعہ کا سبب بن جاتا ہے۔

تو شراء بول کر ملک اور ملک بول کر شراء مراد لینا درست ہے جب کسی شخص نے کسی غلام کو دو حصوں میں کرکے خریدا یعنی پہلے نصف خریدا اور اس کو کسی کے ہاتھ فروخت کر دیا تو ابھی اس کو پورے غلام کا مشتری نہیں کہا جائے گا اور جب دوسرا آدھا بھی خرید لیا تو اب اس کو کل کا مشتری کہا جائے گا لیکن صورت یہی ہو تو دونوں صورتوں میں اس کو مالکِ کل نہیں کہا جائے گا کیونکہ عرفاً مالک اسی کو کہتے ہیں کہ وہ کل کا مالک ہو اور کل کا مالک وہ ہے نہیں کیونکہ پہلا آدھا فروخت کرچکا ہے اور صرف دوسرا آدھا موجود ہے تو کل کا مالک

کیسے کہدیا جائے، تواب مسئلہ سنئے مصنفؒ جس کو بیان کرنا چاہتا ہے ۔
ایک شخص نے کہا ان اشتریتُ عبدًا فهو حرٌ اگر میں کوئی غلام خریدوں تو وہ آزاد ہے اور اس نے آدھا پہلے خریدا اور فروخت کر دیا پھر دوسرا آدھا خریدا تو جس آدھے کا وہ مالک ہے وہ آدھا آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس کے مشتری کل ہونے کی وجہ سے آزادی کی شرط پائی گئی مگر اس کی ملکیت میں نصف غلام ہے تو وہی آزاد ہوگا ۔
اور اگر اس نے کہا ہو ان ملکتُ عبدًا فهو حرٌ اور باقی صورت وہی ہے تو غلام آزاد نہ ہوگا نہ کل اور نہ بعض کل تو ظاہر ہے اور بعض اسوجہ سے کہ یہ مالک کل ہے نہیں تو شرطِ حریت نہیں پائی گئی اسلئے آزاد نہ ہوگا، اب وہ قائل اگر پہلی صورت میں یوں کہے کہ میری مراد تو ان ملکتُ تھی تو اس کی نیت معتبر ہوگی اور ملک والا حکم اس پر جاری ہوگا اور غلام آزاد نہ ہوگا اور اگر دوسری صورت میں اس نے کہا کہ میری مراد تو ان اشتریتُ تھی تو غلام کا نصف آخر آزاد ہو جائیگا یعنی ملک پر شراء کا حکم جاری ہوگا ۔
لیکن آپ پڑھ چکے ہیں کہ قاضی خلافِ ظاہر کا اعتبار نہیں کرتا ہے تو جس صورت میں اس متکلم پر تخفیف کا پہلو ہوگا وہاں قاضی اس کا قول تسلیم نہ کرے گا اور ظاہر کے مطابق فیصلہ کرے گا تو ان ملکتُ بولکر اگر اشتریتُ مراد لے تو اس کا قول قضاءً و دیانۃً معتبر ہوگا اور اگر اشتریت بولکر ملکت مراد لے تو قاضی اس کی بات کی تصدیق نہیں کریگا کیونکہ اس میں تخفیف ہونے کی وجہ سے خلاف ظاہر ہے البتہ مفتی اس کے قول کی تصدیق کرے گا مصنف نے اس عبارت میں یہی باتیں ذکر فرمائی ہیں ۔
تنبیہ :۔ ہدایہ میں آپ مختلف جگہ پڑھ چکے ہیں کہ وصف کا اعتبار غائب میں ہوتا ہے حاضر میں نہیں ہوتا بلکہ حاضر میں اوصاف لغو ہوتے ہیں تو اسی کے پیش نظر یہ بات ذہن نشین رکھئے کہ مذکورہ تفصیل اسوقت ہے جبکہ اس نے اشتریتُ عبدًا کہا ہو اور اگر اس نے ان اشتریتُ ہٰذا العبد، کہا غلام کی جانب اشارہ کرتے ہوئے تو یہاں شراء اور ملک دونوں صورتوں میں ایک حکم ہے یعنی غلام کا نصف آخر بہر دو صورت آزاد ہو جائیگا، اسی دلیل کیوجہ سے جو ذکر کی گئی ہے ۔

سبق نمبر ۹ وَالثَّانِي اِتِّصَالُ الْفَرْعِ بِمَا هُوَ سَبَبٌ مَحْضٌ لَيْسَ بِعِلَّةٍ وُضِعَتْ لَهُ كَاتِّصَالِ زَوَالِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ بِأَلْفَاظِ الْعِتْقِ بِتَبَعِيَّةِ زَوَالِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ وَ اَنَّهُ يُوْجِبُ اِسْتِعَارَةَ الْاَصْلِ لِلْفَرْعِ وَالسَّبَبِ لِلْحُكْمِ دُوْنَ عَكْسِهٖ لِاَنَّ اِتِّصَالَ الْفَرْعِ بِالْاَصْلِ فِي حَقِّ الْاَصْلِ فِي حُكْمِ الْعَدَمِ لِاسْتِغْنَائِهٖ عَنِ الْفَرْعِ ۔

ترجمہ :۔ اور دوسری نوع فرع کا اتصال ہے اس چیز کے ساتھ جو سبب محض ہے ایسی علت نہیں ہے جو فرع کے لئے موضوع ہو جیسے ملکِ متعہ کے زوال کا اتصال الفاظ عتق سے ملکِ رقبہ کے زوال کی تبعیت کی

وجہ سے اور یہ ثابت کرتا ہے اصل کے استعارہ کو فرع کے لئے اور سبب کے استعارہ کو حکم کے لئے نہ کہ اس کے برعکس اس لئے کہ فرع کا اتصال اصل کے ساتھ اصل کے ارادہ کے حکم میں ہے اصل کے مستغنی ہونے کی وجہ سے فرع سے۔

تشریح: نوع اول سے فراغت کے بعد مصنف نوع ثانی سبب اور مسبب کے اتصال کا ذکر فرماتے ہیں اور سبب محض کہہ کر علت سے احتراز ہے ورنہ کبھی سبب سے علت مراد ہوتی ہے اور جب محض کی قید لگادی گئی تو علت خارج ہوگئی پھر اس کی صاف وضاحت کردی. لیس بغاتہ وضعت لہ یعنی سبب سے مراد وہ ہے جو ایسی علت نہو جو حکم اور معلول کے لئے موضوع ہے۔

شراء ملک کی علت ہے اور ملک رقبہ ملک متعہ کا سبب ہے علت نہیں ہے اور ما قبل میں نوع اول کے ذکر میں معلوم ہوچکا ہے کہ اس میں افتقار جانبین سے ہے اور نوع ثانی میں افتقار جانب واحد سے ہے اسی وجہ سے اصول یہ مقرر ہوا ہے کہ سبب بول کر مسبب مراد لینا درست ہے اور مسبب بولکر سبب مراد لینا صحیح نہیں ہے۔

لہذا کوئی عورت کہے کہ میں نے اپنے نفس کو تیرے ہاتھ فروخت کردیا اتنے مال کے بدلہ اور مرد نے قبول کرلیا اور یہ اس نے نکاح کی غرض سے کہا تو نکاح صحیح ہوگیا یعنی اس نے سبب بولکر مسبب مراد لیا ہے کیونکہ بیع ملک رقبہ کی علت ہے اور ملک رقبہ ملک متعہ کا سبب ہے تو نکاح میں ملک متعہ کا ثبوت ہوتا ہے اور بیع میں بھی ملک متعہ کا ثبوت ہوجاتا ہے ملک رقبہ کے واسطے سے تو بیع نکاح کا سبب ہے تو یہاں سبب بولکر مسبب مراد لیا گیا ہے یہ تو درست ہے اور اگر نکاح بولکر بیع مراد لے تو یہ مسبب بولکر سبب مراد لینا ہے تو یہ درست نہوگا۔

ایسے ہی اگر اپنی بیوی سے کہا اعتقتک یا حررتک یا انت حرۃ اور طلاق کو مراد لیا تو صحیح ہے کیونکہ سبب بولکر مسبب کا ارادہ ہے اور اگر اپنی باندی سے کہے تجھے طلاق ہے اور آزادی مراد لے تو یہ درست نہیں کیونکہ یہ مسبب بول کر سبب کا ارادہ ہے جو درست نہیں ہے۔

بہرحال سبب سے مسبب بے نیاز ہے اور مسبب سبب سے بے نیاز نہیں ہے اس لئے یہ اصول مقرر ہوا ہے لان اتصال الفرع الخ سے مصنف یہی بتانا چاہتے ہیں۔

وَهُوَ نَظِيرُ الْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ إِذَا عُطِفَتْ عَلَى الْكَامِلَةِ تَوَقَّفَ أَوَّلُ الْكَلَامِ عَلَى آخِرِهِ لِصِحَّتِهِ وَافْتِقَارِهِ إِلَيْهِ فَأَمَّا الْأَوَّلُ فَتَامٌّ فِي نَفْسِهِ لِاسْتِغْنَائِهِ عَنْهُ

ترجمہ: اور یہ جملہ ناقصہ کی نظیر ہے جبکہ وہ جملہ کاملہ پر عطف کیا جائے تو اول کلام اپنے آخر پر موقوف ہے اس کی صحت اور اسکے محتاج ہونے کیوجہ سے اول کی جانب بہرحال اول تو وہ تام ہے بذات خود اس کے مستغنی ہونے کی وجہ سے اس سے (آخر سے)

تشریح: سبب اور مسبب کا مسئلہ ایسا ہے جیسے جملہ کاملہ اور ناقصہ جیسے زیدٌ عالمٌ و بکرٌ تو زیدٌ عالمٌ جملہ کاملہ ہے

اور بکر ناقصہ ہے ناقصہ اول کا محتاج ہے مگر اول اپنے تمام ہونے کیوجہ سے آخر کا محتاج نہیں اسی طرح سبب او مبب کا مسئلہ ہے کہ سبب مسبب کا محتاج نہیں مگر مسبب سبب کا محتاج ہے، توقف اول الکلام علی آخرہ لصحتہ وافتقارہ الیہ اول کلام (جملۂ کاملہ) موقوف ہے آخر کلام پر یعنی جملۂ ناقصہ پر۔

سوال، آپنے تو فرمایا تھا کہ جملۂ کاملہ محتاج نہیں ہوتا اور وہ آخر پر موقوف نہیں ہے اور یہ آپنے کیا کہدیا ؟

جواب، آگے مصنفؒ نے اس کا جواب دیا کہ یہ توقف اول کلام کا اسوجہ سے نہیں کہ وہ آخر کا محتاج ہے بلکہ صرف اسوجہ سے ہے تاکہ اس کی بدولت آخر کلام درست ہو جائے اور اسوجہ سے ہے کہ آخر کلام اس کا محتاج ہے۔

وَحُكْمُ الْمَجَازِ وُجُوْدُ مَا أُرِيْدَ بِهٖ خَاصًّا كَانَ أَوْ عَامًّا كَمَا هُوَ حُكْمُ الْحَقِيْقَةِ وَلِهٰذَا جَعَلْنَا لَفْظَ الصَّاعِ فِيْ حَدِيْثِ ابْنِ عُمَرَؓ لَا تَبِيْعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ عَامًّا فِيْمَا يَحُلُّهٗ وَيُجَاوِرُهٗ وَأَبَى الشَّافِعِيُّ ذٰلِكَ وَقَالَ لَا عُمُوْمَ لِلْمَجَازِ لِأَنَّهٗ ضَرُوْرِيٌّ يُصَارُ إِلَيْهِ تَوْسِعَةً لِلْكَلَامِ وَهٰذَا بَاطِلٌ لِأَنَّ الْمَجَازَ مَوْجُوْدٌ فِيْ كِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَاللّٰهُ تَعَالٰى يَتَعَالٰى عَنِ الْعَجْزِ وَالضَّرُوْرَاتِ وَمِنْ حُكْمِ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ اسْتِحَالَةُ اجْتِمَاعِهِمَا مُرَادَيْنِ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ كَمَا اسْتَحَالَ أَنْ يَكُوْنَ الثَّوْبُ الْوَاحِدُ عَلَى اللَّابِسِ مِلْكًا وَعَارِيَةً فِيْ زَمَانٍ وَاحِدٍ

ترجمہ:۔ اور مجاز کا حکم پایا جانا ہے اس معنیٰ کا جس کا ارادہ کیا جائے اس سے خاص ہو وہ یا عام جیسا کہ یہی حقیقت کا حکم ہے اور اسی وجہ سے کر دیا ہم نے لفظ صاع کو ابن عمرؓ کی حدیث لاتبیعوا الدرہم بالدرہمین ولا الصاع بالصاعین میں، عام اس چیز میں جو صاع میں حلول کرتی ہے اور صاع کے مجاور رہوتی ہے، اور امام شافعی نے اس کا انکار کیا اور کہا کہ مجاز کیلئے عموم نہیں ہے اس لئے کہ مجاز ضروری ہے جس کی جانب رجوع کیا جاتا ہے کلام کو وسعت دینے کی غرض سے اور یہ باطل ہے اس لئے کہ مجاز موجود ہے اللہ تعالیٰ کی کتاب میں اور اللہ تعالیٰ عاجزی اور ضرورات سے بالاتر ہے اور حقیقت اور مجاز کا حکم ان دونوں کے اجتماع کا محال ہونا ہے مراد بنکر لفظ واحد سے جیسا کہ محال ہے کہ ہو ایک کپڑا پہننے والے پر ایک ہی زمانہ میں ملک وعاریت کے طور پر۔

تشریح:۔ جب لفظ اپنے موضوع لہٗ میں مستعمل ہو تو وہ حقیقت ہے تو کبھی معنیٰ موضوع لہٗ میں خصوص ہوتا ہے اور کبھی عموم ہوتا ہے، لہٰذا اول صورت میں خاص مراد ہوگا اور ثانی صورت میں عام مراد ہوگا اور یہ بات فریقین کے نزدیک مسلم ہے اسوجہ سے اس کا مصنفؒ نے ذکر نہیں کیا، اور جب لفظ کو اسکے معنیٰ موضوع لہٗ کے غیر میں کسی اتصال کیوجہ سے استعمال کیا جائے تو یہ مجاز ہے تو غیر موضوع لہٗ میں بھی کبھی خصوص ہوگا اور کبھی عموم ہوگا تو خاص وعام جس طرح حقیقت کے اندر پائے جاتے ہیں اسی طرح مجاز کے اندر بھی پائے جائیں گے مگر یہ مسئلہ اختلافی ہے حنفیہ کے نزدیک مجاز کے اندر عموم ہوتا ہے، اور امام شافعی نے اس کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ مجاز کے اندر عموم نہیں ہوتا، پھر امام شافعی رحؒ نے دلیل دیتے

ہوئے فرمایا کہ مجاز ضروری چیز ہے یعنی بربنا ضرورت لفظ کو مجازی معنی پر حمل کیا جاتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ کلام کے اندر وسعت پیدا ہوسکے، بہر حال یہ ضروری چیز ہے اور ضرورت بقدر ضرورت باقی رہتی ہے یہ اصول مسلّم ہے اور ضرورت پوری ہو جاتی ہے خصوص سے تو پھر اس کے اندر عموم بلا ضرورت ہے اس لئے انہوں نے عموم مجاز کا انکار کیا ہے۔

مصنفؒ نے اس کا جواب دیا ہے کہ امام شافعی رح کا یہ قول باطل ہے اور مجاز کو ضروری کہنا غلط ہے کیونکہ مجاز قرآن کریم میں شائع ذائع ہے اور اللہ تعالیٰ عجز و ضرورات سے پاک ہے اس وجہ سے مجاز کو ضروری کہنا غلط ہے بہر حال حنفیہ مجاز کے اندر عموم کے قائل ہیں اسی وجہ سے ایک حدیث میں وارد شدہ لفظ صاع کو عموم پر محمول کیا گیا ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ ابن عمرؓ کی ایک حدیث بایں الفاظ منقول ہے لا تبیعوا الدرہم بالدرہمین. لا الصاع بالصاعین، کہ ایک درہم کو دو درہموں کے بدلہ اور ایک صاع کو دو صاع کے بدلہ مت بیچو، اور صاع کہتے ہیں لکڑی وغیرہ کے ایک پیمانہ کو جس میں تین سو تہتر تولہ وزن آتا ہے مگر بالاجماع یہاں صاع سے اسکے حقیقی معنی یعنی یہ پیمانہ مراد نہیں ہے بلکہ اسکے مجازی معنی مراد ہیں یعنی وہ سامان جو صاع میں بھرا جاتا ہے اور صاع کے ذریعہ جس کو ناپا جاتا ہے خواہ وہ مطعوم ہو یا غیر مطعوم لہٰذا ہمارے یہاں مطعوم اور غیر مطعوم دونوں کے اندر ربو جاری ہوگا جیسے چونا وغیرہ، اور امام شافعی رح نے اس کے معنی مجازی صرف مطعوم کے لئے ہیں اور وہ چونے وغیرہ میں ربو کے قائل نہیں ہیں فیما یحلّہ ویجاورہ صاع میں جو چیز حلول کرتی ہے اور اسکے مجاور ہوتی ہے دونوں کے معنی ایک ہی ہیں تو پھر یحلّہ کے بعد ویجاورہ کہنا صرف یہ بتانے کے لئے ہے کہ حال (مطعوم اور غیر مطعوم) اور محل (صاع) میں مجاورت کا علاقہ ہے، مگر بعض محققین نے شوافع کی جانب اس انتساب میں تامل ظاہر کیا ہے، فتدبر۔

جس طرح ایک شخص پر ایک ہی وقت میں ایسا کپڑا ہونا محال ہے کہ وہ اس کی ملکیت میں بھی ہو اور مستعار بھی ہو اسی طرح ایک ہی وقت میں کسی لفظ سے اسکے حقیقی اور مجازی دونوں معنی مراد ہوں یہ بھی محال ہے اور یہی حقیقت و مجاز کا حکم ہے کیونکہ اصلی معنی مملوک کے مثل ہیں اور مجازی معنی عاریت کے درجہ میں ہیں، وفیہ تفصیل فی نور الانوار لملاجیون رح۔

سبق نمبر ۱۰ وَلِهٰذَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ لَوْ أَنَّ عَرَبِيًّا لَا وَلَاءَ عَلَيْهِ أَوْصٰى بِثُلُثِ مَالِهٖ لِمَوَالِيْهِ وَلَهٗ مُعْتَقٌ وَاحِدٌ فَاسْتَحَقَّ النِّصْفَ كَانَ النِّصْفُ الْبَاقِيْ مَرْدُوْدًا إِلَى الْوَرَثَةِ وَلَا يَكُوْنُ لِمَوَالِيْ مَوْلَاهُ لِأَنَّ الْحَقِيْقَةَ أُرِيْدَتْ بِهٰذَا اللَّفْظِ فَبَطَلَ الْمَجَازُ۔

ترجمہ: اور اسی وجہ سے محمد رح نے جامع کبیر میں کہا ہے کہ اگر کوئی عربی جس پر ولاء نہو اپنے تہائی مال کی اپنے موالی کے لئے وصیت کرے اور اس کا ایک معتق ہے تو وہ نصف کا مستحق ہوگا نصف باقی دوسرے وارثین کی جانب رد کر دیا جائیگا اور موصی کے معتق کے معتقین کے لئے نہوگا اس لئے کہ اس لفظ سے حقیقت مراد لیگئی تو مجاز باطل ہوگیا۔

تشریح: جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ حقیقت و مجاز کا ایک جگہ پر اجتماع نہیں ہوسکتا تو اب سنئے لفظ مولی مشترک ہے معتِق اور معتَق کے درمیان اور ان دونوں کے اندر اس کا استعمال حقیقت ہے اور معتِق کا معتَق اور معتَق کا معتَق اس

کے مجازی معنی ہیں، اب سنئے ایک ایسا شخص ہے جو پہلے سے آزاد چلا آرہا ہے اس نے وصیت کی کہ میرے مال کا ثلث میرے موالی کو دیدینا، اور یہاں یہ بات متعین ہے کہ موالی کے معنی معتَق کے نہیں ہیں کیونکہ وہ کبھی مع اپنے آباء اجداد کے غلام رہا ہی نہیں بلکہ معنی یہاں معتِق کے ہیں اور اس کا صرف ایک ہی معتِق ہے اور معتِق کے معتِق کئی ہیں لیکن چونکہ جب اس لفظ سے حقیقت مراد لے لیگئی تو اب مجازی معنی مراد نہیں لے سکتے لہٰذا ثلث مال کا نصف اس ایک معتِق کو دے کر باقی وارثین کو دیدیا جائیگا۔ **سوال**، جب موالی استعمال کیا گیا ہے جو جمع کا صیغہ ہے تو ایک معتِق کو نصف کیوں ملا بلکہ ثلث کا ثلث ملنا چاہئے تھا؟ کیونکہ جمع کا اقل فرد تین ہیں۔ **جواب**، میراث اور وصیت کے باب میں دو کو جمع کا حکم حاصل ہے تو ایک کو جمع کا نصف قرار دیکر اس کو آدھا دیا گیا ہے ولاء کیا چیز ہے؟

جواب، غلام کے مال میں جو آزاد کرنے والے کا حق ہوتا ہے غلام کے مرنے کے بعد وہ ولاء کہلاتا ہے، اس عبارت میں مصنف کا کیا مطلب ہے؟ یعنی کہنے والا کوئی عربی شخص ہے جس پر کبھی رقیت طاری نہیں ہوئی تو پھر نہ کوئی اسکا معتِق ہوگا اور نہ کسی کا اسکے مال میں ولاء ہوگا، یہ عبارت لانے سے یہ بات واضح ہوگئی کہ یہاں پر مولیٰ معتِق کے معنی میں ہے

وَاِنَّمَا عَمَّهُمُ الْاَمَانُ فِيْمَا اِذَا اسْتَأْمَنُوْا عَلٰى اَبْنَائِهِمْ وَمَوَالِيْهِمْ لِاَنَّ اسْمَ الْاَبْنَاءِ وَالْمَوَالِيْ ظَاهِرًا يَتَنَاوَلُ الْفُرُوْعَ لٰكِنْ بَطَلَ الْعَمَلُ بِهٖ لِتَقَدُّمِ الْحَقِيْقَةِ فَبَقِيَ مُجَرَّدُ الْاِسْمِ شُبْهَةً فِيْ حَقْنِ الدَّمِ وَصَارَ كَالْاِشَارَةِ اِذَا دَعَا بِهَا الْكَافِرَ اِلٰى نَفْسِهٖ يَثْبُتُ بِهَا الْاَمَانُ لِصُوْرَةِ الْمُسَالَمَةِ وَاِنْ لَمْ تَكُنْ ذٰلِكَ حَقِيْقَةً

ترجمہ:- اور عام ہوگا امان انکو (معتَق کے معتَق اور پوتوں کو) اس صورت میں جب کہ اہل حرب امان طلب کریں اپنے بیٹوں اور اپنے موالی پر اس لئے کہ لفظ ابناء اور موالی ظاہری اعتبار سے فروع کو شامل ہے لیکن اس پر (تناول ظاہری پر) عمل باطل ہوگیا حقیقت کے مقدم ہونے کیوجہ سے تو باقی رہا محض لفظ شبہ بنکر حفاظت دم کے سلسلہ میں اور ہوگیا یہ مثل اشارہ کے جب کہ بلائے وہ اپنی جانب اشارہ سے کافر کو تو اشارہ سے امان ثابت ہوجائے گا مصالحت کی صورت کی وجہ سے اگرچہ حقیقت کے اعتبار سے اشارہ مصالحت نہیں ہے۔

تشریح:- یہ ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ آپنے تو فرمایا ہے کہ حقیقت و مجاز کا اجتماع محال ہے حالانکہ مثال مذکور میں حقیقت و مجاز کا اجتماع ہے حربیوں میں سے کوئی ہمارے امام سے ان الفاظ کے ساتھ امان طلب کرتا ہے آمنونا علی ابنائنا وموالینا یعنی ہم کو ہمارے بیٹوں اور موالی پر امن دیدو اور یہ معلوم ہے کہ ابن کے حقیقی معنی بیٹے کے ہیں اور پوتا وغیرہ اسکے مجازی معنی ہیں اور مولیٰ کے حقیقی معنی معتَق اور مجازی معنی معتَق کے معتَق کے ہیں تو آپ کے اصول کے مطابق امان صرف بیٹوں کو اور آزاد کردہ غلاموں کو ملنا چاہئے پوتوں کو اور معتَق کے معتَق کو نہ ملنا چاہئے حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ دونوں کو امان ملے گا؟

تو یہاں سے مصنفؒ نے اس کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ لفظ موالی اور ابناء باعتبار تناولِ ظاہری فروع کو شامل ہے لیکن حقیقت ومجاز کے اجتماع کا مسئلہ آکھڑا ہوا اور ہم مجبور ہو گئے کہ اس تناولِ ظاہری پر عمل نہ کریں کیوں کہ جب معنی حقیقی مراد لے لئے گئے تو مجاز کی گنجائش نہیں رہی ۔

مگر کیا کریں ایک اور مجبوری آکر کھڑی ہوگئی کہ اس تناولِ ظاہری کیوجہ سے ایک شبہ تو برقرار ہے اور شبہ بھی حفاظتِ دم اور حفاظتِ جان کے سلسلہ میں ہے جہاں شبہ کا اعتبار کرلیا جاتا ہے اسوجہ سے ہم نے مجبوراً یہاں امان کو عام کیا ہے اور معتق کے معتق اور پوتے کو امان کے اندر داخل مانا ہے اس کی مثال بعینہ ایسی ہے کہ جب امام قلعہ کے اندر سے اشارہ سے کسی کافر کو بلائے تو اگرچہ اشارہ کچھ مصالحت اور امان دینا نہیں ہے اسکے باوجود شبہ کی وجہ سے اس صورت میں اس اشارہ کو امان شمار کیا جاتا ہے ۔

وَاِنَّمَا تُرِكَ فِی الْاِسْتِيْمَانِ عَلَى الْاٰبَاءِ وَالْاُمَّهَاتِ اعْتِبَارُ الصُّوْرَةِ فِی الْاَجْدَادِ وَالْجَدَّاتِ لِاَنَّ اعْتِبَارَ الصُّوْرَةِ لِثُبُوْتِ الْحُكْمِ فِیْ مَحَلٍّ اٰخَرَ يَكُوْنُ بِطَرِيْقِ التَّبَعِيَّةِ وَذٰلِكَ اِنَّمَا يَلِيْقُ بِالْفُرُوْعِ دُوْنَ الْاُصُوْلِ

ترجمة :۔ اور چھوڑ دیا آباء اور امہات پر امان لینے کے سلسلہ میں صورت کے اعتبار کو اجداد اور جدات کے اندر اس لئے کہ صورت کا اعتبار ثبوتِ حکم کے لئے دوسرے محل میں تبعیت کے طریقہ پر ہوتا ہے اور یہ (اعتبار طریق تبعیت) فروع کے لائق ہے نہ کہ اصول کے ۔

تشریح :۔ سابق جواب پر پھر اشکال ہوا کہ جب آپ نے حفاظتِ دم کے اندر تناولِ ظاہری کا اعتبار کرتے ہوئے پوتوں اور معتق کے معتق کو امان میں داخل کیا ہے تو جب کوئی اپنی امہات اور آباء پر امان طلب کرے تو اس تناولِ ظاہری کا حفاظت دم کے اندر اعتبار کرتے ہوئے اجداد اور جدات کو بھی امان میں داخل کرنا چاہئے حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ دادا اور دادی وغیرہ کے لئے امان ثابت نہ ہوگا ایسا کیوں ہے؟ تو اس کا جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ پہلی صورت کا اعتبار کیا گیا ہے وہ تبعیت کی وجہ سے کیا گیا تھا اور یہاں تبعیت کا مسئلہ نہیں ہے ۔

اس لئے کہ پوتوں اور معتق کے معتق کو تابع قرار دینا صحیح ہے کیونکہ فروع ہیں اور دادا اور دادی وغیرہ کو تابع قرار دینا غلط ہے اس لئے کہ یہ اصول میں داخل ہیں خلاصۂ کلام پہلے مسئلہ میں تبعیت کی بنیاد پر ایسا کیا گیا تھا اور تبعیت دوسرے مسئلہ میں نہیں ہے کیونکہ تبعیت فروع کے لائق ہے اصول کے لائق نہیں ہے ۔

سبق نمبر ۱۱ فَاِنْ قِيْلَ قَدْ قَالُوْا فِيْمَنْ حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهٗ فِیْ دَارِ فُلَانٍ اَنَّهٗ يَقَعُ عَلَى الْمِلْكِ وَالْعَارِيَةِ وَالْاِجَارَةِ جَمِيْعًا وَيَحْنَثُ اِذَا دَخَلَهَا رَاكِبًا اَوْ مَاشِيًا وَكَذٰلِكَ قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ وَمُحَمَّدٌ فِيْمَنْ قَالَ لِلّٰهِ عَلَیَّ اَنْ اَصُوْمَ رَجَبًا وَنَوٰى بِهِ الْيَمِيْنَ

کان نذرًا ویمینًا وفیہ جمعٌ بین الحقیقۃ والمجاز قلنا وضعُ القدم صار مجازًا عن الدُّخول واضافۃ الدّار یُراد بہا نسبۃ السُّکنی فاعتُبر عمومُ المجاز

ترجمہ:۔ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ فقہاء نے کہا ہے اس شخص کے بارے میں جس نے قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں اپنا قدم نہیں رکھے گا کہ یہ قسم ملک اور عاریت اور اجارہ سب پر واقع ہوتی ہے اور وہ حانث ہو جائیگا جب کہ گھر میں داخل ہو سوار ہو کر یا پیدل اور ایسے ہی فرمایا ہے ابو حنیفہؒ اور محمدؒ نے اس شخص کے بارے میں جس نے کہا کہ اللہ کے لئے میرے اوپر ضروری ہے کہ میں رجب کا روزہ رکھوں اور وہ اس سے یمین کی نیت کرے تو یہ نذر اور یمین ہوگی اور اس کے اندر حقیقت اور مجاز کے درمیان جمع کرنا ہے تو ہم کہیں گے کہ قدم رکھنا دخول سے مجاز ہو گیا (عرف کے حکم سے) اور دار کی اضافت اس سے سکنی کی نسبت مراد لی جاتی ہے تو عموم مجاز کا اعتبار کیا گیا۔

تشریح:۔ جناب والا آپ کہتے آرہے ہیں کہ لفظ سے بیک وقت اسکے حقیقی اور مجازی معنی کو مراد لینا جائز نہیں حالانکہ آپ کا عمل اس کے خلاف ہے؟ کہاں؟ سنئے ایک آدمی قسم کھاتا ہے کہ زید کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا تو قدم رکھنے کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ وہ ننگا پیر زید کے گھر میں رکھے اور مجازی معنی یہ ہیں کہ جوتا پہنکر یا سوار ہو کر زید کے گھر میں جائے حالانکہ آپ کہتے ہیں جس طرح بھی زید کے گھر میں داخل ہوگا بہر صورت حانث ہو جائیگا اور یہی حقیقت، مجاز کا اجتماع ہے نیز زید کے گھر کے حقیقی معنی یہ ہے کہ وہ زید کا مملوک ہو اور مجازی معنی یہ ہے کہ وہ اس میں عاریت پر یا کرایہ پر رہتا ہو، حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ مملوک ہو یا عاریت یا اجارہ پر ہو بہر صورت جب وہ زید کے گھر میں داخل ہوگا تو حانث ہو جائے گا یہ بھی حقیقت و مجاز کا اجتماع ہے۔

نیز ایک شخص کہتا ہے للہ علیّ ان اصوم رجبا۔ اس کلام کے حقیقی معنی نذر کے ہیں اور مجازی معنی یمین کے ہیں مگر حضرات طرفینؒ فرماتے ہیں کہ جب کہنے والے نے اس قول سے یمین کی نیت کی تو نذر و یمین دونوں ہوں گی اور یہ کھلا ہوا حقیقت اور مجاز کا اجتماع ہے؟

جواب جضور متن، ہم نے یہاں پر حقیقی اور مجازی دونوں معنی کا ارادہ نہیں کیا بلکہ بطریق عموم مجاز وضع القدم سے دخول مراد لیا گیا جو کہ عرف کا تقاضہ ہے اور زید کے گھر سے سکنی کی نسبت مراد لی یعنی جس میں زید رہتا ہو خواہ وہ مملوک ہو یا عاریت یا کرایہ پر اور ہمارے نزدیک عموم مجاز جائز ہے لہذا پھر ہم پر اعتراض وارد نہیں ہو سکتا۔

سوال! آپکے فتاوی میں مذکور ہے کہ اگر زید اس کے اندر رہتا نہ ہو اور اس کا مملوک ہو اور وہ زید کے مکان میں داخل ہوا تو بھی حانث ہو جائیگا حالانکہ یہاں سکنی کی نسبت بھی نہیں ہے؟

جواب! سکنی سے عام مراد ہے تحقیقی ہو یا تقدیری اور اس صورت میں سکنی تقدیرا موجود ہے فلا اشکال فیہ۔

سوال! نذر اور یمین میں کیا فرق ہے؟

جواب! نذر کے اندر نذر کو پورا کرنا ضروری ہے اور اگر پوری نہ ہو سکے تو اسکی قضاء ضروری ہے کفارہ واجب

نہیں اور یمین کا حکم یہ ہے کہ اس کو پورا کیا جائے اور اگر پوری نہ کرسکا تو قضاء واجب نہیں بلکہ کفارہ واجب ہے ۔

سوال : اس کی کیا دلیل ہے کہ اس کے حقیقی معنیٰ نذر کے ہیں اور مجازی معنیٰ یمین کے ہیں ؟

جواب : حقیقت بغیر نیت کے ثابت ہوتی ہے اور اس کلام سے بغیر نیت کے نذر منعقد ہوتی ہے اور یمین نیت پر موقوف ہے اور نیت اور قرینہ پر موقوف ہونا مجاز کی علامت ہے ۔

سوال : رجباً سے تو غیر معین رجب مراد ہے تو پھر اس کا فوات مکلف پر ہوگا ؟

جواب : جی ہاں ، اگر اس کو رجبًا پڑھا جائے تو یہ منصرف ہوگا اور غیر معین رجب مراد ہوگا تو پھر فوات بوقت موت متحقق ہوگا تو اس پر بوقتِ موت فدیہ اور کفارہ کی وصیّت ضروری ہوگی اور فخر الاسلام نے اس کو رَجَبَ بغیر تنوین کے ذکر کیا ہے اس وقت اس سے اس سال کا رجب مراد ہوگا اور یہ عدل اور علمیت کیوجہ سے غیر منصرف ہوگا تو اس صورت میں فوات کیوقت اس کی قضاء اور کفارہ واجب ہوگا ۔

سوال : کیا آپ اس کی کوئی نظیر پیش کرسکتے ہیں ؟ جی ہاں سنئے ۔

وَهُوَ نظیرُ مَا لو قال عَبدُہٗ حُرٌّ یومَ یَقدَمُ فلانٌ فقدِمَ لیلاً او نهاراً عَتَقَ لانَّ الیومَ متیٰ قُرِنَ بفعلٍ لا یمتدُّ حُمِلَ علی مطلقِ الوقتِ ثم الوقتُ یدخُلُ فیہ اللیلُ والنهارُ ۔

ترجمہ :۔ اور یہ نظیر اس کی ہے اگر کہا (آقا نے) اس کا غلام آزاد ہے جس دن فلاں صاحب آئیگا پس وہ آیا رات میں تو غلام آزاد ہو جائیگا اس لئے کہ لفظ یوم جبکہ فعل غیر ممتد سے ملا ہوا ہو تو اس کو مطلق وقت پر محمول کیا جاتا ہے پھر وقت اسکے اندر رات اور دن داخل ہو جاتے ہیں ۔

تشریح :۔ آپنے نظیر مانگی تھی یہ ہے اس کی نظیر کہ ایک شخص نے کہا جس دن فلاں شخص آئیگا میرا غلام آزاد ہے اب وہ شخص خواہ دن میں آئے یا رات میں بہر صورت غلام آزاد ہو جائیگا حالانکہ یوم کے حقیقی معنیٰ دن کے ہیں اور مجازی معنیٰ رات کے ہیں تو یہاں بھی ہم کہیں گے کہ یہ حقیقت ومجاز کا اجتماع نہیں ہے بلکہ عموم مجاز ہے یعنی یوم سے مطلق وقت مراد لیا گیا ہے پھر اس کا اصول یہ ہے کہ جب لفظ یوم فعل غیر ممتد سے ملا ہوا ہو تو اس کو مطلق وقت پر محمول کیا جاتا ہے ۔ اور یہاں قدوم فعل غیر ممتد ہے جس کی حد بندی نہیں ہو سکتی ، پھر یہاں علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ یوم کے مضاف الیہ کا اعتبار ہوگا ، یا عامل کا ، جمہور محققین نے مضاف الیہ کا اعتبار نہیں کیا بلکہ عامل کا اعتبار کیا ہے ۔

واَمَّا مسئلۃُ النذرِ فلیس بجمعٍ ایضاً بل ھو نذرٌ بصیغتہٖ یمینٌ بموجَبِہٖ وھو الایجابُ لانَّ ایجابَ المباحِ یصلحُ یمیناً کتحریمِ المباحِ وھذا کشراءِ القریبِ فانہٗ تملّکٌ بصیغتہٖ تحریرٌ بموجبہٖ

ترجمہ:۔ اور بہرحال نذر کا مسئلہ وہ بھی جمع نہیں ہے (حقیقت اور مجاز کے درمیان) بلکہ یہ کلام اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اپنے حکم کے اعتبار سے یمین ہے اور وہ واجب کرنا ہے اس لئے کہ مباح کو واجب کرنا یمین کی صلاحیت رکھتا ہے جیسے مباح کو حرام کرنا اور یہ ایسا ہے جیسے قریب کو خرید نا پس یہ شرار اپنے صیغہ کے اعتبار سے تملک ہے اور اپنے حکم کے اعتبار سے تحریر ہے ۔

تشریح:۔ نذر والے مسئلہ میں بھی حقیقت اور مجاز کا اجتماع نہیں ہے بلکہ نذر اس صیغہ سے ثابت ہوتی ہے اور یمین اسکے حکم سے کیونکہ اس کے اندر رجب کے روزہ کو جو مباح ہے اپنے اوپر واجب کیا گیا ہے، اور مباح کو واجب کرنا ایسے ہی یمین ہے جیسے کہ مباح کو حرام کرنا فرمانِ باری قَدْ فَرَضَ اللّٰہُ لَکُمْ تَحِلَّۃَ اَیْمَانِکُمْ اس پر دال ہے، تو یہ حقیقت و مجاز کا اجتماع نہیں بلکہ صیغہ اور اس کے حکم پر عمل کرنا ہے، کیا اس کی کوئی مثال پیش کی جاسکتی ہے ؟

جی ہاں، اگر کوئی شخص مثلاً اپنے بیٹے کو خریدے تو وہ خریدتے ہی آزاد ہو جائیگا حالانکہ شرار تملک کیلئے ہوتی ہے تو گویا کہ شرار اپنے صیغہ کے اعتبار سے تملک ہے اور اپنے حکم کے اعتبار سے اعتاق و تحریر ہے ۔

سوال: اگر یمین کو صیغہ نذر کا موجب و حکم قرار دیں گے تو پھر تو بغیر نیت کے یمین ایسے ہی ثابت ہونی چاہئے جیسے شرار سے بغیر نیت کے تحریر ثابت ہوتی ہے ؟

جواب: بعض حضرات نے تو یہ جواب دیا ہے کہ یہ حقیقت مہجورہ کی قبیل سے ہے اس وجہ سے اس میں نیت کی ضرورت پیش آتی ہے ۔ اور شمس الائمہؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ للہ، واللہ کے معنی میں ہے جو یمین کا صیغہ ہے اور علیَّ صیغہ نذر ہے تو ہم نے ایک ہی لفظ سے یمین و نذر کو مراد نہیں لیا بلکہ الگ الگ کلموں سے مراد لیا ہے اور اس میں کچھ قباحت نہیں ہے فیہ ما فیہ فتفکر

سبق نمبر ۱۲

وَمِنْ حُکْمِ ھٰذَا الْبَابِ اَنَّ الْعَمَلَ بِالْحَقِیْقَۃِ مَتٰی اَمْکَنَ سَقَطَ الْمَجَازُ لِاَنَّ الْمُسْتَعَارَ لَا یُزَاحِمُ الْاَصْلَ فَاِنْ کَانَتِ الْحَقِیْقَۃُ مُتَعَذِّرَۃً کَمَا اِذَا حَلَفَ لَا یَاْکُلُ مِنْ ھٰذِہِ النَّخْلَۃِ اَوْ مَھْجُوْرَۃً کَمَا اِذَا حَلَفَ لَا یَضَعُ قَدَمَہٗ فِیْ دَارِ فُلَانٍ صِیْرَ اِلَی الْمَجَازِ

ترجمہ:۔ اور اس باب کا حکم یہ ہے کہ جبتک حقیقت پر عمل ممکن ہو مجاز ساقط ہو جائیگا اسلئے کہ مستعار اصل کے مزاحم نہیں ہوسکتا پس اگر حقیقت متعذر ہو جیسے جبکہ قسم کھائی کہ اس کھجور کے درخت سے نہیں کھائیگا یا حقیقت مہجورہ ہو جیسے جبکہ قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں اپنا قدم نہیں رکھیگا، تو رجوع کیا جائیگا مجاز کی جانب ۔

تشریح:۔ یہاں سے مصنفؒ حقیقت اور مجاز کا حکم بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جبتک حقیقت پر عمل ممکن ہوگا تو مجاز پر عمل نہیں ہوگا کیونکہ معنی مجازی مستعار ہیں اور حقیقی معنی اصل ہیں اور مستعار اصل کا مقابل نہیں ہوسکتا، البتہ اگر حقیقت پر عمل دشوار ہو یا حقیقت کو عرف میں چھوڑ دیا گیا ہو تو دونوں صورتوں میں کلام کو مجاز کی طرف پھیر دیا جاتا ہے ۔

تعذر کی مثال یہ ہے کہ اس درخت سے نہیں کھائیگا تو اس کے حقیقی معنی ہیں اس درخت کو کھانا اور یہ دشوار کام ہے لہذا اس کو مجاز کی جانب پھیر دیں گے اور اس کا پھل یا پھل نہ ہونیکی صورت میں اس کی قیمت مراد ہوگی اور عرفاً مہجور کی مثال یہ ہے کہ فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھونگا تو یہاں عرف میں حقیقی معنیٰ متروک ہیں اور مجازی معنی یعنی دخول متعین ہیں لہذا یہی معنیٰ یہاں مراد ہوں گے ۔

وعلی هذا قلنا ان التوکیل بالخصومة ینصرف الی مطلق الجواب لان الحقیقة مهجورة شرعا بمنزلة المهجور عادة الا تری ان من حلف لا یکلم هذا الصبی لم ینقید بزمان صباه لان هجران الصبی مهجور شرعا

ترجمہ :۔ اور اسی قاعدہ کے مطابق ہم نے کہا کہ توکیل بالخصومت مطلق جواب کی جانب منصرف ہوگی اس لئے کہ حقیقت شرعاً مہجور ہے اور جو چیز شرعاً مہجور ہو وہ عادۃً مہجور کے درجہ میں ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ جس نے قسم کھائی کہ اس بچہ سے نہیں بولے گا تو یہ قسم اسکے بچپن کے زمانہ کے ساتھ مقید نہ ہوگی اس لئے کہ بچہ سے ترک تعلق شرعاً مہجور ہے

تشریح :۔ ابھی بتایا گیا تھا کہ جب حقیقت مہجور ہو تو مجاز مراد لیا جائیگا اور ادھر اصول یہ مقرر ہے کہ جو چیز شرعاً مہجور ہو اس کا درجہ وہ ہے جو مہجور عرفی کا ہے لہذا مہجور شرعی کو چھوڑ کر مجاز کی جانب پھیرنا ضروری ہوگا اس کی مصنفؒ نے دو مثالیں پیش کی ہیں ۱ زید نے خالد پر کچھ دعویٰ کیا خالد نے قاضی کی عدالت میں جواب دہی کے لئے بکر کو اپنا وکیل بنایا جس کو مصنفؒ نے توکیل بالخصومت سے تعبیر کیا ہے تو توکیل بالخصومت کے حقیقی معنیٰ یہ ہے کہ بکر ہر وقت خالد کی حمایت کرے خواہ غلط ہو یا صحیح اور خالد کے اوپر اقرار کچھ نہ کرے بلکہ صرف انکار کرے حالانکہ یہ شرعاً ممنوع اور مہجور ہے لہذا اس توکیل کو مطلق جواب کی جانب پھیر دیا جائیگا یعنی مجازی معنی مراد ہوں گے اور وہ خالد کے اوپر اقرار کرے تو جائز ہوگا ۲ کسی نے قسم کھائی کہ اس بچہ سے نہیں بولونگا تو اگر بڑا ہونے کے بعد بھی اس سے بولا تو حانث ہو جائیگا اس لئے کہ ہم نے یہاں یمین کو بچپنے کے ساتھ تک مقید نہیں کیا بلکہ اس کی ذات مراد لی ہے خواہ وہ بچہ رہے یا جوان و بوڑھا کیونکہ بچے سے نہ بولنا شرعاً مہجور ہے اس کو مہجور عرفی کا درجہ دیتے ہوئے مجازی معنیٰ مراد لئے گئے یعنی اس کی ذات لیکن یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ ہذا الصبی بولا ہو ورنہ صبیاً کی صورت میں یہ یمین بچپن کے ساتھ مقید ہوگی وللتفصیل مقامٌ آخر ۔

فان کان اللفظ له حقیقة مستعملة ومجاز متعارف کما اذا حلف لا یأکل من هذه الحنطة اولا یشرب من هذه الفرات فعند ابی حنیفة العمل بالحقیقة اولی وعندهما العمل بعموم المجاز اولی

ترجمہ:۔ پس اگر ہو لفظ کہ اس کے لئے مستعمل حقیقت ہو اور مجاز متعارف ہو جیسے جبکہ قسم کھائی کہ اس گیہوں سے نہیں کھائیگا یا اس فرات سے نہیں پیئے گا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔

تشریح:۔ یہ امام ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ کے درمیان ایک اختلافی مسئلہ ہے کہ لفظ کی حقیقت بھی مستعمل ہے اور اس کے لئے مجاز متعارف بھی ہے تو امام ابو حنیفہؒ حقیقت کو ترجیح دیتے ہیں اور اس پر عمل کرنے کو اولیٰ و افضل قرار دیتے ہیں اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ و افضل ہے اس کی بھی مصنفؒ نے دو مثالیں پیش کی ہیں ۱؎ کسی نے قسم کھائی کہ اس گیہوں سے نہیں کھائیگا تو چونکہ گیہوں کھانے کا رواج ہے بھونکر یا اُبال کر تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھونکر یا ابال کر اگر گیہوں کو کھایا تو حانث ہو جائیگا اور اگر اس کی روٹی کھائی تو حانث نہو گا کیونکہ حقیقت مستعملہ ہے تو اسی پر عمل ہوگا، اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز متعارف پر عمل ہوگا اور بہر صورت حانث ہوگا البتہ اس کا ستو کھانے کی صورت میں حانث نہو گا کیونکہ ستو دوسری نوع ہو گئی ۲؎ نہر فرات سے پانی نہیں پیئے گا تو نہر سے منھ لگا کر پینا مروج ہے جیسے دیہاتیوں کی عادت ہے بہر حال حقیقت مستعمل ہے تو اسی پر عمل ہوگا لہذا اگر منھ لگا کر پی لیا تو حانث ہوگا اور اگر گلاس وغیرہ میں لے کر پیا تو حانث نہو گا اور صاحبینؒ کے نزدیک بہر صورت حانث ہوگا کیونکہ انہوں نے اس کو متعارف پر محمول کیا ہے۔

اب رہی یہ بات کہ امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا یہ اختلاف کیوں ہے تو اس کے لئے دوسری اصل ہے اس میں اختلاف کی وجہ سے یہ اختلاف ہے جس کی تفصیل یہ ہے۔

سبق نمبر ۱۳

وَهٰذا يرجِعُ الٰى اصلٍ وَهُوَ انَّ المجازَ خلفٌ عن الحقيقةِ فى التكلّمِ عند ابى حنيفةَ حتّٰى صَحَّتِ الاستعارةُ به عندهٗ وَاِن لم ينعقد لايجاب الحقيقةِ كما فى قولهٖ لعبدهٖ وَهُوَ اكبرُ سِنًّا منهُ هٰذا ابنى فاعتبرَ الرُّجحانَ فى التكلم فصارت الحقيقةُ اولٰى وعندهما المجازُ خلفٌ عن الحقيقةِ فى الحكمِ وفى الحكمِ للمجازِ رجحانٌ لاشتمالهٖ على حكمِ الحقيقةِ فصار اولٰى

ترجمہ:۔ اور یہ اختلاف لوٹتا ہے ایک دوسری اصل کی جانب اور وہ یہ ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے تکلم میں ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہاں تک ابو حنیفہؒ کے نزدیک کلام سے استعارہ صحیح ہے اگرچہ کلام اثبات حقیقت کیلئے منعقد نہوا ہو جیسا کہ آقا کے اس قول میں اپنے غلام سے حالانکہ وہ عمر میں اس سے بڑا ہے کہ یہ میرا بیٹا ہے تو ابو حنیفہؒ نے تکلم کے اندر رجحان کا اعتبار کیا ہے تو حقیقت اولیٰ ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے حکم کے اندر اور حکم کے اعتبار سے مجاز کو ترجیح ہے مجاز کے مشتمل ہونے کی وجہ سے حقیقت کے حکم پر تو مجاز اولیٰ ہوگیا۔

تشریح:۔ یہ مسئلہ کافی بسط چاہتا ہے اس لئے اولاً پانچ باتیں عرض کرتا ہوں ۱؎ یہ بات سب کے نزدیک

مسلّم ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے کیونکہ مجاز اسی وقت ثابت ہوتا ہے جب کہ حقیقت فوت ہو جائے خواہ متعذر رہونے کی وجہ سے ہو یا مہجور رہ ہونے کی وجہ سے ۔ ۲؎ جس طرح ابوّت وبنوّت امور اضافیہ میں سے ہیں کہ ایک کا تعقل دوسرے کے بغیر نہیں ہوسکے گا اسی طرح اصل اور فرع بھی امور اضافیہ میں سے ہیں تو یہاں بھی حسبِ قاعدہ ایک کے تصوّر وتعقل کے لئے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ دوسرے کا تصوّر وتعقل ضروری ہوگا لہٰذا یہ بات ضروری ہے کہ حقیقت متصوّر الاصل ہو اگرچہ کسی عارض کیوجہ سے نہ پائی جاسکے یہ بات بھی متفق علیہ ہے ۔ ۳؎ جس طرح افراد وترکیب الفاظ کی صفات میں اسی طرح حقیقت ومجاز لفظ کے اوصاف ہیں نہ کہ معنیٰ کے یہ بات بھی متفق علیہ ہے ۔ ۴؎ اختلاف اس میں ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ کس چیز میں ہے اس میں امام ابوحنیفہ رح اور صاحبین رح کا اختلاف ہے ۔

جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مجاز تکلّم کے اندر حقیقت کا خلیفہ ہے اور صاحبین کے نزدیک مجاز حقیقت کا حکم کے اندر خلیفہ ہے ، مثلاً ایک شخص کے بارے میں کسی نے کہا ہذا اسدٌ یہ شیر ہے تو کلام بولا جاتا ہے اس درندہ کے لئے جس کو شیر کہتے ہیں جسکی بہادری ضربُ المثل ہے اور اس شخص نے اس کلام کو شیر کیلئے بولنے کے بجائے اس آدمی کے بارے میں بولا یا ھذا اسدٌ ، اس میں یہ ضروری ہے کہ اس شخص میں شجاعت وبہادری کے اثبات کی جانب بھی التفات اور توجہ ہو تو یہ مطلب ہوا تکلم کے اندر خلیفہ ہونیکا یعنی لفظ کو اس کے معنیٰ موضوع لہ میں استعمال کرنے کے بجائے غیر موضوع لہ کیلئے اس کو بولا جائے یہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے اور صاحبین رح کے یہاں حقیقت کا حکم وصفِ شجاعت ہے اور اس وصف کو اس شخص کے لئے ثابت کیا جانا ضروری ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا مجاز حقیقت کا حکم کے اندر خلیفہ ہے صاحبین رح فرماتے ہیں کہ اصل اعتبار معنیٰ اور حکم کا ہوا کرتا ہے نفسِ عبارت مقصود نہیں ہوتی لہٰذا مجاز کو حقیقت کا اس چیز کے اندر خلیفہ بنانا چاہئے کہ جو مقصود ومطلوب ہے اور وہ حکم ہے اور امام ابوحنیفہ رح فرماتے ہیں کہ یہ بات مسلّم ہے کہ باجماعِ اہلِ لغت حقیقت ومجاز الفاظ کی جنس سے ہیں تو مجاز کو لفظِ حقیقت کا خلیفہ قرار دینا چاہئے لہٰذا صاحبین رح کے نزدیک یہ شرط ہے کہ حقیقت کا حکم ممکن الوجود ہو کیونکہ اصل اور فرع دونوں اضافی چیزیں ہیں تو حکم اصل کے غیر متصوّر رہونے کی صورت میں مجاز کا تحقق نہو سکے گا بلکہ کلام لغو قرار دیا جائیگا اور امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مجاز لفظِ حقیقت کا خلیفہ ہے تو لفظ حقیقت کا متصور الوجود ہونا کافی ہے خواہ حکم ممکن ہو یا نہو لہٰذا حکم کے غیر ممکن الوجود ہونیکی صورت میں امام صاحب رح کے نزدیک مجاز خلیفہ ہوگا اور مجازی معنیٰ درست ہوں گے ۔

جب یہ تفصیلات معلوم ہوگئیں تو اب سنئے ایک لڑکا ہے پندرہ سال کا اور اس کا ایک غلام ہے ساٹھ سال کا تو پندرہ سالہ لڑکے کا بیٹا ساٹھ سالہ بوڑھا ہو یہ ممتنع اور محال ہے اور مجاز مرسل کے چوبیس[۲۴] علاقوں میں سے ایک علاقہ لازم وملزوم کا علاقہ ہے جو اصولیین کے نزدیک اتصال ذاتی اور صوری کے اندر داخل ہے یعنی لازم بول کر ملزوم اور ملزوم بولکر لازم مراد لینا شائع ذائع ہے تو بہرحال اس پندرہ سالہ لڑکے نے کہا اپنے بوڑھے غلام کے بارے میں ھٰذا ابنی یعنی یہ میرا بیٹا ہے اور یہ بات ممتنع اور محال ہے کہ وہ اس کا بیٹا ہو اور یہ بھی مسلم امر ہے کہ بیٹے کے لئے حریت لازم ہے یعنی اگر کوئی شخص اپنے بیٹے کا مالک ہو جائے تو فوراً آزاد ہو جائیگا اسی کو میں نے کہا کہ بنوّت کیلئے

حریت لازم ہے تو اس لڑکے نے ملزوم (ابن) بولا اور لازم (حر) مراد لیا لہذا اس قول سے یہ غلام آزاد ہو جائیگا کیونکہ ہذا ابنی کہنا اپنے لفظ و تکلم کے اعتبار سے متصور الاصل ہے کلام بالکل صحیح ہے مبتدا اور خبر درست ہیں اور باعتبار لفظ و تکلم کوئی مانع عقلی موجود نہیں لہذا یوں کہا جائے گا کہ یہ کلام جو باعتبار حقیقت اپنے لڑکے کے واسطے بولا جاتا ہے اس نے بجائے لڑکے کے اپنے غلام کے واسطے بولا اور اس کے لازمی معنی مراد لیئے اور لفظ حقیقت متصور الاصل ہے لہذا غلام آزاد ہوگا یہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ہے اور صاحبینؒ چونکہ مجاز کو حقیقت کا خلیفہ حکم کے اندر مانتے ہیں اور پھر اصل (حکم) کا متصور الوجود و ممکن الوجود ہونا ضروری ہے حالانکہ یہ اصل ثابت نہیں بلکہ محال ہے لہذا پھر اس کلام کو لغو شمار کیا جائیگا اور غلام آزاد نہ ہوگا ۔

سوال ؛ اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا اعتقتک قبل ان اخلق ، تو پھر بھی غلام آزاد ہونا چاہیئے اس لئے کہ نحوی اعتبار سے یہ کلام درست ہے ؟ جواب ؛ اول تو یہاں مجاز کا مسئلہ ہی نہیں بلکہ اس نے تو اعتاق بولا ہے اور لازمی معنی مراد لے رہا ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ یہاں بذات خود امتناع کلام کے اندر موجود ہے کیونکہ قبل الخلق اعتاق محال ہے اور وہاں امتناع خارج سے آیا تھا کلام کے اندر کوئی امتناع نہیں تھا لہذا اعتراض بیجا ہے ۔ سوال ؛ اس اصل پر اس مسئلہ کی بنیاد کیسے ہے ؟ جواب ؛ جب حقیقت کا تکلم کیا گیا ہے اور وہ مستعمل بھی ہے اور مجاز حقیقت کا خلیفہ تکلم کے اندر ہے تو پھر حقیقت کے تکلم اور اسکے استعمال کے ساتھ ساتھ مجاز کی جانب کیسے پھر سکتے ہیں اس لئے امام صاحب نے فرمایا کہ حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے حکم کے اندر اور حکم کے اعتبار سے مجاز کو حقیقت پر ترجیح حاصل ہوگی کیونکہ مجاز کے اندر حقیقت کا حکم بھی موجود ہے نیز مجاز متعارف غالب الاستعمال ہے لہذا انہوں نے فرمایا کہ مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا ۔

درمختار مع الشامی ص۲۴۶ پر ہذا ابنی کے بارے میں غلام کی حریت کا حکم بیان کیا ہے نیز شامی ص۹۲ ج۲ لا یاکل من ہذہ الحنطۃ کے بارے میں کہا ہے کہ اگر چبا کر کھائیگا تو حانث ہوگا ورنہ نہیں اور اس پر بسط سے کلام کیا ہے مسلم الثبوت ص۵۵ پر اس کو بیان کرکے اقول کہہ کر بیان کیا گیا ہے مناسب یہ ہے کہ یہ اختلاف وہاں پر ہے جبکہ مدار عرف پر نہ ہو کیونکہ فقہاء نے فتویٰ دیا ہے کہ اگر کسی مسلمان نے قسم کھائی کہ گوشت نہیں کھاؤں گا اور اس نے کسی آدمی کا گوشت کھا لیا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ عرفاً یہاں غیر انسان کا گوشت مراد ہے اور اس مسئلہ میں بہت قیل و قال ہے اس سے زیادہ تفصیل کا یہاں محل نہیں ہے

ثُمَّ جُمْلَةُ مَا تُتْرَكُ بِهِ الحقيقةُ خمسةٌ قد تُترَكُ بدلالة محلّ الكلام وبدلالة العادة كما ذكرنا وبدلالة معنًى يرجع الى المتكلم كما في يمين الفور وبدلالة سياق النظم كما في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر إنا اعتدنا للظلمين نارا وبدلالة اللفظ في نفسه كما اذا حلف لا يأكل لحمًا فاكل لحم السمك لم يحنث وكذا اذا حلف لا يأكل فاكهةً فاكل العنب لم يحنث عند ابي حنيفة لقصور في المعنى المطلوب في الاول وزيادة في الثاني

ترجمہ :۔ پھر تمام وہ قرائن جنکی وجہ سے حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے پانچ ہیں کبھی حقیقت چھوڑ دیجاتی ہے محل کلام کی دلالت کیوجہ سے اور عادت کی دلالت کیوجہ سے جیساکہ ہم ذکر کرچکے ہیں اور ایسے معنیٰ کی دلالت کیوجہ سے جو متکلم کی جانب راجع ہیں جیساکہ یمین فور میں اور سیاق نظم کی دلالت کیوجہ سے جیسے اللہ کے اس فرمان میں اور جس کا جی چاہے ایمان لائے اور جس کا جی چاہے کفر کرے ہم نے ظالمین کیلئے جہنم تیار کررکھی ہے اور لفظ کی ذاتی دلالت کیوجہ جیساکہ اس نے قسم کھائی کہ گوشت نہیں کھائے گا پس اس نے مچھلی کا گوشت کھالیا تو حانث نہوگا اور ایسے ہی جبکہ اس نے قسم کھائی کہ میوہ نہیں کھائیگا پس اس نے انگور کھالیا تو حانث نہوگا ابو حنیفہؒ کے نزدیک اول کے اندر معنیٰ مطلوب میں کمی کیوجہ سے اور ثانی کے اندر زیادتی کی وجہ سے ۔

تشریح :۔ جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ کچھ مقامات ایسے ہیں جہاں حقیقت کو چھوڑکر مجاز پر عمل کیا جاتا ہے تو اب ضرورت پیش آئی کہ وہ مقامات وقرائن سامنے آجائیں جہاں اور جنکی وجہ سے حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے تو انکے بارے میں مصنفؒ نے فرمایا کہ وہ بحکم استقرار پانچ ہیں ۱؎ محل کلام کی دلالت ،یعنی کلام ایسا ہے کہ وہ وہاں پر محل اس بات کی صلاحیت ہی نہیں رکھتا کہ وہاں حقیقی معنیٰ مراد لئے جاسکیں تو وہاں پر مجازی معنیٰ مراد ہونگے جیسے فرمان باری ہے لایستوی الاعمیٰ والبصیرُ، تو اس کے حقیقی معنیٰ یہ ہیں کہ اندھا اور بینا دونوں کے اندر مساوات نہیں ہوتی یا جیسے فرمان باری ہے لَا یَسْتَوِیْ اَصْحٰبُ النَّارِ وَاَصْحٰبُ الْجَنَّۃِ اہل جہنم اور جنت کے درمیان مساوات کی نفی کی گئی ہے حالانکہ اندھے اور بینا کے اندر اور جہنمی اور جنتی کے اندر بہت سی صفات میں مساوات ہوتی ہے اسی وجہ سے اس کو مجاز پر محمول کیا جائیگا یعنی بعض صفات میں عدم مساوات مراد ہے یعنی نصرت وکامیابی کے اندر دونوں کے درمیان مساوات نہیں ہے اور جیسے حدیث میں ہے اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّیَّاتِ ، کہ بغیر نیت کے عمل نہیں ہوتا اور یہ اسکے حقیقی معنیٰ تھے حالانکہ اکثر کام بغیر نیت کے ہوجاتے ہیں تو اس کو مجاز پر محمول کرنا ضروری ہے یعنی اعمال کے ثواب کا مدار نیت پر موقوف ہے وفیہ تفصیل فی نورالانوار ص۱۱۷ ۲؎ دلالت عادت کیوجہ حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے جیسے وضع القدم کے مسئلہ میں گذرا ہے ، ۳؎ ایسے معنیٰ کی دلالت کیوجہ سے کبھی حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے جو متکلم کیجانب راجع ہوں جیسے یمین فور کے اندر ہوتا ہے جیسے عورت نے اپنے میکہ جانے کا ارادہ کیا اس پر شوہر نے کہا ان خرجت فانت طالقٌ عورت تھوڑی دیر رکی یہاں تک کہ شوہر کا جوش وغصہ دور ہوگیا پھر وہ نکلی تو طلاق نہیں پڑے گی کیونکہ متکلم کے اندر ایک معنیٰ کے پائے جانے کی وجہ سے یہ کلام مجازاً اس پر دال ہے کہ پہلی مرتبہ کا نکلنا شوہر کی مراد تھا یمین فور کو بیان کرنے میں امام ابو حنیفہؒ منفرد ہیں وتفصیلہ فی الہدایۃ ۴؎ سیاق کلام کی دلالت سے کبھی حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے جیسے فرمان باری ہے فَمَنْ شَاءَ فَلْیُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْیَکْفُرْ اِنَّا اَعْتَدْنَا لِلظّٰلِمِیْنَ نَارًا، فلیکفر کے حقیقی معنیٰ وجوب کفر کے ہیں مگر اس کو مجازاً دھمکی پر محمول کرلیا گیا ، سیاق اس قرینۂ لفظی کو کہتے ہیں جو مؤخر ہو اور سباق اس قرینہ کو کہتے ہیں جو مقدم ہو مگر یہاں مطلقاً کلام کو بیان کرنے کا ڈھنگ اور اسلوب مراد ہے جس پر کوئی لفظی قرینہ دال ہو خواہ مقدم ہو یا مؤخر ، یہاں آخر کلام اس پر دال ہے کہ اس کو دھمکی پر محمول کیا جائے ۵؎ کبھی بذات خود لفظ کی دلالت کیوجہ سے حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے ، یعنی لفظ

اپنے مادہ کے حروف اور اپنے ماخذ اشتقاق کیوجہ سے کسی معنیٰ پر دلالت کرتا ہے اور وہ معنیٰ اس میں نہیں پائے جاتے یعنی لفظ کسی ایسے معنیٰ کے لئے موضوع ہو جس کے اندر قوت و شدت پائی جاتی ہو تو اس کے اندر سے وہ چیز نکل جائے گی جس کے اندر وہ معنیٰ ناقص طریقہ پر پائے جاتے ہیں اسی طرح کسی لفظ کو وضع کیا گیا ہو ایسے معنیٰ کے لئے کہ جسکے اندر ضعف و نقص ہو تو جس کے اندر وہ ضعف و نقصان نہو وہ اس سے خارج ہو جائے گا۔ جیسے کسی نے قسم کھائی کہ لحم (گوشت) نہیں کھائے گا اور اس نے مچھلی کا گوشت کھالیا تو وہ حانث نہو گا، اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ میرا ہر مملوک آزاد ہے تو اس کا مکاتب آزاد نہو گا، اس لئے کہ لحم التحام سے ماخوذ ہے جس کے معنیٰ شدت کے ہیں اور بغیر خون کے شدت نہیں ہوتی اور مچھلی کے اندر خون ہے نہیں تو مچھلی کے گوشت میں نقصان ہے تو لفظ لحم سے مچھلی خارج ہو جائے گی اور اسی طرح مملوک مکاتب کو شامل نہو گا اسلئے کہ مملوک وہ ہے جو من جمیع الوجوہ مملوک ہو اپنی ذات کے اعتبار سے بھی اور قبضہ کے اعتبار سے بھی اور مکاتب قبضہ کے اعتبار سے مملوک نہیں ہے تو مکاتب کے اندر مملوکیت کے معنیٰ کی کمی ہے اسی طرح لفظ فاکہۃ وضع کیا گیا ہے اس چیز کے لئے کہ جس سے غذائیت تو حاصل نہو البتہ اس کو تلذذ کے طریقہ پر غذا سے زیادہ کھانے کا رواج ہو تو کسی نے قسم کھائی تھی کہ لا آکل الفاکہۃ اور اس نے انگور کھالئے تو حانث نہو گا کیونکہ انگور کو بطور غذا کے بھی کھایا جاتا ہے تو اس کے اندر فاکہہ کے معنیٰ سے زیادہ معنیٰ موجود ہیں اور وہ تفکہ کے ساتھ غذائیت اور بدن کا قوام ہے تو اس کو بھی زیادتی معنیٰ کیوجہ سے فاکہہ سے خارج کر دیا جائیگا اور یہ فقط امام ابو حنیفہ رح کا مذہب ہے صاحبین رح کے نزدیک حانث ہو جائیگا۔
اس کی تفصیل ہدایہ کے اندر مذکور ہے بہر حال مچھلی کے اندر معنیٰ مطلوب سے قصور و نقصان ہے اور انگور کے اندر معنیٰ مطلوب سے زیادتی ہے اسی کو مصنف رح نے لقصورٍ فی المعنی المطلوب فی الاول و زیادۃٍ فی الثانی سے تعبیر کیا ہے۔

سبق نمبر ۱۵

وَاَمَّا الصَّرِیْحُ فَمِثْلُ قَوْلِہٖ بِعْتُ وَاشْتَرَیْتُ وَوَھَبْتُ وَحُکْمُہٗ تَعَلُّقُ الْحُکْمِ بِعَیْنِ الْکَلَامِ وَقِیَامُہٗ مَقَامَ مَعْنَاہُ حَتّٰی اسْتَغْنٰی عَنِ الْعَزِیْمَۃِ لِاَنَّہٗ ظَاھِرُ الْمُرَادِ

ترجمہ:۔ اور بہر حال صریح پس جیسے اس کا قول ہے بعت اور اشتریت اور وہبت اور اس کا حکم، حکم کا عین کلام کے ساتھ تعلق ہے اور کلام کا اپنے معنیٰ کے قائم مقام ہونا یہاں تک کہ نیت سے بے نیازی ہو گی اس لئے کہ یہ ظاہر المراد ہے۔
تشریح:۔ مصنف رح حقیقت و مجاز کی بحث سے فارغ ہو کر اب صریح و کنایہ کی بحث کا آغاز فرما رہے ہیں اور چونکہ صریح کی تعریف ظاہر تھی اس لئے مصنف رح نے اس کو بیان نہیں فرمایا بلکہ اس کی تین مثالیں پیش کر دیں جو متن میں موجود ہیں پھر صریح کا حکم بیان کیا، کہ اس میں متکلم کی مراد اور نیت و ارادہ کو نہیں دیکھا جاتا بلکہ اس میں نیت و ارادہ سے بالکل استغناء ہے اور اس کے الفاظ اس کے معنیٰ کے قائم مقام ہیں یعنی لفظ صریح بولدیا گیا تو گویا کہ معنیٰ ہی کو بولدیا گیا بلکہ اگر وہ اس کے معنیٰ سے انکار کریگا تو اس کا انکار معتبر نہو گا (الا ان یمنع مانع) کیونکہ صریح کے اندر حکم عین کلام کے ساتھ وابستہ ہے۔

وحکمُ الکنایۃِ انّہ لا یجبُ العملُ بہ الّا بالنیّۃِ لانّہ مُستترُ المُرادِ وذٰلکَ مثلُ المجازِ قبلَ ان یّصیرَ متعارفًا

ترجمۃ:۔ اور کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل واجب نہیں مگر نیت کے ساتھ اسلئے کہ وہ مستتر المراد ہے اور یہ مجاز کے مثل ہے متعارف ہونے سے پہلے

تشریح:۔ کنایہ کی تعریف بھی مصنفؒ نے اس کے ظاہر ہونے کی وجہ سے چھوڑ دی اور حکم کو بیان کیا، کہ مجاز کا حکم یہ ہے کہ یہ بغیر نیت کے واجب العمل نہوگا اور واجب العمل کیسے ہو جب کہ اس کی مراد میں استتار اور پوشیدگی اور ابہام ہے اس کے ازالہ کے لئے نیت درکار ہے یا کوئی چیز نیت کے قائم مقام ہو جائے اور کنایہ اپنی پوشیدگی کے اعتبار سے مجاز کی طرح ہے کہ جبتک مجاز متعارف نہیں ہوتا وہ کنایہ شمار کیا جاتا ہے اور جب وہ متعارف ہو جائے تو صریح بنجاتا ہے جیسے وضع القدم متعارف ہونے کی وجہ سے صریح ہو گیا مصنفؒ کا یہ کلام بتا رہا ہے کہ کنایہ میں مراد کے اندر استتار ہوتا ہے۔

وسُمّیَ البائنُ والحرامُ ونحوُھما کنایاتِ الطلاقِ مجازًا لانّھا معلومۃُ المعانی لکنَّ الابھامَ فیما یتصلُ بہ ویعملُ فیہ فلذٰلکَ شابھتِ الکنایاتِ فسُمّیتْ بذٰلکَ مجازًا ولھٰذا الابھامِ اُحتیجَ الی النیّۃِ فاذا زالَ الابھامُ بالنیّۃِ وجبَ العملُ بموجباتِھا من غیرِ ان یُجعلَ عبارۃً عن الصریحِ ولِذٰلکَ جعلناھا بوائنَ

ترجمہ:۔ اور نام رکھا گیا بائن اور حرام اور ان دونوں کے مثل کا کنایات طلاق مجازاً اسلئے کہ یہ معلومۃ المعانی ہیں لیکن ابہام اس محل میں ہے جس کے ساتھ یہ لفظ منتصل ہے اور جس محل کے اندر یہ لفظ عمل کر رہا ہے پس اسی ابہام کیوجہ سے یہ الفاظ کنایات کے مشابہ ہو گئے پس نام رکھے گئے یہ الفاظ کنایات کے ساتھ مجازاً اور اسی ابہام کیوجہ سے نیت کی جانب حاجت پیش آئی پس جبکہ ابہام نیت کیوجہ سے زائل ہو گیا تو ان الفاظ کے مقتضیات پر عمل واجب ہو گیا بغیر اس کے کہ اس کو صریح سے مراد قرار دیا جائے اور اسی وجہ سے کر دیا ہم نے ان الفاظ کو بوائن۔

تشریح:۔ یہاں سے مصنفؒ ایک اعتراض مقدر کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ آپنے فرمایا کہ کنایہ کے اندر استتار ہوتا ہے حالانکہ جو الفاظ فقہاء کے یہاں باب طلاق میں کنائی کہلاتے ہیں جیسے بائنٌ حرامٌ وغیرہ ان سب کے معانی معلوم ہیں کہ جدا ہونا اور کاٹنا وغیرہ ہیں اور یہ الفاظ اپنے ان صریحی معنی کے اندر مستعمل ہیں تو پھر ان کو الفاظ صریح کہنا چاہئے مگر ان کو کنایہ کہا گیا ہے کیوں؟ تو اس کا جواب دیا کہ حقیقۃً یہ الفاظ صریح تھے مگر ان میں استتار وابہام مراد میں ہے اگرچہ معنی لغوی ظاہر ہیں یعنی جدا ہونا تو یہ معنی معلوم ہو گئے لیکن یہ معلوم نہ ہو سکا کہ کس سے جدا ہے مال سے یا خاندان سے یا جمال سے یا شوہر سے تو نیت زوج کی ضرورت پیش آئی جب اس نے یہ نیت کر لی کہ مجھ سے جدا ہے تو ابہام دور ہو گیا پھر یہ الفاظ اپنے مقتضا کے مطابق عمل کریں گے اور یہی وجہ ہے کہ ان الفاظ سے

بوقت نیت طلاق رجعی نہیں بلکہ طلاق بائن واقع ہوتی ہے کیونکہ بینونت انکے حقیقی معنی ہیں اور اگران کو مجازی کنایہ کہنے کے بجائے حقیقۃً کنایہ کہا جاتا تو پھر انت بائن بول کر انت طالق مراد لیا جاتا اور طلاق رجعی واقع ہوتی یعنی اس وقت یہ معنی کنایہ کہا گیا ہے، بہرحال انکو مجازاً کنایہ کہا گیا ہے لہذا مذکورہ اعتراض وارد نہ ہوگا۔

تنبیہ :۔ یہاں یہ اشکال دامنگیر ہوتا ہے کہ کنایہ کہتے ہی اس کو ہیں جس کی مراد مستتر ہو اور یہاں پوشیدگی واستتار مراد کے اندر ہے تو پھر ان کو حقیقۃً کنایہ کہنا چاہئے اسکے باوجود انکو کنایہ مجازاً کیوں کہا گیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ مراد کی استتار دو قسم پر ہے ما۱ سامع پر متکلم کی مراد مستتر ہو اگرچہ معانی لغویہ معلوم ہوں م۲ نفس کلام میں اور اسکی ذاتی مراد میں کچھ استتار نہ ہو بلکہ استتار محل کے اندر ہو اور حقیقۃً کنایہ اس کو کہتے ہیں کہ ا۳ کی مراد میں استتار ہو اور یہاں مراد میں استتار نہیں ہے بلکہ محل میں کنایۃ کہا گیا ہے۔

مصنفؒ کا قول فیما یتصل بہ ویعمل فیہ اسی مفہوم کو ادا کرتا ہے، ملاجیونؒ نے یہاں جو طویل بحث چھیڑی ہے وہ محل تامل ہے بہرحال مذکورہ الفاظ کنائی طلاق سے کنایہ نہیں ہیں ورنہ بقول امام شافعی طلاق رجعی واقع ہوتی۔ ہدایہ ص۳۵۵ ج۲ پر ہے ولیست بکنایات علی التحقیق لانہا عوامل فی حقائقہا والشرط تعیین احد نوعی البینونۃ دون الطلاق تدبر۔

اِلَّا فِی قَوْلِ الرَّجُلِ اِعْتَدِّیْ لِاَنَّ حَقِیْقَتَہٗ لِلْحِسَابِ وَلَا اَثَرَ لِذٰلِکَ فِی النِّکَاحِ وَالْاِعْتِدَادُ یَحْتَمِلُ اَنْ یُّرَادَ بِہٖ مَا یُعَدُّ مِنْ غَیْرِ الْاَقْرَاءِ فَاِذَا نَوَی الْاَقْرَاءَ وَزَالَ الْاِبْہَامُ بِالنِّیَّۃِ وَجَبَ بِہِ الطَّلَاقُ بَعْدَ الدُّخُوْلِ اِقْتِضَاءً وَقَبْلَ الدُّخُوْلِ جُعِلَ مُسْتَعَارًا مَحْضًا عَنِ الطَّلَاقِ لِاَنَّہٗ سَبَبُہٗ فَاسْتُعِیْرَ الْحُکْمُ لِسَبَبِہٖ

ترجمہ :۔ مگر مرد کے قول اعتدی میں اس لئے کہ اس کی حقیقت حساب کیلئے ہے اور نکاح ختم کرنے میں حساب کا کوئی اثر نہیں ہے اور اعتداد احتمال رکھتا ہے کہ اس سے وہ چیز مراد لی جائے جو غیر اقراء میں سے شمار کی جاتی ہے پس جب اس نے اقراء کی نیت کی اور ابہام زائل ہوگیا نیت کیوجہ سے تو اس کی وجہ سے دخول کے بعد بطریق اقتضاء طلاق ثابت ہوگی اور دخول سے پہلے اس کو طلاق سے مستعار محض قرار دیا جائیگا اس لئے کہ طلاق اعتداد کا سبب ہے تو حکم کا استعارہ کیا گیا ہے اس کے سبب کے لئے۔

تشریح :۔ ماقبل میں کہا گیا تھا کہ الفاظ کنایہ میں طلاق بائن واقع ہوتی ہے جس کی وجہ گذر چکی ہے مگر تین الفاظ ایسے ہیں کہ انکے کنایہ ہونے کے باوجود اور ان میں نیت کی حاجت ہونے کے باوجود ان میں ایک طلاق رجعی واقع ہوتی ہے وہ تین الفاظ یہ ہیں اعتدی، استبرئی انت واحدۃ ابھی مصنفؒ پہلے لفظ کے بارے میں گفتگو فرمارہے ہیں کہ اس کے اصلی معنی تو حساب لگانے کے ہیں اور ظاہر بات ہے کہ حساب لگانے سے نکاح ختم نہیں ہوا کرتا اور اس میں احتمال ہے کہ حیض کے علاوہ کسی اور چیز کی گنتی مراد ہو یا حیض کی گنتی مراد ہو بہرحال جب شوہر نے حیض کی گنتی مراد لی یعنی عدت گذارنے تو ابہام زائل ہوگیا اور طلاق واقع ہوگی مگر رجعی، کیونکہ یہ عورت دو حال سے خالی نہیں

یا تو مدخولہ ہوگی یا غیر مدخولہ، اگر مدخولہ ہے اور اس کو شوہر عدت گذارنے کا حکم دے رہا ہے تو بطریق اقتضاء یہاں طلاق کو مقدم مانا جائیگا اور طلاق معقب رجعت ہوتی ہے علی ما عُرِفَ فی الہدایہ، اور اگر عورت غیر مدخولہ ہے جس پر عدت طلاق واجب ہوتی ہی نہیں تو وہاں یوں کہا جائیگا کہ شوہر نے مسبب (اعتداد) بولکر سبب (طلاق) مراد لیا ہے اور مجاز مرسل کے چوبیس علاقوں میں سے ایک سببیت ومسببیت کا بھی علاقہ ہے (کما مرّ) سوال: مگر آپ تو ماقبل میں یہ فرما چکے ہیں کہ سبب بولکر مسبب مراد لینا درست ہے اور مسبب بولکر سبب مراد لینا صحیح نہیں؟ جواب: جی ہاں، مگر ساتھ ہی وہاں یہ بھی بتایا جاچکا ہے کہ جب مسبب سبب واحد کے ساتھ مختص ہو تو مسبب بولکر سبب مراد لینا صحیح ہوتا ہے جیسے اِنِّیْ اَرَانِیْ اَعْصِرُ خَمْرًا میں ایسے ہی عدت گذارنا حیض کے ساتھ یہ ایسا مسبب ہے جو فقط طلاق کے ساتھ خاص ہے لہٰذا پھر استعارہ درست ہے۔

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ اِسْتَبْرِئِیْ رَحِمَكِ وَقَدْ جَاءَتْ بِهِ السُّنَّةُ اَنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لِسَوْدَةَ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهَا اِعْتَدِّیْ ثُمَّ رَاجَعَهَا۔

ترجمہ:۔ اور ایسے ہی شوہر کا قول استبرئی رحمک ہے اور تحقیق اسکے بارے میں حدیث وارد ہوئی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سودہ رضؓ سے فرمایا تھا اعتدی پھر ان سے رجوع فرمالیا تھا۔

تشریح:۔ یہ الفاظ ثلثہ مذکورہ میں سے دوسرے لفظ استبرئی رحمک کا ذکر ہے کہ اس کا حال بالکل اعتدی جیسا ہے اور جو وجہ اسکی ہے وہی اس کی ہے اسی کے ساتھ مصنف رحؒ نے ایک حدیث نقل فرمادی۔

وَكَذٰلِكَ اَنْتِ وَاحِدَةٌ يَحْتَمِلُ نَعْتًا لِلطَّلْقَةِ وَيَحْتَمِلُ صِفَةً لِلْمَرْأَةِ فَاِذَا زَالَ الْاِبْهَامُ بِالنِّيَّةِ كَانَ دَلَالَةً عَلَی الصَّرِيْحِ لَا عَامِلًا بِمُوْجَبِهٖ

ترجمہ:۔ اور ایسے ہی انت واحدۃ ہے (یہ قول) احتمال رکھتا ہے طلقۃ کی صفت کا اور احتمال رکھتا ہے عورت کی صفت کا پس جبکہ نیت کیوجہ سے ابہام زائل ہوگیا تو یہ صریح پر دلالت ہوگی نہ کہ اپنے مقتضیٰ پر عمل کرنے والا۔

تشریح:۔ یہ تیسرا لفظ ہے انت واحدۃ اس میں احتمالات کثیرہ ہیں کہ عورت کی صفت ہو کہ تو یکتا ہے یعنی حسن وجمال یا حسن تدبیر میں اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ طلقۃ کی صفت ہو کہ تجھے ایک طلاق ہے، بہر حال جب شوہر نے طلاق کی نیت کی تو طلاق ابھی واقع ہوگی، تو پہلے دونوں لفظوں میں لفظ طلاق بطریق اقتضاء ثابت ہوا تیسرے میں طلاق مضمر ہے۔ بہر حال اگر لفظ طلاق یہاں عبارت میں مذکور ہوتا تب بھی طلاق رجعی واقع ہوتی تو جبکہ طلاق مقتضیٰ یا مضمر ہے بدرجۂ اولیٰ طلاق رجعی واقع ہوگی تو قولِ مصنف لا عاملاً بموجبہٖ محل تأمل ہے بلکہ اس کا ترک انسب تھا کیونکہ ان کا موجب قطع و انفصال نہیں ہے جیسے بائن اور بتۃ وغیرہ کا ہے۔ فتدبر۔

ثُمَّ الاَصلُ فی الکلامِ ھُوالصریحُ فَاَمَّا الکنایۃُ فَفِیْھَا ضربُ قصورٍ من حیثُ انہٗ یقصُرُ عن البیان دون النیۃِ وَظَھَرَ ھذا التفاوتُ فیمایُدرأُ بالشبھاتِ حتی ان المُقِرَّ علیٰ نفسِہٖ ببعضِ الاسبابِ الموجبۃِ للعقوبۃِ مالم یذکراللفظَ الصریحَ لایَستوجِبُ العقوبۃَ

ترجمہ:۔ پھراصل کلام میں صریح ہے پس بہرحال کنایہ تو اسکے اندر قصور کی ایک قسم ہے اس حیثیت سے کہ وہ بغیر نیت کے اظہار مراد سے قاصر ہے اور یہ تفاوت ظاہر ہوگا ان احکام کے اندر جو شبہات سے دور ہو جاتے ہیں یہاں تک کہ وہ شخص جو اپنے اوپر بعض ایسے اسباب کا اقرار کرے جو سزا کو واجب کرنے والے ہیں تو جب تک وہ لفظ صریح ذکر نہیں کرے گا یہ اقرار سزا کو واجب نہیں کرے گا ۔

تشریح:۔ فرماتے ہیں کہ صریح وکنایہ میں اصل صریح ہے اور کنایہ میں استتار کیوجہ سے کچھ کمی اور قصور ہے کیونکہ بغیر نیت کے اس سے مراد ظاہر نہیں ہوتی، لہٰذا وہ احکام جو شبہات کیوجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں کنایہ سے ثابت نہوں گے کیونکہ کنایہ میں خود ایک قسم کا شبہ موجود ہے ۔

سبق نمبر ۱۶

وَالقسمُ الرابعُ فی معرفۃِ وجوہِ الوقوفِ علیٰ احکامِ النظمِ وھیَ اربعۃٌ الاستدلالُ بعبارۃِ النصِّ وباشارتِہٖ وبدلالتِہٖ وباقتضائہٖ

ترجمہ:۔ اور قسم رابع احکام نظم پر واقفیت کے طرق کی معرفت کے بیان میں اور یہ طرق چار ہیں ۱ الاستدلال بعبارۃ النص ۲ اور الاستدلال باشارۃ النص ۳ اور استدلال بدلالۃ النص ۴ اور الاستدلال باقتضاء النص ۔

تشریح:۔ مصنفؒ تقسیمات ثلاثہ سے فراغت کے بعد یہاں سے تقسیم رابع کو شروع فرما رہے ہیں تقسیم رابع کے اندر یہ بات ملحوظ ہوتی ہے کہ مستدل مراد نظم پر کس طرح واقف ہوتا ہے یعنی کلام اس مراد کیلئے مسوق ہے یا نہیں تو مستدل اگر منطوق کلام سے استدلال کرے اور وہ کلام اس کے لئے مسوق بھی ہو تو اس کو کہتے ہیں الاستدلال بعبارۃ النص اور اگر مسوق نہ ہو تو اس کو الاستدلال باشارۃ النص کہتے ہیں اور مستدل اگر منطوق سے استدلال نہ کرے بلکہ معنی لغوی سے استدلال کرے تو اس کو کہتے ہیں الاستدلال بدلالۃ النص اور اگر مستدل استدلال کرے اس چیز سے کہ جس کو نص عقلاً یا شرعاً مقتضی ہو تو اس کو کہتے ہیں الاستدلال باقتضاء النص ، اور اگر ان طرق اربعہ کے علاوہ اور طرق سے استدلال کرے تو وہ وجوہ فاسدہ میں سے ہے جس کا بیان ابھی آرہا ہے ۔

تنبیہ:۔ تقسیم رابع حقیقت میں مستدل کے اوصاف وکیفیات میں سے ہے اس کو کتاب اللہ کے اقسام میں سے شمار کرنا مشائخ کے تسامح پر محمول ہے ۔

اَمَّا الاول فما سِیْقَ الکلامُ لہٗ وَاُرِیدَ بِہٖ قَصدًا والاشارۃُ ماثبتَ بالنظم مثل الاول اِلّا انّہٗ ما سِیْقَ الکلامُ لہٗ کما فی قولہ تعالٰی لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِيْنَ الَّذِيْنَ الآیۃ سِیْقَ الکلامُ لبیانِ ایجابِ سَهْمٍ من الغنیمۃِ لھُم وَفِیْہِ اِشارۃٌ اِلٰی زَوَالِ اِملاکِھِم اِلی الکُفّارِ وَھُمَا سَوَاءٌ فی ایجابِ الحکم اِلّا اَنّ الاول اَحَقُّ عِنْدَ التعارض

ترجمہ:۔ بہرحال اول پس وہ ہے جس کے لئے کلام چلایا گیا ہو اور جس کا اس کلام سے قصداً ارادہ کیا گیا ہو اور اشارہ وہ ہے جو نظم سے اول کے مثل ثابت ہو مگر تحقیق کہ اس کے لئے کلام چلایا گیا ہو جیساکہ باری تعالیٰ کے فرمان للفقراء المہاجرین الذین الآیۃ میں کہ کلام کو چلایا گیا ہے مہاجرین کیلئے غنیمت میں سے حصہ کے ایجاب کو بیان کرنے کیلئے اور اس میں اشارہ ہے مہاجرین کی املاک کے زوال کیجانب کفار کی طرف اور یہ دونوں برابر ہیں ایجاب حکم کے اندر مگر اول زیادہ مضبوط ہے تعارض کے وقت ۔

تشریح:۔ یہاں سے مصنفؒ عبارۃ النص اور اشارۃ النص کی تعریف بیان کرکے ان دونوں کی مثال پیش فرمائیں گے عبارۃ النص یہ ہے کہ کلام کو کسی ایک مراد کیلئے بیان کیا گیا ہو اور بالقصد اسی کا ارادہ کیا گیا ہو عبارۃ النص اور اشارۃ النص میں صرف اتنا فرق ہے کہ اول مسوق ہے اور ثانی مسوق نہیں ہے ان دونوں کی مشترک مثال یہ آیت ہے للفقراء المہاجرین الذین اخرجوا من دیارہم ، اس آیت کو بیان کرنے کا منشأ اور مقصد یہ ہے کہ مہاجرین کے لئے مالِ غنیمت میں سے حصہ ہے یہ تو عبارۃ النص کی مثال ہوئی اور مہاجرین کی مکہ میں املاک وجائیداد تھی جن پر کفار کا استیلاء اور تسلط ہو گیا ہے اور قرآن نے ان کو فقراء فرمایا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اگر مالِ مسلم پر کفار کا استیلاء ہو جائے تو کفار اس کے مالک ہو جائیں گے یہ بات اشارۃ النص سے معلوم ہوئی، پھر فرمایا کہ عبارۃ النص اور اشارۃ النص ایجاب حکم کے اندر دونوں مساوی ہیں یعنی دونوں قطعی ہیں ہاں اگر دونوں کے درمیان تعارض ہو جائے تو عبارۃ النص کو ترجیح ہوگی اور اشارۃ النص کو چھوڑ دیا جائیگا جیسے حدیث میں عورتوں کو ناقصات العقل والدین کہا ہے اور خود ارشاد فرمائی گئی ہے کہ نقصانِ عقل کی دلیل یہ ہے کہ دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کے قائم مقام ہے اور نقصان دین کی دلیل یہ ہے کہ عورت اپنی عمر کے نصف حصہ میں بیٹھی رہتی ہے جس میں نہ نماز پڑھتی ہے اور نہ روزہ رکھتی ہے عمر کے نصف حصہ میں اشارۃ النص کے طریقہ پر اس بات پر دلالت ہے کہ حیض کی اکثر مدت پندرہ دن ہیں اسکے معارض صاف حدیث موجود ہے کہ حیض کی اقل مدت تین دن اور اکثر مدت دس دن ہیں یہ عبارۃ النص ہے لہٰذا اس صورت میں اشارۃ النص کو چھوڑ دیا جائیگا اور عبارۃ النص پر عمل کیا جائے گا ۔

وَاَمَّا دلالۃُ النصِ فما ثبتَ بمعنی النص لُغَۃً لا اِستنباطًا بالرأیِ کالنھیِ عَنِ التأفیفِ یُوقَفُ بِہٖ علٰی حرمۃِ الضربِ من غیرِ واسطۃِ التأمّلِ والاجتہادِ والثابتُ بدلالۃِ النصِ مثل الثابتِ بالاشارۃ

حَتّٰی صَحَّ اِثْبَاتُ الْحُدُوْدِ وَالْکَفَّارَاتِ بِدَلَالَاتِ النُّصُوْصِ اِلَّا عِنْدَ التَّعَارُضِ دُوْنَ الْاِشَارَۃِ ۔

ترجمہ :۔ اور بہرحال دلالۃ النص پس وہ ہے جو نص کے معنیٰ سے باعتبار لغت ثابت ہو نہ کہ رائے سے استنباط کے کے طریقہ پر جیسے اُف کہنے سے منع کرنا اس سے واقفیت ہوتی ہے ضرب کی حرمت پر تأمل اور اجتہاد کے واسطہ کے بغیر اور جو حکم دلالت النص سے ثابت ہے وہ اس حکم کے مثل ہے جو اشارہ سے ثابت ہے یہاں تک کہ دلالات النصوص سے حدود وکفارات کا اثبات صحیح ہے مگر تعارض کے وقت (دلالت) اشارہ سے کم ہے ۔

تشریح :۔ عبارت اور اشارہ دونوں از قبیل الفاظ ہیں اور دلالت واقتضاء دونوں معنیٰ کی قبیل سے ہیں تو دلالۃ النص میں لغۃً حکم ثابت ہوتا ہے یعنی جو شخص زبانِ عرب سے واقف ہے تو جب وہ سنے گا وَلَا تَقُلْ لَّهُمَا اُفٍّ تو بغیر اجتہاد و تأمل کے وہ جان لیگا کہ اس سے مراد حرمتِ ضرب ہے، جس طرح اشارۃ النص قطعی ہے ایسے ہی دلالۃ النص بھی قطعی ہے لہٰذا دلالۃ النص جب قطعی ہے تو اس کے ذریعہ حدود وکفارات کا اثبات درست ہے ہاں اگر اشارۃ النص اور دلالۃ النص میں تعارض ہو جائے تو اب اشارۃ النص کو ترجیح حاصل ہوگی اور اسی پر عمل کیا جائیگا اور دلالۃ النص کو چھوڑ دیا جائیگا (مثالِ تعارض) اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے، ومن قتل مؤمنا خطاءً فتحریر رقبۃ مؤمنۃ، تو آیت سے معلوم ہوا کہ قتل خطاء کی صورت میں کفارہ ہے بطریق دلالۃ النص آیت سے معلوم ہوا کہ قتلِ عمد کے اندر بھی کفارہ واجب ہونا چاہئے اس لئے کہ جب ادنیٰ کے اندر کفارہ ہے تو اعلیٰ میں بدرجہ اولیٰ ہونا ضروری ہے، یہی امام شافعی رح کا مستدل ہے اسی طرح دوسری آیت میں ہے ومن یقتل مؤمنا متعمدا فجزاءہ جہنم خالدا فیہا اس آیت سے اشارۃ النص کے طریقہ پر معلوم ہوا کہ قتل عمد میں کفارہ نہیں ہے اس لئے کہ یہاں لفظ جزاء مستعمل ہے جسکے معنیٰ کافی کے ہیں یعنی جو سزا دیجارہی ہے یہ کافی ہے تو معلوم ہوا کہ جہنم کے علاوہ کوئی دوسری سزا قاتل کے لئے نہیں ہے ۔ بہرحال یہاں اشارۃ النص کو دلالۃ النص پر ترجیح دی گئی ۔

سوال : جب بات یوں ہے جو آپنے کہی تو پھر قتلِ عمد میں قصاص اور خطاء میں دیت کیوں واجب ہے جب کہ یہ سزا کافی ہے ؟ جواب : یہاں الگ الگ دو جزاء ہیں جزاء فعل اور جزاء محل فعل کی جزاء کفارہ اور جہنم ہیں اور محل کی جزاء دیت اور قصاص ہے ۔

وَاَمَّا الْمُقْتَضٰی فَزِیَادَۃٌ عَلَی النَّصِّ ثَبَتَ شَرْطًا لِصِحَّۃِ الْمَنْصُوْصِ عَلَیْہِ لِمَا لَمْ یَسْتَغْنِ عَنْہُ تَوْجَبَ تَقْدِیْمَہٗ لِتَصْحِیْحِ الْمَنْصُوْصِ فَقَدِ اقْتَضَاہُ النَّصُّ فَصَارَ الْمُقْتَضٰی بِحُکْمِہٖ حُکْمًا لِلنَّصِّ وَالثَّابِتُ بِہٖ یَعْدِلُ الثَّابِتَ بِدَلَالَۃِ النَّصِّ اِلَّا عِنْدَ الْمُعَارَضَۃِ بِہٖ

ترجمہ :۔ اور بہرحال مقتضیٰ پس وہ نص کے اوپر زیادتی ہے جو منصوص علیہ کی صحت کے لئے شرط بنکر ثابت ہوئی ہو اس وجہ سے کہ منصوص علیہ مزید سے مستغنی نہیں ہے تو مزید کی تقدیم واجب ہے منصوص کی تصحیح کے لئے تو

مزید کا نص نے تقاضا کیا ہے تو ہو گیا مقتضٰی مع اپنے حکم کے نص کا حکم اور جو حکم کہ ثابت ہے مقتضٰی سے اس حکم کے برابر ہے جو ثابت ہے دلالۃ النص سے مگر ماثبت بدلالۃ النص کے ساتھ تعارض کے وقت ۔

تشریح:۔ جو کلام مذکور ہے وہ اپنی صحت کیلئے کسی اضافہ کو مقتضی ہے کہ جبتک اس اضافہ کا اعتبار نہ کیا جائے تو منصوص علیہ یعنی مذکور صحیح نہیں ہوتا تو کلام مذکور کو مقتضٰی اور غیر مذکور کو مقتضٰی کہا جاتا ہے اور جیسے حکم مذکور کو حکم ثابت بالنص کہتے ہیں مقتضٰی کو بھی حکم ثابت بالنص ہی کہیں گے کیونکہ اس کا ثبوت بھی نص کیوجہ سے ہی ہوا ہے ، اور چونکہ مقتضٰی مقتضی کیلئے مصحح ہے اور مقتضٰی مقتضی کی شرط ہے تو مقتضٰی کا تقدم ضروری ہوگا اس لئے کہ مشروط پر شرط کی تقدیم ضروری ہے ، جو حکم دلالۃ النص اور اقتضاء النص سے ثابت ہو تو ایجاب حکم میں دونوں مساوی ہیں البتہ اگر دونوں کے درمیان تعارض ہو جائے تو دلالۃ النص کو اقتضاء النص پر ترجیح ہوگی (مثالِ تعارض) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے حضرت عائشہؓ سے حُتّیہ ثم اقرصیہ ثم اغسلیہ بالماء ، تو یہ حدیث اقتضاء النص کے طریقہ پر اس بات پر دال ہے کہ ناپاکی کا غسل وازالہ پانی کے علاوہ دیگر مائیات سے جائز نہیں ہے اس لئے کہ جب پانی سے غسل کے وجوب کو ارشاد فرمایا ہے تو کلام کی صحت کا تقاضا یہ ہے کہ پانی کے علاوہ دیگر چیز سے غسل جائز نہو لیکن یہ حدیث دلالۃ النص کے طریقہ پر اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ پانی کے علاوہ دیگر مائیات سے غسل نجس جائز ہو ۔

کیونکہ اس بات کو سب جانتے ہیں کہ اصل مقصود تطہیر ہے اور ازالۂ نجاست ہے اور یہ مقصد ہر اس چیز سے حاصل ہو جائیگا جو ازالہ کی اور قطع کی صلاحیت رکھتی ہو پانی ہو یا مائیات میں سے کوئی ہو ، ملاجیون رح نے یہ مثال پیش کرنے کے بعد کہا ہے کہ بعض حضرات نے جو یہ فرمایا ہے کہ ثابت بالاقتضاء اور ثابت بالدلالت کے تعارض کی مثال نہیں ملتی یہ قلت تتبع ہے ۔

سبق نمبر ۱۷ وَقَدْ يُشْكِلُ عَلَى السَّامِعِ الفَصْلُ بَيْنَ المُقْتَضٰى وَالمَحْذُوفِ وَهُوَ ثَابِتٌ لُغَةً وَالمُقْتَضٰى شَرْعًا وَآيَةُ ذٰلِكَ أَنَّ مَا اقْتَضٰى غَيْرَهُ ثَبَتَ عِنْدَ صِحَّةِ الاقْتِضَاءِ وَإِذَا كَانَ مَحْذُوفًا فَقُدِّرَ مَذْكُورًا انْقَطَعَ عَنِ المَذْكُورِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالٰى وَاسْأَلِ القَرْيَةَ فَإِنَّ السُّؤَالَ يَتَحَوَّلُ عَنِ القَرْيَةِ إِلَى المَحْذُوفِ وَهُوَ الأَهْلُ عِنْدَ التَّصْرِيحِ بِهِ

ترجمہ:۔ اور کبھی مشکل ہو جاتا ہے سامع کے اوپر مقتضٰی اور محذوف کے درمیان فرق کرنا اور محذوف لغۃً ثابت ہوتا ہے اور اس کی پہچان یہ ہے کہ جو اپنے غیر کا تقاضا کرے وہ اقتضاء کی صحت کے وقت ثابت ہوگا ، اور جب کہ محذوف ہو پھر اس کو مذکور مان لیا جائے (تو جو مذکور سے متعلق ہے) وہ مذکور سے منقطع ہو جائے گا جیسے باری تعالیٰ کے فرمان واسأل القریۃ پس بے شک سوال قریہ سے محذوف کی جانب منتقل ہو جائے گا اور وہ اہل ہے محذوف کی تصریح کے وقت ۔

تشریح:۔ جب مصنف نے اقتضاء النص کی بحث چھیڑی تو انہیں ایک دوسرا مسئلہ بھی یاد آگیا کہ مقتضیٰ اور محذوف میں کیا فرق ہے تو بتایا محذوف لغۃً ثابت ہوتا ہے اور مقتضیٰ شرعاً پھر فرمایا کہ مقتضیٰ اور محذوف کے درمیان اس علامت کے ذریعہ امتیاز ہو جائے گا کہ مقتضیٰ کو جب کلام میں ذکر کر دیا جائے تو مقتضیٰ پر کوئی فرق نہیں آئے گا وہ اپنی سابق روش پر برقرار رہے گا اور محذوف کی صورت میں کلام کی روش ہی بدل جائے گی جس چیز کا تعلق پہلے مذکور سے تھا اب اس کا تعلق محذوف سے ہو جائیگا جیسے واسأل القریۃ، میں اہل محذوف ہے پہلے سوال قریہ سے ہے اور اہل کے ذکر کے بعد سوال اہل سے ہے تو کلام کی روش بدل گئی یہ محذوف کی پہچان ہے اور فتحریر رقبۃ مؤمنۃ، میں اگر مقتضیٰ یعنی مملوکۃ کو ذکر کر دیا جائے تو تحریر رقبۃ پر کوئی فرق نہیں آئے گا۔

تنبیہ:۔ جو علامت اور پہچان بیان کی گئی ہے یہ محل تأمل ہے کیونکہ مذکورہ دونوں پہچان ٹوٹ جاتی ہیں ۱ اول فرمان باری ہے فقلنا اضرب بعصاک الحجر فانفجرت منہ اثنتا عشرۃ عینا، تو یہاں فضرب فانشق الحجر، محذوف ہے اس کے باوجود کلام اپنی سابق روش اور طرز سے متغیر نہیں ہوا اور نہ اعراب میں کوئی تبدیلی آئی، دوسری مثال، کسی نے کسی سے کہا اعتق عبدک عنی بالف، تو یہاں بیع کو مقدم مانا جاتا ہے اور مقصد یہ ہوتا ہے کہ پہلے اپنا غلام اتنے میں میرے ہاتھ پر فروخت کر دے پھر میری جانب سے اعتاق کا وکیل ہو جا، تو بیع یہاں مقتضیٰ ہے اسکے باوجود کلام کے اندر تغیر ہے کیونکہ پہلے وہ اپنے غلام کو آزاد کرنے کا مامور ہے اور اب تقدیر کے بعد آمر کے غلام کو آزاد کرنے کا مامور ہوگا بعض حضرات نے جواب دینے میں تکلف سے کام لیا ہے مگر اچھا جواب یہ ہے کہ بس ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ مقتضیٰ شرعی چیز ہے اور محذوف لغوی۔

ثُمَّ الثَّابِتُ بِمُقْتَضَى النَّصِّ لَا يَحْتَمِلُ التَّخْصِيصَ حَتَّى لَوْ حَلَفَ لَا يَشْرَبُ وَنَوَى شَرَابًا دُوْنَ شَرَابٍ لَا تَعْمَلُ نِيَّتُهُ لِأَنَّ الْمُقْتَضَى لَا عُمُوْمَ لَهُ خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ وَالتَّخْصِيْصُ فِيْمَا يَحْتَمِلُ الْعُمُوْمَ۔

ترجمہ:۔ پھر وہ حکم جو مقتضی النص سے ثابت ہے تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا یہاں تک کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ نہیں پئے گا اور وہ نیت کرتا ہے ایک قسم کے پینے کی نہ کہ دوسرے کی تو اس کی نیت کارگر نہ ہوگی اسلئے کہ مقتضیٰ کے لئے عموم نہیں ہے، شافعی رح کا اختلاف ہے اور تخصیص اسی میں ہوتی ہے جو عموم کا احتمال رکھے۔

تشریح:۔ مصنف کا یہ کلام مقتضیٰ اور محذوف کے درمیان دوسرا فرق بیان کرنے کیلئے ہے، اوّلاً یہ بات ذہن نشین کیجئے کہ عموم و خصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہیں نہ کہ معنیٰ کے اور جہاں عموم ہو اسی میں تخصیص کا احتمال ہو سکتا ہے اور جہاں سرے سے عموم ہی نہ ہو وہاں تخصیص کا سوال پیدا نہیں ہو سکتا، محذوف از قبیل الفاظ ہے جیساکہ ظاہر ہے اور مقتضیٰ معنیٰ ہے اور عموم و خصوص الفاظ میں ہوتا ہے نہ کہ معنیٰ میں تو معلوم ہوا کہ محذوف میں عموم بھی ہو سکتا ہے اور جب عموم ہو سکتا ہے تو اس کے اندر تخصیص بھی ہو سکتی ہے اور مقتضیٰ کے اندر عموم نہیں

ہوگا کیونکہ وہ معنیٰ ہیں اور جب اس میں عموم ہی نہیں تو تخصیص بھی نہیں ہوسکتی ہے اسلئے کہ تخصیص تو تعمیم کی فرع ہے ، البتہ امام شافعی رح مقتضیٰ کو محذوف کے مثل مانتے ہیں اور مثل محذوف مقتضیٰ کے اندر عموم وخصوص کے قائل ہیں، جب یہ تقریر ذہن نشین ہوگئی تو اب سنئے بغیر مشروب کے شراب کا تحقق نہیں ہوسکتا تو جب کسی نے کہا لا اشرب تو مشروب بطریق اقتضاء ثابت ہوگا تو مشروب مقتضیٰ ہوا اور مقتضیٰ میں عموم ہوتا نہیں تو جس چیز کو بھی وہ پئے گا حانث ہوجائیگا اور اگر وہ کہنے لگے کہ میری مراد فلاں مشروب تھی نہ کہ فلاں تو اسکی نیت معتبر نہ ہوگی اس لئے کہ یہ تخصیص کی نیت ہے اور تخصیص جب ہوسکتی ہے جبکہ وہاں پہلے سے عموم ہو اور مقتضیٰ میں عموم ہی نہیں ہے ۔

وَكَذٰلِكَ الثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ لَا يَحْتَمِلُ التَّخْصِيصَ لِاَنَّ مَعْنَى النَّصِّ اِذَا ثَبَتَ كَوْنُهُ عِلَّةً لَا يَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ غَيْرَ عِلَّةٍ وَاَمَّا الثَّابِتُ بِاِشَارَةِ النَّصِّ فَيَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ عَامًّا يُخَصُّ لِاَنَّهُ ثَابِتٌ بِصِيْغَةِ الْكَلَامِ وَالْعُمُوْمُ بِاِعْتِبَارِ الصِّيْغَةِ

ترجمہ :۔ اور ایسے ہی وہ حکم ہے جو دلالۃ النص سے ثابت ہو تخصیص کا احتمال نہیں رکھیگا اسلئے کہ نص کے معنیٰ جبکہ اس کا علت ہونا ثابت ہوگیا تو وہ غیر علت ہونیکا احتمال نہیں رکھے گا اور جو حکم اشارۃ النص سے ثابت ہو تو وہ احتمال رکھے گا کہ وہ عام ہو جس کو خاص کر دیا جائے اس لئے کہ یہ (وہ حکم ہے جو اشارۃ النص سے ثابت ہو) ثابت ہوتا ہے کلام کے صیغہ سے اور عموم صیغے کے اعتبار سے ہے ۔

تشریح :۔ جب مصنف نے مقتضیٰ اور محذوف کے درمیان فرق بیان کرتے ہوئے مقتضیٰ کے اندر عدم عموم کو بیان کیا تو فائدہ کی تکمیل کی غرض سے یہ بھی بیان کر رہے ہیں کہ جو حکم دلالۃ النص سے ثابت ہوتا ہے اسکے اندر بھی عموم نہیں ہوتا لہذا اس میں احتمال تخصیص بھی نہ ہوگا کیونکہ عموم وخصوص عوارض الفاظ میں سے ہے اور ثابت بالدلالۃ موضوع لہٗ کے لازمی معنیٰ ہیں نہ کہ لفظ کے ، خلاصۂ کلام دلالۃ النص معنیٰ کی قبیل سے ہے جس میں عموم وخصوص نہیں ہوتا ، اسلئے ثابت بالدلالۃ میں نہ عموم ہوگا اور نہ خصوص لان معنی النص الخ عدم احتمال تخصیص کی دلیل ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ فرمان باری تعالیٰ ، ولا تقل لہما اُفٍ سے ، جو معنیٰ دلالۃ النص کے طریقہ پر حاصل ہوئے وہ حرمت ایذار ہے ، یہی معنیٰ ایذار حرمت تافیف کی علت ہے اگر ہم یہاں عموم وخصوص کے قائل ہوکر یوں کہیں کہ کسی صورت میں ایذار (علت) موجود ہے اور حکم (حرمت) موجود نہیں ہے تو چونکہ علت کا معلول سے تخلف ناجائز ہے اس لئے اس سے یہ بات ثابت ہوگی کہ ایذار علت حرمت نہیں حالانکہ اس کا علت ہونا ثابت ہوچکا ہے بلکہ جہاں بھی علت ہوگی وہاں معلول بھی ہوگا اور اس کا نام عموم نہیں ہے ۔

اب رہا مسئلہ اشارۃ النص کا تو چونکہ وہ عبارۃ النص کے مثل کلام کے صیغہ سے ثابت ہوتا ہے تو جیسے عبارۃ النص میں عموم وخصوص جاری ہوتا ہے اشارۃ النص کے اندر بھی جاری ہوگا ، اور عموم وخصوص کا مدار لفظ اور

صیغہ پر ہے اور یہ الفاظ کی قبیل سے ہے، جیسے اللہ کا فرمان ہے وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ الآیۃ یہ کلام اشارۃ النص کے طریقہ پر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ باپ کو حق ہے کہ وہ بیٹے کے مال کا مالک بنجائے مگر اس میں سے ایک صورت کو خاص کر لیا گیا اور وہ یہ ہے کہ باپ بیٹے کی باندی سے وطی کرے یہ حلال نہیں ہے یہاں تک کہ اگر باپ نے ایسا کیا تو اس پر باندی کی قیمت واجب ہوتی ہے، ہدایہ جلد ثانی میں جس کی تفصیل موجود ہے آگے وجوہ فاسدہ کا ذکر ہے۔

سبق نمبر ۱۸ فَصْلٌ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ عَمِلَ فِي النُّصُوْصِ بِوُجُوْهٍ أُخَرَ هِيَ فَاسِدَةٌ عِنْدَنَا مِنْهَا مَا قَالَ بَعْضُهُمْ اِنَّ التَّنْصِيْصَ عَلَى الشَّيْئِ بِاسْمِهِ الْعَلَمِ يُوْجِبُ التَّخْصِيْصَ وَنَفْيَ الْحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ وَهٰذَا فَاسِدٌ لِاَنَّ النَّصَّ لَمْ يَتَنَاوَلْهُ فَكَيْفَ يُوْجِبُ الْحُكْمَ فِيْهِ نَفْيًا اَوْ اِثْبَاتًا

ترجمہ:۔ یہ فصل ہے (وجوہ فاسدہ کے بیان میں) اور لوگوں میں سے کچھ وہ ہیں جنہوں نے دوسری وجوہ سے نصوص میں عمل کیا ہے جو ہمارے نزدیک فاسد ہیں انہیں وجوہ میں سے ایک وہ ہے جو ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ کسی شئی پر اسکے علم کے ساتھ تصریح کرنا تخصیص کو واجب کرتا ہے اور اسکے علاوہ سے حکم کی نفی کو واجب کرتا ہے اور یہ فاسد ہے اس لئے کہ نص اس کو (مسکوت عنہ) شامل نہیں ہے تو اس کے اندر نفی یا اثبات کے طریقہ پر حکم کو کیسے ثابت کریگا

تشریح:۔ بعض حضرات مذکورہ مستدلاتِ اربعہ کے علاوہ دیگر وجوہ سے استدلال کرتے ہیں جن کو ہم وجوہ فاسدہ اور تمسکاتِ فاسدہ کہتے ہیں، ان وجوہِ فاسدہ میں سے پہلی وجہ، اولاً یہاں یہ بات سمجھئے کہ یہاں علم سے مراد یہ ہے کہ وہ ایسا لفظ ہو جو ذات پر دلالت کرنے والا ہو صفت پر دلالت کرنیوالا نہو خواہ وہ علم ہو یا اسم جنس ہو اور یہاں بعض سے مراد بعض اشعریہ اور بعض حنابلہ ہیں اور ابو بکر الدقاق اور امام غزالی کا بھی یہی قول ہے۔ بہر حال اس مذکورہ علم کو انکے نزدیک مفہوم اللقب کہا جاتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ لفظ سے جو بات صراحۃً ثابت ہوتی ہے اس کو منطوق کہتے ہیں ورنہ مفہوم کہتے ہیں، پھر مفہوم کی دو قسمیں ہیں مفہوم موافقت اور مفہوم مخالفت اگر لفظ سے مسکوت عنہ کا حال منطوق کے موافق سمجھ میں آجائے تو وہ مفہوم موافقت ہے جیسے دلالۃ النص میں ہوتا ہے، اور اگر منطوق کے خلاف لفظ سے مسکوت عنہ کا حال معلوم ہو تو اس کو مفہوم مخالفت کہتے ہیں، پھر اگر وہ مفہوم ذات پر دلالت کرنے والے لفظ سے مفہوم ہو تو اس کو مفہوم اللقب کہتے ہیں اور اگر شرط یا وصف یا عدد سے مفہوم ہو تو اس کو مفہوم الشرط یا مفہوم الوصف یا مفہوم العدد کہتے ہیں۔

جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہوگئیں تو اب سنئے۔ کہ اس فریق کا کہنا یہ ہے کہ جب کسی حکم کو بیان کرتے ہوئے مفہوم اللقب کے ساتھ اس کو بیان کیا جائے تو یہ علم پر تصریح اس بات پر دال ہوگی، کہ حکم مذکور فقط اسی صورت کے ساتھ خاص ہے اور اسکے علاوہ سے یہ حکم منتفی ہے۔ جیسے مسلم شریف میں حدیث ہے الماء من الماء پہلے ماء سے

مراد غسل ہے اور دوسرا ماء سے مراد منی ہے اب اس کے معنی ہوئے کہ وجوب استعمال الماء بخروج المنی، اور ماء اسم جنس ہے جو مفہوم اللقب ہے تو اس حکم کو مفہوم اللقب سے بیان کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ حکم غسل فقط اسی صورت کے ساتھ خاص ہے یعنی خروج منی کے ساتھ اور اگر منی کا خروج نہو جیسے اکسال کی صورت میں تو وہاں غسل واجب نہیں ہوگا جیساکہ انصار کی ایک جماعت نے اس حدیث سے یہی بات سمجھی اور وہ اکسال کی حالت میں وجوب غسل کے قائل نہیں تھے تو انصار جو اہل زبان ہیں حدیث سے ان کا یہ سمجھنا اس بات کی دلیل ہے کہ قاعدہ ایسا ہی ہے جو ذکر کیا گیا کہ جب کسی حکم کو بیان کرتے ہوئے مفہوم اللقب کے طریقہ پر اس کے علم کی تصریح کر دیجائے تو وہ مفید تخصیص ہوگا اور ما عدا سے حکم کو منتفی کر دے گا، جیسے یہاں حکم غسل فقط خروج منی کے ساتھ خاص ہوا اور جہاں خروج منی نہو وہاں حکم وجوب غسل منتفی ہوا

ہم نے کہا کہ اس فریق کا یہ استدلال فاسد ہے کیونکہ جب نص مسکوت عنہ کو شامل ہی نہیں تو پھر نص مذکور مسکوت عنہ کے اندر نفی یا اثبات کے طریقہ پر حکم کو کیسے ثابت کرے گا۔

سوال: صحابہ رضی کی فہم اہل لسان ہونے کیوجہ سے اونچی ہے جب انہوں نے ایسا سمجھا تو قاعدۂ مذکورہ صحیح ثابت ہوا؟

جواب: انصار کی جماعت جو اکسال کی صورت میں وجوب غسل کے قائل نہیں تھی، تو اس قاعدہ کی بنیاد پر نہیں جو آپنے ذکر کیا ہے بلکہ معہود خارجی نہونے کیوجہ سے انہوں نے الف لام کو استغراق پر محمول کیا ہے، یعنی تمام افراد غسل خروج منی سے ثابت ہوں گے۔ **سوال:** خواہ یوں کہو خواہ ایسے کہو جیسے ہم نے کہا بات تو ایک ہی نکلی کہ خروج منی کے بغیر غسل واجب نہیں حالانکہ آپ اکسال کی صورت میں وجوب غسل کے قائل ہیں؟ **جواب:** الف لام کو استغراق پر محمول کرنے کیوجہ سے تمہارا جواب ہوگیا، رہا انصار کا جواب تو وہ یہ ہے کہ ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ خروج منی کے بغیر غسل واجب نہیں ہوتا مگر خروج کی دو قسمیں ہیں، تحقیقی اور تقدیری و حکمی اول تو ظاہر ہے اور جب التقاء ختانین پایا گیا جو خروج منی کا سبب ہے تو گویا تقدیراً مسبب کا تحقق ہوگیا اسی کو صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے۔ وقد یخفی علیہ لقلتہ فیقام مقامہ، بہر حال جواب دونوں کا ہوگیا۔

تنبیہ: جس حدیث سے یہاں استدلال کیا گیا ہے یہ خواب پر محمول ہے، اور خواب میں جبتک خروج منی نہو غسل واجب نہیں وفی ہذا الحدیث تفصیل لایلیق بہذا المختصر۔

سبق نمبر ۱۹ ومنہا ما قال الشافعی رح ان الحکم متی علق بشرط او اضیف الی مسمی بوصف خاص اوجب نفی الحکم عند عدم الشرط او الوصف ولہذا لم یجوز نکاح الامۃ عند فوات الشرط والوصف المذکورین فی قولہ تعالی ومن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنت المؤمنات فمما ملکت ایمانکم من فتیاتکم المؤمنات

ترجمہ :۔ اور انہیں وجوہِ فاسدہ میں سے ایک وجہ فاسدہ یہ ہے جو امام شافعی رح نے فرمایا کہ حکم جب کسی شرط کے ساتھ معلق ہو یا حکم کسی مسمّٰی کی جانب مضاف ہو کسی وصفِ خاص کے ساتھ تو یہ شرط یا وصف کے نہ ہونے کے ساتھ حکم کی نفی کو واجب کرے گا اور اسی وجہ سے امام شافعی نے باندی کے نکاح کو جائز قرار نہیں دیا اس وصف و شرط کے فوت ہونیکی صورت میں جو باری تعالیٰ کے اس فرمان میں مذکور ہیں وَمَنْ لَّمْ یَسْتَطِعْ الخ ۔

تشریح :۔ وجوہ فاسدہ میں سے یہ دوسری وجہ فاسد ہے جس کے قائل امام شافعی رح ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ جب کوئی حکم کسی شرط پر معلق ہو یا اس میں کسی مسمّٰی کو کسی خاص وصف سے بیان کیا گیا ہو تو شرط اور وصف جب دونوں منتفی ہو جائیں گے تو حکم بھی منتفی ہو جائیگا اسی وجہ سے امام شافعی رح نے فرمایا کہ آزاد مسلمان کے لئے جائز نہیں کہ وہ باندی سے نکاح کرے جب کہ اس کو آزاد عورت سے نکاح کرنے کی قدرت حاصل ہے اور اگر قدرت نہو اور باندی سے نکاح کا ارادہ ہو تو صرف مسلمان باندی سے نکاح کر سکتا ہے کیونکہ قرآن کریم نے جب حکم بیان فرمایا تو عدم استطاعت حرّہ کی صورت میں نکاحِ اَمہ کے جواز کو ارشاد فرمایا مگر باندی مؤمن ہونی چاہئے عدم قدرت کو شرط سے اور ایمان کو صفت کے ذریعہ بیان فرمایا ہے آیت یہ ہے وَمَنْ لَّمْ یَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ یَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِمَّا مَلَكَتْ اَیْمَانُكُمْ مِنْ فَتَیٰتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ

تنبیہ :۔ جس کو آزاد عورت سے نکاح کرنے کی قدرت ہو اس کو لونڈی سے نکاح کرنا امام شافعی رح کے نزدیک حرام ہے اور امام ابوحنیفہ رح کے مذہب میں مکروہ تنزیہی ہے ایسے ہی صحتِ نکاح کیلئے لونڈی کا مسلمان ہونا اکثر علماء کے نزدیک ضروری اور امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک افضل ہے اگر کتابیہ لونڈی سے نکاح کرے گا تو وہ بھی امام صاحبؒ کے نزدیک جائز ہے ہاں اگر کسی کے نکاح میں آزاد عورت ہو تو اس کو لونڈی سے نکاح کرنا سب کے نزدیک حرام ہے مگر امام مالک رح رضا حرہ کے وقت اس کو جائز کہتے ہیں ۔

وَحَاصِلُہٗ اَنَّہٗ اَلْحَقَ الْوَصْفَ بِالشَّرْطِ وَاعْتَبَرَ التَّعْلِیْقَ بِالشَّرْطِ عَامِلًا فِیْ مَنْعِ الْحُکْمِ دُوْنَ السَّبَبِ وَلِذٰلِكَ اَبْطَلَ تَعْلِیْقَ الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ بِالْمِلْكِ وَجَوَّزَ التَّكْفِیْرَ بِالْمَالِ قَبْلَ الْحِنْثِ لِاَنَّ الْوُجُوْبَ حَاصِلٌ بِالسَّبَبِ عَلٰی اَصْلِہٖ وَوُجُوْبُ الْاَدَاءِ مُتَرَاخٍ عَنْہُ بِالشَّرْطِ وَالْمَالِیُّ یَحْتَمِلُ الْفَصْلَ بَیْنَ وُجُوْبِہٖ وَوُجُوْبِ اَدَائِہٖ اَمَّا الْبَدَنِیُّ فَلَا یَحْتَمِلُ الْفَصْلَ فَلَمَّا تَاَخَّرَ الْاَدَاءُ لَمْ یَبْقَ الْوُجُوْبُ

ترجمہ :۔ اور اس کا حاصل یہ ہے کہ شافعی رح نے وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کیا ہے اور شرط کے اوپر معلق کرنے کو حکم کے روکنے میں عامل مانا ہے نہ کہ سبب کے اور اسی وجہ سے انہوں نے طلاق اور عتاق کو ملک پر معلق کرنے کو باطل قرار دیا ہے اور اور حانث ہونے سے پہلے مال کے ذریعہ کفارہ کی ادائیگی کو جائز قرار دیا ہے اس لئے کہ انکی اصل کے مطابق وجوب سبب سے حاصل ہو جاتا ہے اور وجوب ادا سبب سے مؤخر ہو جاتا ہے شرط کے پائے جانے تک اور واجب مالی فصل کا احتمال رکھتا ہے نفسِ وجوب اور وجوب ادا کے درمیان بہر حال

واجب بدنی وہ فصل کا احتمال نہیں رکھتا پس جب ادا مؤخر ہوگئی تو وجوب باقی نہیں رہا۔

تشریح: ۔ یہاں مصنفؒ فرماتے ہیں کہ امام شافعی کے اس فرمان کا حاصل دو باتیں ہیں ۱ انہوں نے وصف کو شرط کا درجہ دیا ہے یعنی جس طرح انتفار شرط سے حکم کا انتفار ہوتا ہے ایسے ہی انتفارِ وصف سے بھی حکم کا انتفار ہوتا ہے ۲ امام شافعی فرماتے ہیں کہ جس طرح کمرہ کا پنکھا چھت کے کڑے میں لٹکا ہوا ہے اور کڑا اس کو گرنے نہیں دے رہا ہے اگرچہ کڑے کیوجہ سے اس کا ثقل (بوجھ) ختم نہیں ہوگیا گویا کہ کڑے نے حکم کو (گرنے کو) روکا ہے سبب (ثقل) کو نہیں اسی طرح انھوں نے کہا کہ تعلیق بالشرط مانعِ حکم ہے مانعِ انعقادِ سبب نہیں ہے ہمارے نزدیک تعلیق مانعِ انعقادِ سبب ہے، اب انکے نزدیک کچھ متفرع ہونے والی جزئیات کو نقل کیا گیا ہے (مثال اول) انہوں نے کہا کہ جب کسی اجنبی عورت یا کسی اجنبی کے غلام سے کہا گیا کہ ان نکحتک فانت طالق، یا ان ملکتک فانت حر، تو چونکہ اس تعلیق نے سبب کے انعقاد کو نہیں روکا بلکہ صرف حکم کو روکا اور انعقادِ سبب کا یہاں محل نہیں کیونکہ دونوں اجنبی ہیں اسلئے یہ کلام لغو ہوگا اور ہمارے نزدیک چونکہ تعلیق سبب کے انعقاد کو روکتی ہے بلکہ جب شرط پائی جائیگی اسی وقت سبب کا انعقاد ہوکر حکم کا ثبوت ہوتا ہے تو انعقادِ سبب کے وقت محل درکار ہوگا اس لئے یہ کلام لغو نہ ہوگا بلکہ جب اس سے نکاح کریگا یا غلام کو خریدیگا تو طلاق واقع ہوگی اور غلام آزاد ہوگا (مثال دوم) انہوں نے فرمایا کہ یمین کیوجہ سے حانث ہونے سے پہلے ہی کفارہ کا سبب منعقد ہوگیا یعنی یمین کفارہ ہے اور حنث شرطِ وجوبِ کفارہ ہے اور اصول یہ ہے کہ بعدِ انعقادِ سبب قبل وجود الشرط حکم کی ادائیگی صحیح ہوا کرتی ہے جیسے وہ شخص جس کے پاس بقدرِ نصاب مال موجود ہے لیکن ابھی حولانِ حول نہیں ہوا تو سبب وجوب (مالِ نصاب) موجود ہے لہذا اگر حولانِ حول سے پہلے وہ زکوٰۃ ادا کردے تو صحیح ہے اسی طرح اگر حالف حنث سے پہلے کفارہ یمین ادا کردے تو درست ہے لیکن ان کے یہاں شرط یہ ہے کہ کفارہ مال کے ذریعہ سے ادا کیا جائے یعنی اعتاق رقبہ یا اطعام وغیرہ سے ورنہ روزہ رکھکر کفارہ ادا کرنا قبل الحنث ان کے نزدیک بھی جائز نہیں ہے۔

امام شافعی فرماتے ہیں کہ واجب مالی کے اندر نفسِ وجوب اور وجوب ادا کے درمیان انفصال ہوتا ہے جیسے کسی نے کوئی سامان خریدا اور شرط کرلی کے پیسے دو ماہ کے بعد ملیں گے تو ثمن کا نفسِ وجوب بیع سے ثابت ہوگیا اور وجوب ادا دو ماہ کے بعد ہوگا اس تقریر سے معلوم ہوا کہ واجب مالی میں نفسِ وجوب اور وجوب ادا کے درمیان انفصال ہوتا ہے۔ رہا واجب بدنی تو اس کے اندر نفسِ وجوب اور وجوب ادا کے درمیان فصل نہیں ہوتا، یعنی واجب بدنی کا نفسِ وجوب ہی وجوب ادا ہے اسلئے کہ نماز معلوم افعال ہیں اور یہی حال روزہ ہے، تو نماز اور روزہ کا وجوب ہی وجوبِ ادا ہے تو واجب بدنی کے اندر وجوب ادا کا ہونا بداہتہً اصلِ وجوب کے عدم کو مستلزم ہے۔

سبق نمبر ۲۰

پہلے کچھ باتیں بطور تمہید کے عرض کرتا ہوں حضرت امام شافعی رح کی جانب سے جو بات کہی گئی ہے وہ پانچ مقدمات سے مرکب ہے ۱ مقدمہ اولیٰ، انہوں نے

وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کیا ہے ۲ مقدمۂ ثانیہ، انہوں نے کہا ہے کہ تعلیق بالشرط مانع حکم ہے مانع انعقادِ سبب نہیں ہے (۳ مقدمۂ ثالثہ) ملک کے اوپر طلاق اور عتاق کو معلق کرنا باطل ہے ۴ مقدمۂ رابعہ، حانث ہونے سے پہلے انہوں نے مال کے ذریعہ کفارہ کی ادائیگی کو جائز قرار دیا ہے ۵ مقدمۂ خامسہ، انہوں نے واجب مالی اور واجب بدنی کے درمیان فرق کیا ہے ہمارے نزدیک یہ پانچوں مقدمات باطل ہیں جن میں سے ہر ایک کی تردید ضروری ہے تو مصنف ان میں سے ہر ایک کی تردید کریں گے، مقدمۂ اولیٰ کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں ۔

وَاِنَّا نَقُوْلُ بِاَنَّ اَقْصٰی دَرَجَاتِ الْوَصْفِ اِذَا کَانَ مُؤَثِّرًا اَنْ یَکُوْنَ عِلَّۃً لِلْحُکْمِ کَمَا فِیْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی اَلزَّانِیْ وَالسَّارِقُ وَلَا اَثَرَ لِلْعِلَّۃِ فِی النَّفْیِ بِلَا خِلَافٍ

ترجمہ: اور ہم کہتے ہیں کہ وصف کے درجات کا منتہیٰ جبکہ وہ مؤثر ہو یہ ہے کہ وہ حکم کی علت ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول الزانی والسارق میں اور بغیر کسی اختلاف کے نفی کے اندر علت کا کوئی اثر نہیں ہے ۔

تشریح: جناب حضرت امام شافعی رح، آپ نے وصف کو شرط قرار دیکر انتفاءِ وصف کی وجہ سے حکم کے انتفاء کو ثابت فرمایا ہے مگر یہاں آپکے ارشاد پر دو طرح سے کلام ہے ۱ وصف مطلقاً شرط کے معنیٰ میں ہو یہ خلافِ اصول ہے ، ۲ انتفاءِ وصف حکم کے انتفاء کو ہمیشہ مستلزم ہو جائے یہ بات بھی خلاف اصول ہے ۔

بلکہ وصف کے تین درجات ہیں ۱ وصف کبھی اتفاقی ہوتا ہے جس کا وجود و عدم برابر ہوتا ہے جیسے فرمان باری ہے، وَرَبَائِبُکُمُ اللّٰتِیْ فِیْ حُجُوْرِکُمْ ، فی حجورکم وصفِ اتفاقی ہے جو عادت کے طریقہ پر ارشاد فرمایا گیا ہے ورنہ اگر وہ زوجِ اُم کی زیرِ تربیت نہوتی تو اس سے نکاح جائز ہونا چاہئے تھا حالانکہ آپ اسکے قائل نہیں ہیں بلکہ جوازِ نکاح کا مدار اُم کے ساتھ دخول و عدم دخول پر ہے ۲ وصف کبھی شرط کے معنیٰ میں ہوتا ہے جیسے اس آیت میں ہے جس سے امام شافعی رح نے استدلال کیا ہے ۳ اور وصف کبھی علت کے معنیٰ میں ہوتا ہے جیسے الزانیۃ والزانی فاجلدوا اور جیسے السارق والسارقۃ فاقطعوا الخ اس لئے کہ وصفِ زنا اور سرقہ ہی تو وجوبِ حد اور وجوب قطع کے اندر مؤثر ہے ، اسلئے کہ حکم جب اسم مشتق پر مرتب ہو تو ماخذ اشتقاق (مبدأ) اس حکم کی علت ہوا کرتا ہے ۔

اور اصول یہ ہے کہ معلولِ واحد کی عللِ مختلفہ ہوسکتی ہیں تو قاعدہ یہ مقرر ہوا کہ جب تک معلول کا علت کے ساتھ اختصاص ثابت نہو تب تک علت کا انتفاء معلول کے منتفی ہونے پر دلالت نہیں کرے گا ۔ تو حضرت والا ، جب وصف کے سب سے قوی اور مضبوط درجہ یعنی علت کے انتفاء سے حکم کا انتفاء لازم نہیں آتا تو جو اوسط واضعف (شرط و وصف) ہیں ان کا انتفاء حکم کے انتفاء پر کیسے دلالت کرے گا خلاصۂ کلام جو آپنے مقدمہ اولیٰ میں وصف کو شرط کے لاحق کیا ہے تقریر مذکور سے اس کا بطلان معلوم ہوگیا ۔

وَلَوْ كَانَ شَرْطًا فَالشَّرْطُ دَاخِلٌ عَلَى السَّبَبِ دُوْنَ الْحُكْمِ فَمَنَعَهُ مِنَ الْاِتِّصَالِ بِمَحَلِّهِ وَبِدُوْنِ الْاِتِّصَالِ بِالْمَحَلِّ لَا يَنْعَقِدُ سَبَبًا

ترجمہ:۔ اور اگر وصف شرط ہو تو شرط سبب پر داخل ہے نہ کہ حکم پر پس روکدیا شرط نے سبب کو اپنے محل کے ساتھ متصل ہونے سے اور محل کے ساتھ اتصال کے بغیر وہ سبب بنکر منعقد نہو گا۔

تشریح:۔ یہ دوسرے مقدمہ کی تردید ہے کہ شرط کا انتفار حکم کے انتفار پر دلالت کرتا ہے، یہ خلاف اصول ہے اولاً تو وصف کو مطلقاً شرط کا درجہ دینا غلط ہے کما مر، پھر وصف کے انتفار کیوجہ سے حکم کا انتفار غلط ہے ورنہ ان ینکح المحصنٰت المؤمنات، میں آپ کو فرمانا چاہئے کہ آزاد کتابیہ سے نکاح جائز نہونا چاہئے، بہرحال اگر وصف کو شرط کے درجہ میں مان لیں تو حضور پھر بھی شرط کا انتفار حکم کے انتفار پر دلالت نہیں کرے گا جیسے علت کا انتفار معلول کے انتفار پر دلالت نہیں کرتا ہے تو شرط بدرجۂ اولیٰ، **سوال**، ان دخلتِ الدار فانت طالق میں، شرط (دخولِ دار) کے منتفی ہونے کی وجہ سے حکم (وقوع طلاق) کا انتفار ہے تو معلوم ہوا کہ شرط کا عدم حکم کے عدم پر دال ہوگا؟ **جواب**: آپ نے غور نہیں فرمایا یہاں حکم تو مذکور رہے ہی نہیں بلکہ شرط اور سبب مذکور ہیں، ان دخلت الدار، شرط ہے اور فانت طالق سبب ہے، وقوع طلاق انت طالق کا مسبب وحکم ہے، تو شرط جس چیز پر داخل ہے اسی میں تو اثر کرے گی اور وہ سبب ہے لہذا عدم شرط (عدم دخولِ دار) سبب کے انتفار پر دلالت کرے گا جو کہ مذکور ہے اور سبب کے نہونے کیوجہ سے حکم کا عدم ہوگا تو یہاں عدمِ حکم عدم سبب کیوجہ سے ہے نہ کہ عدم شرط کی اور عدم سبب عدم شرط کیوجہ سے ہے بہرحال آپ کا یہ اصول ٹوٹ گیا کہ عدم شرط عدم حکم پر دال ہے، ان دخلتِ الدار فانت طالق میں، شرط سبب پر داخل نہیں مگر اس شرط نے سبب کو اپنے محل سے متصل نہیں ہونے دیا اور جب تک سبب کا اپنے محل سے اتصال نہو تو وہ سبب ہی نہیں بنے گا بلکہ سبب بننے کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے محل سے متصل ہوجائے اور محل وہ عورت ہے تو یہاں قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ اس کلام کو لغو قرار دیا جاتا مگر چونکہ وجود شرط کی امید وتوقع تھی اس وجہ سے اس کو باطل نہیں کہا گیا اور جب شرط پائی گئی تو محل آگیا گویا متکلم نے اب انت طالق کہا ہے لہذا اب طلاق واقع ہوجائیگی۔

وَلِهٰذَا لَوْ حَلَفَ لَا يُطَلِّقُ فَعَلَّقَ الطَّلَاقَ بِالشَّرْطِ لَا يَحْنَثُ مَا لَمْ يُوْجَدِ الشَّرْطُ۔

ترجمہ:۔ اور اسی وجہ سے اگر اس نے قسم کھائی کہ طلاق نہیں دے گا پھر طلاق کو شرط پر معلق کردیا تو جب تک شرط نہیں پائی جائے گی حانث نہو گا۔

تشریح:۔ یہ قول سابق کی تائید ہے اور امام شافعی رح کو حجج علیہ بات کے ذریعہ الزام دینا ہے، کہ حضرت والا آپ نے تعلیق بالشرط کو مانعِ حکم مانا ہے نہ کہ مانعِ سبب گویا سبب موجود ہوا مگر حکم نہیں پایا گیا تو اگر بات یونہی ہے

تو بتائیے کہ اگر کسی نے قسم کھائی تھی کہ میں اپنی بیوی کو طلاق نہیں دونگا پھر اس نے ان دخلت الدار فانت طالق بولا، تو آپ کے قول کے مطابق یہاں طلاق واقع ہونی چاہئے کیونکہ اس نے طلاق دیدی یعنی سبب طلاق یعنی اس کا لفظ انتِ طالق کہنا پایا گیا اور جب یہ پایا گیا تو پہلی یمین میں وہ حانث ہوگا اور بیوی پر طلاق پڑے گی مگر اتفاق سے آپ بھی اس کے قائل نہیں اور آپ بھی فرماتے ہیں کہ طلاق واقع نہو گی اور آپ کی یہ بات اسی وقت درست ہوسکتی ہے جبکہ تعلیق کو مانع سبب مان لیں ۔

شوافع کی کتاب، الوجیز اور التہذیب اور الملخص میں یہ جزیہ مذکور ہے کہ اگر شوہر نے کہا ان طلقتک فانتِ طالق، پھر اس نے کہا ان دخلتِ الدار فانتِ طالق تو کچھ واقع نہوگا اس لئے کہ یہ تطلیق نہیں ہے، یہ امام شافعیؒ پر زبردست الزام ہے ۔

وَهٰذَا بِخِلَافِ خِيَارِ الشَّرْطِ فِي الْبَيْعِ لِاَنَّ الْخِيَارَ دَاخِلٌ عَلَى الْحُكْمِ دُوْنَ السَّبَبِ وَلِهٰذَا لَوْ حَلَفَ لَا يَبِيْعُ فَبَاعَ بِشَرْطِ الْخِيَارِ يَحْنَثُ

ترجمہ: ۔ اور یہ بیع میں خیار شرط کے خلاف ہے اس لئے کہ خیار حکم پر داخل ہے نہ کہ سبب پر اور اسی وجہ سے اگر اس نے قسم کھائی کہ نہیں بیچے گا پھر اس نے خیار کی شرط کے ساتھ بیچدیا تو حانث ہو جائے گا ۔

تشریح: ۔ یہ امام شافعیؒ کی جانب سے وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب ہے انہوں نے فرمایا کہ دیکھئے بیع کے اندر اگر خیار کی شرط لگائی جائے تو بیع منعقد ہو جاتی ہے مگر ابھی اس کے حکم کا نفاذ نہیں ہوا معلوم ہوا کہ شرط مانع حکم ہے نہ کہ مانع سبب، تو اس کا جواب دیا کہ ہاں بیع کے اندر خیار شرط میں واقعی خیار شرط، نفاذ حکم سے مانع ہے نہ کہ انعقادِ سبب سے لیکن آپ کا ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ طلاق وعتاق وہ از قبیل اسقاطات ہیں اور بیع از قبیل تملیکات، قسم اول تعلیقات کو قبول کرتی ہے اور قسم ثانی میں تعلیق جوا اور قمار ہے اسی لئے فرمایا گیا کہ ایسی بیع ممنوع ہے جس میں کوئی شرط لگائی جائے ۔

قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ بیع میں کوئی شرط نہو سبب میں اور نہ حکم میں مگر خیار شرط خلاف قیاس لوگوں کو غبن اور خسارہ سے بچانے کے لئے حدیث سے ثابت ہے پھر اس شرط کو مانع سبب کہنے کی تو کوئی گنجائش نہ تھی لہذا مجبوراً اس کو حکم پر داخل ماننا پڑا لہذا اس سے آپ کا استدلال صحیح نہیں ہے، خیار شرط مانع سبب نہیں اس کی ایک واضح دلیل یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں بیع نہیں کرونگا اور شرطِ خیار کے ساتھ اس نے بیع کی تو حانث ہو جائے گا کیونکہ بیع منعقد ہو چکی ہے صرف نفاذِ حکم باقی ہے ۔

وَاِذَا ثَبَتَ اَنَّ التَّعْلِيْقَ تَصَرُّفٌ فِي السَّبَبِ بِاِعْدَامِهٖ اِلٰى زَمَانِ وُجُوْدِ الشَّرْطِ لَا فِيْ اَحْكَامِهٖ صَحَّ تَعْلِيْقُ

الطلاقِ والعَتاقِ بالملكِ وبَطَلَ التكفيرُ بالمالِ قبلَ الحِنثِ ۔

ترجمہ اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ تعلیق سبب کے اندر تصرف ہے سبب کو معدوم کرنے کے ساتھ وجود شرط کے زمانہ تک نہ کہ سبب کے احکام میں تو صحیح ہوگیا طلاق اور عتاق کو ملک پر معلق کرنا اور حنث سے پہلے تکفیر بالمال باطل ہوگئی ہے ۔

تشریح یہاں سے مقدمۂ ثالثہ اور رابعہ کی تردید ہے ۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ ہماری گذشتہ تقریر سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ تعلیق بالشرط کا کام یہ ہے کہ جب تک شرط نہ پائی جائے سبب ہی معدوم ہے تو تعلیق کا کام سبب کے احکام میں تصرف کرنا نہیں بلکہ صرف سبب کو معدوم کر دینا شرط کا کام ہے تو امام شافعیؒ کا مقدمۂ ثالثہ و رابعہ خود بخود باطل ہوگئے یعنی ملک کے اوپر طلاق و عتاق کو معلق کرنا جائز ہوگیا ۔ اور حنث سے پہلے مال کے ذریعہ کفارۂ یمین ادا کرنا باطل ہوگیا ، اسلئے امام شافعیؒ کا یمین کو حنث کا سبب کہنا بے تکی بات ہے بلکہ یمین کا انعقاد بر کے لئے ہوتا ہے یعنی قسم پوری کرنے کے لئے یمین کا انعقاد ہوتا ہے ۔

وَفَرْقُهٗ بينَ المالِيِّ والبدنِيِّ ساقطٌ لأنَّ حقَّ اللهِ تعالىٰ فى المالِيِّ فعلُ الأداءِ والمالُ آلتُهٗ وانّما يُقصدُ عَيْنُ المالِ فى حقوقِ العبادِ

ترجمہ اور شافعیؒ کا فرق کرنا مالی اور بدنی کے درمیان کنڈم ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا حق فعل ادا ہے اور مال ادائیگی کا آلہ (ذریعہ ہے) درعین مال حقوق العباد میں مقصود ہوتا ہے **تشریح** یہ امام شافعیؒ کے مقدمۂ خامسہ کی تردید ہے ۔ جو انہوں نے واجب مالی اور واجب بدنی کے درمیان فرق کیا ہے یہ فرق کنڈم ہے کہ مالی میں نفس وجوب اور وجوب ادا کے درمیان فصل ہوتا ہے اور بدنی کے اندر نہیں ہوتا ۔

بلکہ واجب مالی ہو یا بدنی اللہ تعالیٰ کو مال مطلوب نہیں بلکہ فعل ادا مطلوب ہے وہ دوسری بات ہے کہ واجب مالی میں مال ادا فعل کا ذریعہ ہے مگر دونوں کے اندر مقصود فعل ادا ہے نہ کہ نفس مال تو پھر امام شافعیؒ کا یہ فرق کرنا اور پھر اس کی بنیاد پر قبل الحنث تکفیر بالمال کے جواز کا قائل ہونا کنڈم ہے ۔ کیونکہ نفس وجوب اور وجوب ادا کے درمیان فرق حقوق العباد میں ہوسکتا ہے نہ کہ اللہ کے حقوق میں کیونکہ حقوق اللہ میں فعل ادا معتبر ہے اور کفارہ حقوق اللہ میں سے ہے ۔ اور حقوق العباد میں فعل معتبر نہیں بلکہ مال معتبر ہے جیسے ادھار بیع والے مسئلہ میں ہے اور اسی طرح اگر کسی نے غیر سے اپنا حق وصول کرلیا بغیر اس کی ادائیگی کے تو چونکہ یہاں مال معتبر ہے جو حاصل ہوگیا تو اس کا حق وصول ہوگیا اسی لئے ترکہ میں سے بغیر میت کی وصیت کے مال سے لیا جاتا ہے اگرچہ فعل میت معدوم ہے اور حقوق العباد کے اندر اگر فعل آتا ہے تو وہ بالتبع آتا ہے ورنہ مقصود اصلی مال ہے جیسے درزی کو اجیر بنایا کپڑا سینے کے لئے تو یہاں فعل مطلوب ہے مگر یہ بالتبع ہے ، بہرحال نفس وجوب

اور وجوب ادار کے درمیان فصل وانفکاک حقوق العباد میں چل سکتا ہے نہ کہ حقوق اللہ میں اور کفارہ حقوق اللہ میں سے ہے۔ لہٰذا امام شافعی کا فرق مذکور کالعدم ہے۔

تنبیہ:۔ اس پوری تقریر کا حاصل امام شافعی رح کی تفریق کو باطل کرکے انکی تردید کرنا ہے اور انہیں یہ بتانا ہے کہ واجب بدنی کے اندر بھی سبب اور وجوب ادار کے درمیان فصل ہوتا ہے جیساکہ صوم مسافر سے ظاہر ہے اور رہا قبل الحنث جواز تکفیر کا مسئلہ تو وہ مالی اور بدنی دونوں میں جائز نہیں ہے کیونکہ ابھی سبب کا انعقاد نہیں ہوا اور اسکی امثلہ کثیرہ المولوی کے حاشیہ میں مذکور ہیں ۔

سبق نمبر ۲۱

وَمِنْ هٰذِهِ الجملةِ ما قالَ الشافعي إنّ المُطلقَ محمولٌ على المقيَّدِ وإن كانا في حادثتينِ مثل كفّارةِ القتلِ وسَائرِ الكفارات لانّ قيدَ الايمانِ زيادةُ وصفٍ يجري مجرى الشرطِ فيوجبُ نفيَ الحكم عند عدمه في المنصوصِ عليهِ وفي نظيرِهِ منَ الكفاراتِ لانها جنسٌ واحدٌ وعندنا لا يُحملُ المطلقُ على المقيدِ وان كانا في حادثةٍ واحدةٍ بعد ان يكونا في حكمين لامكانِ العملِ بهما قال ابوحنيفة ومحمد فيمن قَرُبَ التي ظاهرَ منها في خلالِ الصومِ ليلاً عامداً او نهاراً ناسياً انّه يَستأنِفُ ولو قَرُبَها في خلالِ الاطعامِ لم يستانِفْ لانّ شرطَ الاخلاءِ عن المسيسِ من ضرورةِ شرطِ التقديمِ على المسيسِ وذلك منصوصٌ عليهِ في الاعتاقِ والصيامِ دونَ الاطعامِ

ترجمہ اور منجملہ وجوہ فاسدہ کے وہ ہے جو امام شافعی رح نے فرمایا کہ مطلق مقید پر محمول ہوگا اگرچہ وہ دونوں (مطلق ومقید) دو حادثوں کے اندر ہوں جیسے کفارۂ قتل اور تمام کفارات اس لئے کہ ایمان کی قید وصف کی زیادتی ہے جو شرط کے قائم مقام ہے تو شرط کا عدم منصوص علیہ اور کفارات میں سے اپنی نظیر میں حکم کی نفی کو واجب کریگا اسلئے کہ کفارات جنس واحد ہے ۔ اور ہمارے نزدیک مطلق مقید پر محمول نہ ہوگا اگرچہ وہ دونوں ایک حادثہ کے اندر ہوں اسکے بعد کہ وہ دونوں دو حکموں کے اندر ہوں ان دونوں پر عمل کے ممکن ہونے کیوجہ سے ابوحنیفہ رح اور محمد رح نے فرمایا اس شخص کے بارے میں جس نے اس عورت سے جماع کیا جس سے اس نے ظہار کیا ہے روزہ کے درمیان میں رات کو قصداً یا دن میں بھول کر کہ وہ از سر نو روزے رکھے گا، اور اگر اس سے جماع کیا اطعام کے درمیان تو استیناف نہیں کرے گا اس لئے کہ جماع سے خالی کرنے کی شرط جماع پر مقدم کرنے کی شرط کی ضروریات میں سے ہے اور تقدیم اعتاق اور صیام میں منصوص علیہ ہے نہ کہ اطعام کے اندر ۔

تشریح وجوہ فاسدہ میں سے یہ تیسری وجہ فاسد ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ اگر جنس واحد کے اندر ایک جگہ پر حکم مقید ہے اور کسی جگہ مطلق ہے تو مطلق کو مقید پر محمول کرلیا جائے گا حادثہ ایک ہو یا الگ الگ ہو کیونکہ وصف شرط کے درجہ میں ہے جس کا انتفار حکم کے انتفار پر دلالت کرتا ہے خواہ وہ منصوص

علیہ ہو یا غیر منصوص علیہ ہو۔ لہذا انہوں نے فرمایا کہ کفارے سب برابر ہیں۔ خواہ کفارۂ قتل ہو یا کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین ہو، اس لئے کہ سب کا مقصد ایک ہے یعنی ستر، اور کفارۂ قتل کو بیان کرتے ہوئے غلام کے اندر مؤمن ہونے کی قید لگائی گئی ہے ارشاد باری ہے فتحریر رقبۃ مؤمنۃ،، اور کفارۂ ظہار میں اور کفارۂ یمین میں حکم مطلق ہے، وہاں مؤمن ہونے کی قید مذکور نہیں ہے، مگر قاعدۂ مذکورہ کیوجہ سے کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین کے اندر بھی ایمان کی شرط ملحوظ ہوگی اور ان دونوں کے اندر بھی غلام کا مؤمن ہونا ضروری ہوگا۔

اور ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر مطلق اور مقید پر الگ الگ عمل ممکن ہو تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا، حادثہ ایک ہو یا الگ الگ مگر حکم دو ہونے چاہئیں تاکہ عمل ممکن ہو۔ لہذا حضرات طرفینؒ نے اس مظاہر کے بارے میں فرمایا جس نے روزہ رکھتے ہوئے اس بیوی سے جماع کرلیا جس سے ظہار کیا ہے تو استیناف کرے گا کیونکہ من قبل ان یتماسا کی قید لگی ہوئی ہے اگرچہ اس جماع سے روزہ فاسد نہ ہوگا یعنی جماع رات میں کیا ہو یا دن میں بھول کر کیا ہو،، اور اگر اطعام کے اندر اس نے جماع کرلیا تو استیناف نہیں کرے گا۔ کیونکہ اطعام میں من قبل ان یتماسا کی قید نہیں ہے تو حادثہ ایک ہے مگر حکم الگ الگ ہے اس لئے کفارۂ ظہار میں تین حکم ہیں۔ ۱۔ اعتاق ۲۔ صیام ۳۔ اطعام۔ پہلے دونوں کے اندر من قبل ان یتماسا کی قید ہے اور آخر والے میں نہیں ہے۔ لہذا مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ لان شرط الاخلاء اس عبارت سے یوں کہنا چاہتے ہیں کہ جماع سے خالی کرنا روزہ کی شرط ہے کیونکہ یہاں ارشاد باری ہے فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا تو یہ آیت اس بات پر دال ہے کہ روزہ میں تقدیم شرط ہے اور تقدیم کے لئے ضروری ہے کہ روزوں کو جماع سے خالی رکھا جائے اس لئے کہ بغیر اخلاء کے تقدیم کا تصور نہ ہو سکے گا مصنفؒ نے اسی مفہوم کو اس عبارت سے بیان کیا ہے بالفاظ دیگر جماع سے اخلاء کیوں ضروری ہے؟ اسلئے کہ اخلاء تقدیم کی شرط ہے۔

وَكَذٰلِكَ إِذَا دَخَلَ الْإِطْلَاقُ وَالتَّقْيِيْدُ فِي السَّبَبِ يَجْرِيْ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلٰى سَنَنِهٖ كَمَا قُلْنَا فِيْ صَدَقَةِ الْفِطْرِ أَنَّهٗ يَجِبُ أَدَاؤُهَا عَنِ الْعَبْدِ الْكَافِرِ بِالنَّصِّ الْمُطْلَقِ بِاسْمِ الْعَبْدِ وَعَنِ الْعَبْدِ الْمُسْلِمِ بِالنَّصِّ الْمُقَيَّدِ بِالْإِسْلَامِ لِأَنَّهٗ لَا مُزَاحَمَةَ فِي الْأَسْبَابِ فَوَجَبَ الْجَمْعُ۔

ترجمہ اور ایسے ہی (مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا) جبکہ اطلاق و تقیید سبب کے اندر داخل ہو تو ہر ایک ان میں سے اپنے طریقہ پر جاری رہے گا جیسا کہ ہم نے کہا ہے صدقۂ فطر کے بارے میں کہ اس کی ادائیگی واجب ہے عبد کافر کے سبب اس نص کیوجہ سے جو اسم عبد کے ساتھ مطلق ہے اور عبد مسلم کے سبب اس نص کی وجہ سے جو اسلام کے ساتھ مقید ہے اس لئے کہ اسباب کے اندر مزاحمت نہیں ہے تو جمع کرنا واجب ہے

تشریح یہ بات تو آپ پہلے سے جانی پہچانی ہے کہ صدقۂ فطر کا سبب وجود راس ہے یعنی وہ رأس جس کی وہ نفقہ کی مشقت کا ذمہ دار ہے اور اس کے اوپر ولایت رکھتا ہے تو اس میں خود آدمی کا

اپنا نفس بھی داخل ہے اور اولادِ صغار داخل ہیں اور اس کے غلام وغیرہ کیونکہ ان سب جگہوں پر جہاں اس کو انکے اوپر ولایت حاصل ہے تو نفقہ بھی اسی کے ذمہ ہے بیوی اس سے خارج ہے کیونکہ اگرچہ نفقہ واجب ہے مگر ولایت مفقود ہے۔

بہر حال سبب وجود رأس ہے اسی وجہ سے اس صدقہ کو صدقۃ الرأس بھی کہا جاتا ہے جب یہ تفصیل ذہن نشین ہوگئی تو اب سمجھئے کہ جس طرح حکم کے اندر مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جاتا ایسے ہی اگر مطلق اور مقید کا تعلق اسباب سے ہو جب بھی مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا کیونکہ مسبب کے تحقق سے پہلے اس کے اسباب مختلف ہو سکتے ہیں جیسے ملک ایک حکم ہے اس کے بہت سارے اسباب ہیں مثلاً شرار، ہبہ، ارث وغیرہ۔ لیکن مسبب کا جب تحقق ہوگا تو ان میں سے کسی ایک کے سبب سے ہوگا اگر شرار کی وجہ سے مسبب کا ثبوت ہوا ہے تو پھر ہبہ اور ارث سے نہ ہوگا خلاصۂ کلام تحقق مسبب سے پہلے علی سبیل البداہت ہر ایک کے اندر سبب بننے کا احتمال ہے اور ہر ایک کی وجہ سے ملک کا ثبوت ہو سکتا ہے مگر مسبب کے تحقق کے بعد یہ بات ظاہر ہوگی کہ ان میں سے فقط کسی ایک ہی کی وجہ سے اس کا ثبوت ہوا ہے،

توجب یہ معلوم ہوگیا کہ اسباب میں تزاحم نہیں ہے بلکہ اسباب مختلفہ کا وجود مسبب واحد کے لئے ہو سکتا ہے تو صدقۂ فطر کے بارے میں ایک حدیث میں مطلقاً یہ حکم ہے کہ غلام وحر کی جانب سے ادا کرو اور دوسری میں حکم ہے وہ غلام جو مسلمان ہو تو اول مطلق اور ثانی مقید ہے مگر مطلق کو مطلق رکھیں گے اور مقید کو مقید رکھیں گے اور یہ کہیں گے کہ مطلق غلام یہ بھی سبب ہے اور عبد مسلم یہ بھی سبب ہے، اور تقیید کا فائدہ فقط عبد مسلم کی اولویت کو بیان کرنا ہے پہلی حدیث، ادّوا عن کل حر وعبد صغیرا وکبیر نصف صاع من بر او صاعا من تمر اخرجہ الدار قطنی والبوداؤد، اس میں مسلم کی قید نہیں ہے۔

دوسری حدیث، ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض زکوٰۃ الفطر من رمضان علی الناس صاعا من تمر او صاعا من شعیر علی کل حر وعبد وذکر وانثیٰ من المسلمین، اس میں مسلم کی قید لگی ہوئی ہے، توجب شئی واحد کے اسباب مختلفہ ہو سکتے ہیں تو ان کو دو مستقل سبب قرار دیدیا جائے گا۔ اور مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا یہی دونوں نص کے درمیان جمع وتطبیق کی صورت ہے،، کہ بغیر ایک کو دوسرے پر حمل کئے ہوئے ہر ایک پر عمل کیا جائے۔

تنبیہ:۔ ہاں اگر حکم واحد میں اور حادثہ واحدہ میں ایسا ہو تو پھر ہمارے نزدیک بھی مطلق کو مقید پر محمول کر لیا جائے گا، جیسے کفارۂ یمین میں روزہ کے بارے میں فرمایا گیا۔ فصیام ثلثۃ ایام جس میں تتابع کی قید نہیں ہے اور ابن مسعود رضؓ کی قرارت میں فصیام ثلثۃ ایام متتابعات، یہاں پر بنا برمجبوری حمل ضروری ہے ورنہ حکم واحد کا دو متضاد وصفوں سے اتصاف لازم آئے گا جو باطل ہے لھذا مطلق کو مقید پر محمول کر لیا جائے گا اور تتابعِ صیام ضروری ہوگا اور ابن مسعودؓ کی قراءت مشہور ہے جس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے، نیز کفارۂ صوم میں جہاں ساٹھ روزے مذکور ہیں تو ایک روایت میں شہرین کے بعد متتابعین کی قید ہے اور ایک میں نہیں ہے اور حادثہ اور حکم ایک ہے۔ لہٰذا مطلق کو مقید پر محمول کر لیا جائے گا۔

فوجب الحج کے اوپر المولوی کے حاشیہ میں ایک اعتراض اور اس کا نفیس جواب مذکور ہے ۔

وَهُوَ نظيرُ مَا سَبَقَ اَنَّ التعليقَ بالشرطِ لا يُوجِبُ النفيَ عندَ عَدَمِهٖ فصارَ الحكمُ الواحدُ قبلَ وجودِهٖ مُعلّقًا و مُرسَلًا لانَّ الارسالَ والتعليقَ يتنافيانِ وجودًا واَمّا قبلَ وجودِهٖ فهو مُعلّقٌ بالشرطِ اى مَعْدومٌ يتعلّقُ وجودُهٗ بالشَّرطِ و مُرسَلٌ عن الشرطِ اى مَعْدومٌ مُحتمَلٌ للوجودِ قبلهٗ والعَدَمُ الاصلى كان مُحتمَلًا للوجودِ ولَمْ يتبدّلِ العَدَمُ فصارَ مُحتمَلًا للوجودِ بطريقين

ترجمہ اور یہ (مطلق کو مقید پر محمول نہ کرنا) اس کی نظیر ہے جو ماقبل میں گذر چکا ہے کہ تعلیق بالشرط حکم کی نفی کو واجب نہیں کرتی شرط کے عدم کے وقت تو ہو جائے گا حکم واحد اپنے وجود سے پہلے معلق اور مرسل اس لئے کہ ارسال و تعلیق وجود کے اعتبار سے متنافی ہیں، اور بہرحال اس حکم کے وجود سے پہلے پس وہ معلق بالشرط ہے یعنی ایسا معدوم ہے جس کا وجود شرط سے متعلق ہے اور شرط سے مطلق ہے یعنی ایسا معدوم ہے جو شرط سے پہلے وجود کا محتمل ہے اور عدم اصلی وجود کا محتمل ہے اور اس عدم میں تبدیلی نہ ہوگی تو یہ دونوں طریقوں پر وجود کا محتمل ہوگا ۔

تشریح یہاں سے مصنفؒ سبب اور تعلیق بالشرط کے درمیان ایک طرح کی مشابہت بیان کرتے ہیں، عورت کو طلاق اس طرح بھی دی جاسکتی ہے کہ اس سے کہا جائے اِن دخلتِ الدار فانت طالق ۔ اس کو طلاق تعلیقی کہا جاتا ہے اور انت طالق کہکر بھی طلاق دیجاتی ہے اس کو طلاق تنجیزی کہا جاتا ہے، گویا دونوں اپنی حیثیت کے مطابق طلاق کے سبب ہیں، لیکن جب طلاق کا وقوع ہوگا تو ان دونوں میں سے کسی ایک سے ہوگا یعنی حکم مذکور اپنے تحقق و وجود سے پہلے تعلیق و ارسال دونوں کا احتمال رکھتا ہے البتہ وجود کے اعتبار سے تعلیق و ارسال میں منافات ہے یعنی اگر وقوع طلاق تعلیق سے ہوگا تو پھر ارسال سے نہوگا اور اگر ارسال سے ہوگا تو پھر تعلیق سے نہوگا لیکن حکم کے اندر تعلیق سے پہلے جو عدم ہے جس کو عدم اصلی سے تعبیر کیا گیا ہے اس حکم کے اندر ارسال و تعلیق دونوں کے ذریعہ پائے جانے کا احتمال ہے اور یہ احتمال تعلیق کے بعد وجود حکم سے پہلے بھی برقرار ہے یعنی معلق کا وجود شرط کی وجہ سے بھی ہوسکتا ہے اور معلق کا وجود وجود شرط سے پہلے طلاق تنفیذی کے طریقہ پر ہوسکتا ہے یعنی عدم اصلی کے اندر تعلیق کے بعد بھی دونوں طریقوں پر پائے جانے کا احتمال موجود رہتا ہے ۔ مصنفؒ اس تقریر سے یہ کہنا چاہتے ہیں کہ جیسے تعلیق و ارسال میں یہ بات ہے کہ حکم کا وجود دونوں سے ہونے کا احتمال ہے علی سبیل البدلیت اسی طرح اطلاق و تقیید میں بھی یہ احتمال ہے کہ حکم کا ثبوت مطلق سے ہو جائے یا مقید سے ہو جائے چونکہ بہرحال دونوں سبب ہیں تو علی سبیل البدلیت دونوں سے ثبوت حکم کا احتمال ہے البتہ حکم واحد بیک وقت دونوں سے ثابت ہو یہ ممتنع ہے جیسے ارسال و تعلیق میں ۔

تنبیہ:۔ تعلیق معلق کرنا، ارسال حکم کو بغیر تعلیق کے بیان کرنا، ای معدوم تعلق الخ سے مصنفؒ نے معلق کی مزید توضیح فرمائی ہے، العدم الاصلی، تعلیق سے پہلے جو حکم معدوم ہے اسکو عدمِ اصلی کہتے ہیں ولم یتبدل العدم۔ یہاں العدم سے مراد عدم اصلی ہے فصار کے اندر ضمیر ہو کا مرجع عدم اصلی ہے بطریقین سے ارسال و تعلیق کے طریقے مراد ہیں۔

سبق نمبر ۲۲

ومنها ما قال بعضهم اِنَّ العَامَ یَختَصُّ بِسَبَبِہٖ وعندنا انما یَختَصُّ بسببہ اِذا لم یکن مستقلاً بنفسہٖ کقولہٖ نَعَمْ او بلیٰ او خرج مخرج الجزاء کقول الراوی سَھَا رسولُ اللّٰہ صلے اللّٰہ علیہ وسلم فسجدَ او خرج مخرج الجواب کالمدعو الی الغداء ویقول واللّٰہ لا اتغدی فاما اذا زاد علیٰ قدر الجواب فقال واللّٰہ لا اتغدّی الیومَ وھو موضع الخلاف فعندنا یصیر مبتدأً احترازاً عن الغاء الزیادۃ۔

ترجمہ

اور انہیں وجوہِ فاسدہ میں سے ایک وجہ فاسد وہ ہے جو ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ عام اپنے سبب کے ساتھ خاص ہوتا ہے اور ہمارے نزدیک اپنے سبب کے ساتھ خاص ہوگا جب کہ وہ عام مستقل نہو، جیسے اس کا قول نعم یا بلی، یا وہ جزاء کے نکلنے کی جگہ نکلے جیسے راوی کا قول کہ آنحضرتؐ کو سہو ہوا پس آپنے سجدہ کیا یا وہ جواب کی جگہ نکلا ہو جیسے وہ شخص جس کو ناشتہ کی جانب بلایا گیا ہو اور وہ کہدے واللہ میں ناشتہ نہیں کروں گا پس بہرحال اگر اس نے جواب کی مقدار پر زیادتی کردی پس کہا واللہ میں آج ناشتہ نہیں کروں گا اور یہی اختلاف کی جگہ ہے تو ہمارے نزدیک یہ کلام جدید ہوگا احتراز کرتے ہوئے زیادتی کو لغو کرنے سے

تشریح

وجوہ فاسدہ میں سے یہ چوتھی وجہ فاسد ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام مالکؒ اور امام شافعی رحؒ اور امام مزنیؒ اور قفالؒ اور ابوبکر دقاقؒ اور ابو ثورؒ فرماتے ہیں کہ ایک کلام ہے جس میں عموم ہے اور وہ کلام جدید نہیں ہے بلکہ کسی شخص کے بارے میں اس کلام کا ورود ہوا کسی نص میں یا اقوالِ صحابہ وغیرہ میں تو ان حضرات کے نزدیک یہ عام اسی سائل یا صاحب واقعہ کے بارے میں خاص ہوگا اور غیر کے حق میں اس عام کا حکم اس کی وجہ سے ثابت ہوگا بلکہ دوسری نص سے یا قیاس سے ثبوت ہوگا اور جمہور علماء ان کے خلاف ہیں ان کے نزدیک جو نصوص اسباب کے ساتھ مقید ہیں علاوہ چند مقامات کے باقی جگہوں میں انکو انکے عموم پر باقی رکھا جائے گا۔ اور یہی محمل ہے اس قاعدہ کا کہ العبرۃ لعموم اللفظ لا لخصوص السبب۔ یہی تو وجہ ہے کہ آیت ظہار اوس بن صامتؓ کی بیوی خولہؓ کے بارے میں نازل ہوئی اور آیت لعان۔ ہلال بن امیہؓ کے بارے میں اور آیتِ قذف حضرت عائشہؓ کے بارے میں اور آیت سرقہ صفوانؓ کی چادر کی چوری کے بارے میں، اور حضرات صحابہؓ نے ان کو ان کے اسباب کے ساتھ خاص نہیں فرمایا اس سے معلوم ہوگیا کہ عام اپنے سبب کے ساتھ خاص نہیں ہوتا البتہ بقول مصنفؒ

تین جگہ ایسی ہیں جہاں عام کو اس کے سبب کے ساتھ خاص کیا جاتا ہے ۔ ۱ عام مستقل نہ ہو جیسے بلیٰ اور نعم کہ ان دونوں کے اندر انواعِ کلام کا جواب بننے کی صلاحیت ہے مگر جہاں جس کلام کے جواب میں ان کا وقوع ہوگا تو یہ دونوں اسی کے ساتھ خاص ہونگے اور ان کو کلامِ جدید شمار نہیں کیا جا سکتا مثلاً کسی نے کہا اکان لی علیک الف درھم تو اس نے جواب میں کہا نعم، یا کسی نے کہا الیس لی علیک الف درھم تو اس نے کہا بلیٰ، تو چونکہ ان کے اندر استقلال نہیں ہے اس لئے ان کو سبب کے ساتھ خاص مانا جائے گا، ۲ عام کسی جگہ جزار کے درجہ میں ہو اور جزار اپنے ماقبل کے ساتھ مربوط ہوتی ہے تو اس کو اپنے سبب کے ساتھ خاص شمار کیا جائے گا، جیسے راوی کا قول ہے سہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسجد، تو اب یہاں فسجد، اس کے اوپر فار داخل ہونے کیوجہ سے جزار کے درجہ میں ہے تو یہ سجدہ اسی سہو کے ساتھ مختص ہوگا جیسے السارق والسارقۃ فاقطعوا میں اور اور جیسے الزانیۃ والزانی فاجلدوا میں، ۳ یہ عام جواب ہو اگرچہ وہ مستقل کلام ہو مگر جب جواب محض ہوگا تو اپنے سبب کے ساتھ خاص ہوگا۔ مثلاً کسی نے زید سے کہا آؤ ناشتہ کرلو، اس نے کہا اگر میں ناشتہ کروں تو میری بیوی کو تین طلاق، تو یہ عام اپنے سبب کے ساتھ خاص ہے لہٰذا اگر اس نے گھر جاکر ناشتہ کرلیا تو بیوی کو طلاق نہیں پڑے گی چونکہ مجیب کا مقصد وہ ناشتہ تھا جس کی اس کو دعوت دی گئی تھی، لیکن اگر مجیب نے جواب کی مقدار پر اضافہ کرکے الیوم کو زیادہ کردیا تو اب اسکو جواب محض پر محمول نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس کو کلام جدید شمار کریں گے اور یہ اپنے سبب کے ساتھ خاص نہ ہوگا بلکہ اگر گھر جاکر بھی ناشتہ کیا تو بیوی کو تین طلاق پڑیں گی اور اسی آخری مسئلے کو بیان کرنے کیلئے مصنفؒ نے اس وجہ رابع کو بیان کیا ہے اس لئے کہ اس میں اختلاف ہے امام مالکؒ، و شافعیؒ اور زفرؒ اس کو جواب پر محمول مانکر اس کو سبب کے ساتھ خاص کرکے اس سے وہ غدار مراد لیتے ہیں جس کی جانب اس کو دعوت دی گئی تھی

تنبیہ :- بلیٰ اور نعم میں فسجد اور الغدیٰ عام کے صیغوں میں سے نہیں ہیں مگر مسامحۃً ان کو عام کہا گیا ہے چونکہ رجم اور سجود وغیرہ جس سبب کے تحت وارد ہوئے ہیں اس کے لئے ہونے کی بھی صلاحیت رکھتے ہیں اور دوسرے کے لئے ہونے کی بھی، اور بعض حضرات نے جواب دیا کہ یہاں عام سے اصطلاحی عام مراد نہیں ہے بلکہ عام سے مراد مطلق ہے۔

وَمنها ما قالَ بعضُهم انّ القِرانَ فی النَّظمِ یُوجِبُ القِرانَ فی الحکمِ مثل قولِ بعضِهم فی قولِه تعالٰی واقیموا الصلوٰۃَ واٰتوا الزکوٰۃَ اِنّ القِرانَ یُوجِبُ ان لا تجبَ الزکوٰۃُ علی الصبیّ قالوا لانّ العطفَ یَقتضِی المشارکۃَ واعتبروا بالجملۃِ الناقصۃِ اذا عُطفت علی الکاملۃِ وھذا فاسدٌ لانّ الشرکۃَ انّما وَجبتْ فی الجملۃِ الناقصۃِ لِافتقارِھا الی ما یَتمّ بہٖ فاذا تمّ بنفسِہٖ لم توجبِ الشرکۃَ الّا فیما یفتقرُ الیہِ ولھٰذا قُلنا فی قولِ الرجلِ لامرأتہ ان دخلتِ الدارَ فانتِ طالقٌ وعبدی حُرٌّ انّ العتقَ یتعلّقُ بالشرطِ لانہٗ فی حقِ التعلیقِ قاصرٌ ۔

ترجمہ اور انہیں وجوہ فاسدہ میں سے ایک وجہ وہ ہے جو ان میں سے بعض نے کہا کہ لفظ کے اندر قِران (ملاپ) حکم کے اندر قِران کو واجب کرتا ہے جیسے ان میں سے بعض کا قول ہے، اللہ تعالیٰ کے فرمان وَاَقِیمُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ میں کہ قِران اس بات کو واجب کرتا ہے کہ بچہ پر زکوٰۃ نہیں ہے، انہوں نے کہا ہے اس لئے کہ عطف مشارکت کا تقاضا کرتا ہے اور انہوں نے جملۂ ناقصہ پر قیاس کیا ہے جبکہ اس کا عطف کیا جائے کاملہ پر اور یہ فاسد ہے اس لئے کہ شرکت جملۂ ناقصہ میں واجب ہوتی ہے اس کے محتاج ہونے کی وجہ سے اس کلام کی جانب جس کے ذریعہ وہ تام ہو جائے پس جبکہ کلام بذاتِ خود تام ہو جائے تو شرکت واجب نہ ہوگی مگر اس چیز میں جس کی جانب احتیاج ہو اور اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے مرد کے اس قول میں اپنی بیوی سے ان دخلتِ الدار فانتِ طالق وعبدی حرٌ، کہ عتق شرط کے ساتھ متعلق ہوگا، اس لئے کہ یہ تعلیق کے حق میں قاصر ہے۔

تشریح یہ وجوہ فاسدہ میں سے آخری وجہ فاسد ہے امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ جب دو حکموں کو ایک ساتھ جوڑ کر بیان کیا جائے تو یہ اس بات کی علامت ہوگی کہ ان دونوں کے درمیان حکم کے اعتبار سے بھی جوڑ ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے اقیموا الصلوٰۃ واٰتوا الزکوٰۃ، یہاں زکوٰۃ کو نماز کے ساتھ جوڑ کر بیان فرمایا گیا ہے لہٰذا ان دونوں کے درمیان حکم کے اندر بھی اتحاد ہوگا اور کہا جائیگا کہ جیسے بچہ کے اوپر نماز فرض نہیں ہے ایسے ہی بچہ کے اوپر زکوٰۃ فرض نہیں ہے۔

مسئلہ ہمارے نزدیک بھی یہی ہے کہ بچہ پر زکوٰۃ نہیں ہے مگر ہم کو اختلاف اس استدلال سے ہے اور ہم دوسری نص سے استدلال کرتے ہیں کہ حدیث میں آیا ہے کہ بچہ پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ امام مالکؒ نے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ عطف مشارکت کو چاہتا ہے اور جیسے جب جملۂ ناقصہ کا جملۂ کاملہ پر عطف ہوتا ہے اور دونوں جملوں کا خبر میں اشتراک ہوتا ہے ایسے ہی اگر جملۂ کاملہ کا جملۂ کاملہ پر عطف کیا جائے تو وہاں اگرچہ خبر کا اشتراک تو نہ ہو سکے گا لیکن حکم کے اندر اشتراک مانا جائے گا۔ تو انہوں نے کاملہ کے کاملہ پر عطف کو ناقصہ کے کاملہ پر عطف کے اوپر قیاس کیا ہے لیکن ہم نے اس کو وجوہ فاسدہ میں سے شمار کیا ہے کیونکہ ناقصہ میں خبر کی ضرورت ہے اس لئے وہ کاملہ کا محتاج ہے اور کاملہ دوسرے کاملہ کا محتاج نہیں ہے تو شرکت بھی نہ ہو سکے گی، ہاں اگر کاملہ میں بھی یہ بات ہو جائے کہ وہ دوسرے کاملہ کا کسی چیز میں محتاج ہو۔ جہاں تک احتیاج ہے وہاں تک شرکت ثابت ہوگی مثلاً کسی نے اپنی بیوی سے کہا ان دخلتِ الدار فانتِ طالق وعبدی حر۔ دونوں جملے کامل ہیں مگر دوسرا جملہ کامل ہونے کے باوجود تعلیق میں اول کا محتاج ہے تو اس سلسلہ میں شرکت ثابت ہوگی اور کہا جائے گا کہ جس طرح مخاطبہ کا مطلقہ ہونا معلق بالشرط ہے ایسے ہی غلام کی آزادی بھی معلق بالشرط ہوگی، کیونکہ یہاں دلالتِ حال کا یہی تقاضا ہے کہ متکلم کا ور دونوں میں تعلیق ہے تنجیز نہیں ہاں اگر شوہر یوں کہتا ان دخلتِ الدار فانتِ طالق وزینب طالق تو یہاں زینب کی طلاق معلق نہیں ہے بلکہ منجز ہے کیونکہ اگر اس کا مقصد تعلیق ہوتا تو وہ زینب کی خبر بیان نہ کرتا، پھر مصنفؒ وجوہ فاسدہ سے فراغت کے بعد خاص کی بعض اقسام کو بیان کرتے ہیں یعنی امر کا کیونکہ اصولِ فقہ کی مباحثِ کثیرہ امر سے تعلق رکھتی ہیں لہٰذا مصنف رح فرماتے ہیں۔

فصل فی الامر

سبق نمبر ٢٣ وهو من قبيل الوجه الاوّل من القسم الاوّل ممّا ذكرنا من الاقسام فانّ صيغة الامر لفظ خاصّ من تصاريف الفعل وُضع لمعنى خاصٍ وهو طلب الفعل۔

ترجمہ:۔ یہ فصل ہے امر کے بیان میں اور یہ تقسیم اول کی قسم اول میں سے ہے یعنی ان اقسام میں سے جنکو ہم ذکر کرچکے ہیں اس لئے کہ صیغۂ امر لفظ خاص ہے فعل کی گردانوں میں سے جو خاص معنیٰ کے لئے وضع کیا گیا ہے اور وہ طلب فعل ہے

تشریح:۔ یعنی امر بھی خاص کی قبیل سے ہے اس لئے کہ خاص کے معنیٰ اس کے اوپر مکمل طریقہ پر صادق ہیں اس کی مزید تفصیل نور الانوار میں گذر چکی ہے۔

وموجبه عند الجمهور الالزام الا بدليلٍ والامر بعد الحظر وقبله سواءٌ

ترجمہ:۔ اور امر کا موجب جمہور کے نزدیک الزام (وجوب) ہے مگر کسی دلیل کی وجہ سے اور امر ممانعت کے بعد اور اس سے پہلے برابر ہے۔

تشریح:۔ نور الانوار اور اس کے حاشیہ میں امر کا سولہ معنیٰ کے لئے مستعمل ہونا آپ جان چکے ہیں مگر امر کے حقیقی معنیٰ کیا ہے تو بتایا کہ حقیقی معنیٰ وجوب و الزام ہے جب تک کوئی ایسا قرینہ نہ ہو کہ اس کو اسکے معنیٰ حقیقی سے پھیر دے تو امر کو اس کے حقیقی معنیٰ پر محمول کیا جائے گا، اور جب کوئی قرینہ اس کے خلاف قائم ہو جائے تو علیٰ حسب المقام دوسرے معنیٰ پر محمول کیا جائے گا۔

بعض شوافع کا کہنا ہے کہ جب امر ممانعت کے بعد وارد ہو تو اباحت کے لئے ہوگا ورنہ وجوب کے لئے ہوگا اور دلیل میں یہ آیت پیش کرتے ہیں، واذا حللتم فاصطادوا، مگر ان سے پوچھا جائے کہ فرمانِ باری فاذا انسلخ الاشهر الحرم، فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم، میں کیا جواب ہوگا، تو ان کی تردید کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ بہر صورت امر کے معنیٰ حقیقی وجوب و الزام ہے خواہ حظر کے بعد ہو یا پہلے، موجب سے مراد الاثر الثابت ہے موجب بفتح الجیم اور مقتضیٰ اور حکم فقہاء کے نزدیک مترادف الفاظ ہیں۔

ولا موجب له فى التكرار ولا يحتمله لانّ لفظ الامر صيغة اختصرت لمعناها من طلب الفعل لكنّ لفظ الفعل فردٌ فلا يحتمل العدد۔

ترجمہ:- اور نہیں موجب امر کا تکرار میں اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے اس لئے کہ لفظِ امر ایک صیغہ ہے جس کو طلب فعل سے اپنے معنیٰ کے لئے مختصر کیا گیا ہے لیکن لفظِ فعل فرد ہے تو وہ عدد کا احتمال نہیں رکھے گا۔

تشریح:- اشاعرہ میں سے ابو اسحٰق اسفرائنیؒ کہتے ہیں کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے اور ہمارے نزدیک امر میں نہ تکرار کا تقاضا ہے اور نہ اس کا احتمال ہے۔ فریق مخالف نے اقرع بن حابسؓ کے قول العامنا ہذا یا رسول اللہ ام للابد سے استدلال کرتے ہوئے تکرار امر کا موجب بنایا ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اِضْرِبْ، اطلبُ منک ضربًا کا مختصر ہے جو نکرہ ہے اثبات میں خصوص کا فائدہ دیتا ہے لیکن خصوص عموم کی فرع ہے تو اس میں عموم و تکرار کا بھی احتمال ہوا اور بوقت قرینہ اس کو عموم پر محمول کیا جائے گا۔

جب امام شافعیؒ کے نزدیک امر میں احتمالِ تکرار ہے تو جب شوہر نے اپنی بیوی سے کہا طلقی نفسک اور دو کی نیت کی تو دو واقع ہو جائیگی اور ہمارے نزدیک ایک واقع ہوگی ورنہ دو میں تعدد ہے جو جنسیت کے منافی ہے، ہماری دلیل یہ ہے کہ امر فعل ہی سے مختصر ہے یعنی اصل میں تھا اطلب منک الضرب، اور وہ مصدر جس سے یہ مختصر ہے وہ اس فعل کی حقیقت کا ایک فرد ہے اور فرد عدد کا احتمال نہیں رکھتا لہٰذا یہ نہ عموم کو مقتضی ہوگا اور نہ محتمل اور موجب اور محتمل میں فرق یہ ہے کہ موجب بغیر نیت کے ثابت ہوتا ہے اور محتمل بغیر نیت کے بالکل ثابت نہیں ہوتا۔

وَلِهٰذَا قُلْنَا فِیْ قَوْلِ الرَّجُلِ لِامْرَأَتِہٖ طَلِّقِیْ نَفْسَكِ اَنَّہٗ یَقَعُ عَلَی الْوَاحِدَۃِ وَلَا تَعْمَلُ نِیَّۃُ الثِّنْتَیْنِ فِیْهِ لِاَنَّہٗ نِیَّۃُ الْعَدَدِ اِلَّا اَنْ تَكُوْنَ الْمَرْأَۃُ اَمَۃً لِاَنَّ ذٰلِكَ جِنْسُ طَلَاقِهَا فَصَارَ مِنْ طَرِیْقِ الْجِنْسِ وَاحِدًا

ترجمہ:- اور اسی وجہ سے ہم نے کہا مسئلہ کے اس قول میں اپنی بیوی سے کہ تو اپنے کو طلاق دیدے کہ یہ ایک پر واقع ہوگا اور اس میں دو کی نیت کارگر نہ ہوگی اس لئے کہ یہ عدد کی نیت ہے مگر یہ کہ عورت باندی ہو اس لئے کہ یہ (دو طلاق) اس کی طلاقِ جنس ہے تو یہ (دو طلاق) جنس کے طریقہ سے ایک ہو جائے گی۔

تشریح:- جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ امر میں نہ احتمالِ تکرار ہے اور نہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے بلکہ یہ مصدر کے درجہ میں ہے جو جنس ہے، اور جنس میں توحد کے معنیٰ ملحوظ ہوتے ہیں اور توحد اور تعدد میں منافات ہے اس لئے جنس میں تعدد کا احتمال نہ ہوگا لیکن فرد ایک حقیقی ہوتا ہے اور ایک حکمی اور اعتباری لہٰذا طلاق کا فرد حقیقی ایک ہے اور تین طلاق کا چونکہ منتہا ہے اس لئے تین کو طلاق کا فرد حکمی کہا جائے گا اور جنس میں من حیث الجنس اقل متعین مراد ہو یا محتمل وہ جنسیت سے نہیں ہٹے گا لہٰذا مثالِ مذکور میں اگر شوہر کی کچھ نیت نہ ہو تو ایک طلاق واقع ہوتی ہے اور اگر دو کی نیت ہو تب بھی ایک اور اگر تین کی نیت ہو تو تین واقع ہوتی ہیں اور اگر دو کی نیت کا اعتبار کر لیا جائے تو یہ عدد ہے جس کا جنس میں احتمال نہیں ہوتا ہاں اگر وہ بیوی کسی کی باندی ہو تو اس کے حق میں دو جنس کا فردِ حکمی ہے اب دو طلاق واقع ہونگی مگر عدد کی حیثیت سے نہیں بلکہ جنس کی حیثیت سے۔

ثم الامرُ المطلقُ عن الوقتِ کالامرِ بالزکوٰۃ وصدقۃِ الفطرِ والعُشرِ والکفاراتِ وقضاءِ رمضانَ والنذرِ المطلقِ لایُوجِبُ الاداءَ علی الفورِ فی الصحیح من مذاھبِ اصحابنا ۔

ترجمہ پھر وہ امر جو وقت سے مطلق ہے جیسے زکوٰۃ کا حکم اور صدقۂ فطر کا حکم اور عشر اور کفارات کا حکم اور رمضان کی قضاء کا حکم اور نذر مطلق ہمارے اصحاب کے صحیح مذہب کے مطابق فی الفور ادار کو واجب نہیں کرتے

تشریح پھر امر کی دو قسمیں ہیں ۱ مطلق ۲ مقید۔ مطلق وہ ہے جس میں یہ قید نہو کہ اس وقت میں اس کو ادا کرنا ہے جیسے زکوٰۃ اور عشر اور کفارات اور رمضان کی قضاء اور نذر مطلق یہ سب کے سب مطلق ہیں، تو ان میں وجوب علی التراخی ہے یا علی الفور تو اگرچہ اس میں اختلاف ہے مگر حضرت مصنفؒ نے فرمایا کہ ہمارے اصحاب کا صحیح مذہب یہ ہے کہ ان میں وجوب علی التراخی ہے (وللتفصیل مقام آخر)

سبق نمبر ۲۴

امر کی دو قسمیں ہیں مطلق اور مقید، مطلق کا بیان ابھی مذکور ہوا، اب امر مقید کا بیان کیا جائے گا جس کی چار انواع ہیں اس سبق کے اندر نوع اول کا بیان ہوگا اور باقی انواع کا بیان اگلے اسباق میں آرہا ہے، نوع اول کے اندر وقت تین درجات پر فائز ہوتا ہے ۱ وقت مؤدّی کیلئے ظرف ہوتا ہے ۲ وقت ادار کے لئے شرط ہوتا ہے ۳ وقت وجوب کے لئے سبب ہوتا ہے۔ ظرف معیار کے مقابلہ میں آیا ہے معیار اس کو کہتے ہیں کہ زمانہ اور مؤدّی ایک ساتھ شروع اور ایک ساتھ ختم ہوں یعنی مؤدّی پورے زمانہ کو گھیرے ہوئے ہو۔ اور ظرف اس کو کہتے ہیں کہ مؤدّی سے فراغت کے بعد کچھ وقت فاضل بچ جائے اول کی مثال روزہ اور ثانی کی مثال نماز کا وقت ہے ادار کے لئے شرط ہونے کا یہ مطلب ہے کہ مامور بہ کی ادائیگی وقت سے پہلے نہیں ہوسکتی، اور سبب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وقت وجوب کا سبب ہو یعنی مامور بہ کے وجوب میں وقت کی تاثیر ہو یہاں تک کہ اوصاف وقت کے بدلنے سے مامور بہ کے اندر کمال ونقصان پیدا ہوتا ہے پھر ظرف تو پورا وقت ہے اور سببِ وجوب کونسا وقت ہے اول یا وسط یا آخر، پہلی صورت میں وسط اور آخر میں ادا کرنے والا قضار کرنے والا ہوگا اور دوسری صورت میں اوّل قبل از وقت اور آخر میں قضار پڑھنے والا ہوگا اور تیسری صورت میں اول و وسط میں ادا درست نہ ہونی چاہئے حالانکہ یہ ساری باتیں خلافِ اصول ہیں لہٰذا اصول یہ مقرر ہوا کہ وقت کے اجزا میں جو جزء بھی ادار صلوٰۃ سے بالکل متصل ہے وہی سبب وجوب ہے لہٰذا اب اشکالات سابقہ وارد نہوں گے یعنی وقت کا جزء اول سببِ وجوب ہوتا اگر نماز اس میں ادا کی جاتی ورنہ جزء ثانی پھر ثالث پھر رابع وھلم جرا۔ یہاں تک کہ جب وقت کا جزء آخر آگیا جس کے آگے کوئی جزء نہیں اب انتقال موقوف ہوجائے گا اور امام زفرؒ کے نزدیک

یہ سلسلہ ایسے ہی چلے گا مگر جب وقت میں تنگی ہوگی یعنی صرف اتنا وقت رہ گیا جس میں چار رکعت نماز پڑھی جاسکتی ہے اب انتقال موقوف ہوگیا اور کمال ونقصان میں اس جزء آخر کا جو حال ہوگا وہی حال مؤدّی کا ہوگا مثلاً فجر میں ایسا ہوا تو چونکہ وہاں جزء ناقص نہیں بلکہ پورا وقت کامل ہے اور درمیان میں سورج طلوع ہوگیا تو نماز فاسد ہوجائیگی اس لئے کہ نماز واجب ہوئی تھی کامل ہوکر اور ادا کی جارہی ہے نقصان کے ساتھ اور یہی بات اگر عصر میں پیش آجائے تو نماز فاسد نہ ہوگی اس لئے جیسی واجب ہوئی ویسی ادا کی جاچکی ہے، بہرحال یہ گفتگو اس وقت ہے کہ وقت نہ گذرا ہو ورنہ اگر وقت گذر جائے اب اس کا سبب وجوب وقت کامل ہوگا اور اس مؤدّی کی نقصان کے ساتھ ادائیگی صحیح نہ ہوگی جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہوگئیں تو اب عبارات ملاحظہ فرمانے جائیں ۔

وَالمقيّدُ بالوقتِ انواعٌ نوعٌ جُعِلَ الوقتُ ظَرفًا لِلمُؤدّٰى وَشَرطًا للاداءِ وَسَبَبًا للوجوبِ وهو وقتُ الصلوٰةِ ألا ترىٰ انّه يفضلُ عن الاداءِ فكان ظرفًا لا معيارًا والاداءُ يفوتُ بفواتِه فكان شرطًا والاداءُ يختلفُ باختلافِ صفةِ الوقتِ ويفسدُ التعجيلُ قبلَهُ فكان سَبَبًا ۔

ترجمہ اور جو امر مقید ہے وقت کے ساتھ اس کی چند انواع ہیں، ایک نوع یہ ہے کہ وقت کو مؤدّی کے لئے ظرف اور ادار کے لئے شرط اور وجوب کے لئے سبب قرار دیا گیا ہو اور یہ نماز کا وقت ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ وقت ادار سے فاضل رہتا ہے تو وقت ظرف ہوگا نہ کہ معیار اور ادا فوت ہوجاتی ہے وقت کے فوت ہونے سے تو ہوگا وقت شرط اور ادار مختلف ہوتی ہے وقت کی صفت کے اختلاف سے اور فاسد ہے ادار کی تعجیل وقت سے پہلے تو وقت سبب ہوگا ۔ اس کی تشریح ماقبل کی تقریر میں گذرچکی ہے ۔

تنبیہ: ۔ نفس وجوب کا سبب حقیقی بندوں کے لئے اللہ کی نعمتوں کا لگاتار توارد ہے اور چونکہ یہ توارد وقت میں ہوتا ہے اس لئے اس کا قائم مقام وقت ہوگیا جو کہ سبب ظاہری ہے اور وجوب ادار کا سبب حقیقی فعل کیساتھ طلب کا وابستہ ہونا ہے اور صیغۂ امر اس کے قائم مقام ہوکر سبب ظاہری ہے ۔

سوال: ۔ آپنے فرمایا کہ وقت ظرف بھی ہے اور سبب بھی مگر یہ کیسے ہوسکتا ہے اس لئے کہ یہ تو اجتماع ضدین ہے اس لئے کہ سبب مسبب پر تقدیم چاہتا ہے اور ظرف کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ مظروف اس سے پہلے نہ ہوسکے اسلئے کہ ظرف کہتے ہیں اس کو جس کے اندر مظروف ادا کیا جائے نہ کہ اس کے بعد؟

جواب: ۔ ظرف پورا وقت ہے اور شرط مطلق وقت ہے اور سبب وہ جزء ہے جو ادائیگی سے متصل ہے اور قضاء کے اندر سبب پورا وقت ہے اسی جواب کو سمجھانے کے لئے مصنفؒ فرماتے ہیں ۔

والاصلُ فی هذا النوعِ انّه لمّا جُعِلَ الوقتُ ظرفًا للمؤدّٰى وسَبَبًا للوجوبِ لم يستقيموا

یکون کلُّ الوقت سَبَبًا لانَّ ذلکَ یوجب تاخیرا لاداء عن وقته او تقدیمه علیٰ سَبَبِه فوجب ان یجعل بعضه سَبَبًا وھو الجزءُ الذی یتصل به الاداء ۔

ترجمہ اور اصل اس نوع میں یہ ہے کہ جب وقت کو موقتی کے لئے ظرف اور وجوب کے لئے سبب بنایا گیا تو یہ بات درست نہ ہوگی کہ کل وقت سبب ہو جائے اس لئے کہ یہ واجب کرتا ہے ادار کی تاخیر کو اس کے وقت سے یا اس کی تقدیم کو اس کے سبب پر پس واجب ہے یہ بات کہ بعض وقت سبب کر دیا جائے اور وہ بعض وہ جزر ہے جس سے ادائیگی متصل ہے ۔

تشریح یعنی اگر سبب کا لحاظ کریں تو ظرفیت فوت ہو جائے گی اور ظرف کا لحاظ کریں تو سببیت فوت ہو جائیگی یعنی اگر پورے وقت کو سبب کہدیا جائے تو مامور بہ کی ادائیگی بعد الوقت ہوگی یا قبل الوقت یا وقت کے اندر پہلی صورت میں ظرفیت کے معنیٰ فوت ہو جاتے ہیں اس لئے کہ ظرفیت وقت کے اندر ادار کو چاہتی ہے اور دوسری صورت میں ظرفیت کے معنیٰ کی رعایت ہے مگر سببیت کے معنیٰ مفقود ہیں کیونکہ یہاں مسبب کی سبب پر تقدیم یا معیت لازم آتی ہے حالانکہ سبب مسبب پر مقدم ہوتا ہے ۔ لھذا یوں کہنا لازمی ہوگا کہ سبب وہ جزر لایتجزی ہے جو ادار کے آغاز سے متصل ہے ۔

فان اتصل الاداءُ بالجزءِ الاولِ کان ھو السبب والا ینتقل السببیةُ الی الجزءِ الذی یلیه لانه لما وجب نقلُ السببیةِ عن الجملةِ ولیس بعد الجملةِ جزءٌ مقدر وجب الاقتصار علی الادنیٰ ولو لم یجز تقریرہ علیٰ ما سبق قبیل الاداء لان ذلک ینتقل الی ان ینتقل الوقت الی التخطی من القلیل بلا دلیل

ترجمہ پس اگر وہ ادا جزر اول سے متصل ہو تو وہی سبب ہوگا ورنہ سببیت اس جزر کی جانب منتقل ہو جائے گی جو اس سے متصل ہے اس لئے کہ جب کہ واجب ہے سببیت کو منتقل کرنا تمام سے اور نہیں ہے جمیع وقت کے بعد کوئی جزر معین تو ادنی پر اکتفار واجب ہے اور جائز نہیں معنیٰ سببیت کا تعین کرنا ان اجزار کے اوپر جو ادا سے پہلے گذر چکے ہیں اس لئے کہ پہنچا دے گا متجاوز ہونے کی جانب قلیل سے بغیر کسی دلیل کے ۔

تشریح یعنی اگر مامور بہ کو وقت کے جزر اول میں ادا کر لیا تو وہی جزر اول سبب وجوب ہوگا ورنہ دوسرے جزر کی جانب انتقال سببیت کا سلسلہ چلتا رہے گا اس لئے کہ پورا وقت سبب ہو یہ تو ہو نہیں سکتا تھا (کمامر) پھر وقت کا کوئی مخصوص حصہ مثلاً اس کا ربع، ثلث، خمس وغیرہ سبب ہو یہ ترجیح بلا مرجح تھی تو ضروری ہوا کہ ادنیٰ مقدار پر اکتفار کر کے اس کو سببِ وجوب قرار دیا جائے اور ادنیٰ مقدار جزر لایتجزیٰ کی مقدار ہے

سوال :۔ ادار سے پہلے وقت کے جو اجزار گذر چکے ہیں ان کو سبب کہنے میں کیا خرابی ہے ؟

جواب :۔ دلیل کا تقاضا تو یہ ہے کہ پورا وقت سبب ہو جیسے قضا ء میں یا جزء ادنیٰ، تو ان کے علاوہ کے اندر سببیت کو ثابت کرنا قلیل (جزء لا یتجزیٰ) سے بغیر دلیل کے اعراض و تجاوز ہے ۔

ثم كذلك ينتقل الى ان يتضيق الوقت عند زفر رح والى آخر جزء من اجزاء الوقت عندنا فتعين السببية فيه لما يلي الشروع في الاداء اذ لم يبق بعده ما يحتمل انتقال السببية اليه فيعتبر حاله في الاسلام والبلوغ والعقل والجنون والسفر والاقامة والحيض والطهر عند ذلك الجزء ويعتبر صفة ذلك الجزء فان كان ذلك الجزء صحيحا كما في الفجر وجب كاملا فاذا اعترض الفساد بطلوع الشمس بطل الفرض وان كان ذلك الجزء فاسدا كما في العصر يستانف في وقت الاحمرار وجب ناقصا فيتادى بصفة النقصان ۔

ترجمہ پھر ایسے ہی معنیٰ سببیت منتقل ہوتے رہیں گے یہاں تک کہ وقت تنگ ہو جائے زفرح کے نزدیک اور وقت کے اجزاء میں سے جزء آخر کی جانب ہمارے نزدیک تو متعین ہے سببیت اس میں (وقت ناقص میں) اس جزء کے لئے جو کہ متصل ہے ادا کے آغاز سے اس لئے کہ نہیں باقی ہے اس جزء کے بعد کوئی ایسا جزء جس کی جانب انتقالِ سببیت کا احتمال ہو تو اعتبار کیا جائے گا مکلف کے حال کا اسلام اور بلوغ اور جنون اور سفر اور اقامت اور حیض اور طہر میں اس جزء کے وقت کا اور اعتبار کیا جائے گا اس جزء کی صفت کا تو اگر وہ جزء صحیح ہو جیسا کہ فجر میں تو نماز واجب ہوئی اس حال میں کہ کامل ہے پس جبکہ عارض ہوا فساد سورج نکلنے سے تو فرض باطل ہو گیا اور اگر وہ جزء فاسد ہو جیسا کہ عصر میں ہے درانحالیکہ وہ شروع کرے احمرار کے وقت میں تو نماز واجب ہوئی ہے اس حال میں کہ وہ ناقص ہے تو وہ ادا ہو گی نقصان کی صفت کے ساتھ ۔

تشریح یعنی انتقال سببیت کا سلسلہ من جزء الی جزء چلتا رہے گا ہمارے نزدیک آخری جزء تک جو تکبیر تحریمہ کی مقدار ہے اور امام زفرح کے نزدیک وہاں تک یہ سلسلہ چلے گا کہ وقت اتنا باقی رہ جائے جس میں صرف چار رکعت پڑھی جا سکتی ہیں اس لئے کہ اس کے بعد بھی انتقال ہو یہ امر کے اور شریعت کے خلاف ہے

بہر حال علی حسب القولین جب عدم انتقال کا موقع آجائے تو اس وقت تکلیف کا جو حال ہو گا وہی معتبر ہو گا اور اس جزء کا جو حال ہو گا مامور کا بھی ویسا ہی حال ہو گا لہذا وقت کا اتنا جزء باقی ہے جس میں تکبیر تحریمہ کہی جا سکتی ہے اور اس وقت میں کافر مسلمان ہو گیا یا بچہ بالغ ہو گیا یا مجنون کا جنون زائل ہو گیا یا مقیم مسافر ہو گیا یا مسافر مقیم ہو گیا یا عورت کو حیض آگیا یا حائضہ پاک ہو گئی تو ان سب پر یہ نماز فرض ہو جائے گی اور اس وقت میں مقیم ہونے پر یہ نماز پوری بدون قصر واجب ہو گی اور مسافر ہونے والے پر مسافروں جیسی نماز واجب ہو گی اور مامور بہ کے کمال و نقصان میں بھی اس جزء کو دخل ہو گا لہذا مذکورہ طریقہ کے مطابق نماز فجر کا فساد اور

عصر کا عدمِ فساد ظاہر ہوا ۔

تنبیہ ۱ :۔ بعض محققین نے لکھا ہے کہ عوام کو بوقت طلوع نماز سے نہ روکا جائے ورنہ وہ بالکل ہی نماز ترک کر دیں گے ۔ در مختار ص ج ۱، بحر ص ۲۵۱ ج ۱

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں منع نہ کرنے سے یہ مراد نہیں کہ انکی نماز کی صحت کا حکم لگا دیا جائے ۔ قلت یہ حکم اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ یہ اندیشہ ہو کہ لوگ بالکل نماز ترک کر دیں گے اور عوام میں عموماً یہ حالت نہیں پائی جاتی

تنبیہ ۲ :۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ وقت یا اس کے کسی جزء میں نقصان نہیں ہے بلکہ اس وقت کی ادائیگی میں نقصان ہے چونکہ اس میں سورج کے پجاریوں کے ساتھ تشبہ ہے تو جب اسوقت میں ادائیگی واجب ہے تو اس نقصان کا تحمل کیا جائے گا اور جب اس جزء میں ادا نہ کر سکا تو کامل بنکر نماز واجب ہوگی اس وجہ سے قضاء وقتِ کامل میں واجب ہوگی ۔ فتدبر

وَلَا يَلْزَمُ عَلٰى هٰذَا مَا اِذَا ابْتَدَأَ الْعَصْرَ فِي اَوَّلِ وَقْتِهٖ ثُمَّ مَدَّهٗ اِلٰى اَنْ غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَاِنَّهٗ لَا يَفْسُدُ لِاَنَّ الشَّرْعَ جَعَلَ لَهٗ حَقَّ شَغْلِ كُلِّ الْوَقْتِ بِالْاَدَاءِ فَجُعِلَ مَا يَتَّصِلُ بِهٖ مِنَ الْفَسَادِ بِالْبِنَاءِ عَفْوًا لِاَنَّ الْاِحْتِرَازَ عَنْهُ مَعَ الْاِقْبَالِ عَلَى الصَّلٰوةِ مُتَعَذِّرٌ ۔

ترجمہ اور نہیں الزام دیا جائے گا اس تقریر کے مطابق اس وقت جبکہ مصلی عصر کی ابتداء کرے عصر کے اول وقت میں پھر عصر کو دراز کرے یہاں تک کہ سورج غروب ہو جائے پس بے شک یہ نماز فاسد نہ ہوگی اس لئے کہ شریعت نے کر دیا ہے اس کے لئے حق پورے وقت کو مشغول کر دینے کا ادا کے ساتھ تو کر دیا جائے گا اس فساد کو جو اس سے متصل ہے معاف (عزیمت پر) بناء کرنے کی وجہ سے اس لئے کہ فساد سے احتراز (عزیمت کے طریقہ پر) نماز پر متوجہ ہونے کے ساتھ متعذر ہے ۔

تشریح یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ جو نماز کامل وقت میں واجب ہوتی ہے اس کی ادائیگی بھی کمال کے طریقہ پر واجب ہوگی، لہٰذا ایک شخص نے عصر کی نماز کو اول وقت میں شروع کر دیا اور اتنا دراز کیا کہ سورج غروب ہو گیا تو اس کی نماز فاسد ہونی چاہیئے ۔ تو اس کا جواب دیا گیا کہ اس نے عزیمت پر عمل کیا ہے کیونکہ عزیمت یہ ہے کہ پورے وقت کو ادا ءِ عبادت میں گذار دے اور جب عزیمت پر اس کے بغیر عمل نہیں ہو سکتا تو پھر فساد کا حکم کیونکر ہوگا اور بحوالۂ شامی جو بات ہم نقل کر چکے ہیں اس سے یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا کہ فساد تشبہ بعبدۃ الشمس کی وجہ سے ہے بالفاظِ دیگر تاخیر کیوجہ سے نہ کہ عزیمت پر عمل کرنے کیوجہ سے ۔

وَاَمَّا اِذَا خَلَا الْوَقْتُ عَنِ الْاَدَاءِ فَالْوُجُوْبُ يُضَافُ اِلٰى كُلِّ الْوَقْتِ لِزَوَالِ الضَّرُوْرَةِ الدَّاعِيَةِ عَنِ الْكُلِّ اِلَى الْجُزْءِ فَوَجَبَ بِصِفَةِ الْكَمَالِ فَلَا يَتَاَدّٰى بِصِفَةِ النُّقْصَانِ فِي الْاَوْقَاتِ الثَّلٰثَةِ

المکروهة بمنزلة سائر الفرائض

ترجمہ اور بہر حال جب وقت ادا سے خالی ہو جائے تو وجوب پورے وقت کی جانب مضاف ہوگا اس ضرورت کے زوال کیوجہ سے جو کل سے جزء کی جانب داعی تھی پس واجب واجب ہوگا صفتِ کمال کے ساتھ تو صفتِ نقصان کے ساتھ ان اوقات ثلاثہ میں ادا نہوگا جو مکروہ ہیں تمام فرائض کے درجہ میں ۔

تشریح جب وقت گذر گیا اور نماز نہیں پڑھی اب پورے وقت کو سببِ وجوب قرار دیا جائے گا کیونکہ جس مجبوری کیوجہ سے کل سے جزء کی جانب عدول کیا تھا اب وہ مجبوری ختم ہو چکی ہے لہذا اس نماز کو صفتِ کمال کے ساتھ ادا کرنا ضروری ہے اور اوقاتِ ثلاثہ ممنوعہ میں یعنی بوقت طلوع اور غروب اور استواء کے وقت اس کو ادا کرنا جائز نہو گا، جیساکہ تمام فرائض کو اوقاتِ مکروہہ میں ادا کرنا جائز نہیں ہے ۔

تنبیہ:۔ یہ امر مقید کی نوعِ اول کا بیان تھا جس کا حکم یہ ہے کہ اس میں نیت کا تعین شرط ہے یعنی یوں کہے نویتُ ان اصلی ظہر الیوم، اور مطلق نیت سے یہ نوع ادا نہو گی، اس لئے کہ وقت وقتی اور غیر وقتی قضا اور نوافل کی صلاحیت رکھتا ہے تو تعیین نیت امر لابدی ہے ۔ اب مصنفؒ نوع ثانی کا ذکر فرمائیں گے ۔

سبق نمبر ۲۵ والنوعُ الثانی ما جُعل الوقتُ معیاراً لہ وسببًا لوجوبہ وھو وقتُ الصوم الا تری انہ قدّر بہ واُضیفَ الیہ ومن حکمہ ان لا یبقی غیرہ مشروعًا فیہ فیصابُ بمطلق الاسمِ ومع الخطاءِ فی الوصفِ الا فی المسافر ینوی واجبًا اٰخر عند ابی حنیفۃ ولو نوی النفلَ ففیہ روایتان واما المریض فالصحیح عندنا انہ یقع صومُہ عن الفرض بکل حالٍ لان رخصتہ متعلقۃ بحقیقۃ العجز فیظھرُ بنفس الصوم فواتُ شرطِ الرخصۃ فیلحقُ بالصحیح واما المسافرُ فیستوجبُ الرخصۃ بعجزٍ مقدرٍ لقیام سببہ وھو السفرُ فلا یظھرُ بنفسِ الصوم فواتُ شرطِ الرخصۃ فلا یبطلُ الترخیصُ. فیتعدیٰ حینئذٍ بطریق التنبیہ الی حاجتہ الدینیۃ

ترجمہ اور نوع ثانی وہ ہے جس میں وقت کو مؤدّٰی کے لئے معیار اور وجوب کیلئے سبب قرار دیا گیا ہو اور وہ روزہ کا وقت ہے کیا دیکھتے نہیں کہ روزہ مقدر رہے وقت کے ساتھ اور مضاف ہے وقت کی جانب اور اس کے حکم میں سے یہ ہے کہ اس میں اس کا غیر مشروع بنکر باقی نہیں رہے گا پس اس کو حاصل کرلیا جائے گا مطلق اسم صوم کے ساتھ اور وصف کے اندر غلطی کرنے کے ساتھ مگر مسافر کے اندر کہ وہ نیت

کرے واجب آخر کی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اور اگر مسافر نفل کی نیت کرے تو اس میں دو روایتیں ہیں ، اور بہر حال مریض پس صحیح ہمارے نزدیک یہ ہے کہ اس کا روزہ فرض سے واقع ہوگا ہر حال میں اس لئے کہ مسافر کی رخصت متعلق ہوتی ہے عجز کی حقیقت کے ساتھ تو ظاہر ہوگا نفسِ صوم سے رخصت کی شرط کا فوات تو مریض تندرست کے ساتھ لاحق ہوگا ، اور بہر حال مسافر پس وہ رخصت کا مستحق ہوتا ہے عجز مقدر کے ساتھ عجز کے سبب کے قائم ہونیکی وجہ سے اور وہ سفر ہے تو نفسِ صوم سے رخصت کی شرط کا فوات ظاہر نہ ہوگا پس مسافر کا ترخص بالکل باطل نہ ہوگا تو یہ ترخص متعدی ہوگا دلالت کے طریقہ پر اس کی حاجت دینیہ کی جانب ۔

تشریح یہ امر مقید کی نوع ثانی کا بیان ہے جس میں ثانی اور ثالث بات وہی ہے جو اول میں گذر چکی البتہ اتنا فرق ہے کہ نوع اول میں وقت مؤدیٰ کے لئے ظرف ہوتا ہے اور اس میں معیار ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ روزہ دن کی لمبائی اور چوڑائی کے بقدر ہوتا ہے جو وقت کے معیار ہونے کی دلیل ہے اور روزہ کی اضافت وقت کی جانب کرکے صومِ رمضان کہتے ہیں یہ وقت کے سبب ہونے کی دلیل ہے اور وقت کے فوات سے روزہ کا فوات اور وقت سے روزہ کا فساد اس بات کی دلیل ہے کہ وقت ادا کے لئے شرط ہے ۔

نوع ثانی میں جب وقت معیار ہے تو اس میں کسی غیر کی گنجائش ہی نہیں یہی تو وجہ ہے کہ ایک دن میں ایک ہی روزہ ہوگا اور یہ وقت اسی روزہ کے لئے متعین ہے جس میں تعیین کی حاجت نہیں لہذا مقیم اور تندرست آدمی مطلق نیتِ صوم کریں یا وصف میں غلطی صادر ہو جائے یا واجب آخر اور نفل کی نیت کریں بہر صورت رمضان کا روزہ ادا ہوگا ، البتہ مسافر اور مریض میں کچھ تفصیل ہے ۔

مسافر کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ اگر وہ واجبِ آخر کی نیت کرے تو واجب آخر کا روزہ ہوگا اور اگر نفل کی نیت کرے تو امام صاحبؒ سے دو روایتیں ہیں مگر اصح یہ ہے کہ رمضان کا روزہ ہوگا ۔ اور مریض کے بارے میں اگرچہ اقوالِ مختلفہ ہیں مگر قولِ مختار یہ ہے کہ اگر اس نے واجب آخر یا نفل کی نیت سے روزہ رکھا تو رمضان کا روزہ ہوگا ۔

دونوں کے درمیان فرق کی دلیل یہ ہے کہ مسافر کے افطار کے جواز کا مدار عجزِ تقدیری پر ہے جس کا قائم مقام سفر موجود ہے لہذا جب عذرِ افطار موجود ہے جو ہر صورت ہے اور شریعت نے اس کو حاجت دنیویہ کے پیشِ نظر یہ رخصت دی ہے تو اگر اس رخصت کو مسافر حاجتِ دینیہ میں استعمال کرے تو رخصت بدرجہ اولیٰ کام کرے گی اور واجب آخر کا روزہ درست ہوگا اور مریض کے لئے جوازِ افطار کا مدار عجز تحقیقی پر ہے اور اور جب اس نے روزہ رکھ لیا تو معلوم ہوا کہ عجز نہیں ہے لہذا یہ روزہ رمضان کا شمار ہوگا اقوالِ مختلفہ کی تفصیل دیکھئے شامی صـ$\frac{۸۶}{ج ۲}$ ۔

وَمِنْ هٰذَا الْجِنْسِ الصَّوْمُ الْمَنْذُوْرُ فِیْ وَقْتٍ بِعَیْنِهٖ لِاَنَّهٗ لَمَّا انْقَلَبَ بِالنَّذْرِ صَوْمَ -

الوقتِ واجبًا لم یبق نفلاً لانہ واحدٌ لا یقبل وصفین متضادین فصار واحدًا من ھذا الوجہ فاصیب بمطلق الاسم مع الخطاءِ فی الوصف وتوقف مطلق الامساك علی صوم الوقتِ وھو المنذور لکنہ اذا صامہ عن کفارۃ او قضاءٍ علیہ یقع عما نوی لان التعیین انما حصل بولایۃ الناذر وولایتہ لا تعدوہ فصح التعیین فیما یرجع الی حقہ وھو ان لا یبقی النفل مشروعًا فاما فیما یرجع الی حق صاحب الشرع وھو ان لا یبقی الوقت محتملاً لحقہ فلا

ترجمہ اور اسی جنس سے صوم منذور ہے معین وقت میں اس لئے کہ جب نذر کی وجہ سے صوم الوقت (نفل) واجب سے پلٹ گیا تو وہ نفل باقی نہ رہا اس لئے کہ وہ ایک ہے جو دو متضاد وصفوں کو قبول نہیں کر سکتا تو یہ (صوم الوقت) اس اعتبار سے متعین ہو گیا تو اس کو حاصل کر لیا جائے مطلق اسم صوم سے اور وصف میں غلطی کرنے سے اور موقوف رہے گا مطلق امساک صوم الوقت پر اور وہ منذور ہے لیکن اس نے جب اس وقت روزہ رکھا کفارہ یا اس قضاء کی جانب سے جو اس پر ہے تو اس کی جانب سے واقع ہوگا جس کی اس نے نیت کی اس لئے کہ تعیین ناذر کی ولایت سے حاصل ہوئی ہے اور اس کی ولایت اس سے متجاوز نہ ہوگی تو تعیین صحیح ہے اس چیز میں جو اس کے حق کی جانب راجع ہے اور وہ یہ ہے کہ نفل مشروع بنکر باقی نہ ہو۔ پس بہرحال اس چیز میں جو صاحبِ شرع کے حق کی جانب راجع ہو اور وہ یہ ہے کہ وقت باقی نہ رہے اس کے حق کے لئے محتمل بنکر پس نہیں۔

تشریح اس اعتبار سے کہ وقت معیار ہو سبب نہو رمضان کے روزہ کے مثل نذر معین کا روزہ بھی ہے اگرچہ سبب وجوب دونوں کا الگ الگ ہے یعنی صوم رمضان کا سبب شہود شہر ہے اور صوم نذر کا سبب نذر ہے لیکن اس اعتبار سے دونوں ایک جنس کے ہیں کہ وقت دونوں میں معیار ہے نہ کہ ظرف اور اپنے وقت میں دونوں متعین ہیں ایک میں تعیین اللہ نے کی اور دوسرے میں ناذر نے کہ اس نے نذر کی وجہ سے اس وقت کو جو نفل کے لئے موضوع تھا نفلیت سے وجوب کی طرف نکالدیا تو اس میں تعین ہو گیا لہذا جس طریقہ سے صومِ رمضان مطلق نیت سے اور نفل کی نیت سے اور وصف میں غلطی کرنے کی صورت میں ادا ہو جاتا ہے ایسے ہی نذرِ معین کا روزہ بھی ادا ہو جائے گا اور رمضان کے روزہ میں جیسے رات سے نیت کرنا ضروری نہیں بلکہ اگر زوال سے پہلے پہلے نیت کر لی بشرطیکہ اس سے پہلے دن کے حصہ میں مفطرات سے رکا رہے تو کافی ہے اسی طرح نذر معین کا بھی حکم ہے۔

البتہ ان دونوں میں اتنا فرق ہے کہ رمضان میں اگر وہ واجب آخر کی نیت کرے تو اس کی نیت کا اعتبار نہو گا۔ اور رمضان کا روزہ ادا ہوگا اور نذر میں اگر وہ کفارہ یا قضاءِ رمضان کی نیت کرے تو صحیح ہے اور جس کی نیت کریگا وہی روزہ ادا ہوگا یہ فرق اس لئے ہوا کہ معین الگ الگ ہیں رمضان کو فقط اسی روزہ کے لئے اللہ نے متعین کر دیا جس کو اب کوئی ہٹا نہیں سکتا۔

اور یہاں متعین کرنے والا نذر کرنے والا ہے تو اس کی تعیین اپنے حق تک کام کرے گی اللہ کے حق میں نہیں

لہٰذا اگر وہ نفل کی نیت کرے تو نذر کا روزہ ادا ہو گا کیونکہ اس نے اس وقت کو نذر کے لئے متعین کیا ہے اور نفل اس پر کوئی اللہ کا حق واجبی نہیں تو اس کی تعیین درست ہے لیکن اگر یہ کفارہ یا قضاء رمضان کی نیت کرے تو پھر وہی ادا ہو گا جس کی نیت کرے گا اس لئے کہ یہ اس پر اللہ کے حق ہیں اور اس کی تعیین اس کے حق میں کارگر ہوگی، اللہ کے حق میں نہیں اس اعتبار سے ان دونوں میں فرق کیا گیا ہے ۔

تنبیہ ۱: - وتوقف مطلق الامساک الخ یہاں صفت کی اضافت موصوف کی جانب ہے ورنہ اصل عبارت الامساک المطلق ہے مطلق سے مراد جو امساک نیت سے خالی ہو تو یہ امساک لغو نہ ہوگا بلکہ یہ موقوف ہے اگر اس نے نصف النہار سے پہلے نیت کرلی تو روزہ درست ہے تو اس کو تعبیر فرمایا توقف مطلق الامساک الخ سے ۔

تنبیہ ۲: - نوع ثالث امر مقید کی یہ ہے کہ وقت معیار ہو اور سبب نہ ہو جیسے قضاء رمضان وغیرہ جس میں تعیین نیت کے ساتھ رات سے نیت کرنا ضروری ہے اور اس میں فوات کا بھی احتمال نہیں ہے ۔ مصنف نے اس کو نوع ثانی کی جنس میں سے شمار کیا ہے اور صاحب منار وغیرہ نے اس کو الگ نوع شمار کیا ہے تفصیل کے لئے دیکھئے نورالانوار صا۶۱ ۔

سبق نمبر ۲۶

والنوعُ الثالثُ المُوقّتُ بوقتٍ مشكلٍ توسّعُهٗ وهو الحجّ فانّهٗ فرضُ العمرِ ووقتُه اشهرُ الحجّ وحياتُه مدةً يفضل بعضها الحجّةَ الأخرىٰ مشكل ومن حكمه انّ عند محمدٍ يسعُهُ التاخيرُ لكن بشرط ان لا يفوتَه في عمرِه وعند ابي يوسف رح يتعيّن عليه الاداءُ في اشهر الحجّ من العام الاول احتياطًا احترازًا عن الفوات وظهر ذلك في حق المأثم لا غير حتى يبقى النفلُ مشروعًا وجوازُه عند الاطلاق بدلالةِ تعينٍ من المُؤدّي اذ الظاهرُ انّه لا يقصد النفلَ وعليه حجّةُ الاسلامِ ۔

ترجمہ اور تیسری نوع وہ امر ہے جو موقت ہے ایسے وقت کے ساتھ جس کا توسع مشکل ہے اور وہ حج ہے پس بے شک وہ عمر کا فریضہ ہے اور اس کا وقت اشہر حج ہے اور اس کی حیات اتنی مدت تک کہ اس کا بعض حصہ دوسرے حج کے لئے فاضل ہو مشکل ہے اور اس نوع کا حکم محمدؒ کے نزدیک یہ ہے کہ اس کو تاخیر کی گنجائش ہے اس شرط کے ساتھ کہ حج اس سے اس کی عمر میں فوت نہ ہو اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اس پر پہلے سال کے اشہر حج میں ادائیگی متعین ہے بر بناء احتیاط فوات سے احتراز کرتے ہوئے پس ظاہر ہوگا یہ اختلاف گناہ کے حق میں نہ کہ غیر کے یہاں تک کہ نفل باقی رہے گا مشروع بنکر اور باقی رہے گا حج کا جواز اطلاق کے وقت ایسی دلالت کیوجہ سے جو متعین ہے مودّی کی جانب سے اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ وہ ارادہ نہیں کرے گا نفل کا حالانکہ اس کے اوپر حج اسلام ہے ۔

تشریح یہ مصنفؒ کی ترتیب کے مطابق نوعِ ثالث ہے، اس میں اشکال اور اشتباہ ہے کہ وقت کو ظرف کہیں یا معیار تو اس وجہ سے اس کو مشکل کہا گیا ہے، اور حج کے وقت کا مشکل ہونا دو طرح سے ہے ۱ اشہر حج، شوال، ذوقعدہ اور ذی الحجہ کے دس دن ہیں حالانکہ حج صرف ذی الحجہ کے کچھ ایام میں ہوتا ہے اور باقی وقت فاضل ہے تو اس اعتبار سے یہ ظرف ہوا اور اگر دیکھا جائے اس اعتبار سے کہ ان اشہر حج میں صرف ایک ہی حج ہو سکتا تو یہ معیار کے مشابہ ہے ۲ حج عمر میں ایک ہی مرتبہ فرض ہے تو اگر دوسرا یا تیسرا سال مل جائے تو وقت میں وسعت ہے جونسے سال میں چاہے ادا کرے ادا ہو جائے گا۔ اور اگر دوسرا سال نہ پا سکے تو وقت میں تنگی ہے پھر سالِ اول ہی واجب ہوگی خلاصۂ کلام طریق ثانی میں اس اعتبار سے کہ وقتِ حج صرف اشہر حج ہے نہ کہ تمام مہینے اس اعتبار سے یہ معیار کے مشابہ ہے اسلئے کہ اس وقت میں صرف ایک ہی حج ہو سکتا ہے اور اس اعتبار سے کہ حیاتِ مکلف حج کا وقت ہے لہٰذا اگر وہ سال اول کے بجائے ثانی اور ثالث وغیرہ میں ادا کرے تو جائز ہے تو حیاتِ مکلف حج کا وقت ہوا حالانکہ یہ حیات ظرف ہے جس میں دوسرے حج کی گنجائش ہے بہر حال وقت حج میں دو طرح کا اشکال ہے جیسے مذکور ہوا، مصنفؒ نے اشکالِ اول کو بوقت مشکل توسُّعًا، سے بیان فرمایا ہے اور دوسرے طریق کو فانہ فرض العمر الخ سے بیان فرمایا ہے۔

بہر حال طریق ثانی کے اعتبار سے اس کے اندر توسع اور تنگی کا پہلو سامنے آیا تو امام محمدؒ نے توسع کا پہلو اختیار کرتے ہوئے فرمایا کہ وجوب علی الفور نہیں بلکہ علی التراخی ہے لیکن عدم فوات شرط ہے اور امام ابو یوسفؒ نے تنگی کے پہلو کو احتیاطاً ترجیح دیتے ہوئے اس کو واجب علی الفور قرار دیا تاکہ حج فوت نہ ہو سکے، محققین نے امام ابو یوسف کے قول کو ترجیح دیتے ہوئے اس کو مختار قرار دیا ہے ملاحظہ ہو مجمع النہر، وسکب الانہر ص ۲۰۹ ج ۱، شامی ص ۱۴۰ ج ۲، صاحبینؒ کے اختلاف کا ثمرہ گناہ کے حق میں ظاہر ہوگا کسی اور چیز میں نہیں یعنی اگر پہلے سال میں ادا نہ کیا امام ابو یوسفؒ کے نزدیک گنہگار ہوگا اور فاسق اور مردود الشہادہ ہوگا پھر جب اس کو ادا کرے گا تو گناہ ختم اور مردود الشہادہ ہونا ختم ہو جائے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک جب گنہگار ہوگا کہ موت تک ادا نہ کرے۔ لیکن اگر کسی کے ذمہ حج فرض ہوا اور وہ نفل حج کی نیت کرے تو بالاتفاق اس کا حج نفلی صحیح ہوگا کیونکہ اس وقت میں جیسے ادا فرض کی صلاحیت ہے ایسے ہی ادا نفل کی صلاحیت ہے جیسے نماز کے وقت میں تاخیر وقت کے باوجود نفلی نماز درست ہوگی، امام یوسفؒ نے بر بنا احتیاط فوات سے احتراز کرتے ہوئے سالِ اول میں اس کے وجوب کو متعین کر دیا مگر ان کے دلائل ظنی ہیں جو احتیاط پر مبنی ہیں ان دلائل کی بنیاد پر اس وقت کو اہلیت اراداہ سے نہیں نکالا جا سکتا، البتہ امام شافعی رحؒ اس کی نیت نفل کو لغو قرار دیتے ہیں اور اگر اس نے مطلق حج کی نیت کی تو اس کو حج فرض پر محمول کیا جائے گا، اگرچہ قولِ اول کا تقاضا یہ ہے کہ خصوصیت سے تعین فرض کو ضروری قرار دیا جائے مگر یہاں دلالتِ حال تعین کے قائم مقام کر دیا گیا اس لئے کہ جس کے ذمہ حج فرض ہو وہ حج نفلی کا اہتمام نہیں کریگا جیسے جب کوئی مطلق دراہم سے کوئی چیز خریدتا ہے تو اس کو غالب نقد البلد پر محمول کیا جاتا ہے اسی طرح یہاں بھی غالب

پر محمول کرتے ہوئے حج فرض کو صحیح قرار دیا جائے گا۔

سبق نمبر ۲۷

فَصْلٌ فِی حُکْمِ الْوَاجِبِ بِالْاَمْرِ وَھُوَ نَوْعَانِ اَدَاءٌ وَ ھُوَ تَسْلِیْمُ عَیْنِ الْوَاجِبِ بِسَبَبِہٖ اِلٰی مُسْتَحِقِّہٖ وَقَضَاءٌ وَ ھُوَ اِسْقَاطُ الْوَاجِبِ بِمِثْلٍ مِنْ عِنْدِہٖ ھُوَ حَقُّہٗ وَاخْتَلَفَ الْمَشَائِخُ فِی اَنَّ الْقَضَاءَ یَجِبُ بِنَصٍّ مَقْصُوْدٍ اَمْ بِالسَّبَبِ الَّذِیْ یُوْجِبُ الْاَدَاءَ قَالَ عَامَّتُھُمْ بِاَنَّہٗ یَجِبُ بِذٰلِکَ السَّبَبِ وَھُوَ الْخِطَابُ لِاَنَّ بَقَاءَ اَصْلِ الْوَاجِبِ لِلْقُدْرَۃِ مِنْ عِنْدِہٖ قُرْبَۃً وَسُقُوْطَ فَضْلِ الْوَقْتِ لَا اِلٰی مِثْلٍ وَضَمَانٍ لِلْعَجْزِ اَمْرٌ مَعْقُوْلٌ فِی الْمَنْصُوْصِ عَلَیْہِ وَھُوَ قَضَاءُ الصَّوْمِ وَالصَّلٰوۃِ فَیَتَعَدّٰی اِلَی الْمَنْذُوْرَاتِ الْمُتَعَیِّنَۃِ مِنَ الصَّلٰوۃِ وَالصِّیَامِ وَالْاِعْتِکَافِ

ترجمہ یہ فصل ہے اس واجب کے حکم کے بیان میں جو امر کی وجہ سے واجب ہوا ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں ادار اور وہ سپرد کرنا ہے بعینہ اس چیز کو جو امر کے سبب سے واجب ہوئی ہے مستحق واجب کی جانب اور قضار اور وہ ساقط کرنا ہے واجب کا ایسے مثل کے ذریعہ جو مکلف کی جانب سے ہو اور وہ مثل مکلف کا حق ہے اور مشائخ نے اختلاف کیا ہے اس بارے میں کہ قضار نص مقصود سے واجب ہوئی ہے یا اس سبب سے کہ جو ادار کو واجب کرتا ہے عام مشائخ نے فرمایا کہ قضار اسی سبب سے واجب ہوئی ہے اس لئے کہ اصل واجب کی بقار اس کے مثل پر مکلف کی قدرت کیوجہ سے بطور قربت کے اور وقت کی فضیلت کا سقوط بغیر مثل وضمان کے منصوص علیہ میں امر معقول ہے اور منصوص علیہ روزہ اور نماز کی قضار ہے تو یہ وجوب متعدی ہوگا منذورات متعینہ کی جانب نماز اور روزہ اور اعتکاف میں سے۔

تشریح اس سبق میں مصنفؒ چند مباحث بیان فرمائیں گے علے مامور بہ کی دو قسمیں ہیں ادار اور قضار اول میں عینِ واجب اور ثانی میں مثلِ واجب کی تسلیم ہوتی ہے اور تسلیم سے مراد فراغ ذمہ ہے اور عین ومثل واضح ہیں اول میں اس واجب کے لئے شارع کی جانب سے وقت مقرر ہے اور ثانی میں وقت مقرر نہیں بلکہ اس وقت کا انتخاب مکلف کو کرنا پڑتا ہے کما ھو ظاھر۔ اسی وجہ سے اس مفہوم کو اصولیین من عندہ سے بیان کردیتے ہیں اور ھو حقہ سے مزید اس کی تاکید کر دیتے ہیں یعنی اگرچہ عبادات دونوں اللہ کا حق ہے لیکن قضار میں جس وقت کا انتخاب ہوا ہے یہ وقت چونکہ اس عبادت کے لئے متعین نہیں تھا اس لئے اس وقت کو مکلف کا حق قرار دیا گیا ہے۔

بحث ثانی: محققین اصولیین کے نزدیک جو خطاب ادار کے وجوب کا سبب تھا وہی قضار کے وجوب کا سبب ہے اور بعض مشائخ احناف اور عام اصحاب شافعی اور عامۃ المعتزلہ کہتے ہیں کہ قضار کا سبب وجوب اور ہے۔ لہٰذا قضار نماز کے بارے میں جو یہ حدیث ہے مَنْ نَامَ عَنْ صَلٰوۃٍ اَوْ نَسِیَھَا فَلْیُصَلِّھَا اِذَا ذَکَرَھَا فَاِنَّ ذٰلِکَ وَقْتُھَا۔ اور روزہ کے بارے میں یہ آیت فَمَنْ کَانَ مِنْکُمْ مَرِیْضًا اَوْ عَلٰی سَفَرٍ فَعِدَّۃٌ مِّنْ اَیَّامٍ اُخَرَ، جدید سبب

وجوب نہیں ہیں بلکہ صرف اس لئے وارد ہیں کہ واجب سابق فوات کیوجہ سے ساقط نہیں ہوا بلکہ اس کا وجوب برقرار ہے، اور دوسرے فریق کا کہنا ہے کہ نماز اور روزہ کے بارے میں نص جدید ہے لہذا یہاں تو قضاء کا سبب وجوب انہیں کو قرار دیا جائے گا اور جہاں نص وارد نہیں ہے جیسے نذور میں تو اس کا سبب وجوب تفویت ہے۔

ہم نے کہا کہ منصوص علیہ جب خلاف قیاس نہو تو اس پر دوسرے کو قیاس کرنا صحیح ہوتا ہے اور منصوص علیہ یہاں نماز اور روزہ کی قضاء کا وجوب ہے اور یہ بات تو معقول ہے کہ مکلف پر قضاء میں مامور بہ کی ادائیگی لازم رہے کیونکہ وہ اس کو ادا کرنے پر قادر ہے البتہ اس کی فضیلت کی تحصیل سے وہ عاجز و قاصر ہے تو یہ دونوں باتیں منصوص علیہ میں معقول ہیں تو غیر منصوص علیہ یعنی منذورات متعینہ میں یہی بات کیدی جائے تو درست ہے اس لئے کہ کوئی چیز مانع قیاس نہیں ہے۔ پھر اس اختلاف کا ثمرہ کیا ہے اس تفصیل کے لئے۔

(نور الانوار صـ۳۹ پر ملاحظہ ہو) پھر یہاں ایک مشہور اعتراض ہے جو ہمارے اوپر وارد ہوتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی نے نذر مانی کہ رمضان میں اعتکاف کرونگا، اور پھر ہوا یہ کہ اس نے بیماری کیوجہ سے روزہ تو رکھ لیا مگر اعتکاف نہ کرسکا تو اب وہ اس اعتکاف کی قضاء آئندہ رمضان میں نہیں کرسکتا بلکہ غیر رمضان میں نفلی روزہ رکھ کر اعتکاف کرنا واجب ہوگا۔

تو اگر بات یہی ہوتی جو آپ فرماتے ہیں کہ جو ادا کا سبب وجوب ہے وہی قضاء کا بھی ہے تو جب ادا کی صورت میں رمضان میں اعتکاف درست تھا تو قضاء کے اندر بھی دوسرے رمضان میں اعتکاف درست ہونا چاہئے حالانکہ یہ جائز نہیں اس سے معلوم ہوا کہ دونوں کا سبب وجوب الگ الگ ہے ورنہ امام زفرؒ اور امام ابو یوسفؒ کا قول اختیار کیجئے کہ انہوں نے رمضان ثانی میں قضاء کو جائز کہا ہے اور ثانی نے کہا ہے کہ قضاء ہی ساقط ہوگئی۔

اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ قضاء کا سبب تفویت ہے اور تفویت میں وقت کی کوئی قید نہیں ہوتی لہذا یہ اعتکاف کی نذر، نذر مطلق کے مثل ہوگئی اور نذر مطلق میں رمضان کے علاوہ نفلی روزہ رکھکر نذر پوری کی جائے گی اسی وجہ سے یہاں بھی یہی طریقہ اختیار کیا گیا۔

تو اب اس اعتراض کا جواب دیا گیا جس کی تفصیل یہ ہے کہ جب اس نے اعتکاف کی نذر کی اور اعتکاف واجب بغیر روزہ کے جائز نہیں تو اعتکاف کی نذر گویا روزہ کی بھی نذر ہے تو اصل تو یہ تھا کہ پہلے ہی سے یہ حکم ہوتا تو مستقل روزے رکھکر اعتکاف کرے لیکن جب اس نے رمضان کے اندر اعتکاف کی نذر کی تھی اور رمضان کی عبادت غیر رمضان کی عبادت سے بہت افضل ہے تو اس فضیلت و شرافت کی وجہ سے ہم نے کہا کہ حکم اصلی سے اس عارض کی وجہ سے انتقال درست ہوا، اور رمضان کے روزوں کے ساتھ اعتکاف کو جائز قرار دیا گیا لیکن جب اس نے بیماری کیوجہ سے اعتکاف نہیں کیا اور روزے رکھے تو رمضان کا شرف تو مفقود ہوا لہذا اب حکم اصلی کی جانب عود ہوگا اور وہ کمال اصلی ہے یعنی صوم مقصود تو ہم کہیں گے کہ گویا اللہ کی جانب سے یہ حکم ہوا ہے کہ نفلی روزہ رکھو اور اس میں اعتکاف کرو اور اب یہ حکم رمضان ثانی

وغیرہ کی جانب منتقل نہ ہوگا کیونکہ اس وقت تک حیات موہوم ہے۔ بہرحال ہمارے اس مسئلہ کا راز یہ ہے جو ہم نے ذکر کیا نہ وہ جو آپنے سمجھا کہ قضاء کا سبب وجوب اور ہے اور ادار کا اور ہے اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

وَفیما اذا نذر ان یعتکف شہر رمضانَ فصامَ ولو یعتکف انما وجبَ القضاءُ بصوم مقصودٍ لانہ لما انفصلَ الاعتکافُ عن صومِ الوقتِ عادَ شرطہٗ الی الکمالِ الاصلی لا لانّ القضاءَ وجبَ لسببٍ آخرَ

ترجمہ اور اس صورت میں جبکہ رمضان کے مہینہ میں اعتکاف کی نذر کی پس اس نے روزے رکھے اور اعتکاف نہیں کیا تو قضار صوم مقصود کے ساتھ واجب ہوگی اس لئے کہ اعتکاف جب وقت کے روزے سے جدا ہوگیا تو اس کی شرط کمال اصلی کی جانب لوٹے گی یہ بات نہیں ہے کہ قضار دوسرے سبب کیوجہ سے واجب ہوئی ہو۔

تشریح اس کی وضاحت ماقبل میں گذر چکی ہے البتہ اگر اس نے بیماری کیوجہ سے روزے بھی نہ رکھے ہوں تو جب ان کی قضار کرے گا اسی میں اعتکاف کر سکتا ہے۔

سبق نمبر ۲۸

ثم الاداءُ المحضُ مایؤدّیہ الانسانُ بوصفہٖ علی ماشرع مثل اداء الصلوۃ بجماعۃٍ واما فعلُ الفردِ فاداءٌ فیہ قصورٌ الا تریٰ ان الجہرَ ساقطٌ عن المنفردِ وفعلُ اللاحقِ بعدَ فراغِ الامامِ اداءٌ یشبہُ القضاءَ باعتبارِ انہ التزمَ الاداءَ مع الامامِ حین تحرّمَ معہٗ وقد فاتہٗ ذلکَ حقیقۃً ولہذا لایتغیّرُ فرضہٗ بنیۃِ الاقامۃِ فی ہذہ الحالۃِ کما لو صارَ قضاءً محضًا بالفواتِ ثم وجدَ المغیّرَ بخلافِ المسبوقِ لانہٗ مؤدٍّ فی اتمامِ صلوتہٖ۔

ترجمہ پھر ادار محض وہ ہے جس کو انسان اس کے وصف کے مطابق ادار کرے جس پر مشروع ہوئی ہے جیسے نماز کو جماعت سے ادار کرنا اور بہرحال منفرد کا فعل پس وہ ایسی ادار ہے جس میں قصور ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ جہر منفرد سے ساقط ہے اور لاحق کا فعل امام کی فراغت کے بعد ایسی ادار ہے جو قضار کے مشابہ ہے اس اعتبار سے کہ اس نے امام کے ساتھ ادار کا التزام کیا ہے جبکہ اس نے امام کے ساتھ تحریمہ باندھا اور یہ (امام کی ادائیگی) اس سے حقیقۃً فوت ہوگئی اور اسی وجہ سے اس کا فرض اقامت

کی نیت کرنے کی وجہ سے متغیر نہو گا اس حالت میں، جیسا کہ فرض قضاء محض ہو جائے فوات کیوجہ سے پھر مغیر پایا جائے بخلاف مسبوق کے اس لئے کہ وہ اپنی نماز کے پورا کرنے تک ادا کرنے والا ہے۔

تشریح اب یہاں سے مصنف ادا اور قضاء کی قسمیں بیان فرمائیں گے اوّلاً ادا کا بیان ہے کہ ادا کی دو قسمیں ہیں ۱۔ ادا کامل ۲۔ ادا قاصر، ادا کامل یہ ہے کہ حکم جیسے مشروع ہوا اس کو اسی صفت کے ساتھ ادا کر دیا جائے جیسے نماز جماعت کے ساتھ مشروع ہوئی ہے اسی وجہ سے حضرت جبرئیل علیہ السلام شروع میں دو دن تک تشریف لائے اور ہمارے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جماعت سے نماز پڑھائی، بہر حال نماز باجماعت ادا کامل ہے اور تنہا نماز پڑھنا ادا قاصر ہے اس کے قاصر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ منفرد سے جہر کا وجوب ساقط ہے۔

لاحق نے امام کے ساتھ ادا کرنے کا تحریمہ باندھا لیکن اس طریقہ پر ادا نہ کر سکا تو امام کی فراغت کے بعد لاحق کا فعل ادا شبیہ قضاء ہے وقت چونکہ موجود ہے اس لئے اس کو ادا کہا اور التزام کے مطابق ادا نہیں ہے اس اعتبار سے اس کو قضاء کے مشابہ قرار دیا ہے۔ اگر کسی مسافر نے ظہر کی نماز نہیں پڑھی اور عصر کے وقت میں وہ مقیم ہو جائے تو ظہر کی نماز قضاء بصورت قصر کرے گا اس لئے کہ اقامت کی نیت وقت کے بعد ہوئی ہے تو مغیر وقت سے متصل نہیں ہوا اسی طریقہ پر اگر مسافر نے مسافر امام کی اقتداء میں ظہر کی نماز شروع کی پھر اس کو حدث لاحق ہو گیا جس کی وجہ سے یہ کچھ حصہ امام کے بعد ادا کر رہا ہے تو یہ لاحق کا فعل ہے جو قضاء کے مشابہ ہے اگر یہ مسافر لاحق اس وقت اقامت کی نیت کرتا ہے تو اس کا فریضہ متغیر نہو گا۔ اس لئے کہ مغیر ادا سے متصل نہیں ہوا بلکہ قضاء سے متصل ہے تو قضاء خالص کی صورت میں جو حکم ہوتا ہے وہی یہاں پر بھی ہو گا البتہ اگر مسبوق مسافر ہو جو مسافر کی اقتداء میں ہے اور اس نے اپنی نماز پوری کرنے کی حالت میں اقامت کی نیت کر لی ہو تو اس کا فرض متغیر ہو جائے گا اس لئے کہ یہاں مغیّر ادا سے متصل ہے اور جب مغیّر ادا سے متصل ہوتا ہے تو وہ فرض کو متغیر کر دیتا ہے۔

والقضاءُ نوعانِ قضاءٌ بمثلٍ معقولٍ كما ذكرنا وبمثلٍ غيرِ معقولٍ كالفديةِ في بابِ الصومِ في حقِ الشيخِ الفاني واحجاجِ الغيرِ بمالِه ثبتا بالنصِ ولا نعقلُ المماثلةَ بينَ الصومِ والفديةِ ولا بينَ الحجِ والنفقةِ

ترجمہ اور قضاء کی دو قسمیں ہیں قضاء مثل معقول کے ساتھ جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں اور مثل غیر معقول کے ساتھ جیسے فدیہ ہے باب صوم میں شیخ فانی کے حق میں اور غیر کو حج کرانا ہے ماموریہ کے مال سے یہ دونوں ثابت ہوتے ہیں نص سے اور مماثلت غیر معقول ہے روزہ اور فدیہ کے درمیان اور حج اور نفقہ کے درمیان۔

تشریح پہلے مصنف رح نے ادا کی قسمیں بیان فرمائیں اب قضاء کی قسمیں بیان فرماتے ہیں کہ قضاء کی دو قسمیں ہیں ۱ قضاء محض ۲ قضاء شبیہ ادا پھر قضا کی دو قسمیں ہیں ۱ قضاء بمثل معقول ۲ قضاء بمثل غیر معقول، اگر اصل حکم اور قضاء کے درمیان مناسبت ظاہر ہو تو یہ مثل معقول کے ساتھ قضاء ہے اور اگر دماغ کا چوکھٹا اس کی مناسبت کو نہ سمجھ سکے تو وہ قضاء مثل غیر معقول کے ساتھ ہے۔ رمضان کے روزے اور قضاء روزہ کے درمیان مناسبت ظاہر ہے تو یہ مثل معقول کی مثال ہے اور شیخ فانی کے حق میں روزہ کے بجائے فدیہ کا حکم دینا، اور شیخ فانی کے مال سے حج بدل کرانے کا حکم دینا یہ ایسی قضاء ہے کہ ان میں مناسبت کا ادراک نہیں ہوتا یعنی دماغ کی چوکھٹ مناسبت کے ادراک کے لئے نہیں کھلتی۔

پھر یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ فدیہ اور روزہ میں کیا مناسبت ہے عقل اس کا ادراک نہیں کرتی بالفاظ دیگر قضاء بمثل غیر معقول ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جو چیز غیر معقول ہوتی ہے وہ مورد نص تک رہتی ہے یعنی دوسرے کو اس پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے تو جب اصول یہ ہے تو آپ نے کیسے فرمایا کہ اگر کوئی شخص مرجائے اور وہ وصیت کرے کہ میری کچھ نمازیں چھوٹ گئی ہیں ان کا فدیہ ادا کر دینا تو آپ نے اس فدیہ کی ادائیگی کو جائز کہا ہے اور آپ نے نماز کو روزہ پر قیاس کیا ہے حالانکہ قاعدۂ مذکورہ کے مطابق یہ قیاس درست نہیں ہے۔

تو اس کا جواب دیا کہ ہم نے یہ حکم بربنا احتیاط کہا ہے کیونکہ نصوص کے اندر اصل یہ ہے کہ وہ معلول بالعلت ہوں تو ہوسکتا ہے کہ حکم فدیہ علت عجز کے ساتھ معلول ہو اور وہ علت نماز کے اندر بھی موجود ہے۔ بہرحال نماز روزہ سے اہم عبادت ہے تو ہم نے احتیاط کا پہلو اختیار کرتے ہوئے فدیہ کا حکم دیا اور اللہ کی رحمت اور اس کے فضل سے یہ امید رکھتے ہیں کہ وہ اس کو قبول فرمائے گا اور یہ بالکل ایسا ہے جیسے مرحوم نے وصیت نہ کی ہو اور وارث نے خود ہی فدیۂ صوم ادا کر دیا تو وہاں بھی قبولیت کی امید رکھتے ہیں، امام محمدؒ نے زیادات میں اس حکم کو بیان فرما کر مشیت کی قید لگائی ہے جبکہ مسائل قیاسیہ میں مشیت کا کوئی تعلق نہیں تو یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ حکم بربنا قیاس نہیں بلکہ احتیاط کی وجہ سے ہے اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

لَكِنَّهُ يَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ مَعْلُوْلًا بِعِلَّةِ الْعَجْزِ وَالصَّلٰوةُ نَظِيْرُ الصَّوْمِ بَلْ هِيَ اَهَمُّ مِنْهُ فَاَمَرْنَاهُ بِالْفِدْيَةِ عَنِ الصَّلٰوةِ اِحْتِيَاطًا وَرَجَوْنَا الْقَبُوْلَ مِنَ اللّٰهِ فَضْلًا وَقَالَ مُحَمَّدٌ رح فِي الزِّيَادَاتِ يُجْزِئُهُ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى كَمَا اِذَا تَطَوَّعَ بِهِ الْوَارِثُ فِي الصَّوْمِ۔

ترجمہ لیکن احتمال ہے کہ یہ (فدیہ کا حکم) عاجزی کی علت کے ساتھ معلول ہو اور نماز روزہ کی نظیر ہے بلکہ نماز روزہ سے زیادہ اہم ہے تو ہم نے احتیاطاً اس کو نماز کے فدیہ کا حکم دیا اور اللہ کے فضل سے قبولیت کی امید رکھتے ہیں پس امام محمد رح نے زیادات میں فرمایا ہے کہ ان شاء اللہ یہ اس کو کافی ہے۔

جیسا کہ جبکہ وارث نے بطور تطوع کے روزہ کا فدیہ ادا کر دیا ہو۔

تشریح: اس کی تفصیل ، ماقبل میں گذر چکی ہے فقال محمدؒ الخ ماقبل کے مضمون کی تاکید ہے ۔

ولا نوجبُ التصدُّقَ بالشاةِ او بالقيمةِ باعتبارِ قيامِهٖ مقامَ التضحيةِ بل باعتبارِ احتمالِ قيامِ التضحيةِ فی ایامِها مقامَ التصدقِ اصلاً اذ هو المشروعُ فی بابِ المالِ و لهذا لم يَعُدْ الی المثلِ بعودِ الوقت ۔

ترجمہ: اور ہم بکری یا قیمت کے تصدق کو قربانی کے قائم مقام ہونے کے اعتبار سے واجب قرار نہیں دیتے بلکہ ایام قربانی میں قربانی کے تصدق کے قائم مقام ہونے کے اعتبار سے (وہ تصدق مالی) جو اصل ہے اس لئے کہ تصدق ہی باب مال میں مشروع ہے اور اسی وجہ سے وقت کے لوٹنے سے وجوب تصدق مثل کی جانب نہیں لوٹے گا ۔

تشریح: یہ بھی ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ مثلاً کسی فقیر نے قربانی کی نذر کی یا اس نے ایام قربانی میں قربانی کے لئے کوئی جانور خریدا اور قربانی کے ایام گذر گئے اور اس نے قربانی نہیں کی تو اب یہ فقیر کیا کرے ؟

تو آپ فرماتے ہیں کہ اگر وہ جانور موجود ہے تو بعینہ اس کا صدقہ کر دیا جائے اور اگر وہ ہلاک ہو گیا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا ضروری ہے اب اس پر ایک سوال وارد ہوتا ہے کہ قربانی تو امر غیر معقول ہے کیونکہ یہ تو حیوانات کو ضائع کرنا ہے تو اس کی قضاء واجب نہونی چاہیئے حالانکہ آپ اس کی قضاء کے قائل ہو کر عین بکری یا اس کی قیمت کے تصدق کو واجب کہتے ہیں ؟ جو قاعدہ کے خلاف ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حکم بربناء قیاس نہیں بلکہ بربناء احتیاط ہے کیونکہ احتمال ہے کہ اصل حکم تصدق ہی ہو کیونکہ باب مال میں اصل حکم یہی ہوتا ہے مگر عارض ضیافت کیوجہ سے اصل حکم سے اراقت کی جانب عدول کیا گیا ہو پھر جب ایام قربانی گذر گئے تو وہ عارض ختم ہو گیا اور اب حکم اصلی کی جانب عدول کیا گیا ہے اور جب اصل کی جانب عدول ہوا تو پھر دوسرے سال کے ایام قربانی آنے سے اب حکم اصلی ختم نہوگا ۔ خلاصۂ کلام یہ قیاس نہیں ہے بلکہ احتیاط ہے فلا اشکال فیہ ۔

ولهذا قال ابو يوسفَ فيمن ادركَ الامامَ فی العيدِ راكعاً لم يُكبِّرْ لانَّه غيرُ قادرٍ علی مثلٍ من عندِهٖ قربةً لكنّا نقولُ بانّ الركوعَ يُشبِهُ القيامَ فباعتبارِ هذهِ الشبهِ لا يتحقّقُ الفواتُ فيؤتی بها فی الركوعِ احتياطاً

ترجمہ: اور اسی وجہ سے فرمایا ابو یوسفؒ نے اس شخص کے بارے میں جس نے پایا امام کو عید میں رکوع میں تو وہ تکبیر نہیں کہے گا اس لئے کہ وہ قادر نہیں ہے اپنی جانب سے بطور قربت کے مثل لانے

پر لیکن ہم کہتے ہیں کہ رکوع قیام کے مشابہ ہے پس اس مشابہت کے اعتبار سے فوات متحقق نہ ہوگا تو تکبیرات کو احتیاطاً رکوع میں ادا کیا جائے گا۔

تشریح یہ قضاء شبیہ اداء کی مثال ہے کہ جس نے امام کو عید کی نماز میں رکوع میں پایا اور اس سے تکبیراتِ واجبہ فوت ہوچکی ہیں تو بغیر ہاتھ اٹھائے تکبیر کہے اس لئے کہ رکوع فرض ہے اور تکبیرات واجب ہیں تو جہاں تک ممکن ہو دونوں کی رعایت رکھنی چاہئے بہرحال تکبیرات اس اعتبار سے قضاء ہیں کہ اپنے محل سے فوت ہوچکی ہیں چونکہ ان کا محل قیام ہے لیکن یہ اداء کے مشابہ ہے اس لئے کہ رکوع قیام کے مشابہ ہے کیونکہ رکوع میں نصفِ اسفل قیام کے مثل برقرار رہتا ہے اور جو شخص امام کو رکوع میں پائے تو وہ تقدیراً رکعت کے تمام اجزاء کو پانے والا ہوتا ہے یعنی قیام وقراءت سب کو اس نے پالیا تو احتیاط تکبیرات کہنے میں ہے مگر امام ابو یوسف رح فرماتے ہیں کہ جیسے رکوع میں قنوت اور قراءت کی قضاء نہیں کی جاتی ہے ایسے ہی تکبیرات میں بھی قضاء نہ ہوگی کیونکہ ان کا محل فوت ہوگیا ہے اور جب محل فوت ہوجائے اور مکلف کے قبضہ میں اس کے مثل کو لانا نہ ہو تو پھر یہ حکم ساقط ہوجاتا ہے وجوابہ ما قلنا۔

وهٰذه الاقسام كلها يتحقق في حقوقِ العبادِ فتسليمُ عينِ العبدِ المغصوبِ اداءٌ كاملٌ وردُّهٗ مشغولاً بالدينِ او بالجنايةِ بسببٍ كان في يدِ الغاصبِ اداءٌ قاصرٌ واذا امهرَ عبدَ الغيرِ ثم اشتراهُ كان تسليمُهٗ اداءً حتى تجبرَ على القبولِ شبيهاً بالقضاءِ من حيثُ انه مملوكهٗ قبلَ التسليمِ حتى ينفذَ اعتاقُهٗ دون اعتاقِها۔

ترجمہ اور یہ تمام اقسام حقوق العباد میں متحقق ہوتی ہیں پس غلام مغصوب کو بعینہ سپرد کرنا اداء کامل ہے اور اس کو واپس کرنا اس حال میں کہ وہ مشغول ہو قرض یا جنایت کے ساتھ ایسے سبب سے جو غاصب کے قبضہ میں ہوا ہے اداء قاصر ہے اور جبکہ غیر کے غلام کو مہر میں مقرر کیا پھر اس کو خریدا تو اس کو سپرد کرنا اداء ہے یہاں تک کہ وہ (عورت) قبول پر مجبور کی جائے گی (ایسی اداء ہے) جو کہ قضاء کے مشابہ ہے اس حیثیت سے کہ وہ شوہر کا مملوک ہے عورت کی جانب سپرد کرنے سے پہلے یہاں تک کہ اس میں شوہر کا اعتاق نافذ ہوگا نہ کہ عورت کا۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ جیسے مذکورہ اداء اور قضاء کی جملہ اقسام حقوق اللہ میں جاری ہوتی ہیں ایسے ہی حقوق العباد کے اندر بھی جاری ہوتی ہیں اب مصنف رح سب کی مثالیں پیش فرماتے ہیں ۱ کسی نے کسی کا غلام غصب کیا اور جیسے غصب کیا تھا جوں کا توں واپس کردیا تو یہ اداء کامل ہے ۲ غلام مغصوب کو اس حال میں واپس کیا کہ اسپر غاصب کے پاس رہتے ہوئے قرض ہوگیا یا کوئی جنایت کرلی تو یہ اداء قاصر ہے

۳ زید نے ایک عورت سے نکاح کیا اور مہر میں دوسرے کا غلام مقرر کیا پھر زید نے اس غلام کو خریدا تاکہ بیوی کے سپرد کر دے تو یہ ادار شبیہ قضاء ہے ادار ہونا تو ظاہر ہے کہ یہ غلام بعینہ وہی غلام ہے اس میں کچھ تغیر نہیں ہے البتہ دوسرے اعتبار سے اس میں تغیر ہے یعنی تبدل ملک تبدل عین پر دلالت کرتا ہے جس پر حدیث بریرہ رضدال ہے تو ایک اعتبار سے یہ غلام غیر ہوا تو اس کو قضار کہا دونوں کی رعایت کرتے ہوئے ادار شبیہ قضار کہا گیا۔

پھر ادار ہونے کی حیثیت سے اس پر یہ حکم مرتب ہوگا کہ عورت کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائیگا۔ کما ہو ظاہر۔ اور قضار ہونے کی حیثیت سے یہ حکم مرتب ہوگا کہ قبل التسلیم الی الزوجۃ زوج کا اعتاق نافذ ہوگا اور عورت کا اعتاق نافذ نہ ہوگا کیونکہ قبل التسلیم شوہر تو اس کا مالک ہے نہ کہ عورت۔

وَضمانُ الغصبِ قَضاءٌ بمثلٍ معقولٍ وضمانُ النفسِ والاطرافِ بالمالِ قضاءٌ بمثلِ غيرِ معقولٍ واذا تزوّجَ على عبدٍ بغيرِ عينِه كان تسليمُ القيمةِ قضاءً هو في حكمِ الاداءِ حتى تجبرَ على القبولِ كما لو اتاها بالمسمّٰى ۔

ترجمہ اور غصب کا ضمان قضار ہے مثل معقول کے ساتھ اور نفس اور اعضار کا ضمان مال کے ذریعہ قضار ہے مثل غیر معقول کے ساتھ اور جبکہ نکاح کیا کسی غیر معین غلام پر تو اس کی قیمت کا سپرد کرنا قضار ہے جو ادار کے حکم میں ہے یہاں تک کہ عورت قبول پر مجبور کی جائے گی جیسا کہ اگر شوہر عورت کے پاس مسمیٰ لاتا (تب بھی مجبور کی جاتی ایسے ہی یہاں بھی)

تشریح ادار اور قضار کی جملہ اقسام جیسے حقوق اللہ میں جاری ہوتی ہیں ایسے ہی حقوق العباد کے اندر بھی جاری ہوتی ہیں۔ ادار کی امثلہ ماقبل میں گذر چکی ہیں یہاں سے قضار کی امثلہ کا بیان ہے ۱ کسی کی کوئی چیز غصب کر لی تو غاصب پر ضروری ہے کہ اسے اصل مالک کو پیش کرے اور اگر وہ چیز ہلاک ہو گئی تو اگر اس کا مثل ہے تو اس کو واپس کرے اور وہ ذوات القیم میں سے ہے یا مثلی ہے لیکن اس وقت بازاروں میں اس کا مثل دستیاب نہیں ہے تو اس کی قیمت واپس کرے اول مثل صوری ہے اور ثانی مثل معنوی ہے نیز اول کامل ہے اور ثانی قاصر ہے۔

لیکن دونوں صورتوں میں یہ قضا بمثل معقول ہے جیسا کہ ظاہر ہے۔ ۲ خطاءً کسی کو قتل کر دیا تو قاتل پر دیت واجب ہوگی یا کسی کے اعضار میں سے کوئی عضو کاٹ دیا تو اس کا جرمانہ (ارش و دیت) واجب ہوگا تو یہاں اصل اور بدل میں مناسبت ظاہر نہیں ہے کیونکہ ایک مملوک اور ایک مالک ہے مگر شریعت نے یہ حکم دیا ہے تو اس کو قضار بمثل غیر معقول کہا جائے گا۔ ۳ کسی شخص نے کسی عورت سے نکاح کیا اور مہر میں ایک غیر معین غلام طے ہوا تو نکاح درست اور تسمیہ درست ہے۔

اب شوہر پر ایک درمیانی غلام واجب ہوگا اگر وہ درمیانی غلام خرید کر دے تو یہ ادار ہے اور اگر اس کی قیمت دے تو یہ قضار ہے لیکن یہ قضار ادار کے حکم میں ہے، ادار کے حکم میں ہونے کی وجہ سے اگر عورت قبول کرنے سے انکار کرتی ہے تو اس کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا جیسے اگر وہ درمیانی غلام خرید کر دے تو عورت کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ یہ ادار ہے تو ایسی قضار میں جبر جاری ہوگا جو ادار کے حکم میں ہے۔

سبق نمبر ۲۰ یہاں شراح نے ایک علم کلام کی بحث چھیڑی ہے اور وہ یہ ہے کہ تکلیف مالا یطاق جائز ہے کہ نہیں تو ہمارے اصحاب کا کہنا ہے کہ عقلاً بھی اس کا جواز نہیں ہے اسی وجہ سے بالاتفاق اس کا وقوع نہیں ہے، اشاعرہ نے اس کو عقلاً جائز کہا ہے۔

پھر ممتنع کی دو قسمیں ہیں ۱ ممتنع بالذات جیسے قدیم کو معدوم کر دینا اور حقائق کو پلٹ دینا اور اجتماع نقیضین ۲ ممتنع لغیرہٖ، جیسے ابوجہل وغیرہ کا ایمان کہ اللہ کو معلوم ہے وہ ایمان نہیں لائیں گے۔

تو ممتنع کی قسم اول میں تکلیف کا وقوع نہوگا یعنی بندہ اس کا مکلف نہوگا اور قسم ثانی میں تکلیف واقع ہے عقلاً بھی اور شرعاً بھی۔ پھر قدرت کی دو قسمیں ہیں ۱ قدرت بمعنیٰ آلات و اسباب کی سلامتی اور یہی مدارِ تکلیف ہے اور یہ قدرت فعل سے مقدم ہوتی ہے۔

۲ وہ قدرتِ حقیقیہ جو بوقتِ ارادۂ فعل آلات و اسباب کی سلامتی کے ساتھ فوراً منجانب اللہ آتی ہے اور فعل ہو جاتا ہے یہ مدارِ تکلیف نہیں ہے اور نہ یہ فعل سے پہلے ہوتی ہے۔

پھر پہلی قدرت کی دو قسمیں ہیں ۱ قدرتِ کاملہ اسی کا دوسرا نام قدرتِ میسرہ ہے بقار واجب کے لئے اس قدرت کا دوام شرط ہے ۲ قدرتِ قاصرہ اسی کا دوسرا نام قدرتِ ممکنہ ہے اور وہ ادنیٰ مقدار ہے جس کی وجہ سے بندہ واجب کے ادار کرنے پر قادر ہو جاتا ہے پھر وجوبِ ادار کے لئے قدرتِ ممکنہ شرط ہے (الا فی البعض کما سیاتی) وجوبِ قضار کے لئے قدرتِ ممکنہ شرط نہیں بلکہ پہلے وجوب ہی کے بقار کا نام قضار ہے۔

ماقبل میں یہ بات گذر چکی ہے کہ جو ادار کا سبب ہے وہی قضار کا سبب ہے تو وجوبِ قضار وہی سابق وجوب کی بقار ہے یہ کوئی دوسرا وجوب نہیں ہے۔ تو جب یہ دونوں ایک واجب ہوئے اور قدرتِ ممکنہ وجوبِ ادا کی شرط تھی اور پھر اس کو وجوبِ قضار کی بھی شرط کہا جائے تو تکرار شرط کیوجہ سے وجوب میں تکرار ہوگا پھر واجب واحد کے لئے دو وجوب ثابت ہوں گے اور یہ باطل ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ وجوبِ قضار کے لئے یہ قدرت شرط نہیں ہے۔ لہٰذا وقت ملجائے تو قضار لازم ہوگی ورنہ گناہ لازم آئے گا یا فدیہ کی وصیت کرنا لازم ہوگا بہر حال جب قضار کے اندر فعل مطلوب ہو تو وہاں قدرت کا ہونا

ضروری ہے ورنہ بغیر قدرت کے فعل کی طلب لازم آئے گی جو ناجائز ہے۔

بہرحال قدرتِ ممکنہ وجوبِ ادار کی شرط ہے لیکن اس قدرت کا متحقق الوجود ہونا شرط نہیں بلکہ متوہم الوجود ہونا کافی ہے کیونکہ متحقق الوجود ہونے کے لئے ضروری ہوگا کہ قدرت ادار سے مقدم ہو اور یہ ناجائز ہے۔ لہٰذا وہ وقت جس میں چار رکعت نماز پڑھ سکے اس کا متحقق الوجود ہونا ضروری نہ ہوگا بلکہ اس کا توہم کافی ہے یعنی اگرچہ وقت میں بظاہر اتنی گنجائش نہیں جس میں چار رکعت پڑھ سکے لیکن اس کا توہم ہے کہ اللہ کی جانب سے وقت میں امتداد ہوجائے اور وہ اس وقت میں نماز پڑھے پھر اگر امتداد ہوجائے تو فبہا ورنہ ہم جانتے ہی ہیں کہ امتداد حقیقت میں نہوگا تو اس کی قضار لازم ہوگی اور یہ قاعدہ معروف ہے کہ شرط مشروط سے پہلے ہوتی ہے اور یہاں مشروط ادار ہے اور شرط قدرت ہے تو اگر قدرت سے متحقق الوجود مراد لیں تو وہ ادار سے مقدم نہیں ہوسکتی تو پھر اس کو شرط کہنا غلط ہوجائے گا اور اس کا متوہم الوجود ہونا ادار سے مقدم ہوسکتا ہے تو اس کو شرط کہنے میں کچھ حرج نہوگا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ بچہ آخر وقت میں جبکہ وقت باقی ہے جس میں لفظ تکبیر تحریمہ کہنے کی گنجائش ہے، بالغ ہوگیا یا کافر مسلمان ہوگیا یا حائضہ عورت حیض سے پاک ہوگئی تو ہمارے نزدیک نماز لازم ہوگئی کیونکہ امتدادِ وقت کا احتمال ہے اور امام زفرؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ان پر نماز فرض نہوگی کیونکہ قدرت کی ضروریات میں سے وقت ہے اور وہ فوت ہوگیا اور جب وقت فوت ہوگیا تو وہ فعل پر قادر نہ ہوگا تو نماز کی شرط فوت ہونے کی وجہ سے ان کو نماز کا مکلف شمار نہیں کیا جاسکتا۔

ہم نے کہا امتدادِ وقت کا احتمال وامکان ہے جیسے حضرت سلیمان علیہ السلام کے لئے ہوا اور صحیح بخاری کی روایت کے مطابق حضرت یوشع علیہ السلام کے لئے ہوا۔ اور قاضی عیاض نے شفا میں نقل کیا ہے کہ ہمارے حضرتؐ کے لئے بھی یہ واقعہ پیش آیا تھا جب کہ حضرت علیؓ کی نمازِ عصر فوت ہوگئی تھی تو اس کا حکم بالکل ایسا ہوگا جیسے کسی نے قسم کھائی کہ بخدا میں ضرور آسمان کو چھوؤنگا تو چونکہ آسمان کو چھونا ممکن ہے تو اس کی یمین منعقد ہوجائے گی۔ لیکن ہم جانتے ہیں کہ یہ چھو نہیں سکے گا لہٰذا فوراً حانث ہوجائیگا۔

اسی طرح امتدادِ وقت کا امکان تو ہے لیکن معلوم ہے کہ ظاہراً اس کے لئے امتداد نہیں ہوسکے گا تو ہم کہیں گے کہ اصل واجب ہوئی لیکن اس کو ادار کرنے سے عاجزی کیوجہ سے قضار کی جانب انتقال ہوگا یعنی قضار واجب ہوگی اور اس کی مثال بالکل ایسی ہے کہ کوئی شخص سفر میں ہے نماز کا وقت آگیا اور وہ پہلے سے اپنے اشغالِ سفر یا تھکن کیوجہ سے نماز کے لئے تیاری نہ کرسکا اب اچانک اس کی توجہ نماز کی جانب ہوئی اور وقت قلیل ہے اور پانی ندارد ہے اور اس کے گمان میں آس پاس پانی نہیں ہے تو اولًا اس پر اصل حکم یعنی حکمِ وضو متوجہ ہوگا لیکن چونکہ یہ پانی کے استعمال سے عاجز ہے تو حکم فوراً اصل سے فرع کی جانب یعنی تیمم کی جانب منتقل ہوجائے گا یہی حال آخر وقت میں بلوغ اور اسلام اور

ظہر کا ہے اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

ثُمَّ الشَّرْعُ فرّق بين وجوب الاداء ووجوب القضاء فجعل القدرةَ المُمكِنَةَ شَرطاً لوجوب الاداء دون القضاء لان القُدرة شرط الوجوب ولا يتكرر الوجوب في واجب واحد والشرط كون متوهم الوجود لا كون متحقق الوجود فان ذلك لا يسبق الاداء ولهذا قُلنا اذا بلغ الصبيُّ او اَسلم الكافر في اٰخر الوقت تلزمُه الصّلوٰة لجواز اَن يَظهر في الوقت امتداد بتوقفِ الشمس كما كان لسليمان عليه السلام فصار الاصل مشروعاً ووجبَ النّقل للعجز فيه ظاهراً كما في الحلف على مس السّماء وهو نظيرُ من هجم عليه وقت الصلوٰة وهو في السّفر اَنّ خطاب الاصل يتوجه عليه ثم يتحوّل الى التراب للعجز الحالي

ترجمہ پھر شریعت نے فرق کیا ہے وجوبِ ادار اور وجوبِ قضار کے درمیان پس شریعت نے وجوب ادار کے لئے قدرتِ ممکنہ کو شرط قرار دیا ہے نہ کہ قضار کے لئے اس لئے کہ قدرت وجوب کی شرط ہے اور ایک واجب میں وجوب مکرر نہ ہوگا اور شرط اس قدرت کا متوہم الوجود ہونا ہے نہ کہ اس کا متحقق الوجود ہونا اس لئے کہ یہ (شرط کا متحقق الوجود ہونا) ادار سے مقدم نہ ہوگا اور اسی وجہ سے کہا ہم نے جبکہ بچّہ بالغ ہو جائے یا کافر مسلمان ہو جائے وقت کے آخر میں تو ان میں سے ہر ایک کو نماز لازم ہوگی اختلاف ہے زفرؒ اور شافعیؒ کا اس بات کے جائز ہونے کیوجہ سے کہ سورج کے ٹھہرنے کی وجہ سے وقت میں امتداد ظاہر ہو جائے جیسے سلیمان علیہ السلام کے لئے ہوا تو اصل (ادار) مشروع (واجب) ہوگی اور قضار واجب ہوگی ظاہری طور سے ادار سے عاجزی کیوجہ سے جیسا کہ آسمان کو چھونے کی قسم کھانے میں ۔
اور یہ اس شخص کی نظیر ہے جس پر (اچانک) نماز کا وقت داخل ہو جائے اور وہ شخص تو تحقیق (اولا) اس پر اصلِ حکم (یعنی حکم وضو) متوجہ ہوگا پھر فی الحال عاجزی کیوجہ سے مٹی کی جانب متحول ہوگا۔

تشریح تفصیلاتِ درس سب تقریر سابق میں گذر چکی ہیں ، اور ہم نے قدرت کے اوپر تفصیلی گفتگو جواہر الفرائد شرح شرح العقائد میں کی ہے ۔

سبق نمبر ۳۱

وَمِنَ الاداءِ ما لا يجبُ الا بقدرةٍ مُيَسِّرةٍ للاداء وهي زائدةٌ على الاُولىٰ بدرجةٍ وفرقُ ما بينهما اَنَّ بالثانية تتغيّرُ صفةُ الواجبِ فيصيرُ سَمحاً سهلاً فيشترط دوامُها لبقاء الواجب لان الحقَّ متىٰ وجبَ بصفةٍ لا يبقىٰ واجباً الا بتلك الصفةِ ولهذا قلنا بانه يسقط الزكوٰة

بهلاك النصاب والعشر بهلاك الخارج والخراج اذا اصطلم الزرع آفة لان الشرع اوجب الاداء بصفة اليسر الا ترى انه خص الزكوة بالمال النامي الحولي والعشر بالخارج حقيقة والخراج بالتمكن من الزراعة ۔

ترجمہ اور بعض ادا وہ ہیں جو واجب نہیں ہوتی مگر ایسی قدرت کے ساتھ جو ادا کو آسان کرنے والی ہے اور یہ (قدرت میسرہ) اول پر زائد ہے ایک درجہ کے ساتھ (یسر کے ساتھ) اور ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ ثانی کی وجہ سے واجب کی صفت متغیر ہو جاتی ہے پس واجب آسان اور سہل ہو جاتا ہے پس شرط ہوگا اس قدرت کا دوام واجب کی بقاء کے لئے اس لئے کہ حق جب کسی صفت کے ساتھ واجب ہوتا ہے تو وہ واجب باقی نہیں رہے گا مگر اس صفت کے ساتھ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے نصاب کے ہلاک ہو جانے سے اور عشر پیداوار کے ہلاک ہونے سے اور خراج جبکہ کھیتی کو کوئی آفت ہلاک کردے اس لئے کہ شریعت نے ادا کو واجب کیا ہے یسر کی صفت کے ساتھ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ شریعت نے زکوٰۃ کو خاص کیا ہے اس مالِ نامی کے ساتھ جو حولی ہے اور عشر کو حقیقی پیداوار کے ساتھ اور خراج کو زراعت پر تمکن کے ساتھ ۔

تشریح یعنی کچھ ادا وہ ہیں جو قدرتِ ممکنہ کیوجہ سے واجب ہوتی ہیں اور کچھ ایسی ہیں جو قدرتِ میسرہ کی وجہ سے واجب ہوتی ہیں اکثر عباداتِ مالیہ قدرتِ میسرہ کیوجہ سے واجب ہوتی ہیں تاکہ ان کی ادائیگی نفس پر شاق نہ گذرے تو جو عبادات قدرتِ میسرہ کیوجہ سے واجب ہیں ان میں شریعت نے سہولت و آسانی کے پہلو کو اختیار فرمایا ہے ۔

اور یہ آسانی و سہولت پر نظر جیسے ابتداء میں ہوتی ہے ایسے ہی بقاء میں ہوگی لہذا اگر بعد میں یسر و سہولت ختم ہو جائے تو وجوب ختم ہو جائے گا ۔ مثلاً شریعت نے ابتداء ہی سے زکوٰۃ میں سہولت کا پہلو اختیار فرمایا اور ایسے نصاب کیوجہ سے زکوٰۃ کو واجب کیا جو نامی بھی اور حولی بھی ہو یعنی حولانِ حول ہو چکا ہو تو اگر مال ہلاک ہو جائے تو زکوٰۃ کا وجوب بھی ختم ہو جائے گا ورنہ آسانی کا پہلو ختم ہو جائیگا اسی طرح اگر پیداوار ہلاک ہو جائے تو عشر کا وجوب ختم ہو جائے گا ۔ اسی طرح اگر کھیتی کو کوئی آفت پہونچ گئی تو خراج کا وجوب ختم ہو جائے گا ۔

تنبیہ ۱:۔ قدرتِ ممکنہ اور قدرتِ میسرہ کے درمیان یہاں دو فرق بیان کئے گئے ہیں پہلا فرق باعتبار مفہوم ہے اور دوسرا باعتبار حکم ہے اول کو وہی زائدۃ الخ سے اور دوسرے کو وفرق بینہما الخ سے بیان کیا گیا ہے ۔

تنبیہ ۲:۔ عشر بھی پیداوار کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور خراج بھی مگر عشر میں حقیقی پیداوار معتبر ہے اور خراج میں تقدیری اور حکمی اور تقدیری پیداوار کا مطلب یہ ہے کہ زمین کاشت کے قابل ہو ۔

سبق نمبر ۲۷

وَلِهٰذا قلنا اِنَّ الحانث فی الیمین اذا ذهب مالہ کفّر بالصوم لان التخییرَ فی انواع التکفیر بالمال والنقل عنہ الی الصوم للعجز فی الحالِ مع توهم القدرۃ فیما یستقبل تیسیرًا للاداء فکان من قبیل الزکوٰۃ اِلّا اَنّ المال ههنا غیرُ عینٍ فایُّ مالٍ اصابہ من بعدُ دامت بہ القدرۃ ولهذا ساوی الاستهلاکُ الهلاکَ ههنا لانعدام التعدی علی محلٍ مشغولٍ بحق الغیر

ترجمہ اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ یمین کے اندر حانث جبکہ اس کا مال ختم ہو جائے تو روزہ سے کفارہ ادا کریگا اس لئے کہ مال کے ذریعہ انواعِ تکفیر میں اختیار دینا اور تکفیر بالمال سے روزہ کی جانب انتقال فی الحال عاجزی کیوجہ سے آئندہ قدرت کے توہم کے باوجود ادا کی سہولت کی وجہ سے ہے تو یہ زکوٰۃ کی قبیل سے ہوجائیگا مگر تحقیق کہ یہاں مال غیر معین ہے تو جو مال بھی اس کو پہونچ گیا بعد میں اس کی وجہ سے قدرت دائم رہے گی اور اسی وجہ سے یہاں استہلاک ہلاک کے مساوی ہوگا تعدّی کے نہ ہونے کی وجہ سے ایسے محل پر جو مشغول ہے غیر کے حق کے ساتھ

تشریح ماقبل میں چونکہ بتایا گیا ہے کہ جو عبادت قدرتِ میسّرہ کی وجہ سے واجب ہوتی ہے وہاں بقاءِ واجب کے واسطے قدرتِ میسّرہ کا بقاء ضروری ہے اور اگر قدرتِ میسّرہ مفقود ہوجائے تو واجب بھی ساقط ہوجائیگا۔

لہٰذا وہ شخص جس پر کفارۂ یمین واجب ہے تو اصل تو یہ ہے کہ وہ مال کے ذریعہ کفارہ ادا کرے یعنی غلام آزاد کرے یا دس مسکینوں کو کھانا کھلائے یا دس مسکینوں کو کپڑے پہنائے اور اگر ان میں سے کسی پر قادر نہ ہو تو تین روزے رکھے بہرحال یہاں شریعت نے قدرتِ میسرہ کو ملحوظ رکھا ہے اور اس میں بقاءِ واجب کے لئے قدرتِ میسرہ کا بقاء ضروری ہے لہٰذا اگر حانث بالیمین پر تکفیر بالمال واجب ہو اور اس کا مال ہلاک ہو جائے تو اب اس پر مال کے ذریعہ کفارہ واجب نہ ہوگا بلکہ روزہ کے ذریعہ کفارہ واجب ہوگا کیونکہ اس واجب کا مدار یُسر پر تھا اور مال کے ہلاک ہونے سے یسر ختم ہوگیا تو تکفیر بالمال کا وجوب بھی ختم ہوگیا۔

سوال: اس کی کیا دلیل ہے کہ کفارۂ یمین میں یسر ملحوظ ہے؟

جواب: تکفیر بالمال کی انواعِ ثلاثہ میں اختیار دینا دلیلِ یسر ہے۔ نیز اگر فی الحال تکفیر بالمال سے عاجز ہوجائے اور آئندہ تکفیر بالمال پر قادر رہنے کا احتمال موجود ہے اس کے باوجود بھی روزہ سے کفارہ کی ادائیگی کو صحیح مان لینا دلیلِ یسر ہے ورنہ شیخ فانی کے فدیہ کے حق میں اس کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔

خلاصۂ کلام تکفیر بالمال زکوٰۃ کی قبیل سے ہے کہ دونوں میں یسر ملحوظ ہے۔

سوال: تکفیر کو زکوٰۃ کی قبیل سے کہنا غلط ہے؟ کیوں، اس لئے کہ اگر زکوٰۃ میں مال ہلاک ہو جائے تو زکوٰۃ کا وجوب ختم ہو جاتا ہے اور اگر دوسرا سال آگیا تو سقوط بدستور رہتا ہے۔

بخلاف تکفیر بالمال کے کہ اگر مال ہلاک ہوگیا اور دوسرا مال آگیا تو کفارہ مال کے ذریعہ واجب ہوگا تو پھر تکفیر کو زکوٰۃ کی قبیل سے کہنا کیسے صحیح ہوگا ؟

جواب:۔ تکفیر ہے تو زکوٰۃ کی قبیل سے اس معنیٰ کر کہ دونوں میں یُسر ملحوظ ہے لیکن زکوٰۃ میں مال معین ہوتا ہے اور دوسرا مال اس کے قائم مقام نہیں ہوگا اور تکفیر میں مال غیر معین ہوتا ہے لہٰذا جو مال بھی آئے گا وہ کفارہ کی ادائیگی کا محل ہوگا اور اسی وجہ سے زکوٰۃ میں استہلاک اور ہلاک میں فرق ہے کہ ہلاک کی صورت میں زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے ۔ استہلاک کی صورت میں ساقط نہیں ہوتی کیونکہ استہلاک کی صورت میں اس مال میں غیر کا حق وابستہ ہو چکا ہے لہٰذا استہلاک کی صورت میں زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی اور تکفیر میں ہلاک اور استہلاک دونوں برابر ہیں کیوں کہ مال غیر معین ہے تو اس مال میں بعینہٖ کسی کا حق وابستہ نہیں ہوا ۔

وَاَمَّا الْحَجُّ فَالشَّرْطُ فِيْهِ الْمُمْكِنَةُ مِنَ السَّفَرِ لِمُعْتَادٍ بِرَاحِلَةٍ وَزَادٍ وَالْيُسْرُ لَا يَقَعُ اِلَّا بِخَدَمٍ وَاَعْوَانٍ وَمَرَاكِبَ وَلَيْسَ ذٰلِكَ بِشَرْطٍ بِالْاِجْمَاعِ فَلِذٰلِكَ لَمْ يَكُنْ شَرْطًا لِدَوَامِ الْوَاجِبِ وَكَذٰلِكَ صَدَقَةُ الْفِطْرِ لَمْ تَجِبْ بِصِفَةِ الْيُسْرِ بَلْ بِشَرْطِ الْقُدْرَةِ وَهُوَ الْغِنَاءُ لِيَصِيْرَ الْمَوْصُوْفُ بِهٖ اَهْلًا لِلْاِغْنَاءِ اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ يَجِبُ بِثِيَابِ الْبِذْلَةِ وَلَا يَقَعُ بِهَا الْيُسْرُ لِاَنَّهَا لَيْسَتْ بِنَامِيَةٍ فَلَمْ يَكُنِ الْبَقَاءُ مُفْتَقِرًا اِلٰى دَوَامِ شَرْطِ الْوُجُوْبِ

ترجمہ اور بہر حال حج پس اس میں قدرتِ ممکنہ شرط ہے یعنی وہ سفر جس کے لوگ عادی ہیں سواری اور توشہ کے ساتھ اور یسر واقع نہیں مگر بہت سے خادموں کے ساتھ اور بہت سے مددگاروں کے ساتھ اور بہت سی سواریوں کے ساتھ اور یہ بالاجماع شرط نہیں ہے پس اسی وجہ سے یہ (قدرت ممکنہ) دوامِ واجب کے لئے شرط نہیں ہے اور ایسے ہی صدقۂ فطر یسر کی صفت کے ساتھ واجب نہیں ہوا بلکہ قدرت ممکنہ کی شرط کے ساتھ اور قدرتِ ممکنہ وہ مالداری ہے تاکہ ہو جائے وہ شخص جو مالداری کے ساتھ موصوف ہے بے نیاز کرنے کا اہل کیا آپ دیکھتے نہیں کہ صدقۂ فطر واجب ہو جاتا ہے کام کاج کے کپڑوں کے ساتھ حالانکہ ان کے ذریعہ یسر واقع نہیں ہوتا اس لئے کہ کپڑے نامی نہیں ہیں تو نہیں ہوگا بقاءِ واجب محتاج وجوب کی شرط کے دوام کی جانب ۔

تشریح جن عبادات کا وجوب قدرتِ میسّرہ کی وجہ سے ہے تو بقاءِ واجب کے لئے قدرت کا بقاء شرط ہے ، اور جن عبادات کا وجوب قدرت ممکنہ کی وجہ سے ہے وہاں بقاء واجب کیلئے قدرت ممکنہ کا بقاء واجب نہیں ہے ۔

اب فرماتے ہیں کہ حج کا وجوب قدرت ممکنہ کی وجہ سے ہے یعنی ادنیٰ وہ قدرت کہ آدمی جس کی وجہ سے

حج پر قادر ہو جائے اور وہ معمولی سواری اور معمولی توشہ ہے ورنہ اگر اس کا وجوب قدرتِ میّسرہ کیوجہ سے ہوگا تو پھر بہت سے خادم اور مددگار اور سواریاں ہوتیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ حج کا وجوب قدرتِ ممکنہ کیوجہ سے ہے اور اس کا اصول معلوم ہو چکا ہے کہ بقاء واجب کے لئے قدرتِ ممکنہ کا بقاء شرط نہیں ہے لہذا جب حج فرض ہو گیا تو اب اس کی فرضیت ساقط نہ ہوگی خواہ بعد میں اس کے پاس مال ختم بھی ہو جائے حج کا وجوب بدستور رہے گا۔

اور ایسے ہی صدقۂ فطر کا وجوب قدرتِ ممکنہ کی وجہ سے ہے یہی تو وجہ ہے کہ اس میں مال نامی شرط نہیں ہے ورنہ اس میں حولانِ حول شرط ہے اسی وجہ سے استعمال کے کپڑوں کی وجہ سے بھی صدقۂ فطر واجب ہوگا بہر حال اس کا وجوب بھی برقرار رہے گا خواہ مال ختم ہو جائے۔

سبق نمبر ۳۲

اللہ تعالیٰ حکیم ہے تو اس کی حکمت کا تقاضا ہے کہ جب وہ کوئی حکم کرے تو اس مامور بہ کے اندر صفتِ حُسن کا ہونا ضروری ہے پھر مامور بہ کی حسن کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں ۱ پہلی قسم وہ ہے کہ مامور بہ کے اندر حسنِ ذاتی ہو کسی غیر کے واسطہ سے نہ ہو ۲ اور دوسری قسم وہ ہے کہ اس میں حسن غیر کے واسطہ سے ہو پھر نوعِ اول کی دو قسمیں ہیں ۱ اول وہ ہے کہ حسن اس کی ذات میں ہو ۲ اور ثانی وہ ہے کہ حسن ذات میں تو نہیں غیر کی وجہ سے ہے مگر وہ غیر معدوم کے درجہ میں ہے اس وجہ سے اس کو قسم اول کے ساتھ لاحق کر دیا گیا ہے۔

پھر قسم ثانی کی بھی دو قسمیں ہیں ۱ وہ ہے کہ وہ غیر جس کی وجہ سے مامور بہ میں حسن آیا ہے اس کو الگ سے کرنا پڑے پہلے فعل سے اس غیر کی ادائیگی نہ ہو سکے ۲ دوسری قسم وہ ہے کہ غیر بھی فعل کے ساتھ ساتھ ادا ہو جائے اب یہ سب چار نوعیں ہو گئی ہیں۔ اول کی مثال جیسے ایمان باللہ اور نماز کہ ان دونوں میں حسن ذاتی ہے اول تو واضح ہے اور نماز میں اس لئے کہ اس میں قیام و رکوع و سجود ہیں جو سراپا تعظیم باری ہیں اور تعظیم باری کا حُسن ہونا ظاہر ہے مگر یہ کہ کوئی شخص حالتِ حدث میں نماز پڑھے یا اوقاتِ ممنوعہ میں نماز پڑھے کہ اب اس میں حسن کے بجائے قباحت ہے۔

دوسری کی مثال، جیسے زکوٰۃ، روزہ، حج ہیں کہ بظاہر ان میں ذاتی کچھ حسن نہیں ہے بلکہ زکوٰۃ میں مال کو ضائع کرنا ہے اور روزہ میں نفس کو بھوکا مارنا ہے اور حج میں کچھ مقامات کی مسافت طے کرنا ہے جن میں بظاہر کچھ حسن نہیں ہے لیکن زکوٰۃ میں اللہ کے بندوں کو بے نیاز کرنے کی وجہ سے حسن پیدا ہو گیا اور روزہ میں اللہ کے دشمن کو مقہور کرنے کی وجہ سے حسن پیدا ہوا اور حج میں ان مقامات و مکانات کی شرافت و تقدس کی وجہ سے حسن پیدا ہو گیا اور یہ وسائط ایسے ہیں کہ جن میں بندہ کے فعل کا کوئی دخل نہیں ہے۔

بلکہ سب محض اللہ کے خلق کیوجہ سے ہیں یعنی حاجتِ فقیر نفس کی دشمنی اور مکانات کی شرافت و تقدس محض خلقِ خداوندی کی وجہ سے ہیں تو ان وسائط کو کالعدم شمار کرتے ہوئے اس نوع ثانی کو

نوع اول کے ساتھ لاحق کر دیا جائیگا اور یوں شمار کیا جائیگا کہ ان کا حُسن بھی گویا ذاتی ہے۔ تیسری کی مثال، جیسے وضوء اور سعی الی الجمعہ کہ وضو اور سعی میں حُسن آیا ہے نماز اور جمعہ کے واسطے سے اور اس واسطہ اور غیر کو الگ سے کرنا پڑتا ہے یعنی نماز اور جمعہ وضوء اور سعی کے بعد الگ سے ادا کرنے پڑتے ہیں۔

چوتھی کی مثال:۔ جیسے نماز جنازہ، اور جہاد، اور حدود کو قائم کرنا، کہ اول بظاہر بت کی پوجا کے مثل ہے اور ثانی میں زمین میں فساد پھیلانا ہے اور ثالث میں اللہ کے بندوں کو عذاب دینا ہے مگر اول میں حُسن آیا حقِ مسلم کو پورا کرنے کی وجہ سے اور ثانی میں اعلاءِ کلمۃ الحق کے واسطے سے اور ثالث میں معاصی سے زجر کے واسطے سے اور ان وسائط کو الگ سے کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ نماز جنازہ کے ساتھ خود بخود حقِ مسلم ادا ہوتا ہے اور جہاد سے خود بخود اعلاءِ کلمۃ اللہ حاصل ہوتا ہے اور اقامتِ حدود سے خود بخود معاصی سے زجر حاصل ہوتا ہے پہلی دونوں نوعوں کا حکم یہ ہے کہ واجب جب ثابت ہو گیا تو اب ساقط نہ ہوگا بلکہ ادا ہی کرنا پڑیگا مگر یہ کہ کوئی ایسی چیز عارض ہو جائے جو اس کے وجوب کو ساقط کر دے جیسے حیض و نفاس نماز کو ساقط کر دیتے ہیں، اور آخر کی دونوں نوعوں کا حکم یہ ہے کہ غیر واجب تو یہ واجب اور غیر ساقط تو یہ بھی ساقط یعنی اگر نماز واجب ہے تو وضوء بھی واجب ہے اور نماز ساقط ہے تو وضو بھی ساقط ہے۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشیں ہو گئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

فَصْلٌ فی صِفَۃِ الحُسنِ للمامُورِ بہ۔ المامُورُ بہ نوعان حسنٌ لمعنی فی عَینِہ وحسنٌ لمعنی فی غیرِہ والّذی حَسَنٌ لمعنیً فی عَینِہ نوعانِ مَا کان المعنیٰ فی وَضعِہ کالصَّلوٰۃِ فانّہا تتأدّی بافعالٍ واقوالٍ وُضِعت للتعظیمِ والتعظیمُ حَسَنٌ فی نفسِہ اِلّا ان یکون فی غیرِ احوالِہ وما اُلحِقَ بالواسطۃِ بما کان المعنیٰ فی وضعِہ کالزکوٰۃِ والصومِ والحجِ فانّ ھذہِ الافعالَ بواسطۃِ حاجۃِ الفقیرِ واشتہاءِ النفسِ وشرفِ المکانِ تضمّنت اغناءَ عبادِ اللہ تعالیٰ وقہرَ عدوِّہ وتعظیمَ شعائرِہ فصارت حسنۃً من العبدِ للربِ عزّت قدرتُہ بلا ثالثٍ معنیً لکون ھذہ الوسائطِ ثابتۃً بخلقِ اللہ تعالیٰ ومضافۃً الیہ **وحکمُ** ھذینِ النّوعینِ واحدٌ وھو اَنّ الوجوبَ متی ثبتَ لا یَسقُطُ اِلّا بفعلِ الواجبِ او باعتراضِ ما یُسقِطُہ بعینِہ والّذی حَسَنٌ لمعنی فی غیرِہ نوعانِ ما یحصلُ المعنیٰ بعدَہ بفعلٍ مقصودٍ کالوضوءِ والسعی الی الجمعۃِ وما یحصلُ المعنی بفعلِ المامورِ بہ کالصّلوٰۃِ علی المیّتِ والجہادِ واقامۃِ الحدودِ فانّ ما فیہ الحُسنُ من قضاءِ حقِ المسلمِ وکبتِ اعداءِ اللہ تعالیٰ والزجرِ عن المعاصی یحصُلُ بنفسِ الفعلِ **وحکمُ** ھذینِ النوعینِ واحدٌ ایضًا وھو بقاءُ الواجبِ بوجوبِ الغیرِ وسقوطُہ بسقوطِ الغیرِ۔

ترجمہ یہ فصل ہے مامور بہ کے لئے حسن کی صفت کے بیان میں، مامور بہ دو قسم پر ہے ایک قسم یہ ہے کہ مامور بہ حسن ہو ایسے معنیٰ کیوجہ سے جو اس کی ذات میں ہے، اور دوسری وہ ہے جو حَسَن ہو ایسے معنیٰ کی وجہ سے جو اس کے غیر میں ہے اور وہ مامور بہ جو حَسَن ہو ایسے معنیٰ کیوجہ سے جو اس کی ذات میں ہے اس کی دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک تو وہ ہے کہ وہ معنیٰ (جس کی وجہ سے وہ حسن سے متصف ہے) اس کی ذات میں ہوں جیسے نماز پس وہ ادا ہوتی ہے ایسے افعال واقوال سے جو تعظیم کے لئے وضع کئے گئے ہیں اور تعظیم بذاتِ خود حسن ہے مگر یہ کہ تعظیم اپنے وقت یا اپنی حالت کے غیر میں ہو اور دوسری قسم وہ ہے جو واسطہ کے ساتھ اسی قسم کے ساتھ لاحق ہو کہ معنیٰ مذکور جس کی ذات میں ہو جیسے زکوٰۃ اور روزہ اور حج پس بے شک یہ افعال فقیر کی حاجت اور نفس کی خواہش اور مکان کی شرافت کے واسطے سے (یہ افعال متضمن ہیں (اول صورت میں) اللہ تعالیٰ کے بندوں کو مستغنی کر دینے کو اور (دوسری صورت میں) اللہ کے دشمن کو مقہور کرنے کو (تیسری صورت میں) اللہ کے شعائر کی تعظیم کو تو ہو جائیں گے یہ افعال حَسَن بندہ کی جانب سے اس رب کے لئے جس کی قدرت زبردست ہے معنوی اعتبار سے کسی ثالث کے واسطہ کے بغیر (یعنی کسی امر زائد کے واسطہ کے بغیر) ان وسائط کے ثابت ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے خلق سے جو اللہ کی جانب منسوب ہیں اور ان دونوں نوعوں کا حکم ایک ہے اور وہ یہ ہے کہ وجوب جب ثابت ہوگیا تو وہ ساقط نہ ہوگا مگر واجب کرنے سے یا ایسے عارض کے پیش آنے سے جو بذاتِ خود واجب کو ساقط کر دے (جیسے حیض ونفاس) مثلاً اور وہ مامور بہ جو حَسَن ہے ایسے معنیٰ کی وجہ سے جو اس کے غیر میں ہے دو قسم پر ہے ان میں سے ایک تو یہ ہے کہ وہ معنیٰ (جس کی وجہ سے حسن آیا ہے) اسکے بعد فعلِ مقصود کے ذریعہ حاصل ہوں جیسے وضو اور جمعہ کی جانب سعی اور دوسری قسم وہ ہے کہ وہ معنیٰ مامور بہ کے کرنے سے حاصل ہو جائیں جیسے میت پر نماز پڑھنا اور جہاد اور اقامتِ حدود پس بے شک وہ چیز جو اس مامور بہ میں ہے یعنی حُسن (وہ لذاتہ نہیں ہے بلکہ) حق میت کو پورا اور اللہ کے دشمنوں کو ذلیل کرنے اور معاصی سے روکنے کے اعتبار سے ہے (تو یہ حُسن) حاصل ہو جاتا ہے نفسِ فعل سے اور ان دونوں نوعوں کا حکم بھی ایک ہے جیسے پہلی دونوں نوعوں کا حکم ایک ہے اور وہ واجب کا بقاء ہے غیر کے وجوب کی وجہ سے اور واجب کا سقوط ہے غیر کے سقوط کی وجہ سے۔

تشریح فَاِنَّ مَا فِیْہِ مِنَ الحُسن لِذَاتِہٖ الخ یہاں کچھ عبارت محذوف ہے اصل عبارت یوں ہے فَاِنَّ مَا فیہ مِنَ الحُسن لیس لذاتہ بل من جھۃ الخ اس اعتبار سے ما موصولہ ہوگا اور اگر ما کو نافیہ مانا جائے تو پھر عبارت ایسے ہوگی فَاِنَّ مَا فیہ الحُسن لیس لذاتہٖ بل مِنْ جھۃ دونوں کا حاصل ایک ہے، باقی تفصیلات تقریر میں مذکور ہیں۔

سبق نمبر ۳۴ اس سبق میں مصنفؒ نہی کا بیان شروع فرمارہے ہیں۔ نہی کی تعریف

جانی پہچانی تھی اس وجہ سے مصنفؒ نے اس سے کچھ تعرض نہیں کیا بلکہ فرماتے ہیں کہ جیسے مامور بہ کے اندر حکمت امر کی وجہ سے صفتِ حُسن کا ہونا ضروری ہے ایسے ہی منہی عنہ میں حکمتِ ناہی کی وجہ سے وصف قباحت کا ہونا ضروری ہے پھر جس طرح حسن کے اعتبار سے امر کی تقسیم ہے ایسے ہی قباحت کے اعتبار سے نہی کی تقسیم ہے کہ قباحت یا تو منہی عنہ کی ذات میں ہوتی ہے یا قباحت اس کے غیر میں ہوگی پھر اوّل کی دو قسمیں ہیں ۱ جس کی ذات میں قباحت ہو تمام اوصافِ لازمہ اور عوارض مجاورہ سے قطع نظر کرتے ہوئے اور یہ قباحت باعتبار وضع ہو یعنی عقلی قباحت ہو ۲ ساری باتیں تو ایسی ہی ہیں مگر اس کی قباحت شرعی ہے اور نوعِ ثانی کی بھی دو قسمیں ہیں۔
۱ وہ غیر جس کی وجہ سے قباحت ہے منہی عنہ کا وصف لازم ہو ۲ وصف لازم نہو بلکہ اس کا مجاور ہو اور یہ مجاورت بعض صورتوں میں ہو اور بعض صورتوں میں نہو تو یہ کل چار قسمیں ہوگئیں ۔

قسمِ اول:۔ جس میں قباحت لعینہ ہو اور عقلی اور وصفی ہو جیسے کفر اور عبث کام کرنا ۔

قسمِ ثانی:۔ حالتِ حدث میں نماز پڑھنا اور آزاد کی بیع اور مضامین اور ملاقیح کی بیع کہ انمیں سے کسی کے اندر اہلیت اور کسی کے اندر محلیت نہونے کی وجہ سے قبیح کی قسم ثانی میں شمار کیا گیا ہے کیونکہ ان کی قباحت شریعت ہی سے معلوم ہوئی ہے نہ کہ عقل سے ان دونوں قسموں کا حکم یہ ہے کہ یہ بالکل غیر مشروع ہے یعنی ہر اعتبار سے ان کی مشروعیت غیر متصوّر ہے ۔

قسمِ ثالث:۔ وہ غیر جس کی وجہ سے قباحت آئی ہے وصفِ لازم ہو جو منہی عنہ سے جدا نہو سکے جیسے بیعِ فاسد اور یوم النحر کا روزہ تو بیع فاسد مثلاً بیع بالخمر قبیح باصلہٖ نہیں ہے کیونکہ اس میں رکنِ بیع اہل کی طرف سے موجود ہے اور محل میں موجود ہے لیکن چونکہ خمر مال متقوم نہیں ہے اور ثمن کے بغیر بیع نہیں ہے کیونکہ ثمن تو بیع کا وصفِ لازم ہے جس سے انفکاک نہیں ہوسکتا بہرحال بیع فاسد ہوگی نہ کہ باطل اور بیع الحر بیع باطل ہے اور یوم النحر کے روزہ کا بھی یہی حال ہے ۔

قسمِ رابع:۔ وہ غیر جس کی وجہ سے قباحت آئی ہے مجاور ہو جو کبھی جمع ہو جاتا ہو اور کبھی نہوتا ہو جیسے جمعہ کی اذان کے وقت بیع ، زمینِ مغصوب میں نماز اور حالتِ حیض میں وطی کرنا ، کہ ان سب میں لازمی کنکشن نہیں ہے بلکہ انفکاک ہو جاتا ہے کَمَا هُوَ ظَاهِرٌ ۔

اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ صحیح اور مشروع ہوگا ، یہاں تک کہ بیع مذکور منعقد ہوگی اور نماز درست ہوگی اور حالتِ حیض کی وطی محلّل ہوگی اور واطی کا محصن ہونا ثابت ہو جائیگا ، اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

فَصْلٌ فِی النَّهْیِ وَهُوَ فِی صِفَةِ الْقُبْحِ يَنْقَسِمُ انْقِسَامَ الْاَمْرِ فِی صِفَةِ الْحُسْنِ مَا قَبُحَ لِعَيْنِهٖ وَضْعًا كَالْكُفْرِ وَالْعَبَثِ وَمَا الْتَحَقَ بِهٖ بِوَاسِطَةِ عَدَمِ الْاَهْلِيَّةِ وَالْمَحَلِّيَّةِ شَرْعًا

كصلوة المحدث وبيع الحر والمضامين والملاقيح وحكم النهي فيهما بيان انه غير مشروع اصلاً وما قبح لمعنى في غيره وهو نوعان ما جاوره المعنى جمعًا كالبيع وقت النداء والصلوة في الارض المغصوبة والوطي في حالة الحيض وحكمه انه يكون صحيحا مشروعا بعد النهي ولهذا قلنا ان وطيها في حالة الحيض يحللها للزوج الاول ويثبت به احصان الواطي وما اتصل به وصفا كالبيع الفاسد وصوم يوم النحر

ترجمہ یہ فصل نہی کے بیان میں ہے اور نہی قباحت کی صفت میں منقسم ہوتی ہے امر کے منقسم ہونے کے مثل حُسن کی صفت میں تو ان میں سے ایک تو وہ ہے جو قبیح لعینہ ہو باعتبار وضع کے (عقل کے اعتبار سے) جیسے کفر اور عبث اور دوسری وہ ہے جو قسم اول کے ساتھ لاحق ہو شرعًا اہلیت اور محلیت نہ ہونے کے اعتبار سے جیسے محدث کی نماز اور آزاد کی بیع اور مضامین اور ملاقیح کی بیع اور ان دونوں قسموں کے اندر نہی کا حکم اس بات کو بیان کرنا ہے کہ یہ بالکل غیر مشروع ہے اور دوسری قسم وہ ہے جو قبیح ہو ایسے معنیٰ کی وجہ سے جو اس کے غیر میں ہوں، اور اس کی دو قسمیں ہیں ان دونوں میں سے ایک تو وہ ہے کہ وہ معنیٰ اس کے ساتھ مجاور ہو جاتے ہیں باعتبار اجتماع کے جیسے جمعہ کی اذان کے وقت بیع کرنا اور زمین مغصوب میں نماز پڑھنا اور حالتِ حیض میں وطی کرنا اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ یہ نہی کے بعد صحیح اور مشروع ہے اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ عورت سے وطی کرنا حالتِ حیض میں اس کو شوہر اول کے لئے حلال کر یگا اور اس وطی سے واطی کا محصن ہونا ثابت ہو جائیگا، اور نوع ثانی وہ ہے جس کے ساتھ وہ معنیٰ وصف کے اعتبار سے متصل ہوں جیسے بیع فاسد اور یوم النحر کا روزہ۔ باقی تفصیلات مذکور ہو چکی ہیں۔

سبق نمبر ۲۵ اس سبق میں اولاً چند باتیں ذہن نشیں رکھئے ۱۔ افعالِ حسیّہ وہ افعال ہیں کہ شریعت سے پہلے جو ان کے معانی معلوم تھے وہ اپنے حال پر بدستور باقی ہوں شریعت نے ان میں تغیر نہ کیا ہو جیسے قتل اور زنا اور شراب پینا کہ ان سب کی ماہیت اور معانی نزولِ تحریم کے بعد اپنے حال پر برقرار ہیں۔ جو یہ سمجھے کہ فعل حسی وہ ہے جس کی حرمت حس سے معلوم ہو وہ غلط ہے ۲۔ افعال شرعیہ وہ ہیں کہ ورودِ شریعت کے بعد انکے معانیِ اصلیہ میں تغیر ہو گیا ہو جیسے روزہ اور نماز اور بیع اور اجارہ جن کی تفصیلات نور الانوار میں مذکور ہیں۔

جب افعالِ حسیّہ اور شرعیہ کی تعریف معلوم ہو گئی تو اب سنئے کہ ہمارے یہاں اصول یہ ہے کہ اگر کوئی مانع موجود نہ ہو تو افعال حسیہ سے جو نہی ہو گی اس کو قبیح لعینہ پر محمول کیا جائیگا اور جو نہی افعالِ شرعیہ سے ہو گی تو اس کو قبیح لغیرہ پر محمول کیا جائیگا مگر حالتِ حیض کی وطی فعلِ حسی ہونے کے باوجود حرام لغیرہ پر محمول ہے

کیونکہ یہاں اس کی دلیل موجود ہے یعنی فرمانِ باری قُلْ هُوَ اَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ یہ آیت بتلا رہی ہے کہ حالتِ حیض کی وطی سے ممانعت اذیٰ کی مجاورت کیوجہ سے ہے یہی وجہ ہے کہ اگر وطی کرلی اور حمل ٹھہر گیا تو واطی سے بچہ کا نسب ثابت ہوگا ۔

اور امام شافعی رح افعالِ حسیہ میں تو ہمارے ساتھ ہیں لیکن فعلِ شرعی میں ہم سے اختلاف رکھتے ہیں وہ افعالِ شرعیہ کی نہی کو بھی قبیح لعینہ پر محمول کرتے ہیں تو ان کے نزدیک زنا اور شراب اور یوم نحر کے روزہ کی، حرمت سب برابر ہیں اور دلیل ان کی یہ ہے کہ جیسے مطلق امر کو حسن لعینہ پر محمول کیا جاتا ہے ایسے ہی مطلق نہی کو قبیح لعینہ پر محمول کیا جائیگا ، تو ان کے نزدیک یوم النحر کا روزہ ثواب کا باعث نہوگا اور نہ بیع فاسد قبضہ کے بعد ملک کا سبب ہوگی ، اس پر امام شافعی رح پر ایک اعتراض وارد ہوا کہ آپ نے فعلِ شرعی کو قبیح لعینہ پر محمول کیا ہے جو کسی عبادت کا سبب نہیں ہوتا اور ظہار بھی فعلِ شرعی ہے نہ کہ فعلِ حسیّ اور اس کو قبیح لعینہ پر محمول کیا جائے گا تو یہ باطلِ محض ہونا چاہئے نہ کہ کسی عبادت کا سبب حالانکہ یہ کفارہ کا سبب ہے جو عبادت ہے تو مصنف رح نے امام شافعی رح کی طرف سے جواب دیا کہ امام شافعی رح کو ظہار سے الزام نہیں دیا جائے گا وجہ اسکی یہ ہے کہ باطل کسی ایسے حکم کا سبب نہیں ہوتا جو شریعت میں مطلوب ہو البتہ حرام لعینہ سبب جزا اور زجر بنجاتا ہے جیسے قصاص ہے کہ واجب ہوتا ہے اگرچہ اس کا سبب قتلِ عمد حرام لعینہ ہے بالفاظ دیگر معصیت ایسی عبادت کا سبب بن سکتی ہے جس میں زجر کے معنیٰ ہوں اور جس کا مقصد گناہ کو مٹانا ہو البتہ معصیت ایسی عبادت کا سبب نہیں بنے گی جو جنت میں لے جانی والی ہو (مُصرَّح بہ فی رد المحتار)

یہاں تک امام شافعی رح کی دلیل اور ان پر ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے ۔

ھماری دلیل ، یہ ہے کہ نہی کا مقصد یہ ہے کہ بندہ اس فعل پر قادر رہے لیکن شریعت بندہ کو اس کے ارتکاب سے منع کرتی ہے تو اگر وہ اپنے اختیار سے رک جائے تو ثواب پائیگا ورنہ عقاب کا مستحق ہوگا اور اگر منہی عنہ کے ارتکاب کی قدرت ہی نہو اور پھر منع کیا جائے تو یہ نہی نہوگی بلکہ نفی اور نسخ ہے جیسے پیالہ میں پانی نہو اور کہا جائے لاتشرب ، تو یہ نفی ہے اور اگر پیالہ میں پانی موجود ہے اور پھر کہا جائے لاتشرب تو یہ نہی ہے

تو نہی کے اندر قباحت حکمتِ ناہی کی وجہ سے ہوتی ہے تو گویا نہی مقتضِی قباحت ہے اور قباحت مقتضٰی ہے تو ضروری ہے کہ مقتضٰی کی رعایت میں مقتضِی جو اصل ہے اس کا فوات لازم نہ آئے بلکہ یہ طریقہ اختیار کرنا چاہئے کہ مقتضِی کی بھی رعایت ہو اور مقتضٰی کی بھی ، اور یہ جبھی ہوسکتا ہے کہ نہی نہی رہے اور منہی عنہ کے ارتکاب کی مکلف کے اندر قدرت ہو اور ہر فعل کی قدرت اس کی شان کے مناسب ہوگی لہٰذا فعلِ حسیّ کی قدرت ہوگی یعنی بندہ اپنے اختیار سے زنا کرنے پر قادر رہو اور فعلِ شرعی کی قدرت یہ ہے کہ وہ شرعًا موجود ہوسکے لیکن شریعت اس کے ارتکاب سے منع کرتی ہے تو اس کو مشروع بالاصل

اور فاسد بالوصف قرار دیا جائے گا ورنہ اگر یہ بھی غیر مشروع الاصل ہو تو پھر یہ نہی نفی ہو جائے گی اور نسخ ہو جائیگا تو اس وقت ایک ہی فعل مأذون فیہ اور ممنوع عنہ ہو گا لیکن یہ دونوں وصف مختلف دو اعتباروں کی وجہ سے ہیں تو اس میں کچھ حرج نہیں سُلّم شریف میں ہے لولا الاعتبارات لبطلت الحکمۃ اور اس کا حال ایسا ہو گا جیسے فاسد موتی کہ اس کی ذات برقرار ہے اور اس کے وصف میں فساد اور بگاڑ ہے اور مشروع بھی فساد کو قبول کر لیتا ہے جیسے احرام فاسد جیسے کسی نے وقوف عرفات سے پہلے وطی کر لی تو اس کو آئندہ سال حج کی قضاء کرنی ہو گی لیکن چونکہ یہ احرام مشروع الاصل ہے اس وجہ سے اس احرام کے جملہ ارکان کی ادائیگی بھی ضروری ہو گی۔

بہر حال نہی کو اس طرح ثابت کیا جائیگا کہ مشروعات کے درجات ومراتب کا لحاظ ہو سکے اور مشروعات کے حدود کی محافظت ہو سکے، اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَالنَّهْيُ عَنِ الْاَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْاَوَّلِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْاَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْاَخِيْرِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ فِي الْبَابَيْنِ اِنَّهُ يَنْصَرِفُ اِلَى الْقِسْمِ الْاَوَّلِ اِلَّا بِدَلِيْلٍ لِاَنَّ النَّهْيَ فِيْ اِقْتِضَاءِ الْقُبْحِ حَقِيْقَةً كَالْاَمْرِ فِيْ اِقْتِضَاءِ الْحُسْنِ فَيَنْصَرِفُ مُطْلَقُهُ اِلَى الْكَامِلِ مِنْهُ كَالْاَمْرِ وَلَا يَلْزَمُ الظِّهَارُ لِاَنَّ كَلَامَنَا فِيْ حُكْمٍ مَطْلُوْبٍ تَعَلَّقَ بِسَبَبٍ مَشْرُوْعٍ لَهُ لِيَبْقَى سَبَبًا وَالْحُكْمُ بِهِ مَشْرُوْعًا مَعَ وُقُوْعِ النَّهْيِ عَلَيْهِ وَاَمَّا مَا هُوَ جَزَاءٌ شُرِعَ زَاجِرًا فَيَعْتَمِدُ حُرْمَةَ سَبَبِهِ كَالْقِصَاصِ وَلَنَا اَنَّ النَّهْيَ يُرَادُ بِهِ عَدَمُ الْفِعْلِ مُضَافًا اِلَى اخْتِيَارِ الْعِبَادِ وَكَسْبِهِمْ فَيَعْتَمِدُ التَّصَوُّرَ لِيَكُوْنَ الْعَبْدُ مُبْتَلًى بَيْنَ اَنْ يَكُفَّ عَنْهُ بِاخْتِيَارِهِ فَيُثَابُ عَلَيْهِ وَبَيْنَ اَنْ يَفْعَلَهُ بِاخْتِيَارِهِ فَيُعَاقَبُ عَلَيْهِ هٰذَا هُوَ الْحُكْمُ الْاَصْلِيُّ فِي النَّهْيِ فَاَمَّا الْقُبْحُ فَوَصْفٌ قَائِمٌ بِالنَّهْيِ يَثْبُتُ مُقْتَضًى بِهِ تَحْقِيْقًا لِحُكْمِهِ فَلَا يَجُوْزُ تَحْقِيْقُهُ عَلَى وَجْهٍ يَبْطُلُ بِهِ مَا اَوْجَبَهُ وَاقْتَضَاهُ بَلْ يَجِبُ الْعَمَلُ بِالْاَصْلِ فِيْ مَوْضِعِهِ وَالْعَمَلُ بِالْمُقْتَضٰى بِقَدْرِ الْاِمْكَانِ وَهُوَ اَنْ يُجْعَلَ الْقُبْحُ وَصْفًا لِلْمَشْرُوْعِ فَيَصِيْرُ مَشْرُوْعًا بِاَصْلِهِ غَيْرَ مَشْرُوْعٍ بِوَصْفِهِ فَيَصِيْرُ فَاسِدًا مِثْلَ الْفَاسِدِ مِنَ الْجَوَاهِرِ وَلَا تَنَافِيَ بَيْنَهُمَا فَالْمَشْرُوْعُ يَحْتَمِلُ الْفَسَادَ بِالنَّهْيِ كَالْاِحْرَامِ الْفَاسِدِ فَوَجَبَ اِثْبَاتُهُ عَلَى هٰذَا الْوَجْهِ رِعَايَةً لِمَنَازِلِ الْمَشْرُوْعَاتِ وَمُحَافَظَةً لِحُدُوْدِهَا

ترجمہ: اور نہی افعال حسیہ سے قسم اول پر (قبیح لعینہ پر) محمول ہوتی ہے اور نہی افعال شرعیہ سے قسم اخیر (قبیح لغیرہ پر) پر محمول ہوتی ہے اور شافعی رح نے دونوں بابوں میں فرمایا کہ نہی

قسم اول پر محمول ہو گی مگر کسی دلیل کی وجہ سے (کما بیناہ)

اس لئے کہ نہی قبیح کا تقاضا کرنے میں حقیقت ہے مثل امر کے حسن کا تقاضا کرنے میں تو مطلق نہی قبیح کامل پر محمول ہو گی جیسے امر، اور ظہار سے اعتراض لازم نہ ہو گا اس لئے کہ ہماری گفتگو ایسے حکم مطلوب میں ہے جو ایسے سبب کے ساتھ متعلق ہو جو اس کے حکم کے لئے مشروع ہو (تو ہماری گفتگو اس بارے میں ہے) کہ کیا وہ سبب سبب باقی رہا ہے اور وہ حکم جو اس سبب پر موقوف ہے کیا مشروع رہا ہے اس پر نہی کے واقع ہونے کے ساتھ اور بہر حال وہ حکم جو جزاء ہے جو زاجر بنکر مشروع ہوا ہے تو وہ اپنے سبب کی حرمت پر اعتماد رکھتا ہے جیسے قصاص، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نہی ارادہ کیا جاتا ہے اس کے ذریعہ فعل کے نہونے کا درانحالیکہ وہ (عدمِ فعل) مضاف ہو بندوں کے اختیار اور ان کے کسب کی جانب، تو نہی اعتماد رکھیگی (منہی عنہ کے) متصور الاصل ہونے پر تاکہ ہو جائے بندہ مبتلا اسکے درمیان کہ وہ اس سے اپنے اختیار سے رکجائے تو اس پر ثواب دیا جائے اور اسکے درمیان کہ اسکو اپنے اختیار سے کرے پس اس پر سزا دی جائے یہی نہی کے اندر حکم اصلی ہے پس بہر حال قبح تو وہ ایک وصف ہے جو نہی کے ساتھ قائم ہے وہ قباحت ثابت ہوتی ہے درانحالیکہ وہ مقتضیٰ ہے نہی کا نہی کے حکم کو ثابت کرنے کے لئے پس جائز نہیں ہے قبح کو ثابت کرنا اس طریقہ پر کہ باطل ہو جائے اس قبح کی وجہ سے وہ جو قبح کو موجب ہے اور قبح کی مقتضی ہے (یعنی نہی) بلکہ واجب ہے اصل پر عمل کرنا ورود نہی کی جگہ میں اور مقتضیٰ پر عمل کرنا بقدر امکان اور وہ (یعنی عملِ مذکور) یہ ہے کہ قبح کو مشروع کا وصف قرار دیا جائے تو ہو جائیگا منہی عنہ مشروع اپنی اصل کے اعتبار سے غیر مشروع اپنے وصف کے اعتبار سے تو ہو جائیگا یہ فاسد جواہر میں سے فاسد کے مثل (کہ اصل باقی ہے اور چمک ختم) اور ان دونوں کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے تو مشروع فساد کا احتمال رکھتا ہے نہی کی وجہ سے جیسے احرام فاسد تو واجب ہے منہی عنہ کے مشروع ہونے کا اثبات اسی طریقہ پر (کہ مشروع باصلہ اور غیر مشروع بوصفہ ہو) مشروعات کے درجات کی حدود کی مخالفت کرتے ہوئے، شاید اب مزید تفصیل کی حاجت نہ ہو گی۔

سبق نمبر ۲۶

جب پہلے سبق میں اصول و قواعد معلوم ہو گئے تو اب مصنفؒ چند جزئیات ذکر فرمائیں گے وہ بیع جس میں ثمن شراب کو بنایا گیا ہو تو وہ فاسد ہو گی باطل نہ ہو گی کیونکہ یہاں رکنِ بیع مُبَادِلَۃُ المَالِ بالمالِ بالتراضی موجود ہے کیونکہ شراب بھی مال ہے مگر چونکہ وہ مسلم کے حق میں مالِ متقوم نہیں ہے اس وجہ سے وہ من وجہ ثمن بیع کی صلاحیت رکھتا ہے اور من وجہ نہیں رکھتا۔ بہر حال یہ بیع فاسد ہو گی نہ کہ باطل اور ایسے ہی بیع الربوا بھی فاسد ہے نہ کہ باطل اور ایسے ہی ایسی بیع جس میں ایسی شرط لگا دی گئی ہو جو مقتضاء عقد کے خلاف ہو بیع فاسد ہو گی نہ کہ بیع باطل یہ بیوع کی اقسام ثلاثہ چونکہ مشروع بالاصل ہیں اور غیر مشروع بالوصف ہیں تو بعد قبض مفیدِ ملک ہونگی اس مضمون کی عبارت ملاحظہ ہو۔

وَعَلیٰ ھٰذا الاصلِ قلنا اِنَّ البیعَ بالخمرِ مشروعٌ باصلہٖ وھو وجودُ رکنہٖ فی محلہٖ غیر مشروعٍ بوَصْفہٖ وَھُوَ الثمنُ لِاَنَّ الخمرَ مالٌ غیرُ متقومٍ فیصلحُ ثمنًا من وجہٍ دون وجہٍ فصار فاسدًا اِلّا باطِلًا وکذٰلکَ بَیعُ الربوا غیرُ مشروعٍ بوصفہٖ وھو الفضلُ فی العوضِ وکذٰلکَ الشرطُ الفاسِدُ فی معنی الربوا ۔

ترجمہ اور اسی قاعدہ کے مطابق ہم نے کہا ہے کہ شراب کے بدلہ بیع مشروع باصلہ ہے اور وہ بیع کے رکن کا وجود ہے اس کے محل میں اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے اور وصف وہ ثمن ہے اس لئے کہ شراب مالِ غیر متقوم ہے تو وہ (شراب) من وجہٍ ثمن بننے کی صلاحیت رکھتی ہے نہ کہ بعض وجہ سے تو یہ بیع فاسد ہوئی نہ کہ باطل اور ایسے ہی بیع الربوا اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے اور وہ وصف عوض میں زیادتی ہے اور ایسے ہی شرط فاسد ربوا کے درجہ میں ہے ۔

تشریح مثلاً ایک کلو گوشت ۱½ کلو گوشت کے بدلہ میں بیچا تو بیع الربوا ہے کیونکہ ایک کلو دوسرے ایک کلو کے مقابلہ میں ہے اور باقی نصف کا مقابل ندارد ہے تو جواز کی شرط مساوات (برابری) ہے تو اس شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے یہ بیع فاسد ہوگی نہ کہ باطل ۔

اسی طرح یوم النحر کا روزہ مشروع بالاصل اور غیر مشروع بالوصف ہے، کیونکہ روزہ کی اصل روزہ کے وقت میں اللہ کے لئے رکنا ہے اور وہ یہاں موجود ہے، لیکن اس دن میں اللہ کی جانب سے مقرر فرمودہ ضیافت سے اعراض ہے اس وجہ سے یہ غیر مشروع بالوصف ہے تو بذاتِ خود وقت میں کوئی خلل نہیں ہے لیکن اتفاق سے یہ دن عید کا دن ہونے کی وجہ سے اعراض عن الضیافت پایا گیا اور اسی وجہ سے کہ یوم النحر کا روزہ مشروع باصلہ ہے اس کی نذر درست ہے کیونکہ یہ طاعت کی نذر ہے اور معصیت کا یہاں اتصال نذر کی وجہ سے نہیں بلکہ فعل کی وجہ سے معصیت آئی ہے اسی کو مصنفؒ فرماتے ہیں ۔

وَکذٰلکَ صومُ یومِ النحرِ مشروعٌ باصلہٖ وھو الامساکُ للہِ تعالیٰ فی وقتہٖ غیر مشروعٍ بِوَصفہٖ وھو الاعراضُ عَنِ الضیافۃِ الموضوعۃِ فی ھٰذا الوقت بالصومِ اَلَا تَریٰ اَنَّ الصومَ یقومُ بالوقتِ ولاخللَ فیہِ والنھیُ یتعلق بوصفہٖ وھو اَنّہٗ یوم عیدٍ فصار فاسدًا ولھٰذا یصح النذرُ بہٖ عندنا لانہٗ نذر بالطاعۃِ وانما وصفُ المعصیۃ متصل بذاتہٖ فعلاً لا باسمہٖ ذکرا

ترجمہ : اور ایسے ہی (یعنی بیع بالخمر کے مثل) یوم نحر کا روزہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہے اور رکنا ہے اللہ تعالیٰ کے لئے روزہ کے وقت میں غیر مشروع ہے اپنے وصف سے اور وصف وہ

اعراض ہے روزہ کی وجہ سے اس ضیافت سے جو اسوقت بنص مقرر ہے، کیا آپ نہیں دیکھتے کہ روزہ وقت کے ساتھ قائم ہے اور وقت میں کوئی خلل نہیں ہے اور نہی متعلق ہے وصفِ صوم کے ساتھ اور وصف وہ عید کا دن ہے تو روزہ فاسد ہوگا اور اسی وجہ سے (اس کے مشروع باصلہ ہونے کی وجہ سے) ہمارے نزدیک اس کی نذر صحیح ہے اس لئے کہ یہ طاعت کی نذر ہے اور معصیت کا وصف اس کی ذات سے فعل کے اعتبار سے متصل ہے نہ کہ روزہ کے نام سے باعتبار ذکر کے۔

تشریح مصنفؒ کی عبارت کا مطلب تو واضح ہے اتنی بات ذہن نشیں رکھئے کہ الایریٰ الخ سے پہلے یہ واضح کیا گیا ہے کہ اعراض روزہ کا وصف ہے جو روزہ کی ماہیت میں داخل نہیں ہے الایریٰ سے اس کی مزید توضیح ہے اَنَّ الصوم الخ روزہ وقت کے ساتھ قائم ہے یعنی روزہ وقت میں پایا جاتا ہے اس لئے کہ وقت روزہ کے لئے معیار ہے۔ ولاخلل فیہ۔ اور وقت میں کوئی خلل نہیں ہے اس لئے کہ یہ وقت تمام اوقات کے مثل ہے تو اس وقت میں روزہ سے نہی وقت کی ذات کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ نہی وقت کے وصف کے اعتبار سے اور وہ وصف یہ ہے کہ یہ عید کا دن ہے جو اللہ کی جانب سے مخصوص ضیافت کا دن ہے اور چونکہ روزہ کی ماہیت میں وقت داخل ہے تو جو وقت سے متصل ہوگا وہ روزہ سے متصل ہوگا لہذا یوم نحر کا روزہ فاسد ہوگا لیکن چونکہ یہ مشروع باصلہ ہے اس لئے اس کی نذر درست ہوگی کیونکہ ناذر نے فقط صوم کا ذکر کیا ہے نہ کہ اعراض کا جب کہ اعراض تو فعل صوم کی وجہ سے پایا گیا ہے۔ اسی طرح اوقاتِ ممنوعہ میں بذاتِ خود کوئی خرابی نہیں ہے بلکہ وہ وقت باصلہ صحیح ہے اور اس میں فساد وصف کی وجہ سے آیا ہے کیونکہ یہ وقت بنص حدیث شیطان کی جانب منسوب ہے پھر نماز اور روزہ میں کچھ فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ وقت نماز کے لئے ظرف ہے اور روزہ کے لئے معیار ہے اور ظرف کی، مظروف کی ایجاد میں کوئی تاثیر نہیں ہے بلکہ نماز افعال معلوم سے ادا کی جاتی ہے اور وقت ان افعال کا مجاور رہے تو فسادِ وقت فسادِ صلوٰۃ میں مؤثر نہ ہوگا اور وقت روزہ کے اندر معیار ہے تو وقت روزہ سے متصل ہوگا تو وقت کا فساد روزہ کے فساد میں مؤثر ہوگا، لیکن وقت اگرچہ نماز میں معیار نہیں مگر سبب ہے اور سبب کا فساد اگرچہ مسبب کے فساد کو مستلزم نہیں لیکن مسبب کے نقصان کا باعث ضرور ہے اسی وجہ سے کہا گیا کہ اوقات مکروہہ میں واجب کامل ادا نہ ہوگا۔

بہر حال صورتِ مذکورہ میں روزہ کو فاسد اور نماز کو ناقص کہا گیا ہے کیونکہ ان دونوں کے ساتھ وقت کا تعلق الگ الگ نوعیت کا ہے تو اس کا یہ ثمرہ ظاہر ہوگا کہ یوم نحر کا روزہ شروع کرنے سے لازم نہ ہوگا اور نفلی نماز اوقات مکروہہ میں شروع کرنے سے لازم ہو جائے گی اسی کو مصنفؒ فرماتے ہیں۔

وَوَقْتُ طُلُوْعِ الشَّمْسِ وَدُلُوْکِهَا صَحِیْحٌ بِاَصْلِهٖ فَاسِدٌ بِوَصْفِهٖ وَهُوَ اَنَّهٗ مَنْسُوْبٌ اِلَی الشَّیْطَانِ کَمَا جَاءَتْ بِهِ السُّنَّةُ اِلَّا اَنَّ اَصْلَ الصَّلٰوةِ لَا یُوْجَدُ بِالْوَقْتِ لِاَنَّهٗ ظَرْفُهَا

لامعيارها وهو سببها فصارت الصلوٰة فيه ناقصةً لا فاسدةً فقيل لا يتادٰى بها الكاملُ ويضمن بالشروع والصوم يقوم بالوقت ويُعرَف به فازداد الاثر فصار فاسدا فلم يضمن بالشروع

ترجمہ اور سورج کے نکلنے اور غروب کا وقت اپنی اصل سے صحیح ہے اپنے وصف سے فاسد ہے اور وہ وصف یہ ہے کہ یہ شیطان کی جانب منسوب ہے جیساکہ اس کے متعلق سنت وارد ہوئی ہے مگر تحقیق کہ اصلِ صلوٰۃ وقت کے ساتھ نہیں پائی جاتی اس لئے کہ وقت اس کا ظرف ہے نہ کہ اس کا معیار اور یہ وقت نماز کا سبب ہے تو نماز اس میں ناقص ہوگی نہ کہ فاسد پس کہا گیا ہے کہ ان اوقات کے اندر واجب کامل ادا نہیں ہوگا اور نماز شروع کرنے سے مضمون ہوگی (یعنی لازم ہو جائے گی) اور روزہ وقت کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور وقت کے ساتھ ہی اس کی تعریف کی جاتی ہے تو وقت کا اثر روزہ میں زیادہ ہوگیا تو روزہ فاسد ہوگا تو شروع کرنے سے لازم نہ ہوگا۔

تشریح دلوک کے معنی زوال اور غروب دونوں ہیں، بہرحال یہ وقت بھی تمام اوقات کے مثل عبادت کے لئے صلاحیت رکھنے والا ظرف ہے لیکن اس میں وصف کی وجہ سے فساد پیدا ہوگیا اور وہ وصف یہ ہے کہ یہ وقت شیطان کی جانب منسوب ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ سورج شیطان کے دو سینگوں کے درمیان طلوع ہوتا ہے۔

پھر یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اوقات مذکورہ میں نماز کا وہ حکم ہے جو یوم نحر میں روزہ کا حکم ہے تو جیسے یوم نحر میں روزہ فاسد ہوتا ہے ان اوقات میں بھی نماز فاسد ہونی چاہئے نہ کہ ناقص حالانکہ آپ قائل ہیں کہ نماز ناقص ہوتی ہے۔ اِلَّا اَنَّ اَصْلَ الصَّلٰوۃِ الخ سے اسی اعتراض کا جواب ہے جس کی تقریر گذر چکی ہے۔

اعتراض۔ آپ نے فرمایا کہ افعالِ شرعیہ سے نہی قبیح لغیرہ پر محمول ہوتی ہے جس کا مال یہ نکلتا ہے کہ مشروع باصلہ اور غیر مشروع بوصفہ ہے تو پھر بغیر گواہوں کے نکاح مشروع باصلہ ہونا چاہئے کیونکہ یہ منہی عنہ ہے۔

جواب:۔ تو مصنفؒ نے اس کے دو جواب دیئے ملہ یہاں جو حدیث آئی ہے لا نکاح الا بشھود۔ (رواہ دارقطنی) یہ نفی اور نسخ ہے نہ کہ نہی اور وہ اصولِ مذکورہ نہی کے بارے میں ہے نہ کہ نفی کے فلا اشکال۔

ملہ۲ اصل ابضاع اور فروج میں تحریم ہے اور حلت بر بنا ضرورت ہے تاکہ نسلِ انسانی کا بقاء ہو سکے تو جب بھی نکاح ہوگا اور اس میں ملک ضروری ثابت ہوگی تو حلت ضرور ثابت ہوگی یعنی حلت اس سے کسی بھی وقت منفصل نہ ہوگی اب اگر حدیث مذکور کو نہی پر محمول کریں گے تو وہ اصولِ مذکورہ کے مطابق مشروعیت کی بقاء کو مستلزم ہوگی اور ساتھ ہی اس میں تحریم بھی ہوگی اور یہ اجتماع ضدین ہے اس لئے ضروری ہے کہ اس کو نفی اور نسخ پر محمول کیا جائے نہ کہ نہی پر۔ البتہ یہ بات بیع میں چل سکتی ہے کہ وہ مشروع باصلہ ہو اور بوصفہ غیر مشروع ہو اس لئے کہ نکاح تو حلت کے لئے مشروع ہے اور بیع ملک عین کے لئے مشروع ہے اور حلت اس میں تابع ہے کبھی ہو جاتی ہے اور کبھی نہیں

ہوتی کسی باندی کو خرید لیا اور کوئی مانع موجود نہیں تو ملکِ عین کے ساتھ ساتھ حلت بھی ثابت ہوگی اور مجوسیہ باندی میں اور غلام میں اور بکری میں صرف ملک عین ہے نہ کہ حلت، خلاصۂ کلام مشروع باصلہ اور غیر مشروع بوصفہ نکاح نہیں ہو سکتا بلکہ بیع ہو سکتی ہے اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

وَلَا يَلْزَمُ النِّكَاحُ بِغَيْرِ شُهُوْدٍ لِاَنَّهٗ مَنْفِيٌّ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا نِكَاحَ اِلَّا بِشُهُوْدٍ فَكَانَ نَسْخًا وَلِاَنَّ النِّكَاحَ شُرِعَ لِلْمِلْكِ ضَرُوْرِيٌّ لَا يَنْفَصِلُ عَنِ الْحِلِّ وَالتَّحْرِيْمُ يُضَادُّهٗ بِخِلَافِ الْبَيْعِ لِاَنَّهٗ شُرِعَ لِمِلْكِ الْعَيْنِ وَالْحِلُّ فِيْهِ تَابِعٌ اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ شُرِعَ فِيْ مَوْضِعِ الْحُرْمَةِ وَفِيْمَا لَا يَحْتَمِلُ الْحِلَّ اَصْلًا كَالْاَمَةِ الْمَجُوْسِيَّةِ وَالْعَبِيْدِ وَالْبَهَائِمِ

ترجمہ اور (ہماری اصول پر) بغیر گواہوں کے نکاح سے الزام وارد نہ ہوگا اس لئے کہ اس کی نفی کردی گئی ہے نبی علیہ السلام کے اس فرمان سے کہ بغیر گواہوں کے نکاح نہیں ہے تو یہ نسخ ہوگا اور اس لئے کہ نکاح مشروع ہے ملک ضروری کے لئے جو حل سے منفصل نہیں ہے اور تحریم حل کی ضد ہے بخلاف بیع کے اس لئے کہ یہ مشروع ہے ملکِ عین کے لئے اور حل اس میں تابع ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ بیع مشروع ہے موضعِ حرمت میں اور اس چیز میں جس میں بالکل حل کا احتمال نہیں ہے جیسے مجوسی باندی اور غلام اور چوپائے ۔
باقی تفصیلات مذکور ہیں اور واضح ہیں ۔

سبق نمبر ۲۷

آپ ماقبل میں فرما کر آئے ہیں کہ افعالِ حسیہ سے نہی قبیح لعینہ پر محمول ہوتی ہے جو بالکل مشروع نہیں ہوتی اور کسی فعلِ شرعی کو قبول نہیں کرتی حالانکہ غصب فعلِ حسی ہے جو منہی عنہ ہے اور ایسے ہی زنا فعل حسی ہے جو منہی عنہ ہے جس پر فرمانِ باری تعالیٰ ولا تاکلوا اموالکم بالباطل اور ولا تقربوا الزنا . دال ہے ۔

حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ غصب کی صورت میں غاصب بعد ادا ضمان مغصوب کا مالک ہو جاتا ہے اور ایسے ہی زنا حرمتِ مصاہرت کو ثابت کرتی ہے تو آپ نے ان افعالِ حسیہ ممنوعہ کی وجہ سے ان پر احکام شرعی کیسے جاری کئے ہیں ؟

تو اس کا جواب دیا کہ غصب بذاتِ خود ملک کا سبب نہیں ہے بلکہ ایک حکم شرعی کیوجہ سے غاصب کی ملکیت ثابت ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ جب غاصب نے ضمان ادا کردیا اگر اب بھی غاصب مغصوب کا مالک نہ ہو تو مالک کی ملکیت میں عوض اور معوض عنہ دونوں کا اجتماع لازم آئے گا جو باطل ہے ۔

اسی طرح زنا بذاتِ خود حرمتِ مصاہرت کا سبب نہیں ہے بلکہ بچہ کے واسطہ سے زنا حرمت مصاہرت کا

سبب ہے اور جو چیز کسی کے درجہ میں آکر کام کرتی ہے تو اس کا وصفِ حرمت ملحوظ نہیں ہوا کرتا تو چونکہ زنا ولد کا سبب ہے جیسے وطیِ حلال ولد کا سبب ہے اس وجہ سے زنا بواسطہ ولد حرمتِ مصاہرت کا سبب ہے نہ کہ بذاتِ خود جیسے مٹی جب پانی کا قائم مقام ہوتی ہے تو مٹی میں وصفِ تلویث ملحوظ نہیں ہوتا بلکہ پانی کا مطہر ہونا ملحوظ ہوگا ایسے ہی یہاں زنا کے اندر وصفِ حرمت ملحوظ نہ ہوگا بلکہ اس کا سببِ ولد ہونا ملحوظ ہوتا ہے، اسی کو مصنفؒ فرماتے ہیں

ولا يقالُ في الغصب بانه يُثبتُ الملكَ مقصوداً به بل يُثبتُ شرطاً لحكمٍ شرعيٍ وهو الضمانُ لانه شُرِعَ جَبْرًا فيعتمد الفواتَ وشرطُ الحكمِ تابعٌ له فصار حسناً بحسنه وكذلكَ الزنا لا يُوجِبُ حُرمَةَ المصاهَرةِ اَصلاً بنفسه بل انما هو سَبَبٌ للماءِ والماءُ سببٌ لِلْولَدِ والولدُ هو الاصل في استحقاقِ الحُرمَاتِ ولا عصيانَ ولا عدوانَ فيه ثم تتعدى منه الى اطرافه وتتعدى الى اسبابه وما قام مقام غيره انما يعمل بعلة الاصل الا ترى اَنَّ التراب لَمَّا قام مقام الماء نُظِرَ الى كون الماء مطهرًا وسقط عنه وصف التراب فكذلكَ ههُنا يهدر وصفُ الزنا بالحُرمَةِ لقيامه مقام ما لا يوصَفُ بذلكَ في ايجابِ حُرمَةِ المُصَاهرةِ ۔

ترجمہ اور اعتراض نہ کیا جائے غصب کے سلسلہ میں اس طریقہ پر کہ وہ ملک کو ثابت کرتا ہے درانحالیکہ ملک غصب سے مقصود ہوتی ہے بلکہ غصب کے ذریعہ (غاصب کے لئے ملک) ثابت ہوتی ہے ایک حکم شرعی کی شرط بنکر اور وہ (حکم شرعی) (غاصب) پر ضمان ہے اس لئے کہ وہ (ضمان) مشروع ہوا ہے پورا کرنے کے لئے (مالک کے حق کو) تو تقاضا کریگا وہ (ضمان) فوات کا (مغصوب سے ملکِ مالک کے فوات کا) اور حکم کی شرط حکم کے تابع ہوتی ہے (تو غاصب کے لئے ملک کا ثبوت) حسن ہوگا حکم کے حسن کی وجہ سے اور ایسے ہی زنا اصل بنفسہ ہونے کے اعتبار سے حرمت مصاہرت کو ثابت نہیں کرتی بلکہ زنا نزولِ ماء (منی) کا سبب ہے اور نزولِ ماء بچہ کا سبب ہے اور بچہ ہی اصل ہے حرمات کے استحقاق میں اور بچہ میں گناہ اور زیادتی نہیں ہے پھر یہ حرمت بچہ سے اس کے اطراف کی جانب متعدی ہوتی ہے اور ایسے ہی یہ سبب زنا سے اسکے اسباب کی طرف متعدی ہوتی ہے اور جو اپنے غیر کے قائم مقام ہو وہ عمل کرتا ہے اصل کی علت کی وجہ سے (یعنی اس معنی کی وجہ سے جس کی وجہ سے اصل عمل کرتا ہے)

کیا آپ دیکھتے نہیں ہیں کہ جب مٹی پانی کا قائم مقام ہوگئی تو پانی کے مطہر ہونے کو دیکھا گیا ہے اور اور مٹی سے مٹی کا وصف ساقط ہوگیا ہے پس ایسے ہی یہاں زنا کا وہ وصف جو حرمت ہے باطل ہوگیا زنا کے اس چیز کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے جو حرمتِ مصاہرت کو ثابت کرنے میں حرمت سے متصف نہیں ہے

تشریح پہلے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ غاصب کے لئے ملکیت قصداً ثابت نہیں ہوئی یہاں تک کہ آپ کا اعتراض وارد ہو بلکہ ملکیت تبعاً ثابت ہوئی ہے اور حکم شرعی کی شرط بنکر ثابت ہوئی ہے۔ بالفاظ دیگر غصب قبیح لعینہ ہے تو اس کے ذریعہ اثبات ملک بھی قبیح ہوگا لیکن جب ملک مقصود بنکر ثابت نہیں ہوئی بلکہ حکم شرعی کی شرط ہونے کیوجہ سے ملک کا اثبات ہے اور حکم شرعی (ضمان) حَسَن ہے اور حُسن میں شرط مشروط کے تابع ہوتی ہے تو بواسطۂ ضمان اثباتِ ملک میں حُسن پیدا ہوگیا ہے۔

استحقاق حرمات، یعنی اوّلاً بچہ کے اوپر واطی اور موطوئہ کے اصول وفروع حرام ہوتے ہیں پھر بچہ کے واسطہ سے حرمت بچہ کے والدین کی طرف متعدی ہوتی ہے یہاں تک کہ واطی پر موطوئہ کے اصول وفروع حرام ہوجاتے ہیں باقی تفصیلات واضح ہیں۔

سبق نمبر ۳۸

امر اور نہی کی بحث سے فراغت کے بعد مصنفؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ امر کا صیغہ مامور بہ کو طلب کرتا ہے اور نہی کا صیغہ منہی عنہ کے نہ کرنے کو طلب کرتا ہے لیکن صیغۂ امر مامور بہ کی ضد میں کیا حکم ثابت کریگا اور اسی طرح نہی کا صیغہ منہی عنہ کی ضد میں کیا حکم ثابت کریگا، تو فرمایا کہ اس میں اختلاف ہے مسلم الثبوت صـ۲۲ پر اس کی تفصیلی بحث موجود ہے لیکن مصنفؒ کے نزدیک مختار یہ ہے کہ امر کا صیغہ مامور بہ کی ضد میں کراہت کا تقاضا کرے گا یعنی مامور بہ کی ضد میں کراہت ثابت ہوگی اور یہ کراہت بھی بر بناءِ ضرورت واقتضاء ہے نہ کہ باعتبار دلالت اور نہ اس اعتبار سے کہ یہ امر کا موجب ہو۔

بہر حال جب کراہت بربناء ضرورت ہے اور اصول یہ مقرر ہے کہ الضرورۃ تتقدر بقدر الضرورۃ اور ضرورتِ تحریم صرف کراہت سے ادا ہوجاتی ہے اس وجہ سے صرف کراہت کا حکم جاری ہوگا لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ مامور بہ کی ضد میں اشتغال مُفوّتِ مامور بہ نہو اور اگر مامور بہ فوت ہوتا ہو تو پھر ضد کے اوپر حرمت کا حکم جاری ہوگا اور اگر مامور بہ کا فوات نہو تو پھر ضد کے اوپر کراہت کا حکم جاری ہوگا جیسے پہلی رکعت کے سجدۂ ثانیہ کے بعد قیام کا حکم دیا گیا ہے تو اگر کوئی تھوڑی دیر بیٹھ جائے اور پھر کھڑا ہو تو چونکہ مامور بہ (قیام) کا فوات لازم نہیں آیا اس لئے قعود پر حرمت کا حکم جاری نہو گا بلکہ کراہت کا حکم جاری ہوگا اور اس قعود کی وجہ سے نماز فاسد نہوگی۔

جب صیغۂ امر مامور بہ کی ضد میں کراہت کو ثابت کرتا ہے تو اس سے معلوم ہوگیا کہ نہی کا صیغہ منہی عنہ کی ضد میں وجوب کو فاسد کردیگا اسی وجوب کو مصنفؒ نے سنۃ فی القوۃ کالواجب سے تعبیر کیا ہے جس کا مآل یہ ہے کہ منہی عنہ کی ضد واجب کے درجہ میں ہے جیسے مُحرِم کو سیئے ہوئے کپڑے سے منع کیا گیا ہے تو اس نہی سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ چادر اور لنگی سنت ہے یعنی واجب کے درجہ میں ہے جسکے فوات کیوجہ سے دم واجب واجب ہوگا۔

جب یہ تفصیلات ذہن نشیں ہوگئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

فَصلٌ فی حکمِ الامرِ والنّھی فی ضِدِّ مَا نُسِبَا الیہ اختلف العلماءُ فی ذٰلکَ والمختارُ عندنا ان الامرَ بالشئِ یقتضی کراھۃَ ضِدِّہٖ لا ان یکونَ مُوجِبًا لہٗ او دلیلاً علیہ لانہ ساکتٌ عن غیرہٖ ولکنّہ یثبتُ بہٖ حُرمۃُ الضدِّ ضرورۃَ حکمِ الامرِ والثابتُ بھٰذا الطریقِ یکونُ ثابتًا بطریقِ الاقتضاءِ دُونَ الدَّلالۃِ وفائدۃُ ھٰذا الاصلِ انَّ التحریمَ لمّا لم یکن مقصودًا بالامرِ لم یُعتبرْ الا من حیثُ انہٗ یُفوِّتُ الامرَ فاذا لم یفوتہ کان مکروھًا کالامرِ بالقیامِ لیس بنھیٍ عن القعودِ قصدًا حتّٰی اذا قَعَدَ ثم قامَ لا تفسد صلٰوتُہٗ ولکنّہٗ یُکرَہ وعلٰی ھٰذا القولِ یحتملُ ان یکونَ النھیُ مُقتضِیًا فی ضدِّہٖ اثباتَ سنۃٍ تکون فی القوۃِ کالواجبِ ولھٰذا قلنا اِنَّ المحرمَ لما نُھِیَ عن لبسِ المخیطِ کان من السنۃِ لبسُ الازارِ والرِّداءِ ۔

ترجمہ یہ فصل ہے امر اور نہی کے حکم کے بیان میں اس کی ضد میں جس کی طرف یہ دونوں منسوب ہیں، علماء نے اس میں اختلاف کیا ہے، اور ہمارے نزدیک مختار یہ ہے کہ کسی چیز کے بارے میں حکم اس کی ضد کی کراہت کا تقاضا کرتا ہے یہ بات نہیں ہے کہ وہ اس تحریم کو واجب کرنے والا یا اس تحریم پر دلیل ہو اسلئے کہ وہ (الامرُ بالشئی) اپنے غیر سے ساکت ہے لیکن امر سے ضد کی حرمت آمر کے حکم کی ضرورت کیوجہ سے ثابت ہوتی ہے اور جو اس طریقہ پر (ضرورت کے طریقہ پر) ثابت ہو تو وہ اقتضاء کے طریقہ پر ثابت ہوتا ہے نہ کہ دلالت کے اور اس اصل کا (الامر بالشئ الخ کا) فائدہ یہ ہے کہ تحریم جب امر سے مقصود نہیں ہے تو اس تحریم کا اعتبار نہوگا مگر اس حیثیت سے کہ وہ مامور بہ کو فوت کر دے پس جب یہ (ضد) اس کو (مامور بہ کو) فوت نہ کرے تو ضد مکروہ ہوگی جیسے قیام کا حکم وہ قصداً نہی قعود نہیں ہے یہاں تک کہ جب وہ بیٹھ گیا پھر کھڑا ہوا تو اس کی نماز فاسد نہوگی لیکن یہ مکروہ ہے اور اسی قول کے مطابق احتمال ہے کہ نہی اپنی ضد میں اثبات سنت کا تقاضا کرے جو سنت کہ قوت میں واجب کے مثل ہو۔

اور اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ محرم کو جبکہ سلے ہوئے کپڑے پہننے سے منع کر دیا گیا تو تہبند اور چادر پہننا سنت ہوگا۔

تشریح امر و نہی کے مفہوم میں کوئی اختلاف نہیں ہے یعنی ان دونوں کا مفہوم بلا خلاف جدا جدا ہے اور دونوں کے لفظ بھی جدا جدا ہیں۔ والمختار عندنا، یعنی مصنفؒ اور قاضی امام ابوزید اور شمس الائمہ اور فخر الاسلام اور صدر الاسلام وغیرہ کا بھی یہی مختار ہے۔ اَنَّ الامر بالشئی یقتضی کراھۃ ضدہ الخ یہ حکم اس وقت ہے جبکہ ضد میں اشتغال مفوتِ امر نہو ورنہ پھر ضد میں حرمت ثابت ہوتی ہے تو اس وقت میں تفویت کی وجہ سے اشتغال بالضد حرام ہوگا اگرچہ فی ذاتہ وہ مباح ہو جیسے یوم النحر کا روزہ ترکِ اجابت

کے اعتبار سے حرام ہے اور نفس کو مقہور کرنے کے اعتبار سے مباح ہے۔ ولکنہ یثبت بہ الخ ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے کہ جب امر کا صیغہ اپنی ضد سے ساکت ہے تو پھر ضد کی کراہت کیسے ثابت ہوئی؟ تو جواب دیا کہ حکم امر کے پیشِ نظر کراہت ثابت ہوئی کیونکہ وجودِ شئی کی طلب اس کی ضد کے انتفاء کو مقتضی ہے فِي الْقُوَّةِ کَالْوَاجِبُ۔ یہاں سنت سے مراد وہ نہیں ہے جو فقہاء کے درمیان متعارف ہے بلکہ اس سے مراد وہ ہے جو واجب کے قریب ہو البتہ اس کی قوت واجب کی قوت سے کم ہے جیسے کراہت حرمت سے ادنیٰ ہے۔

سبق نمبر ۳۹

شریعت کے جتنے بھی احکام ہیں خواہ مامورات ہوں یا منہیات سب کے اندر حاکم اللہ تعالیٰ ہے اور وہی ان کو واجب و مشروع کرنیوالا ہے لیکن اللہ کے حکم کو ہر ہر وقت پہچاننا ایک اہم کام تھا اس لئے شریعت نے کچھ ایسے اسباب مقرر فرمائے کہ وہ اسباب حکم خداوندی کے نائب ہو کر اسی کام کا تقاضا کریں اور انہیں اسباب کو احکام کی مشروعیت کا اور ان کے وجوب کا سبب قرار دیا گیا اور طے یہ ہوا کہ سببِ حقیقی ہر چیز میں وہ اللہ تعالیٰ ہی ہے اور ان اسباب کو سبب شمار کرنا اللہ ہی کے مقرر فرمانے سے ہے لہذا اب یہ اعتراض وارد نہ ہوگا کہ ایجاب تو اللہ تعالیٰ کی صفتِ خاصہ ہے جیسے خالقیت اسکی صفتِ خاصہ ہے اور اسباب کی جانب ایجاب کی نسبت میں اللہ تعالیٰ سے اسکی صفتِ خاصہ کو قطع کرنا ہے؟

پھر ان اسباب سے نفسِ وجوب ثابت ہوتا ہے اور وجوب ادا اوامر سے ثابت ہوتا ہے، پھر احکام دو قسم کے ہیں ۱۔ احکامِ اصلیہ یعنی اعتقادیہ جیسے ایمان باللہ ۲۔ احکامِ فرعیہ یعنی فقہی احکام، تو دونوں قسم کے احکام کے لئے کچھ اسباب مقرر ہیں جیسے ایمان باللہ کا سبب حدوث عالم ہے جس پر آیاتِ کثیرہ دال ہیں ورنہ اگر عالم حادث نہ ہوتا تو اللہ پر ایمان لانا بھی واجب نہ ہوتا۔

اور معاملاتِ بیع وشراء وغیرہ کا سبب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس عالم کو ایک وقت تک باقی رکھنے کا فیصلہ فرما دیا ہے اور اس بقاء کے لئے ضرورت ہے کہ بیع وشراء اور نکاح وغیرہ کے معاملات ہوں تاکہ نسلِ انسانی کی بقاء اور اس کی ضروریات کا نظم ونسق ہو اور حج کا سبب بیت اللہ ہے اسی وجہ سے سال کے تکرر سے وجوبِ حج میں تکرار نہیں ہے کیونکہ سبب واحد حقیقی ہے، اور روزہ کا سبب ماہ رمضان ہے یا تو اس کا نفسِ شہود یا ہر روزہ کے لئے ہر دن یا روزہ کے دن کا اولِ وقت علیٰ حسبِ اختلافِ الاقوال۔

اور نماز کا سبب اس کے اوقاتِ مقررہ ہیں اور عقوبات کے اسباب جنایات ہیں جیسے وجوب رجم کا سبب زنا ہے اور قصاص کے لئے قتل عمد ہے اور قطعِ ید کے لئے سرقہ ہے وغیرہ وغیرہ۔ اور کفارہ میں ایک پہلو عبادت کا ہے اور ایک پہلو عقوبت کا لہذا اس کے وجوب کے لئے ایسا سبب درکار تھا جو من وجہٍ محظور اور من وجہٍ مباح ہو، کہ مباح عبادت کے پہلو کا اور محظور عقوبت کے پہلو کا سبب بن سکے۔ جیسے قتلِ خطاء میں کفارہ واجب ہے اور اس کفارہ میں عبادت وعقوبت دونوں پہلو ہیں تو اس کے سبب

قتلِ خطاء میں بھی حظر و اباحت دونوں کے پہلو ہیں چونکہ اس کا مقصد شکار کرنا تھا اور یہ امر مباح ہے اور اس نے تحری اور تحقیق کا ترک کیا جس کی وجہ سے مقتول کو گولی لگی اور یہ محظور ہے، اسی طرح کفارۂ صوم رمضان ہے کہ اس میں دونوں پہلو ہیں تو افطار میں بھی دونوں پہلو موجود ہیں اپنی مملوکہ چیز کو استعمال کیا جو مباح ہے اور اللہ کی مرضی کے خلاف استعمال کیا ہے جو محظور ہے، بہرحال نفسِ وجوب اسباب سے اور وجوب ادا امر سے لازم ہوتا ہے جیسے جب اُدھار بیع و شراء کی گئی تو ثمن کا نفسِ وجوب فی الذمہ عقد سے ثابت ہوگیا اور وجوب ادا ر مدت کے وقت مطالبہ پر لازم ہوگا۔

اور مجنون اور مغمیٰ علیہ کا جنون و اغماء جب ایک دن اور ایک رات سے زیادہ نہ ہو تو ان پر نماز واجب ہے اور ایسے ہی نائم پر نماز کا وجوب ہے حالانکہ وہ ان احوال میں خطاب کو سمجھنے کے اہل نہ تھے اس کے باوجود بھی وجوب کا ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ نفسِ وجوب وقت سے ثابت ہوتا ہے جو ان کے اوپر واقعۃً گذرا ہے۔

اور سبب کو پہچاننے کی علامت یہ ہے کہ جب آپ دیکھیں کہ کوئی حکم کسی چیز کی جانب مضاف ہے یا اس سے تعلق و ملازمت کا کنکشن رکھتا ہے تو یہ اس بات کی علامت ہوگی کہ مضاف الیہ مضاف کا سبب ہوگا جیسے صلوٰۃ الظہر، صوم رمضان وغیرہ ہیں۔

سوال:۔ صدقۃ الفطر میں آپ کے مذکورہ قاعدہ کے مطابق سببِ وجوب فطر ہونا چاہئے حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ سببِ وجوب رأس ہے اور فطر وجوب صدقہ کی شرط ہے؟

جواب:۔ قاعدہ تو وہی ہے جو بیان کیا گیا ہے مگر کبھی مجازاً شرط کی جانب بھی حکم کی اضافت کر دیجاتی ہے مگر یہ مجازاً ہے اور ہماری گفتگو حقیقت میں ہو رہی ہے اور باعتبار حقیقت اصول وہی ہے جو مذکور ہوا۔

سوال:۔ جب صدقہ کی اضافت فطر اور رأس دونوں کی جانب ہوتی ہے تو پھر آپ فطر کو شرط اور راس کو سبب کیوں قرار دیتے ہیں؟

جواب:۔ صدقۂ فطر مؤنت کے مثل واجب ہوتا ہے اور مؤنت کے وجوب میں اصل رأس ہے نہ کہ وقت کیونکہ رأس ہی مؤنت کا محتاج ہے وقت نہیں ہے اس وجہ سے ہم نے رأس کو سبب اور فطر کو شرط قرار دیا ہے۔

سوال:۔ وقت کے تکرر سے حکم میں تکرار ہوا کرتا ہے اس اعتبار سے اگر دیکھیں تو تکرر وقت میں ہے رأس میں نہیں کیونکہ راس تو وہی موجود ہے جو پہلی عید میں تھی پھر فطر ہی کو سبب قرار دینا چاہیئے؟

جواب:۔ جس طرح سال کے بدلنے سے زکوٰۃ کے وجوب میں تکرر ہوتا ہے ایسے ہی وقت کے تکرار سے صدقہ میں تکرار ہوگا مگر اس بناء پر نہیں کہ فطر یا تکررِ حول سبب وجوب ہے بلکہ اس وجہ سے کہ تکررِ وقت سے مؤنت میں تکرر ہے اور حول کے تکرر سے وصفِ نماء میں تکرر ہے اور وصف کے تجدد سے گویا رأس میں اور مال میں تکرر اور تجدد ہو رہا ہے۔ فلا اشکال فیہ۔

یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے پیداوار کے تکرر سے عشر اور خراج میں تکرر ہوتا ہے اگرچہ سبب یعنی ارضِ نامی متحد ہے پس فرق اتنا ہے کہ عشر میں حقیقی پیداوار معتبر ہے اور خراج میں تقدیری پیداوار معتبر ہے تقدیری پیداوار کا مطلب یہ ہے کہ زراعت پر قدرت ہو۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشیں ہوگئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

فصلٌ فی بیانِ اسبابِ الشّرائع اعلَموا اَنَّ اَصْلَ الدِّینِ وفروعَہ مشروعۃٌ باسبابٍ جعلھا الشرعُ اسباباً لَھا کالحج بالبیتِ والصوم بالشھرِ والصّلوۃ باوقاتِھا والعقوباتِ باسبابِھا والکفارۃِ التی ھی دائرۃ بین العبادۃِ والعقوبۃِ بما تضاف الیہ من سببٍ متردّدٍ بین الحظرِ والاباحۃِ والمعاملاتِ بتعلقِ البقاءِ المقدورِ بتعاطیھا والایمانِ بالاٰیاتِ الدالۃِ علیٰ حدوثِ العالمِ وانما الامرُ لالزام اداءِ ما وجبَ علینا بسببہ السابق کالبیع یجبُ بہ الثمنُ ثم یُطالَبُ بالاداءِ ودلالۃُ ھذا الاصل اجماعُھم علیٰ وجوبِ الصلوۃِ علی النّائمِ والمجنونِ وَالْمُغمیٰ علیہ اذالم یزدِ الجنونُ والاغماءُ علیٰ یومٍ ولیلۃٍ وانّما یعرف السَّببُ بنسبۃِ الحکمِ الیہ وتعلقہ بہ لان الاصل فی اضافۃِ الشئِ الی الشئِ ان یکونَ سببًا لہ وانما یضافُ الی الشرطِ مجازًا وکذا اذا لازمہ فتکرّرَ بتکرُّرِہ دلَّ انہ یُضاف الیہ وفی صدقۃِ الفطرِ انماجعلنا الرّأسَ سببًا والفطرَ شرطًا معَ وجودِ الاضافۃِ الیھما لانَّ وصفَ المؤنۃِ یُرجح الرأسَ فی کونہ سببًا وتکرُّرُ الوجوبِ بتکررِ الفطرِ بمنزلۃِ تکررِ وجوبِ الزکوٰۃِ بتکرّرِ الحول لان الوصفَ الذی لاجلہ کان الرأسُ سببًا وھو المُؤنۃُ یتجددُ بتجددِ الزمانِ کما ان النماءَ الذی لاجلہ کان المالُ سببًا لوجوبِ الزکوٰۃ یتجددُ بتجددِ الحولِ فیصیرُ السببُ بتجددِ الوَصْفِ بمنزلۃِ المتجدّدِ بنفسہ وعلیٰ ھذا تکررُ العشرِ والخراجِ مع اتحادِ السببِ وھو الارضُ النامیۃُ فی العشرِ حقیقۃً بالخارجِ وفی الخراجِ حکمًا بالتمکنِ من الزراعۃِ۔

ترجمہ یہ فصل ہے احکام مشروعہ کے اسباب کے بیان میں، جان لو کہ اصل دین اور اس کی فروع مشروع ہیں ایسے اسباب کے ساتھ جن کو شریعت نے ان کے لئے (اصل و فروع کے لئے) اسباب قرار دیا ہے جیسے حج بیت اللہ کے ذریعہ اور روزہ ماہ رمضان کے ذریعہ اور نماز اس کے اوقات کے ذریعہ اور عقوبات اپنے اسباب کے ذریعہ، اور وہ کفارہ جو عبادت اور عقوبت کے درمیان دائر ہے اس

سبب کے ذریعہ جو اس کی جانب مضاف ہے یعنی وہ سبب جو متردد ہے حظر اور اباحت کے درمیان اور جیسے معاملات بقاء مقدور کے متعلق ہونے کی وجہ سے ان معاملات کی مباشرت کے ذریعہ اور جیسے ایمان ان آیات کے ذریعہ جو عالم کے حدوث پر دال ہیں اور امر تو اس ادا کو لازم کرنے کے لئے ہے جو ہم پر اپنے سابق سَبَبْ کی وجہ سے واجب ہوچکی ہے جیسے بیع اس کی وجہ سے ثمن واجب ہوجاتا ہے پھر ادائیگی کا مطالبہ کیا جاتا ہے، اور اس اصل کی دلیل فقہاء کا اجماع ہے نماز کے وجوب پر سونے والے پر اور مجنون اور مغمی علیہ پر جبکہ جنون اور غشی ایک دن اور ایک رات پر زیادہ نہ ہو اور شئی کی سببیّت پہچانی جاتی ہے حکم کی نسبت سے اس سبب کی جانب اور حکم کے تعلق سے اس سبب کے ساتھ اس لئے کہ اصل شئی کی اضافت میں کسی شئی کی جانب یہ ہے کہ وہ (مضاف الیہ) اس کا (مضاف کا) سبب ہو اور اضافت کردیجاتی ہے شرط کی جانب مجازاً اور ایسے ہی (اضافت کردیجاتی ہے کسی شئی کی جانب) جبکہ وہ اس سے لزوم کا کنکشن رکھے پس وہ مکرر ہوجائے اس کے مکرر ہونے سے تو یہ دال ہوگا اس بات پر کہ وہ مضاف ہوگا اس کی جانب اور صدقۂ فطر میں ہم نے رأس کو سبب اور فطر کو شرط قرار دیا ہے ان دونوں کی جانب اضافت کے باوجود اس لئے کہ وصفِ مؤنت رأس کو ترجیح دیتا ہے اس کے سبب ہونے میں اور وجوب کا مکرر ہونا فطر کے مکرر ہونے سے وجوب زکوٰۃ کے مکرر ہونے کے درجہ میں ہے سال کے مکرر ہونے سے اس لئے کہ وہ وصف جسکی وجہ سے رأس سبب ہے اور وہ مؤنت ہے متجدد ہوتا ہے زمانہ کے تجدد سے جیسا کہ وہ نمار (بڑھوتری) جس کی وجہ سے مال وجوبِ زکوٰۃ کا سبب ہے متجدد ہوتا ہے سال کے تجدد سے اور ہوجاتا ہے سبب وصف کے تجدد سے خود بخود متجدد کے درجہ میں اور اسی طریقہ پر عشر اور خراج مکرر ہوتا ہے سبب کے متحد ہونے کے باوجود اور وہ سبب ارضِ نامی ہے در انحالیکہ عشر میں حقیقی پیداوار معتبر ہے اور خراج میں حکمی پیداوار جو زراعت پر قدرت سے حاصل ہو جاتی ہے۔

تشریح احکام شرعیہ کے اسباب کے سلسلہ میں تین مذاہب ہیں مگر حق یہی ہے جو مذکور ہوا اور یہی ہمارے عام اصحاب اور بعض شافعیہ اور جمہورِ متکلمین کا مسلک ہے۔ وتعلقہ بہ کا مطلب یہ ہے کہ حکم اور سبب کے درمیان ایسا تعلق ہو کہ سبب پایا جائے تو حکم پایا جائے اور اگر سبب نہ پایا جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے جیسے نماز وقت کے اندر جائز ہوگی اور وقت سے پہلے جائز نہیں۔

وکذا اذا لازمہ الخ یہ تعلقہ بہ کی دلیل ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ جیسے اضافت سببیت کی دلیل ہے ایسے ہی کسی شئی کا کسی شئی سے ملازم ہونا اور ایک کے تکرر سے دوسرے کا تکرر بھی سببیت کی دلیل ہے،

وعلے ھذا، یعنی اسی طریقہ پر اور وہ طریقہ یہ ہے کہ وصف کے تکرر سے سبب کے اندر تکرر ہونا ہے۔ ۔ عشر تو پیداوار کا ۱/۱۰ ہوتا ہے خواہ پیداوار کم ہو یا زیادہ اور پیداوار سال میں ایک مرتبہ ہو یا زیادہ ہو۔

اور خراج کے بارے میں یہ حکم ہے کہ وہ پیداوار کے مکرر ہونے کے باوجود بھی سال میں مکرر نہ ہوگا۔
وَلَا یتکرر الخراج بتکرر الخارج فی سنۃ لان عمر رضی اللہ عنہ لم یوظفہ مکررا بخلاف العشر هدایۃ ص ۴۴۳
البتہ اگر زمین کو کوئی آفت پہونچ گئی مثلاً پانی غالب ہوگیا یا کسی آفت نے کھیتی کو ہلاک کر دیا تو خراج واجب نہ ہوگا اس لئے کہ زراعت پر قدرت کے فوت ہونے کی وجہ سے نمار تقدیری فوت ہوگیا البتہ اگر زمین کو معطل چھوڑ دیا تو خراج واجب ہوگا، هدایہ ص ۴۴۲

سبق نمبر ۴

احکام شرعیہ میں کچھ تو اصلی احکام ہوتے ہیں اور کچھ وہ احکام ہوتے ہیں جو بندوں کے اعذار پر مبنی ہیں اول عزیمت اور ثانی کو رخصت کہتے ہیں۔

پھر عزیمت کی چار قسمیں ہیں، فرض، واجب، سنت، نفل، ۱ فرض وہ ہے جس کا ثبوت دلیل قطعی سے ہو اور اس کا حکم یہ ہے کہ دل سے اس کی تصدیق وعلم اور بدن سے اس کو کرنا ضروری ہوتا ہے اور اس کا منکر کافر اور اس کو بلا عذر چھوڑنے والا فاسق ہوتا ہے۔

۲ واجب وہ ہے جس کا ثبوت ایسی دلیل سے ہو کہ جس میں ظنیت ہو اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی دل سے تصدیق ویقین ضروری نہیں مگر اس پر عمل کرنا ضروری ہے۔ اور اس کے منکر کی تکفیر نہیں کی جائے گی اور اگر اخبار احاد کو ہلکا سمجھتا ہے تو یہ فسق ہے اور اگر اس میں تاویل کرتا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے یا غریب وغیرہ تو پھر اس کو فاسق نہیں کہا جائیگا البتہ واجب کا تعاون موجب کفر ہے۔

۳ سنت، سنت دین میں مروجہ طریقہ کو کہا جاتا ہے جس کا حکم یہ ہے کہ بغیر وجوب وافتراض کے اس کی ادائیگی کا مطالبہ کیا جاتا ہے پھر سنت کی دو قسمیں ہیں سنت ہدیٰ اور سنن زوائد، اول جیسے جماعت اور اذان وغیرہ اور ثانی جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عادات کہ آپ کیسے بیٹھتے تھے قیام کیسے ہوتا تھا، لباس کیسا تھا وغیرہ، اول کا تارک اسارت وملامت کا مستحق ہوگا نہ کہ دوسری کا۔

لہٰذا امام محمدؒ نے باب الاذان میں بعض جگہ کہا ہے یکرہ اور قد اساء اور بعض جگہ لا بأس بہ، تو اول کا تعلق سنت کی قسم اول سے ہے اور آخری قول کا تعلق سنت کی قسم ثانی سے ہے اور جب وہ یُعید فرمائیں تو وہ واجب ہے۔

۴ نفل، وہ ہے کہ اس کے کرنے سے ثواب ملے اور نہ کرنے سے کچھ گناہ نہو، ہمارے نزدیک نفل شروع کرنے سے لازم ہوجاتی ہے اگر اس کو درمیان میں چھوڑ دیا تو اس کو ادا کرنا ہوگا، اور اس کو نذر پر قیاس کیا گیا ہے کہ وہاں قول کو بطلان سے بچانے کے لئے اس کی ادائیگی ضروری ہوتی ہے تو مسئلہ مذکورہ میں مودیٰ کو بطلان سے بچانے کے لئے اس کا اتمام ضروری ہے اور فرمان باری ولا تبطلوا اعمالکم، اس پر دال ہے۔

فصلٌ فی العزیمۃ والرخصۃ وھی فی احکام الشرع اسمٌ لما ھو اصلٌ منھا غیر متعلّق بالعوارض والرخصۃ اسمٌ لما بُنی علی اعذار العباد والعزیمۃ اقسامٌ اربعۃٌ فرضٌ و واجبٌ وسنۃٌ ونفلٌ فالفرض ما ثبت وجوبہ بدلیلٍ لا شبھۃ فیہ وحکمہ اللزوم علمًا وتصدیقًا بالقلب وعملًا بالبدن حتی یکفر جاحدہ ویفسق تارکہ بلا عذرٍ والواجب ما ثبت وجوبہ بدلیلٍ فیہ شبھۃٌ وحکمہ اللزوم عملًا بالبدن لا علمًا علی الیقین حتی لا یکفر جاحدہ ویفسق تارکہ اذا استخف باخبار الاحاد واما متأوّلًا فلا والسنۃ الطریقۃ المسلوکۃ فی الدین وحکمھا ان یطالب المرء باقامتھا من غیر افتراضٍ ولا وجوبٍ لانھا طریقۃٌ اُمرنا باحیائھا فنستحق اللائمۃ بترکھا والسنۃ نوعان سنۃ الھدی وتارکھا یستوجب اساءۃً وکراھۃً والزوائد وتارکھا لا یستوجب اساءۃً وکراھۃً کسیر النبی علیہ السلام فی قیامہ وقعودہ ولباسہ وعلی ھذا تخرج الالفاظ المذکورۃ فی باب الاذان من قولہ یکرہ او قد اساء او لا باس بہ وحیث قیل یعید فذلک من حکم الوجوب والنفل اسمٌ للزیادۃ فنوافل العبادات زوائد مشروعۃ لنا لا علینا وحکمہ انہ یثاب المرء علی فعلہ ولا یعاقب علی ترکہ ویضمن بترکہ بالشروع عندنا لان المؤدی صار للہ تعالیٰ مسلّمًا الیہ وھو کالنذر صار للہ تسمیۃً لا فعلًا ثم وجب لصیانتہ ابتداء الفعل فلان یجب لصیانۃ ابتداء الفعل بقاؤہ اولیٰ۔

ترجمہ یہ فصل ہے عزیمت اور رخصت کے بیان میں، اور عزیمت شریعت کے احکام میں اس حکم کا نام ہے جو احکام میں سے اصل ہو جو عوارض سے متعلق نہ ہو اور رخصت نام ہے اس کا جو بندوں کے اعذار پر مبنی ہو اور عزیمت کی چار قسمیں ہیں فرض اور واجب اور سنت اور نفل پس فرض وہ ہے جس کا وجوب ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ نہ ہو اور اس کا حکم لزوم ہے قلب سے علم اور تصدیق کے اعتبار سے اور بدن سے عمل کے اعتبار سے۔ یہاں تک کہ اس کے انکار کرنے والے کی تکفیر کی جائے۔
اور بلا عذر اس کے چھوڑنے والے کو فاسق قرار دیا جائے گا اور واجب وہ ہے جس کا وجوب ایسی دلیل سے ہو جس میں کچھ شبہ ہو اور واجب کا حکم لزوم ہے بدن سے عمل کے اعتبار سے نہ کہ یقین کے طریقہ پر جاننے کے اعتبار سے یہاں تک کہ اس کے منکر کی تکفیر نہیں کی جائے گی اور اس کے تارک کو فاسق قرار دیا جائے گا جبکہ وہ اخبار احاد کو ہلکا سمجھے اور بہرحال تاویل کرنے والا پس نہیں (یعنی اس کی تفسیق نہ ہوگی) اور سنت دین میں مروجہ طریقہ ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ مرد سے اس کے ادا کرنے کا مطالبہ کیا

جائیگا بغیر افتراض و وجوب کے اس لئے کہ سنت ایسا طریقہ ہے جس کے احیار کا ہم حکم دے گئے ہیں تو آدمی سنت کے چھوڑنے کی وجہ سے ملامت کے مستحق ہونگے اور سنت کی دو قسمیں ہیں سنت ہدیٰ اور اس کا تارک اسارت اور کراہت کی جزار کا مستحق ہوتا ہے اور سنت کی دوسری قسم زوائد ہیں اور ان کا تارک اسارت اور کراہت کی جزار کا مستحق نہیں ہوتا جیسے نبی علیہ السلام کی عادات اپنے قیام اور قعود اور اپنے لباس کے بارے میں اور اسی تفصیل کے مطابق صادر ہوئے وہ الفاظ جو باب الاذان میں مذکور ہیں یعنی محمد کا قول یکرہ، یا قد اساء، یا لا باس بہ، اور جب کہا جائے یُعید، تو یہ وجوب کے حکم میں سے ہے اور نفل نام ہے زیادتی کا اور نفلی عبادات ایسے زوائد ہیں جو ہماری منفعت کے لئے مشروع ہیں نہ کہ ہمارے نقصان کے لئے اور نفل کا حکم یہ ہے کہ مرد اس کے کرنے پر ثواب دیا جاتا ہے اور اس کے ترک پر سزا نہیں دیا جاتا اور ہمارے نزدیک شروع کرنے سے نفل کے چھوڑنے کی وجہ سے اس کا ضامن ہوگا (یعنی ادار لازم ہوگی) اس لئے کہ جو مقدار ادا کی گئی ہے وہ اللہ کے لئے ہوگیا ہے جو اس کو سپرد کردیا گیا ہے اور وہ (عبادت کو شروع کردینا) نذر کے مثل ہے جو اللہ کے لئے ہوجاتی ہے تصریح کے اعتبار سے نہ کہ فعل کے اعتبار سے پھر تصریح کی حفاظت کے لئے فعل کی ابتدار واجب ہے پس بدرجہ اولیٰ یہ بات ہوگی کہ ابتدار فعل کی حفاظت کے لئے بقار فعل واجب ہو،

تشریح: اذا استخف الخ استخفاف کا مطلب یہ ہے کہ اس پر عمل کو واجب نہ سمجھے تہاون مراد نہیں ہے اس لئے کہ شریعت کا تہاون حرام ہے۔ الملائمۃ ملامت کے معنی میں ہے۔

سبق نمبر ۴۱

جب عزیمت کی تفصیل معلوم ہوگئی تو اب سنیئے کی رخصت کی اولاً دو قسمیں ہیں ۱ رخصت حقیقیہ ۲ رخصت مجازیہ، جب عزیمت معمول بہا ہو تو اسکے مقابلہ میں آنے والی رخصت حقیقی ہوگی اور جب عزیمت معمول بہا نہ ہو تو پھر رخصت کو رخصت کہنا مجازاً ہوگا کیونکہ حقیقت میں یہ اسی وقت رخصت ہوتی جبکہ اس کے مقابلہ میں عزیمت معمول بہا ہو، پھر ان دونوں میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں تو اب کل چار قسمیں ہوگئیں، یعنی رخصت حقیقیہ میں ایک قوی ہوتی ہے اور دوسری اس سے ضعیف وکمزور یعنی جہاں عزیمت معمول بہا ہو تو وہ رخصت حقیقیہ ہے پھر جب حکم کی سبب سے تراخی ہوجائے تو یہ نوع ثانی ہے ورنہ نوع اول ہے۔

پھر رخصت مجازیہ میں ایک تو وہ ہے جو مجاز ہونے میں کامل ہے کیونکہ عزیمت سرے سے معدم ہے اور اگر فی الجملہ عزیمت معمول بہا ہو اگرچہ بعض صورتوں میں معمول بہا نہ ہو تو مجاز میں ضعیف ہے کیونکہ مجاز کامل وہی ہے جس میں عزیمت بالکل معمول بہا نہ ہو۔

تفصیل نوع اول: جس میں محرِّم کے قیام کے باوجود اور حرمت کے قیام کے باوجود مباح

جیسا معاملہ کر دیا جائے اور اس نوع میں عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ وافضل ہے یہاں تک کہ اگر رخصت پر عمل نہ کرے اور مر جائے تو اس حال میں مرے گا کہ شہید ہوگا جسکی مصنفؒ نے چند مثالیں پیش کی ہیں ۔

ؔ۱ کلمۂ کفر کہنے پر ایسا جبر واکراہ کیا گیا کہ جان جانے کا یا کوئی عضو جانیکا خطرہ لاحق ہوگیا تو کلمۂ کفر زبان سے کہنے کی اجازت ہے بشرطیکہ قلب میں ایمان ہو لیکن عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے ۔

ؔ۲ رمضان کے دن میں افطار پر جبر کیا گیا یہاں بھی یہی حکم ہے

ؔ۳ دوسرے کا مال تلف اور ضائع کرنے پر جبر کیا گیا وہاں بھی یہی حکم ہے ۔

ؔ۴ حالتِ احرام میں جنایت کرنے پر جبر کیا گیا اس کا بھی وہی حکم ہے ۔

ؔ۵ مضطر کا دوسرے کا مال کھانا بھی اسی قبیل سے ہے ۔

ؔ۶ امر بالمعروف کرنے میں اپنے نفس پر خوف ہے تو اس کا بھی یہی حکم ہے ۔

ان تمام صورتوں میں رخصت پر عمل کرنا جائز ہے مگر عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور عزیمت پر عمل کرنے کی وجہ سے اگر وہ مر گیا تو شہید ہوگا ۔ اور ماجور ہوگا ۔

تفصیل نوع ثانی :- سبب وجوب کے ہوتے ہوئے بھی عدم فعل کو مباح قرار دیا جائے اور سبب کے حکم کو مؤخر کر دیا جائے جیسے مسافر اور مریض کا افطار کرنا جائز ہے اگرچہ شہود جو سبب وجوب صوم ہے موجود ہے اور حکم میں تراخی ہے کہ بعد زوال عذر کے ادائیگی ضروری ہے اور چونکہ سبب موجود ہے لہذا اگر اب ادا کریں تو صحیح ہے اور اگر زوال عذر سے پہلے مر جائے تو فدیہ کا حکم لازم نہ ہوگا ۔

اس نوع کا حکم یہ ہے کہ اگر روزہ رکھنے میں جان کی ہلاکت کا خطرہ ہے تو افطار کرے کیونکہ وجوبِ ادا ان دونوں سے ساقط ہے ۔ بخلاف نوع اول کے کہ اس میں حکم سبب سے مؤخر نہیں اور یہاں مؤخر ہے ۔ اور اگر ہلاکت کا خطرہ نہ ہو تو پھر روزہ رکھنا افضل ہے کیونکہ فی الحال کمالِ سبب موجود ہے اور آسانی اور سہولت افطار ہی میں کوئی ضروری نہیں بلکہ تمام مسلمانوں کے ساتھ روزہ رکھنے میں سہولت ہے اور تنہا رکھنے میں دقت ہے اسی کو مصنفؒ نے فرمایا کہ سببِ صوم میں کمال ہے اور رخصت میں ترددہے کیونکہ یسر افطار ہی میں متعین نہیں ہے ۔

تفصیل نوع ثالث :- ہم سے پہلی شریعتوں میں جو احکام مشکلہ تھے اور امور شاقہ تھے وہ اس امت سے منسوخ کر دیئے گئے ہیں جیسے ناپاکی کی جگہ کو کاٹنا اور غنیمتوں کو جلانا ، وغیرہ یہ نسخ محض ہے مگر مجازاً ان پر رخصت کا اطلاق کر دیا گیا ہے اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ اس میں عزیمت پر عمل جائز نہیں ہے ۔

تفصیل نوع رابع :- فی الجملہ جو حکم مشروع ہے بعض کے حق میں وہ حکم ساقط ہو جائے جیسے بیع میں مبیع کا تعین ضروری ہے اور یہ حکم مشروع ہے مگر بیع سلم میں یہ حکم ساقط ہے بلکہ مسلم فیہ کا تعین مفسد بیع سلم ہے ۔

مکرہ اور مضطر کے حق میں شراب اور مردار کی حرمت ساقط ہے اور دوسروں کے حق میں حرمت برقرار ہے اور اگر مضطر اور مکرہ شراب اور مردار سے بچیں اور مر جائیں تو گناہ گار ہوں گے ۔

ایسے ہی مدت مسح میں غسل رجلین ساقط ہے اگرچہ دوسروں کے حق میں مشروع ہے ایسے ہی مسافر کے لئے قصر صلوٰۃ ضروری ہے اور دوسروں کے حق میں اتمام ضروری ہے اور قصر صلوٰۃ کی رخصت ہمارے نزدیک رخصت اسقاط ہے اور امام شافعی کے نزدیک رخصت ترفیہ ہے۔

جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہوگئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَاَمَّا الرُّخَصُ فانواعٌ اربعةٌ نوعان من الحقيقة اَحَدُهُما احقُّ من الاٰخر ونوعانِ من المجاز احدهما اَتَمُّ من الاٰخر فامّا احق نوعَي الحقيقةِ فما استُبيح مع قيامِ المحرِّم وقيام حكمه جميعًا مثل اِجْرَاءِ المُكرَهِ بما فيه الجاءٌ كلمةَ الشركِ علٰى لسانِه وافطارِه في نهار رمضانَ واتلافِه مالَ الغيرِ وجنايته علَى الاحرامِ وتناول المضطرّ مالَ الغير وترْكُ الخائف علٰى نفسه الاَمْرَ بالمعروف وحكمه اَنَّ الاَخْذَ بالعزيمةِ اولٰى واما النوع الثاني فما يستباح مع قيامِ السببِ وتراخي حكمه كفطر المريضِ والمسافر يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه فيهما ولهذا صَحَّ الاداءُ منهما ولو ماتا قبلَ ادراكِ عدّةٍ من ايّامٍ اُخَر لم يلزمهما الامر بالفِدْيَةِ وحكمه اَنَّ الصَّومَ افضلُ عندنا لكمال سببه وتردُّدٍ في الرخصةِ فالعزيمةُ تؤدّي مَعنَى الرخصةِ من حيث تضمّنها اليسر موافقةِ المسلمين الا ان يخافَ الهلاكَ علٰى نفسه فليس له ان يبذل نفسه لاقامةِ الصومِ لان الوجوبَ عنه ساقطٌ بخلافِ النوعِ الاولِ واما اَتَمُّ نَوْعَي المجازِ فما وُضِعَ عنّا من الاصرِ والاغلالِ فان ذٰلك يسمّى رخصةً مجازًا لان الاصلَ ساقطٌ لم يبقَ مشروعًا فلم يكن رخصةً الا مجازًا من حيث هو اسمٌ تمحّض تخفيفًا واما النوع الرابع فما سقط عن العبادِ مع كونه مشروعًا في الجملة كالعينيةِ المشروطةِ في البيع سقط اشتراطها في نوعٍ منه اصلاً وهو السَّلَمُ حتى كانت العينيّة في المسلم فيه مُفسدَةً للعقد وكذلك الخمرُ والميتة سقط حرمتها في حق المكره والمضطرّ اصلاً للاستثناء حتى لا يسعهما الصبرُ عنهما وكذلك الرجل سقط غسله في مدة المسح اصلا لعدم سرايةِ الحدثِ اليه وكذلك قصر الصلوة في حق المسافر رخصةُ اسقاطٍ عندنا۔

ترجمہ اور بہرحال رخصتیں پس اس کی چار قسمیں ہیں دو قسمیں حقیقت کی جن میں سے ایک دوسری سے اقویٰ ہے اور دو قسمیں مجاز کی جنمیں سے ایک دوسری سے اتم ہے پس بہرحال حقیقت کی دو قسموں میں سے اقویٰ پس وہ ہے جس کے ساتھ مباح جیسا معاملہ کیا جائے محرِّم کے قیام اور محرِّم کے حکم کے قیام کے ساتھ جیسے جاری کرنا اس شخص کا جس کو مجبور کیا گیا ہو کسی چیز کے ساتھ جس میں الجاء ہو کلمۂ شرک کو اپنی زبان پر، اور اس کا افطار کرنا رمضان کے دن میں، اور اس کا ضائع کرنا غیر کے مال کو اور اس کا جنایت کرنا احرام پر اور مضطر کا کھانا غیر کے مال کو اور اپنے

نفس پر خوف کرنے والے کا چھوڑنا امر بالمعروف کو، اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور بہرحال نوع ثانی پس وہ فعل ہے جس کو مباح قرار دیا جائے سبب کے قیام کے ساتھ اور مؤخر ہو جائے اس کا حکم جیسے مریض اور مسافر کا افطار مباح ہے سبب کے قیام کے ساتھ اور ان دونوں کے حق میں سبب کا حکم مؤخر ہے اور اسی وجہ سے (قیام سبب کیوجہ سے) ان دونوں کی جانب سے ادائیگی صحیح ہے اور اگر دونوں دوسرے ایام کی گنتی پانے سے پہلے مر جائیں تو ان دونوں کو فدیہ کا حکم لازم نہیں ہے اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ ہمارے نزدیک روزہ افضل ہے روزہ کے سبب کے کمال کیوجہ سے اور رخصت کے اندر تردد کیوجہ سے پس رخصت ادا کرتی ہے رخصت کے معنی کو عزیمت کے متضمن ہونے کیوجہ سے مسلمانوں کے ساتھ موافقت کی سہولت کو مگر یہ کہ وہ اپنے نفس پر ہلاکت کا خوف کرے تو اس کے لئے حق نہیں کہ وہ اپنے نفس کو صرف کرے روزہ ادا کرنے کے لئے، اس لئے کہ وجوب اس سے ساقط ہے بخلاف نوع اول کے۔ اور بہرحال مجاز کی دونوں نوعوں میں اتم پس وہ ہے جو ہم سے اصر اور اغلال دور کر دئے گئے ہیں، پس اس کا نام مجازاً رخصت رکھا جاتا ہے اس لئے کہ اصل ساقط ہے جو مشروع بنکر باقی نہیں ہے تو یہ رخصت نہ ہوگی مگر مجازاً اس حیثیت سے کہ وہ تخفیف کی غرض سے محض نسخ ہے اور بہرحال چوتھی قسم پس وہ ہے جو بندوں سے ساقط ہے اس کے فی الجملہ مشروع ہونے کے باوجود جیسے وہ عینیت جو بیع میں شرط ہے اس عینیت کا شرط ہونا بیع کی ایک نوع میں بالکل ساقط ہے اور وہ نوع سَلَم ہے یہاں تک کہ مسلم فیہ کی عینیت عقد کو فاسد کرنے والی ہے اور ایسے ہی خمر اور مردار ان دونوں کی حرمت ساقط ہے مکرہ اور مضطر کے حق میں بالکل استثناء کیوجہ سے یہاں تک کہ ان دونوں کو (مضطر اور مکرہ کو) ان دونوں سے (شراب اور مردار سے) صبر کرنے کی گنجائش نہیں ہے اور ایسے ہی پیر اس کا غسل مدت مسح میں بالکل ساقط ہے حدث کے سرایت نہ کرنے کی وجہ سے پیر کی جانب اور ایسے ہی نماز کا قصر مسافر کے حق میں ہمارے نزدیک رخصت اسقاط ہے۔

تشریح واما الرخص الخ رخصت کے چار میں منحصر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ رخصت حقیقی ہوگی یا مجازی پھر ان دونوں میں سے ہر ایک حقیقۃً یا مجازاً ہونے میں کامل ہوگی یا نہیں اور یہ تقسیم اس کی ہے جس پر لفظ رخصت بولا جاتا ہے نہ کہ فقط حقیقت کی لہذا اب وہ اشکال وارد نہ ہوگا کہ تقسیم سے بعض اقسام خارج ہوگئیں، الجاءٌ مجبور کرنا۔ واتلاف مال الغیر۔ اس صورت میں اور تناول مضطر مال غیر کی صورت میں غیر کا مال کھانا جائز تو ہے لیکن اس کا ضمان واجب ہوگا۔ الاصر والاغلال۔ اصر سے مراد اعمال شاقہ جو بنی اسرائیل میں تھے جیسے توبہ میں قتل کرنا وغیرہ اور اغلال غل کی جمع ہے بمعنی طوق اور بیڑیاں یعنی بندشیں۔

سبق نمبر ۴۲ جس طرح سے بیع سَلَم میں مُسلَم فیہ کا تعین مفسد عقد ہے اور جواز عقد کے لئے عدم تعین ضروری ہے گویا کہ یہ رخصت اسقاط ہے۔

اور جیسے مضطر اور مکرہ کے حق میں خمر اور مردار کی حرمت ساقط ہے اور عزیمت پر عمل جائز نہیں کیونکہ یہ

رخصت اسقاط کے قبیل سے ہے اسی طرح مسافر کے لئے قصر رخصت اسقاط ہے جس میں عزیمت پر عمل کرنا جائز نہیں ہے یہ ہمارا مسلک ہے اور امام شافعی کے نزدیک یہ رخصت ترفیہ ہے جو محض بندوں کے اوپر سے بار ہلکا کرنے کی غرض سے مشروع ہوئی ہے اور ان کے نزدیک عزیمت پر عمل کرنا اولی ہے اور ہمارے نزدیک رخصت پر عمل کرنا واجب ہے توجب قصر صلوٰۃ مسافر کے حق میں ہمارے نزدیک رخصت اسقاط ہے تو مسافر کی ظہر کی نماز اور اس کی فجر کی نماز برابر ہیں جو دو پر زیادہ ہونے کا احتمال نہیں رکھتیں ۔

پھر ہم نے اس رخصت کو اسقاطِ محض کیوں قرار دیا تو ہمارے پاس دو دلیل ہیں ایک دلیل رخصت اور دوسری دلیل معنیٰ رخصت ۔

دلیل رخصت :۔ یہ ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ نے بارگاہ رسالت میں سوال کیا تھا کہ کیا ہم امن کی حالت میں بھی قصر کریں گے ؟ تو بارگاہ رسالت سے یہ جواب ارشاد ہوا تھا کہ یہ تم پر اللہ نے صدقہ کیا ہے لہٰذا اس کا صدقہ قبول کرو ۔ تو حضرتؐ نے اس کو صدقہ فرمایا اور جو چیز محتمل تملیک نہو اس کا صدقہ اسقاطِ محض ہوتا ہے جو رد کرنے سے رد نہیں ہوتا جیسے قصاص معاف کر دینا اسقاطِ محض ہے جو رد کرنے سے رد نہیں ہوتا اس لئے کہ یہ محتمل تملیک نہیں ہے ۔

توجس کی اطاعت لازم نہیں اور اس کا صدقہ رد نہیں ہوتا تو اللہ جو کہ مطاع ہے واجب الاطاعت ہے اس کا صدقہ کیونکر رد کیا جا سکتا ہے ۔ یہ دلیل رخصت کا بیان ہے ۔

معنیٰ رخصت سے استدلال :۔ پھر اس دلیل کے دو جزء ہیں ۱ رخصت رفق اور سہولت کو طلب کرنے کے لئے ہے اور یہاں رفق قصر میں متعین ہے تو اکمال بالکل ساقط ہوگا اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ رخصت رفق کو طلب کرنے کے لئے ہے اور رفق کبھی عزیمت میں ہوتا ہے کیونکہ کبھی اس میں ایسی سہولت و آسانی ہوتی ہے جو رخصت میں نہیں ہوتی جیسے روزہ میں تو یہاں بندہ کو اختیار دیا گیا ہے کہ وہ عزیمت اور رخصت میں سے جس کو چاہے اختیار کرے اور اگر عزیمت میں نہ تو کوئی یسر و سہولت ہو اور نہ اس میں کچھ ثواب کی زیادتی ہو تو وہاں عزیمت بالکل ساقط ہوتی ہے اور فقط رخصت پر عمل ہوتا ہے کیونکہ اس صورت میں اختیار کے کوئی معنیٰ نہیں ہیں

۲ اس دلیل کا دوسرا جزء یہ ہے کہ بندہ تو کام بھی کرتا ہے کسی غرض کیوجہ سے کرتا ہے بے غرض اس کا کوئی کام نہیں ہوتا یہ تو اللہ جل شانہ کی صفت ہے کہ وہ تمام غرضوں سے بے نیاز ہے لہٰذا بندہ کا وہ کام جس میں نہ آسانی ہو اور نہ اس میں کچھ ثواب کی زیادتی ہو تو یہ شانِ عبودیت کے لائق نہیں ہے بلکہ شانِ معبود کے لائق ہے اور یہاں اس کو رخصت ترفیہ کہنا اور اسقاط نہ کہنا ایسا ہی ہے کیونکہ اگر بندہ کو قصر اور اتمام کے درمیان اختیار دیا جائے تو چار میں نہ تو یسر ہے کما ہو ظاہر اور نہ کچھ ثواب زیادہ ہے تو پھر اختیار کے کیا معنیٰ ؟

سوال :۔ آپ نے روزہ میں افطار اور روزہ رکھنے میں اختیار کیوں دیا جبکہ یسر افطار میں ہے وہاں بھی

ایسے ہی کہو جیسے یہاں کہا ہے ؟

جواب :۔ روزہ میں نص نے تاخیر کی اجازت دی ہے روزہ کو ساقط نہیں کیا اور افطار میں یُسر متعارض ہے (کما مرّ) تو روزہ اور افطار میں اختیار دینا رفق ویُسر کی طلب کے لئے ہے ۔

سوال :۔ غلام پر جمعہ واجب نہیں ہے لیکن جب اس کے مولیٰ نے اس کو جمعہ کی اجازت دیدی تو اس پر جمعہ واجب ہونا چاہئے حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ اس کو اختیار ہے چاہے جمعہ پڑھے اور چاہے ظہر کی نماز پڑھے حالانکہ رفق ویسر جمعہ میں ہے کہ اس میں دو رکعتیں ہیں اور ظہر میں چار ۔ تو یہاں آپ نے اپنا اصول کیوں چھوڑ دیا حالانکہ آپ کو چاہئے تھا کہ اس پر جمعہ کو واجب قرار دیتے ؟

جواب :۔ جمعہ اور ظہر میں مغایرت ہے اسی لئے ایک کی بناء دوسرے پر جائز نہیں ہے اور ذوات مختلفہ کے اوپر آثار مختلفہ کا ترتب ہوتا ہے بالفاظ دیگر دو متغایر چیزوں میں رفق اس میں متعین نہیں ہے جو عدد کے اعتبار سے اقل ہے بلکہ رفق جہات مختلفہ کے اعتبار سے کبھی اس میں ہے اور کبھی اس میں تو رکعت کے اعتبار سے رفق جمعہ میں ہے اور سعی اور خطبہ نہ ہونے کے اعتبار سے رفق ظہر میں ہے تو اپنی طبیعت کے اعتبار سے وہ جون سے رفق کو چاہے اختیار کرے اور رہا مسئلہ ظہر مسافر اور ظہر مقیم کا یہ دونوں ایک ہے اسی لئے ایک کی بناء دوسری پر جائز ہے تو یہاں قلیل وکثیر کے درمیان اختیار دینے میں کوئی رفق ویسر نہیں بلکہ یُسر قصر میں منحصر ہے اس لئے قصر واجب ہے اور اعتراض قلت تدبر پر مبنی ہے ۔

سوال :۔ اگر کسی نے نذر مانی کہ اگر میں نے فلاں کام کیا تو میرے اوپر ایک سال کے روزے ہیں پھر اس نے وہ کام کر دیا اور وہ غریب ہے تو آپ اس کو اختیار دیتے ہیں کہ خواہ کفارۂ یمین کے تین روزے رکھ لے اور خواہ نذر کی وجہ سے پورے سال کے روزے رکھ لے اور یہی حضرات طرفین کا مسلک ہے حالانکہ یسر کفارۂ یمین یعنی تین روزے رکھنے میں متعین ہے تو پھر اختیار کیوں ؟

جواب :۔ اس کا جواب وہی ہے جو جمعہ کے بیان میں گذرا ہے کہ یہ دونوں متغایر ہیں ان میں سے سال بھر کے روزے نذر ہونے کی وجہ سے قربت مقصودہ ہیں اور تین دن کے روزے کفارہ کے ہیں جس میں زجر وعقوبت کا پہلو ہے تو عبادت تو لمبی بھی آسان ہے اور عقوبت وزجر تھوڑا بھی بھاری ہے لہذا اختیار دیا گیا ہے اور ہمارے مسئلہ میں قصر واکمال برابر ہیں دونوں متحد ہیں ، دونوں عبادت ہیں ، دونوں کا ثواب ایک ہے تو پھر یسر قصر میں ہونا امر بدیہی ہے ۔ جیسے مدبر نے جنایت کی تو مولیٰ پر لازم ہے کہ دیت اور مدبر کی قیمت میں سے جو کم ہو وہ ولی جنایت کو دیدے کیونکہ دیت اور قیمت متحد ہیں تو رفق اقل میں متعین ہے تو اقل واجب ہے جس میں مولیٰ کو اختیار نہیں ہے یہی قصر مسافر کا حال ہے اور جمعہ کے مثل یہ مثال ہے کہ کسی کے غلام نے کوئی جنایت کی تو مولیٰ کو اختیار ہے کہ چاہے غلام ولی جنایت کے حوالے کر دے یا نقصان کا ضمان حوالہ کر دے ، یہاں اختیار اس لئے ملا کہ غلام اور ضمان ایک نہیں تو رفق کسی ایک میں متعین نہیں لہذا اختیار دیا گیا ہے

اور مدبر والے مسئلہ میں رفق اقل میں متعین ہے لہذا بلغیر اختیار کے اقل کو واجب قرار دیا گیا ہے۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہوگئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

ولهذا قلنا إنّ ظهر المسافر وفجره سواء لا يحتمل الزيادة عليه وانما جعلناها اسقاطاً محضًا استدلالاً بدليل الرخصة ومعناها اما الدليل فما روي عن عمرؓ انه قال انقصر الصلوٰة ونحن آمنون فقال النبي عليه السلام هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته سماه صدقة والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد كالعفو عن القصاص واما المعنى فهو ان الرخصة لطلب الرفق متعين في القصر فسقط الاكمال اصلاً ولان الاختيار بين القصر والاكمال من غير ان يتضمن رفقاً لا يليق بالعبودية بخلاف الصوم لان النص جاء بالتاخير دون الصدقة واليسر فيه متعارض فصار التخيير فيه لطلب الرفق ولا يلزم العبد الماذون في الجمعة لان الجمعة غير الظهر ولهذا لا يجوز بناء احدهما على الآخر وعند المغايرة لا يتعين الرفق في الاقل عدداً واما ظهر المسافر والمقيم واحد فالتخيير بين القليل والكثير لا يتحقق شئ من معنى الرفق وعلى هذا يخرج من نذر بصوم سنة ان فعل كذا وهو معسر يتخير بين صوم ثلثة ايام وبين سنة في قول محمد وهو رواية عن ابي حنيفة انه رجع اليه قبل موته بثلثة ايام لانهما مختلفان حكماً احدهما قربة مقصودة والثاني كفارة وفي مسالتنا هما سواء فصار كالمدبر اذا جنى لزم مولاه الاقل من الارش ومن القيمة بخلاف العبد لما قلنا۔

ترجمہ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ مسافر کی ظہر اور اس کی فجر برابر ہے جو اپنی مقدار پر زیادتی کا احتمال نہیں رکھتی اور ہم نے اس رخصت کو اسقاطِ محض قرار دیا دلیل رخصت اور معنی رخصت سے استدلال کرتے ہوئے۔ بہرحال دلیل پس وہ ہے جو عمرؓ سے مروی ہے انہوں نے کہا تھا کیا ہم قصر کریں حالانکہ ہم مامون ہیں تو نبی علیہ السلام نے فرمایا یہ صدقہ ہے جس کو اللہ نے تمہارے اوپر صدقہ کیا ہے پس اس کا صدقہ قبول کرو نبی علیہ السلام نے اس کو صدقہ کہا اور ایسی چیز کا صدقہ کرنا جو تملیک کا احتمال نہ رکھے اسقاطِ محض ہے جو رد کا احتمال نہیں رکھتا جیسے قصاص کو معاف کرنا اور بہرحال معنی پس وہ یہ ہے کہ رخصت رفق کو طلب کرنے کے لئے ہے اور رفق قصر میں متعین ہے تو اکمال بالکل ساقط ہوگیا اور اس لئے کہ قصر اور اکمال کے درمیان اختیار دینا بلغیر اس کے کہ اکمال رفق کو متضمن ہو، عبودیت کے لائق نہیں ہے بخلاف روزہ کے اس لئے کہ نص تاخیر کے بارے میں وارد ہوئی ہے نہ کہ صدقہ کے اور یسر افطار صوم میں متعارض ہے تو اس میں اختیار دینا رفق کو طلب کرنے کے لئے ہے اور الزام نہ دیا جائے۔

اس غلام سے جسکو جمعہ کی اجازت دیدی گئی اس لئے کہ جمعہ ظہر کا غیر ہے اور اسی وجہ سے ان میں سے ایک کی دوسرے پر بناء جائز نہیں ہے ۔ اور مغایرت کے وقت رفق متعین نہیں ہے اسی میں جو کم ہے باعتبار عدد کے اور بہر حال مسافر اور مقیم کی ظہر ایک ہے تو قلیل اور کثیر کے درمیان اختیار دینے میں رفق کے معنی میں سے کچھ متحقق نہ ہوگا اور اسی جواب کے مطابق نکالا جاتا ہے حکم اس شخص کا جس نے ایک سال روزوں کی نذر کی اگر اس نے فلاں کام کیا پس اس نے کہا اور وہ غریب ہے تو اسکو اختیار دیا جائیگا تین دن کے روزوں اور ایک سال کے روزوں کے درمیان محمدؒ کے قول میں اور یہی روایت ہے ابو حنیفہؒ سے کہ انہوں نے مرنے سے پہلے تین دن اسی کی جانب رجوع کر لیا تھا اس لئے کہ یہ دونوں (تین دن اور ایک سال کے روزے) حکم کے اعتبار سے مختلف ہیں ان میں سے ایک قربت مقصودہ ہے (یعنی خالص عبادت ہے جو زجر و عقوبت کے معنیٰ سے خالی ہے) اور دوسرا کفارہ ہے اور ہمارے (اس) مسئلہ میں یہ دونوں، (قصر و اکمال) برابر ہیں تو ہوگئی یہ (قصر کی تعیین) جیسے مدبر جبکہ اس نے کوئی جنایت کی تو لازم ہے اس کے مولیٰ کو جو کم ہو دیت اور قیمت میں سے بخلاف غلام کے اسی دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں ۔

تشریح بما لا یحتمل التملیک الخ یہ احتراز ہے دین کے صدقہ کرنے سے مدیون پر اس لئے کہ یہ صدقہ مدیون کے قبول کا محتاج ہے لہذا اگر وہ رد کر دے تو رد ہو جائیگا اس لئے کہ دین تملیک کا احتمال رکھتا ہے اس طرح کہ مدیون اس کو دیدے تو اس کا تصدق اسقاطِ محض نہ ہوگا ۔ من نذر الخ یہ اختیار صرف اس وقت ہے جبکہ وہ ایسی شرط ہو کہ وہ جس کے وقوع کو نہیں چاہتا اور اگر شرط ایسی ہو کہ وہ جس کے وقوع کو چاہتا ہے جیسے ان شفی اللہ مرضی فعلیّ کذا تو یہاں اختیار نہ ہوگا بلکہ اس پر نذر کو پورا کرنا لازم ہوگا ۔ **وھو معسر الخ** یہ مالدار سے احتراز ہے اس لئے کہ اگر وہ مالدار ہے تو اس کے لئے صوم سے کفارہ ادا کرنا جائز نہیں ہے تو اس کے لئے تین دن کے روزے اور ایک سال کے روزوں کے درمیان اختیار نہیں ہے ۔ لما قلنا ۔ سے اسی دلیل کی جانب اشارہ ہے جو عبد ماذون فی الجمعہ کے بیان میں گذر چکی ہے یعنی یہ کہ دو متغائر چیزوں کے درمیان اختیار رفق کا فائدہ دے گا اور غلام کے اندر بھی دو متغائر چیزیں ہیں کیونکہ غلام اور ضمان میں مغائرت ہے ۔

سبق نمبر ۴۲ بَابٌ فِی بَیَانِ اَقْسَامِ السُّنَّۃِ

یہ باب ہے سنت کی اقسام کے بیان میں

تشریح :۔ یہاں سنت سے مراد حدیث ہے اپنی تمام قسموں کے ساتھ ۔

اِعلَم اَنَّ سُنَّۃَ رَسُولِ اللّٰہِ علیہ السلام جامعۃٌ للامرِ والنھی والخاصّ والعامّ وسائرِ الاقسامِ الّتی سبقَ ذکرُھا فکانت السُّنَّۃُ فرعًا للکتابِ فی بیانِ تلکَ الاقسامِ باحکامِھا وانّما ھذا البابُ لبیانِ ما یختصُّ بہ السُّننُ فنقولُ

ترجمہ جان لو کہ رسول اللہ علیہ السلام کی سنت (حدیث) امر اور نہی اور خاص اور عام اور ان تمام اقسام کو جامع ہے جن کا ذکر گذر چکا ہے تو ان اقسام کے بیان میں حدیث کتاب کی فرع ہے مع ان اقسام کے احکام کے اور یہ باب اس چیز کو بیان کرنے کے لئے ہے جس کے ساتھ احادیث مخصوص ہیں پس ہم کہتے ہیں۔

تشریح یعنی کتاب اللہ کی تمام اقسام اور ان کے احکام سنت میں بھی جاری ہوں گے تو اس باب میں حدیث کتاب کی فرع ہے۔ اور اس باب میں خصوصیت سے ان چیزوں کا بیان ہے جو سنن کے ساتھ مختص ہیں اور جو کتاب اللہ میں موجود نہیں ہیں جیسے اتصال و انقطاع کی کیفیت سے بحث وغیرہ۔ لہذا اب مصنف اس بحث کا آغاز فرماتے ہیں۔

حدیث ہم تک پہونچنے کے اعتبار سے دو قسم پر ہے ۱۔ مرسل، ۲۔ مسند، محدثین کی اصطلاح میں مرسل وہ ہے جس میں تابعی نے اپنے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان کا واسطہ چھوڑ دیا ہو مگر اصولیین کی اصطلاح میں مرسل وہ ہے جس میں راوی، واسطوں کا ذکر نہ کرے خواہ ایک کا یا متعدد کا اور مسند وہ ہے جسکی سند متصل ہو۔ اگر ارسال کرنے والا صحابی ہے تو وہ سماع پر محمول ہے اور بالاجماع مقبول ہے اور تابعی اور تبع تابعی کی مرسل اس بات پر محمول ہے کہ ان کے سامنے حدیث کا ثبوت واضح ہو چکا ہے اور اسناد واضح ہے جسکی وجہ سے انہوں نے اسناد ذکر کرنے کی حاجت نہیں سمجھی اور یہ مرسل مسند سے بڑھ کر ہے کیونکہ مسند میں اسناد ذکر کی جاتی ہے اور حدیث کی نسبت اپنے اسناد کی جانب کر دیجاتی ہے تاکہ بوجھ بار اپنے سر نہ رہے بلکہ جس کا بوجھ بار تھا اسی کے سر رہے۔

لیکن یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب مرسل مسند سے بڑھ کر ہے اور مسند کی تین قسمیں ہیں، متواتر، مشہور، اخبار احاد، تو ضروری ہوا کہ جو مسند کی سب سے گھٹیا قسم خبر واحد ہے۔ تو مرسل کا مرتبہ اس سے زیادہ ہو تو مرسل مشہور کے درجہ میں کم از کم ہو گی اور مشہور سے کتاب اللہ کا نسخ جائز ہے تو مرسل سے بھی جائز ہونا چاہئے؟

تو اس کا جواب دیا کہ مرسل مسند سے بڑھ کر تو ہے لیکن کیا کیا جائے کہ اس میں کچھ رائے اور اجتہاد کا دخل ہے اس وجہ سے اس سے کتاب کا نسخ جائز نہیں ہے تاکہ رائے اور قیاس سے کتاب کا نسخ لازم نہ آئے

تبع تابعین کے بعد کے حضرات کی مرسل حدیث مقبول ہے یا نہیں تو اس میں اختلاف ہے جس میں اقوال مختلف ہیں مگر مصنف کے نزدیک عیسی ابن ابانؒ کا قول مختار ہے کہ جب ائمہ نقل (ثقات) انکی مرسل کو ان کی مسانید کے مثل روایت کریں تو وہ مرسل مقبول ہو گی جیسے امام محمد بن حسنؒ اور سفیان وغیرہ کی مرسل حدیثیں۔

مگر مصنفؒ نے جو امام محمدؒ کا ذکر کیا ہے یہ محلّ تأمل ہے کیونکہ وہ تبع تابعی ہیں، اور امام شافعیؒ کا یہ فرمان ہے کہ میں سعید بن مسیبؒ کی مراسیل کے علاوہ دوسروں کی مراسیل قبول نہیں کرونگا کیونکہ میں نے ان کی مراسیل کا تتبع کیا تو میں نے ان سب کو مسانید پایا۔ مصنفؒ کی عبارت ملاحظہ ہو۔

السنۃ نوعان مرسل ومسند فالمرسل من الصحابی محمول علی السماع ومن القرن الثانی والثالث علی انہ وضح لہ الامر واستبان لہ الاسناد وھو فوق المسند فان من لم یتضح لہ الامر نسبہ الی من سمعہ منہ لیحملہ ما تحمل عنہ لکن ھذا ضرب مزیۃ یثبت بالاجتھاد فلم یجز النسخ بمثلہ واما مراسیل من دون ھؤلاء فقد اختلف فیہ الا ان یروی الثقات مرسلہ کما رووا مسندہ مثل ارسال محمد بن الحسن وامثالہ وقال الشافعی رح لا اقبل الا مراسیل سعید بن المسیب فانی تتبعتھا فوجدتھا مسانید

ترجمہ سنت کی دو قسمیں ہیں مرسل اور مسند، پس صحابی کی مرسل سماع پر محمول ہے اور قرن ثانی اور ثالث (تابعی اور تبع تابعی) کی مرسل اس بات پر محمول ہے کہ مراسیل کے لئے (ثبوت حدیث کا) امر واضح ہوگیا اور اس کے لئے اسناد ظاہر ہوگئی اور مرسل مسند سے بڑھ کر ہے اس لئے کہ جس کے لئے حدیث کا معاملہ واضح نہیں ہوتا وہ اس کو اسی کی جانب منسوب کرتا ہے جس سے اس کو سنا ہے تاکہ اس کو اس چیز کا متحمل بنا دے جس کا اس نے اس سے تحمل کیا ہے لیکن یہ فضیلت کی ایسی قسم ہے جو اجتہاد سے ثابت ہوتی ہے تو اس کے مثل سے نسخ جائز نہ ہوگا اور ان حضرات کی مراسیل جو ان سے نیچے کے ہیں اس میں اختلاف کیا گیا ہے مگر یہ کہ ثقات اس کی مرسل کو ایسے روایت کریں جیسے اس کی مسند کو روایت کرتے ہیں جیسے محمد بن حسن اور ان کے ہم مثلوں کا ارسال اور شافعی رح نے فرمایا کہ میں قبول نہیں کرونگا مگر سعید بن مسیّب کی مراسیل کو اس لئے کہ میں نے ان کا تتبع کیا تو میں نے ان کو مسانید پایا۔ اس میں زیادہ وضاحت کی ضرورت نہیں ہے۔

پھر مسند کی تین قسمیں ہیں متواتر اور وہ وہ ہے جس کو روایت کرنے والی ایسی قوم ہو کہ عقل ان کے اتفاق علی الکذب کو جائز قرار نہ دے پھر اس میں کوئی مقدار متعین نہیں اور نہ عدم احصار شرط ہے ورنہ بعض نے پانچ اور بعض نے سات اور بعض نے بارہ اور کسی نے بیس اور کسی نے چالیس اور کسی نے ستر آدمیوں کی شرط لگائی ہے پھر مصنف رح نے عدالت اور تباین اماکن کا ذکر کیا ہے حالانکہ یہ جمہور کے نزدیک شرط نہیں ہے البتہ یہ شرط ہے کہ رواۃ کی یہ حد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہونچی ہوئی ہو یہاں تک کہ اگر یہ تعداد صحابہ کے زمانہ میں بھی ختم ہوگئی ہو تو اس کو مشہور کہیں گے نہ کہ متواتر جیسے نقل قرآن متواتر ہے اور پانچوں نمازیں اور رکعتوں کی تعداد اور زکوۃ کی مقدار اور حج اور روزہ مگر یہ مطلق متواتر کی مثال ہے نہ کہ حدیث متواتر کی پھر کوئی حدیث متواتر ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے بعض نے کہا نہیں ہے اور بعض نے کہا انما الاعمال بالنیات ہے اور بعض نے کہا البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر ہے۔

خلاصۂ کلام تواتر کی تین شرطیں ہیں ۱ رواۃ کا اتنا ہونا کہ عقل ان کے کذب پر اتفاق کو ممنوع قرار دے ۲ اُس خبر کا منتہا حس ہو ۳ تمام طبقات میں یہ تواتر برقرار ہو۔ خبر متواتر سے علم یقینی

ضروری حاصل ہوتا ہے اور ہم نے اس مسئلہ پر شرح عقائد کی شرح میں بسط سے گفتگو کی ہے ۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ ہو

والمسندُ اقسامٌ المتواترُ وھُو ما یرویہ قومٌ لا یحصٰی عددُھم ولا یتوھّم تواطؤُھم علی الکذب لکثرتِھم وعدالتِھم وتباینِ اماکنِھم ویدوم ھذا الحدُّ الی ان یتصل برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وذلک مثل نقل القراٰن والصّلوٰت الخمس واعداد الرکعات ومقادیر الزکوٰۃ وما اشبہ ذلک وانہ یوجبُ علمَ الیقین بمنزلۃ العِیان علماً ضروریاً ۔

ترجمہ اور مسند کی چند (تین) قسمیں ہیں (ان میں سے اول) متواتر ہے اور وہ ہے جس کو ایسی قوم روایت کرے جن کا عدد شمار نہ کیا جاسکے (یہ جمہور کے نزدیک شرط نہیں ہے) اور نہ ان کی کثرت کی وجہ سے اور ان کی عدالت کی وجہ سے اور ان کی جگہوں کے الگ الگ ہونے کی وجہ سے ان کے جھوٹ پر اتفاق کا توہم ہو اور یہ حد یہاں تک برابر رہے کہ مروی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہونچ جائے اور یہ جیسے قرآن کی نقل اور پانچوں نمازیں اور رکعات کی تعداد اور زکوٰۃ اور جو اس کے مشابہ ہے اور خبر متواتر علم یقینی کو ثابت کرتی ہے جو علم ضروری ہوگا مشاہدہ کے درجہ میں ۔

تشریح مسند کی دوسری قسم مشہور ہے ، اور مشہور وہ ہے جو قرنِ صحابہ رضی اللہ عنہم میں آحاد میں تھی پھر وہ شائع ہوگئی اور اس کے رُواۃ اتنے ہوگئے جن کا کذب پر اتفاق ناممکن ہو اور جو اس کو نقل کرنے والے ہیں یعنی تابعین اور تبع تابعین وہ ایسے ائمہ ثقات ہیں نقادر بر کذب وافترار کے ساتھ متہم نہیں ہے تو ان کی شہادت وتصدیق کیوجہ سے یہ حدیث متواتر کے درجہ میں ہے ۔

بلکہ شیخ ابوبکر جصاصؒ نے اس کو متواتر کی دو قسموں میں سے ایک قسم قرار دیا ہے اور عیسیٰ بن ابانؒ نے کہا کہ یہ خبر متواتر سے کم اور خبر واحد سے بڑھ کر ہے جس سے علم یقینی تو حاصل نہیں ہوگا البتہ علم طمانینت حاصل ہوگا اور اس کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہوگی اور اس کے منکر کی تضلیل کی جائے گی اور تکفیر نہیں کی جائے گی اور یہی ہمارے نزدیک مختار ہے جو عیسیٰ بن ابانؒ نے کہا ہے ۔ کتاب اللہ پر زیادتی کی چند امثلہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں ۔

ا حدیث مشہور سے رجم کی زیادتی کہ قرآن میں صرف سو کوڑوں کا ذکر ہے مگر بحر العلومؒ نے فواتح الرحموت میں کہا ہے، کہ اس تمثیل میں نظر ہے کیونکہ رجم کا ثبوت تواتر معنوی سے ہے کما صرّح بہ فی فتح القدیر ۔

۲ مسح علی الخفین کی زیادتی جبکہ قرآن میں صرف غسلِ رجلین کا ذکر ہے مگر الصاف سے مسح علی الخفین کا ثبوت بھی تواتر معنوی سے ہے نہ کہ مشہور سے ۔

۳ کفارۂ یمین میں تین روزہ کو لگاتار رکھنے کی زیادتی جبکہ قرآن میں صرف مطلق روزوں کا ذکر ہے کیوں کہ

ابن مسعودؓ کی قرات میں فصیام ثلثۃ ایام متتابعات ہے اور انکی قرات مشہور ہے نہ کہ متواتر تو اس مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی کرتے ہوئے متتابعات کی قید بڑھادی گئی ہے ۔

سوال :۔ جب خبر مشہور سے کتاب اللہ کا نسخ جائز ہے جیسے متواتر سے تو اس سے متواتر کے مثل علم یقینی کیوں حاصل نہیں ہوتا ؟

جواب :۔ کیونکہ یہ قرن صحابہؓ میں احاد میں سے تھی جس کی وجہ سے اس کی قطعیت ختم ہوگئی اور اس شبہ کیوجہ سے یہ یقین کے درجہ سے ساقط ہوگئی بخلاف متواتر سے اس کے بعد اس کی عبادت ملاحظہ ہو ۔

والمشهورُ وهو ما كان من الاٰحاد في الاصل ثُمَّ انتشر فصار ينقله قومٌ لا يُتوهّمُ تواطؤهم على الكذبِ وهم القرنُ الثاني ومَن بعدَهم واولئك قومٌ ثقاتٌ ائمةٌ لا يتهمون فصار بشهادتهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر حتى قال الجصاصُ انّه احدُ قسمي المتواتر وقال عيسى بن ابان يضلل جاحدهٗ ولا يكفرُ وهو الصحيحُ عندنا لانّ المشهورَ بشهادة السّلف صار حجةً للعمل به بمنزلة المتواتر فصحّت الزيادةُ به على كتابِ الله تعالى وهو نسخٌ عندنا وذلك مثل زيادة الرجم والمسح على الخفّين والتتابع في صيام كفّارة اليمين لكنّه لما كان من الاحاد في الاصل ثبت به شبهةٌ سقطَ بها علم اليقين

ترجمہ اور (دوسری قسم) مشہور ہے اور وہ وہ ہے جو ابتداء (دور صحابہؓ) میں احاد سے ہو پھر پھیل گئی ہو پس وہ ایسی ہوگئی جس کو ایسی قوم نقل کرتی ہے جنکے جھوٹ پر اتفاق کا وہم نہیں کیا جاتا اور وہ قوم قرن ثانی اور وہ ہیں جو ان کے بعد ہیں (تابعین اور تبع تابعین) اور یہ لوگ ثقہ ہیں جو ایسے ائمہ ہیں جو غیر متہم ہیں تو یہ حدیث ان کی شہادت اور تصدیق سے متواتر کے درجہ میں ہوگئی یہاں تک کہ جصاصؒ نے کہا ہے کہ یہ متواتر کی دو قسموں میں سے ایک ہے اور عیسیٰ بن ابانؒ نے کہا ہے کہ مشہور کے منکر کی تضلیل ہوگی اور تکفیر نہیں کی جائے گی اور ہمارے نزدیک یہی صحیح ۔ اسلئے کہ مشہور سلف کی شہادت سے حجت ہے اس پر عمل کئے جانے کے لئے متواتر کے درجہ میں تو اس کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی صحیح ہے اور یہ (زیادتی) ہمارے نزدیک نسخ ہے اور یہ جیسے رجم کی زیادتی ہے اور مسح علی الخفین کی اور کفارۂ یمین کے روزوں میں تتابع کی لیکن مشہور جبکہ ابتداء میں احاد میں سے ہے تو اس کی وجہ سے ایسا شبہ پیدا ہوگیا جسکی وجہ سے علم الیقین ساقط ہوگیا ۔ باقی تفصیلات گذر چکی ہیں ۔

سبق نمبر ۴۴

مسند کی تیسری قسم خبر واحد ہے بظاہر اس لفظ سے ذہن اس بات کی جانب سبقت کرتا ہے کہ جس کو ایک راوی روایت کرے وہ خبر واحد ہے مگر مصنفؒ نے اس کی تردید فرمائی اور یہ فرمایا کہ خبر واحد وہ ہے جو متواتر اور مشہور کے درجہ پر فائز نہ ہو ۔

اور خبر واحد مفید ظن ہے نہ کہ یقین اور طمانیت کو۔

پھر خبر واحد عمل کو واجب کرتی ہے مگر اس میں آٹھ شرطیں ہیں چار شرطیں وہ ہیں جن کا تعلق حدیث سے ہے اور چار شرطیں وہ ہیں جن کا تعلق راوی سے ہے پہلی چار شرطیں یہ ہیں ۱ خبر واحد کتاب اللہ کے خلاف نہو جیسے من مس ذکرہ فلیتوضأ خبر واحد ہے اور لا صلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب خبر واحد ہے مگر اول فرمانِ باری فِیْہِ رِجَالٌ یُّحِبُّوْنَ اَنْ یَّتَطَهَّرُوْا کے خلاف ہے کما لا یخفیٰ وفیہ ما فیہ۔

اور دوسری حدیث فاقرأوا ما تیسر من القرآن کے خلاف ہے ۲ حدیث مشہور کے خلاف نہو جیسے مشہور حدیث ہے البینۃ علی المدعی والیمین علیٰ من انکر، مگر اس کے خلاف ایک خبر واحد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شاہد اور یمین کے ساتھ فیصلہ فرمایا تو چونکہ یہ خبر واحد حدیث مشہور کے خلاف ہے اس لئے لائق عمل نہو گی۔

۳ خبر واحد ایسے واقعہ اور حادثہ میں وارد نہوئی ہو جس میں عموم بلوی ہو ورنہ خبر واحد لائق عمل نہو گی جیسے بسم اللہ خبر واحد سے ثابت ہے حالانکہ یہ ایسی چیز ہے یعنی نماز جس میں تمام صحابہؓ کا اشتغال تھا تو اگر ایسی ہی بات ثابت ہوتی تو یہ کم از کم شہرت کے درجہ کو پہنچی ہوئی ہونی چاہئے تھی۔ ۴ صحابہؓ کسی حادثہ میں اختلاف ظاہر نہوا ہو اور اس حدیث سے استدلال کا ترک ظاہر نہو ورنہ خبر واحد لائق عمل نہو گی جیسے ایک حدیث میں ہے الطلاق بالرجال مگر اس میں صحابہؓ نے اختلاف کیا اور ایک جماعت نے یہی کہا جو اس حدیث میں ہے کہ جیسا مرد ہو گا اتنی طلاق کا مالک ہو گا لہذا آزاد تین کا اور غلام دو کا مالک ہو گا مگر حنفیہ کے مسلک کے مطابق صحابہؓ کی ایک جماعت کہتی ہے کہ جیسی عورت ہو گی اتنی طلاق اس کو دیجائے گی یعنی حرہ کو تین اور باندی کو دو تو اگر یہ حدیث ان کے نزدیک ثابت ہوتی تو اس حدیث کو پیش کر کے فریق اول فریق ثانی پر حجت قائم کرتا مگر ایسی بات نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ حدیث لائق عمل نہیں ہے۔

دوسری وہ چار شرطیں جو راوی میں ملحوظ ہیں وہ یہ ہیں ۱ اسلام ۲ عدالت، جس کی تعریف واضح ہے ۳ عقلِ کامل، جو بلوغ کے بعد حاصل ہوتی ہے ۴ ضبط۔ یعنی کما حقہ کلام کو سننا پھر اس کے معنی کو سمجھنا، پھر اس کو یاد رکھنا لہذا کافر کی خبر پر عمل واجب نہو گا شرط اول (اسلام) کے فوت ہونے کیوجہ سے اور فاسق کی خبر پر عمل واجب نہو گا شرط ثانی (عدالت) کے فقدان کی وجہ سے۔

بچہ اور مجنون کی خبر پر عمل واجب نہو گا۔ شرط ثالث (کمالِ عقل) کے نہونے کیوجہ سے جس شخص میں پیدائشی غفلت ہو یعنی سہو ونسیان کا غلبہ ہو یا سہو اور خطاء سے لاپرواہی ہو یا بغیر تحقیق کے اندازے اور اٹکل سے خبر دیدینے کا عادی ہو ان کی خبر عمل کو واجب نہیں کرے گی شرط رابع (ضبط) کے فقدان کی وجہ سے جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی تو اسکی عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وخبر الواحد وهو الذي يرويه الواحدُ او الاثنان فصاعداً بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر وحكمه اذا وَرَدَ غيرَ مخالفٍ للكتاب والسُّنَّةِ المشهورة في حادثةٍ لا تعمُّ بها البلوى

ولو يظهر من الصحابة رضي الله عنهم الاختلاف فيها وترك المحاجة به انه يوجب العمل بشروط تراعى في المخبر وهي اربعة الاسلام والعدالة والعقل الكامل والضبط فلا يجب العمل بخبر الكافر والفاسق والصبي والمعتوه والذي اشتدت غفلته خلقة او مسامحة او مجازفة ۔

ترجمہ اور خبر واحد اور وہ وہ ہے جس کو ایک یا دو یا اس سے زیادہ روایت کریں بعد اس کے کہ وہ مشہور اور متواتر سے نیچے ہو اور اس کا حکم جبکہ وہ وارد ہو در انحالیکہ کتاب کے مخالف نہ ہو اور سنت مشہورہ کے خلاف نہ ہو ایسے حادثہ میں جس میں بلوی عام نہ ہو اور اس حادثہ میں صحابہؓ کا اختلاف ظاہر نہ ہوا ہو اور اس حدیث سے احتجاج کا ترک ظاہر نہ ہوا ہو (حکم اس کا) یہ ہے کہ عمل کو واجب کرتی ہے ان شرطوں کے ساتھ جو مخبر میں ملحوظ ہیں اور وہ چار ہیں اسلام اور عدالت اور عقل کامل اور ضبط تو عمل واجب نہ ہوگا کافر اور فاسق اور مجنون کی خبر پر اور اس شخص کی خبر پر جس کی غفلت سخت ہو پیدائشی طور پر یا لاپرواہی کیوجہ سے یا اٹکل سے بولنے کیوجہ سے ۔

جو شخص مستور الحال ہے وہ باب حدیث میں فاسق کے مثل ہے یعنی اس کی حدیث حجت نہ ہوگی البتہ خیر القرون میں یہ بات تھی کہ مستور الحال کی خبر قبول کی جائے کیونکہ وہاں خیر کا غلبہ تھا اسی کو مصنف فرماتے ہیں

والمستور كالفاسق لا يكون خبره حجة في باب الحديث ما لم يظهر عدالته الا في الصدر الاول على ما نبين ۔

ترجمہ اور مستور الحال فاسق کے مثل ہے اس کی خبر حجت نہ ہوگی حدیث کے باب میں جبتک کہ اس کی عدالت ظاہر نہ ہو جائے مگر صدر اول میں اس تفصیل کے مطابق کہ ہم بیان کریں گے ۔ اسکی تشریح واضح ہے ۔

امام ابو حنیفہ کے ایک شاگرد حسن بن زیادؒ نے امام صاحبؒ سے روایت کی ہے کہ مستور الحال پانی کی نجاست کی خبر کے بارے میں عادل کے مثل ہے ۔ اسی کو مصنفؒ فرماتے ہیں ۔

وروى الحسن عن ابي حنيفةؒ انه مثل العدل فيما يخبر عن نجاسة الماء ۔

ترجمہ اور حسنؒ نے ابو حنیفہؓ سے روایت کیا ہے کہ مستور عادل کے مثل ہے اس سلسلہ میں جو وہ خبر دے رہا ہے پانی کی نجاست کے بارے میں ۔

مبسوط کی کتاب الاستحسان میں مذکور ہے کہ مستور الحال فاسق کے مثل ہے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہی صحیح ہے کیونکہ صدق کے رجحان کے لئے عدالت ضروری ہے ۔

اسی کو مصنفؒ نے فرمایا ۔

وَذُکِرَ فی کتاب الاستحسان انہ مثل الفاسق فیہ وھو الصحیح ۔

ترجمہ اور مبسوط کی کتاب الاستحسان میں مذکور ہے کہ مستور فاسق کے مثل ہے پانی کی نجاست کی خبر کے بارے میں (اور یہی صحیح ہے)۔

تشریح امام محمدؒ نے اس فاسق کے بارے میں فرمایا جو پانی کی نجاست کی خبر دیتا ہے کہ سامع اپنی رائے کو حَکَم بنائے تو اگر سامع کے دل میں یہ بات آئے کہ یہ سچا ہے تو پانی گرائے بغیر تیمم کرسکتا ہے اور اگر پانی کو گرا کر تیمم کرے تو یہ احوط ہے، اسی کو مصنفؒ نے فرمایا ۔

وَقال محمدٌ فی الفاسق یخبر بنجاسۃ الماء انہ یُحَکِّمُ السَّامِعُ رایَہٗ فان وقع فی قلبہ انہ صادقٌ یتیمم من غیر اراقۃ الماء فان اراق وتیمم فھو احوط للتیمم ۔

ترجمہ اور محمدؒ نے فرمایا فاسق کے بارے میں جو پانی کی نجاست کی خبر دیتا ہے کہ وہ (سامع) اپنی رائے کو حکم بنائے پس اگر اس کے دل میں یہ بات واقع ہو کہ وہ فاسق سچا ہے تو تیمم کرے گا بغیر پانی کو گرائے ہوئے پس اگر اس نے پانی گرا دیا اور تیمم کیا تو یہ تیمم کے لئے احوط ہے۔ باقی بات واضح ہے ۔

تشریح اور اگر کافر یا بچہ یا مجنون پانی کی نجاست کی خبر دے اور سامع کے دل میں یہ بات آئی کہ یہ سچے ہیں تب بھی انکی بات کی جانب کوئی التفات نہیں کیا جائے گا اور سامع وضو کرے گا اور تیمم نہیں کرے گا اور اگر پانی کو گرا کر تیمم کرے تو یہ سب سے افضل ہے، اسی کو مصنفؒ نے فرمایا

وَفی خبر الکافر والصبی والمعتوہ اذا وقع فی قلب السَّامع صدقُھم بنجاسۃ الماء یتوضّاءُ ولا یتیمم فان اراق الماء ثم تیمم فھو افضل ۔

ترجمہ اور کافر اور بچہ اور مجنون کی خبر میں جبکہ سامع کے دل میں ان کا سچا ہونا واقع ہو پانی کی نجاست کے سلسلہ میں تو سامع وضو کرے اور تیمم نہ کرے پس اگر وہ پانی گرا دے پھر تیمم کرے تو یہ افضل ہے۔ باقی تفصیلات واضح ہیں۔

تشریح کچھ معاملات تو ایسے ہیں جن میں فقط الزام ہوتا ہے جیسے اکثر حقوق العباد ہیں تو اس میں پورے دو گواہ مع عدالت چاہئیں، اور اگر من وجہ الزام ہو اور من وجہ نہو تو اس میں نصاب شہادت یا عدالت میں سے ایک درکار ہے ۔ اور اگر اس میں الزام بالکل نہو جیسے وکالت میں اور اذن فی التجارت میں، تو یہاں ہر مخبر کی خبر قابلِ قبول ہوگی کیونکہ یہاں ضرورت ہے کہ تمام شرائط کو ساقط و کالعدم کیا جائے ۔

کیونکہ ایسا بہت کم ہوتا ہے کہ ایسا جامع الاوصاف اور شرائط کا جامع ملجائے جس کو وہ اپنے وکیل یا اپنے غلام پاس بھیجے اور سامع کے پاس علاوہ اس خبر کے کوئی دلیل نہیں جس پر وہ عمل کر سکے، اور شرائط مذکورہ اس لئے ہوتی ہیں تاکہ خبر میں صدق کا پہلو غالب ہوکر وہ ملزم بن سکے اور جہاں لزوم ہی نہیں ہے وہاں یہ شرطیں بھی ملحوظ نہیں ہیں۔ لہٰذا ہم نے ان شرائط کو امور دین میں شرط قرار دیا اور جن معاملات میں لزوم نہیں ہے ان میں شرط قرار نہیں دیا ہے اسی کو مصنفؒ فرماتے ہیں۔

وفی المعاملات التی تنفکُّ عنْ مَعنیٰ الالزام کالوکالات والمضاربات والاذن فی التجارۃ یعتبر خبر کل مُمَیّزٍ لعموم الضرورۃ الدّاعیۃ الی سقوط سائر الشرائط فان الانسان قلّما یَجِدُ المستجمع لتلکَ الشرائط یبعثہ الی وکیلہ او غلامہ ولا دلیل مع السّامع یعمل بہ سوی ھذا الخبر ولان اعتبار ھذہ الشرائط لیترجّح جھۃُ الصدق فی الخبر فیصلح ان یکونَ ملزمًا وذٰلکَ فیما یتعلّق بہ اللزوم فشرطناھا فی اُمور الدّین دونَ ما لا یتعلق بہ اللزوم من المعاملات۔

ترجمہ اور ان معاملات میں جو الزام کے معنیٰ سے منفک ہیں جیسے وکالات اور مضاربات اور اذن فی التجارت (ان سب میں) ہر ممیز کی خبر معتبر ہوگی اس ضرورت کے عام ہونے کی وجہ سے جو ان تمام شرائط کے سقوط کی جانب داعی ہیں اس لئے کہ انسان بہت کم پاتا ہے ایسا شخص جو ان تمام شرائط کو جامع ہو جس کو وہ اپنے وکیل یا اپنے غلام کی جانب بھیجدے اور سامع کے پاس کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جس پر وہ عمل کرسکے علاوہ اس خبر کے اور اس لئے کہ ان شرائط کا اعتبار اس لئے ہے تاکہ خبر میں صدق کی جہت راجح ہو جائے پس وہ صلاحیت رکھے ملزم بننے کی اور یہ (اعتبار شرائط مذکورہ) ان چیزوں میں ہوگا جن میں لزوم متعلق ہو تو ہم نے ان کی شرط لگادی امور دین میں نہ کہ ان معاملات میں جن کے ساتھ لزوم متعلق نہیں ہوگا۔ باقی بات واضح ہے

سبق نمبر ۴۵

حضور والا، آپنے فرمایا تھا کہ امور دین میں شرائطِ مذکورہ درکار ہیں چونکہ ان میں لزوم ہے اور کھانے کی حلت وحرمت اور پانی کی طہارت ونجاست یہ سب امورِ دین ہیں تو ان میں فاسق کا قول معتبر ہونا چاہئیے تھا حالانکہ آپ قولِ فاسق معتبر مانتے ہیں؟

جواب: فاسق کی خبر ان امور میں قبول کی جاتی ہے مگر براہ راست نہیں بلکہ بعد تحری ظن غالب حاصل ہونے کے بعد۔

اس لئے کہ ان امور پر واقفیت کوئی عام چیز نہیں جس پر عام لوگ مطلع ہوسکیں بلکہ یہ تو ایک مخصوص چیز ہے خلاصۂ کلام ان کا قول بر بنا مجبوری قبول کیا گیا ہے۔ کیونکہ ان کو ثقات اور عادل حضرات سے

حاصل کرنا دشوار ہے، نیز فاسق فی الجملہ شہادت کا اہل ہے اسی وجہ سے اگر قاضی اُس کی شہادت پر فیصلہ کر دیا تو فیصلہ صحیح اور نافذ ہے۔

نیز فاسق کے اوپر سے تہمت بھی منتفی ہے کیونکہ اسکی خبر سے جو اور پر لازم ہوگا وہ فاسق کے اوپر بھی لازم ہوگا بخلاف کافر اور بچہ کے کیونکہ اولاً تو وہ شہادت کے اہل نہیں اور دوسری بات یہ کہ کافر جزئیات شرعیہ کا مخاطب نہیں اور بچہ غیر مکلف ہے۔

سوال:۔ جب ضرورت ہے کہ فاسق کا قول قبول کیا جائے تو پھر تحری کی کیا ضرورت ہے بغیر تحری کے فاسق کا قول قبول کرنا چاہئے؟

جواب:۔ یہاں چونکہ اصل پر عمل کرنا ممکن ہے اور اصل یہ ہے کہ پانی اپنی اصل سے اور طعام اپنی اصل سے پاک ہے اور نجاست ان کو کسی سبب عارض کیوجہ سے عارض ہوتی ہے تو جب بات یوں ہے تو فسق کو بالکلیہ ہدر بھی قرار نہیں دیا گیا کہ اس کی وجہ سے آدمی کا کچھ وقار مجروح نہو اور نہ من جمیع الوجوہ اس کو معتبر مانا گیا ہے بلکہ من وجہ معتبر ہوا یعنی فاسق کی خبر کو معتبر مانا گیا ہے مگر اس میں تحری کرنے کے بعد۔

سوال:۔ جب آپنے تحری کے بعد فاسق کی خبر کا حلت طعام اور حرمت طعام میں اعتبار کر لیا تو ایسے ہی باب حدیث میں تحری کے بعد اس کی خبر قبول کرنی چاہئے تھی حالانکہ آپ نے حدیث کے باب میں اس کی خبر کا کوئی اعتبار نہیں کیا ہے؟

جواب:۔ باب حدیث میں فاسق کی خبر قبول کرنے کی کوئی حاجت نہیں تھی کیونکہ حدیث کو روایت کرنے والے بکثرت ثقات موجود ہیں جس کی وجہ سے غیر ثقات سے بے نیازی ہے۔ اسکی عبارت ملاحظہ ہو۔

وَانما اعتبر خبرُ الفاسقِ فی حلِ الطعامِ وحرمتہ وطھارۃِ الماءِ ونجاستہ اذا تایّد باکبرِ الرأیِ لانَّ ذلکَ امرٌ خاصٌ لایستقیمُ تلقیہ من جھۃِ العدولِ فوجب التحرّی فی خبرہٖ للضرورۃِ وکونہ مع الفسقِ اھلاً للشہادۃِ وانتفاءِ التھمۃِ حیثُ یلزمہ بخبرہٖ مایلزمُ غیرَہٗ الا انَّ ھذہ الضرورۃَ غیرُ لازمۃٍ لانَّ العملَ بالاصلِ ممکنٌ وھوانَّ الماءَ طاھرٌ فی الاصلِ فلم یجعلِ الفسقُ ھدرًا ولاضرورۃَ فی المصیرِ الی روایتہ فی امورِ الدینِ اصلاً لانَّ فی العدولِ من الرواۃِ کثرۃً وبِھم غنیۃً فلا یُصارُ الیہ بالتحرّی۔

ترجمہ اور اعتبار کیا جاتا ہے فاسق کی خبر کا کھانے کی حلت اور اس کی حرمت کے سلسلہ میں اور پانی کی طہارت اور اس کی نجاست کے سلسلہ میں جب کہ وہ مؤید ہو ظنِ غالب سے اس لئے کہ ایک خاص چیز ہے جس کا حصول عادلوں کی جانب سے درست نہو سکے گا (ممکن نہو گا) تو اس کی خبر میں تحری واجب

ہو گی ضرورت کیوجہ سے اور فاسق کے بچنے کی وجہ سے فسق کے باوجود شہادت کا اہل اور تہمت کے منتفی ہونے کیوجہ سے اس حیثیت سے کہ لازم ہے فاسق کو اپنی خبر سے وہی چیز لازم ہے اس کے غیر کو مگر تحقیق کہ یہ ضرورت غیر لازم ہے اس لئے کہ اصل پر عمل کرنا ممکن ہے اور وہ (اصل) یہ ہے کہ پانی پاک ہے اصلِ خلقت کے اعتبار سے تو فسق ہدر قرار نہیں دیا گیا اور کوئی ضرورت نہیں ہے رجوع کرنے کی فاسق کی روایت کی جانب امور دین میں بالکل اس لئے کہ رواۃ میں عادلوں کی کثرت ہے اور انکی وجہ سے ان کے غیر سے بے نیازی ہے تو تحری کے ذریعہ فاسق کی خبر کی جانب رجوع نہیں کیا جائے گا۔

تشریح انما اعتبر سے مایلزم غیرہٗ، تک سوال اول کا جواب ہے اور الا ان ہذہ الخ سے تیسرے سوال کا جواب ہے۔

جو شخص عقائد اہل حق سے ہٹ کر اپنی خواہشاتِ نفسانی کو اپنا مذہب اور دین بنائے ہوئے ہے اور لوگوں کو اس مذہب کی دعوت و ترغیب دیتا ہے اور اس کی حقانیت پر دلیل اور حجت پیش کرتا ہے تو مذہب مختار کے مطابق اس کی روایت قابل قبول نہ ہو گی جیسے غلاتِ روافض اور جو بھی ضروریات دین کے منکر ہیں اور جیسے قادیانی وغیرہ کیونکہ ان کے احوال سے یہ بات ظاہر ہے کہ یہ افترار اور جھوٹ کے عادی ہیں تو حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں ہی ان پر کیا اعتماد ہو سکتا ہے جب یہ بات معلوم ہو گئی تو اب عبارت ملاحظہ ہو۔

وَاَمَّا صَاحِبُ الْهَوٰى فَالْمَذْهَبُ الْمُخْتَارُ اَنَّهٗ لَا تُقْبَلُ رِوَايَةُ مَنِ انْتَحَلَ الْهَوٰى وَدَعَا النَّاسَ اِلَيْهِ لِاَنَّ الْمُحَاجَّةَ وَالدَّعْوَةَ اِلَى الْهَوٰى سَبَبٌ دَاعٍ اِلَى التَّقَوُّلِ فَلَا يُؤْتَمَنُ عَلٰى حَدِيْثِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

ترجمہ اور بہرحال خواہشاتِ نفسانی والا تو مذہب مختار یہ ہے کہ اس شخص کی روایت قبول نہیں کی جائے گی جس نے خواہشاتِ نفسانی کو ملت بنالیا اور لوگوں کو اس کی جانب دعوت دی اس لیے کہ اس کا حجت پکڑنا اور ہوی کی جانب دعوت دینا گھڑنے کی جانب دعوت دینے والا سبب ہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کے بارے میں اعتماد نہیں کیا جائے گا۔

تشریح خوارج و معتزلہ جن کے یہاں کذب کی وجہ سے آدمی ایمان سے خارج ہو جائے گا تو ان کے بارے میں یہ بات ظاہر ہے کہ وہ بابِ حدیث میں کذب و افترار سے کام نہیں لیں گے تو ان کی روایت قبول کرلی جائے گی۔ بہرحال اب تک کی تقریر سے یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ خبر واحد حجت ہے تو پھر اس کی کچھ تفصیل سماعت فرمائیں۔

اگر خبر واحد کا راوی ایسا ہو کہ جو اوصاف مذکورہ فیما سبق کے ساتھ ساتھ تفقہ اور اجتہاد میں زبردست

ملکہ رکھتا ہے تو اس کی خبر از قیاس کے مخالف ہو تو قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا اور حدیث پر عمل ہوگا جیسے خلفاء راشدینؓ اور عبادلہ ثلاثہؓ اور یہ سارے حضرات جو یہاں مذکور ہیں ۔

اور اگر راوی میں حفظ و عدالت وغیرہ تو ہیں مگر فقہ نہیں ہے تو ان کی روایت اگر قیاس کے خلاف نہ ہو تو قابل قبول ہے اور اگر قیاس کے خلاف ہو تو بربنا ر ضرورت کہ قیاس کا دروازہ بند نہ ہو جائے حدیث کو چھوڑ دیا جائے گا جیسے حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیثِ مصراۃ میں ایسا ہی ہوا ہے اس کی عبارت ملاحظہ ہو ۔

واذا ثبت اَنَّ خبرَ الواحدِ حجۃٌ قلنا اِنْ کان الراوی معروفًا بالفقہِ والتقدُّمِ فی الاجتہادِ کالخلفاء الراشدین والعبادلۃِ الثلثۃِ وزیدِ بنِ ثابتٍ ومعاذِ بنِ جبلٍ وابی موسیٰ الاشعری وعائشۃ رضوان اللہ علیہم اجمعین وغیرھم مِمَّن اشتھرَ بالفقہ والنظر کان حدیثُہ حجۃً یُترکُ بہ القیاسُ وان کان الراوی معروفًا بالعدالۃِ والحفظ والضبطِ دون الفقہِ مثل ابی ھریرۃ وانس بن مالکؓ فان وافق حدیثُہ القیاسَ عُمِلَ بہ وان خالفہ لم یُترکْ الا للضرورۃِ وانسدادِ بابِ الرأی

ترجمہ اور جبکہ یہ بات ثابت ہوگئی کہ خبر واحد حجت ہے تو ہم کہیں گے کہ اگر راوی معروف ہو فقہ اور اجتہاد میں تقدم کے ساتھ جیسے خلفاء راشدین اور تینوں عبداللہ اور زید بن ثابت اور معاذ بن جبل ابو موسیٰ اشعری اور عائشہ رضی رضوان اللہ علیہم اجمعین اور ان کے علاوہ ان لوگوں میں سے جو فقہ و نظر کے ساتھ مشہور رہیں تو ان کی حدیث حجت ہوگی جس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا اور اگر راوی عدالت اور حفظ اور ضبط کے ساتھ معروف ہو نہ کہ فقہ کے ساتھ جیسے ابو ہریرہؓ اور انس ابن مالکؓ پس اگر ان کی حدیث قیاس کے موافق ہو تو اس پر عمل کیا جائے گا اور اگر قیاس کے خلاف ہو تو چھوڑا نہ جائیگا مگر ضرورت کی وجہ سے اور وہ ضرورت اجتہاد کے دروازہ کا بند ہونا ہے ۔

تشریح عبادلہ ثلاثہ ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ، ابن عمرؓ، ہیں یعنی فقہاء کے نزدیک اور محدثین کے نزدیک عبداللہ ابن زبیر ہیں ابن مسعود کی جگہ اور باقی بدستور رہیں ۔

ممن اشتہر بالفقہ والنظر الخ جیسے حضرت ابی ابن کعبؓ اور حضرت ابو الدرداءؓ، ابو ہریرہؓ اور انس ابن مالکؓ کا یہ ذکر ان کی تنقیص کے لئے نہیں ہے بلکہ اس مقام پر ترک حدیث کا نکتہ بیان کرنا ہے ،

حدیث مصراۃ یہ ہے لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر ۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی خریدار دھوکہ میں پھنس گیا تو اس کو اختیار رہے کہ اگر چاہے تو اسی قیمت پر جانور کو رکھ لے اور اگر ناپسند ہو تو اسے

بائع کے پاس واپس کر دے اور اس کے ہمراہ ایک صاع کھجور بھی دیدے ۔
تو یہاں ایک صاع کھجور کا کوئی تک نہیں بلکہ دودھ کا مثل یا اس کی قیمت ہونی چاہئے تھی ، بہر حال قیمت بھی ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق ہے ورنہ امام صاحبؒ کے نزدیک مشتری کے لئے جائز نہیں کہ اس جانور کو واپس کرے بلکہ وہ بائع سے اس کا تاوان لیلے اور جانور کو اپنے پاس رکھ لے ۔ اس مقام پر مزید تفصیلات ہیں جن کے بیان کا یہ محل نہیں ہے ۔

سبق نمبر ۴۶

اور اگر راوی مجہول ہو مجہول النسب نہیں بلکہ باب روایت میں مجہول ہے یعنی ایک دو حدیث کے علاوہ اس کی حدیث نہیں ہے تو اس کی پانچ قسمیں ہیں ۱ سلف نے ان سے روایت لی ہو اور اس کی شہادت دی ہو ۲ اس حدیث میں طعن کرنے سے سلف نے سکوت کیا ہو تو ان دونوں صورتوں میں انکی حدیث راوی معروف کے مثل قبول ہوگی ۳ کسی نے اس کو قبول کیا ہے اور کسی نے نہیں کیا اس کے باوجود ائمہ ثقات نے انکی حدیث کو نقل کیا ہے تو بھی ہمارے نزدیک یہ روایت راوی معروف کی روایت کے مثل قابل قبول ہے ۴ سلف نے اس کو بالکل رد کر دیا ہو جیسے فاطمہ بنت قیس کی حدیث مطلقہ کے نفقہ اور سکنیٰ کے بارے میں تو وہ حدیث مستنکر ہوگی اور اس پر عمل جائز نہوگا ۵ سلف کے زمانے میں اس حدیث کا ظہور نہیں ہوا اس وجہ سے وہ قبول و رد سے بھی دوچار نہو سکی تو اس پر عمل واجب نہوگا البتہ چونکہ اس زمانہ میں عدالت اصل ہے اس وجہ سے وہ جائز العمل ہوگی اور اسی جیسا مجہول راوی بعد میں ہو تو وہ حدیث لائق عمل بھی نہ ہوگی کیونکہ بعد کے دور میں فسق و فجور پھیل گیا ہے ۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو ۔

وان كان الراوى مجهولًا لا يُعرف الا بحديثٍ رواه او بحديثين مثل وابصةَ بن مَعْبَدٍ وسلمةَ بن المحبّقِ فان روى عنه السلفُ وشهدوا بصحته او سكتوا عن الطعن صار حديثه مثل حديث المعروفِ وان اختُلف فيه مع نقلِ الثقات عنه فكذلك عندنا وان لم يظهر من السلف الا الردُّ لم يقبل حديثه وصار مستنكرًا وان كان لم يظهر حديثه فى السلف ولم يقابلْ بردٍ ولا قبولٍ لم يجب العملُ به لكنّ العمل به جائزٌ لان العدالةَ اصلٌ فى ذلك الزمانِ حتى انَّ روايةَ مثل هذا المجهولِ فى زماننا لا يحلّ العملُ به لظهور الفسقِ

ترجمہ اور اگر راوی مجہول ہو ، نہیں پہچانا جاتا ہو مگر ایک حدیث کے ساتھ جس کو اس نے روایت کیا ہے یا دو حدیثوں کے ساتھ جیسے وابصہ ابن معبد اور سلمہ ابن محبق پس اگر اس سے سلف نے روایت کی ہو اور اس کی صحت کی شہادت دی ہو اور طعن سے سکوت کیا ہو اس کی حدیث معروف کی

حدیث کے مثل ہو گی اور اگر اس میں اختلاف کیا گیا ہو اس سے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ثقات کے نقل کے ساتھ ساتھ تو ایسے ہی ہے ہمارے نزدیک اور اگر ظاہر نہیں ہوا سلف سے مگر رد تو اس کی حدیث قبول نہیں کی جائے گی اور وہ مستنکر ہو گی اور اگر سلف میں اس کی حدیث ظاہر نہ ہوئی ہو اور رد اور قبول سے دوچار نہ ہوئی ہو تو اس پر عمل واجب نہیں لیکن اس پر عمل جائز ہے اس لئے کہ اس زمانہ میں عدالت اصل ہے یہاں تک کہ اس مجہول کے مثل کی روایت ہمارے زمانہ میں اس پر عمل کرنا حلال نہیں ہے فسق کے ظہور کی وجہ سے ۔

تشریح

عہ کی مثال ابن مسعودؓ سے سوال کیا گیا تھا کہ ایک شخص نے ایک عورت سے نکاح کیا اور اس کے لئے مہر مقرر نہیں کیا اور نہ اس سے دخول کیا کہ اس سے پہلے ہی مر گیا تو کیا حکم ہے ۔ تو ابن مسعودؓ نے جواب دیا کہ اس کو مہر مثل ملے گا اور اس پر عدت واجب ہو گی اور اس کیلئے میراث ہو گی تو یہ جواب سنکر معقل بن سنانؓ کھڑے ہوئے اور کہا کہ ہمارے اندر ایک عورت ہے بروع بنت واشق اس کے متعلق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی فیصلہ فرمایا تھا لیکن اس حدیث پر علی رضؓ نے عمل نہیں کیا اور فرمایا کہ اس کو مہر نہیں ملے گا البتہ میراث ہے اور عدت ہے یہ بات انہوں نے اپنے قیاس سے فرمائی کیونکہ معقود علیہ اس کے پاس صحیح سالم موجود ہے تو وہ مہر کی مستحق نہ ہو گی جیسے اسی صورت میں طلاق قبل الدخول کی صورت میں مہر نہیں ملتا امام شافعیؒ نے حضرت علیؓ کے قیاس پر عمل کیا اور ہم نے اس حدیث پر عمل کیا ہے ۔ فاطمہ بنت قیس کی حدیث یہ ہے طلقنی زوجی ثلاثا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا سکنیٰ لک ولا نفقۃ، مگر صحابہ کی ایک جماعت نے اس کو رد کر دیا ہے جن میں حضرت عمر رضؓ بھی ہیں ۔

عہ میں جو فرمایا ہے کہ اس پر عمل جائز ہے اس کی شرط یہ ہے کہ قیاس کے مخالف نہ ہو نیز اس پر عمل جائز ہے قرن ثالث تک اور اگر اس کے بعد ظاہر ہو تو اس پر عمل جائز نہیں ہے ۔ وابصہ بن معبد کی حدیث یہ ہے کہ انہوں نے تنہا صفوف کے پیچھے نماز پڑھی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو نماز کے اعادہ کا حکم فرمایا ۔

اور سلمہ بن محبق کی حدیث یہ ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا جس نے اپنی بیوی کی باندی سے وطی کی تو اگر اسی نے اس کی مطاوعت کر لی تو وہ باندی اسی کی ہے اور اس پر اس کے مثل ہے اور اگر اس نے اس پر جبر کیا تو وہ حرہ ہے اور اس پر اسکے مثل ہے ۔ بہر حال قیاس صحیح ان دونوں کی تردید کرتا ہے ۔

اب تک کی گفتگو کا خلاصہ یہ نکلا کہ متواتر سے علم یقینی کا فائدہ حاصل ہوتا ہے جس کا مقابل موضوع ہے اور مشہور سے طمانیت کا جس میں جانب مخالف کا بہت ضعیف سا احتمال ہوتا ہے اور یقین میں جانب مخالف کا احتمال بالکل نہیں ہوتا ۔ مشہور کا مقابل مستنکر ہے اور خبر واحد سے ظن غالب کا فائدہ حاصل ہوتا ہے ۔ اول میں عدم کی جہت بہت بہت مرجوح ہوتی ہے اور ظن میں بھی مرجوح ہوتی ہے لیکن اول کے مرتبہ میں کم ہوتی ہے تو اول ثانی سے اقوی ہے اور مستنکر وہم کا فائدہ دیتی ہے جس پر عمل جائز نہیں ۔ اور خبر واحد میں سے جو مستتر ہے یعنی قسم خامس اس پر عمل جائز ہے نہ کہ واجب اب اس کی عبارت ملاحظہ ہو ۔

فصار المتواتر یُوجِبُ علمَ الیقینِ والمشهورُ علمَ الطمانینۃِ وخبرُ الواحد غالبَ الرای و المستنکرُ منہ یُفیدُ الظنَّ وإنَّ الظنَّ لا یُغنی من الحقِّ شیئًا والمستترُ منہ فی حیِّزِ الجوازِ للعملِ بہ دونَ الوجوبِ

ترجمہ تو ہے متواتر واجب کرتی ہے علم یقینی کو اور مشہور علم طمانیت کو اور خبر واحد غالب رائے کو اور خبر واحد میں سے مستنکر ظن (وہم) کو اور ظن حق میں سے کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا اور اس میں سے مستتر چیز جواز میں ہے اس پر عمل کئے جانے کے لئے نہ کہ وجوب کے ۔ باقی بات گذر چکی ہے ۔

اگر حدیث ایسی ہو کہ اس کا راوی اس کی مخالفت کرے یعنی اس کا قول وعمل یا اس کا فتویٰ اس روایت کے خلاف ہو اور یہ مخالفت روایت کرنے کے بعد ہو تو اب یہ حدیث قابل عمل نہیں رہے گی اسی طرح اگر ائمہ صحابہؓ میں سے جو غیر راوی ہیں اس حدیث کے مخالف ہوں اور ان کا فتویٰ یا عمل اس کے خلاف ہو اور حدیث ایسی ہو جو ان پر مخفی ہونے کا احتمال نہ رکھتی ہو تو اس پر عمل نہیں کیا جائے گا اور اس کو منسوخ ہونے پر محمول کیا جائے گا جیسے البکر بالبکر جلد مائۃ وتغریب عام ، یہ ائمہ صحابہؓ پر خفاء کا احتمال نہیں رکھتی اور عمرؓ فاروق کا عمل اسکے خلاف ہے تو پھر یہ حدیث قابل عمل نہ ہوگی ۔

اور جن صحابہؓ نے قہقہے سے وضو ٹوٹنے کی مخالفت کی ہے تو وہ حدیث میں نقص کا باعث نہیں کیونکہ وہ ایسی چیز ہے جس میں احتمال خفاء ہے کیونکہ وہ نادر ہے ۔ اور اگر مروی عنہ روایت کا انکار کرے تو اس کی دو صورتیں ہیں ۱؎ شدت وسختی سے منع کرے کہ میں نے یہ روایت نہیں کی یا تو نے میرے اوپر جھوٹ بولا ہے تو یہ روایت قابل قبول نہ ہوگی اور اگر ہلکے الفاظ سے انکار کرے کہ مجھے تو یاد نہیں آتا کہ میں نے یہ روایت بیان کی ہے تو اس میں اختلاف ہے ابو الحسنؒ کرخی اور حنفیہ کی ایک جماعت کہتی ہے کہ اس پر عمل کرنا ساقط ہوگا اور امام شافعیؒ اور متکلمین کی ایک جماعت کہتی ہے کہ عمل کرنا ساقط نہ ہوگا مصنفؒ نے اول کو اشبہ بالحق قرار دیا ہے ۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ اول امام ابو یوسفؒ کا اور ثانی امام محمدؒ کا قول ہے اور یہ ان کے دوسرے اختلاف کی فرع ہے جو شاہدین کے بارے میں ہے ، جنہوں نے قاضی کے خلاف گواہی دی کہ آپ نے یہ فیصلہ کیا تھا اور قاضی کو وہ فیصلہ یاد نہ ہو تو امام ابو یوسفؒ اس شہادت کو قبول نہیں کرتے اور امام محمدؒ کرتے ہیں

اگر ائمہ حدیث میں سے کوئی حدیث پر جرح کرتا ہے مگر مبہم الفاظ میں کہ یہ حدیث غیر ثابت یا مجروح ہے یا منکر ہے تو یہ طعن مبہم راوی میں جرح کا باعث نہیں ہے اور نہ ایسی جرح اس حدیث پر عمل کرنے سے مانع ہے جیسا کہ ایسی جرح شاہد کے اندر بھی جرح کا باعث نہیں ہے ۔

ہاں اگر طعن مفسر ہو کہ راوی عادل نہیں یا کاذب ہے وغیرہ وغیرہ ایسے الفاظ کے ساتھ جو بالاتفاق جرح کے الفاظ ہیں ۔

اور جرح کرنے والے حدیث کے وہ ائمہ ہیں جو تعصب و عداوت سے دور ہیں اور پختگی اور اتقان میں اور مسلمانوں کی خیرخواہی میں مشہور ہیں تو ان کا طعن راوی میں جرح کا باعث ہوگا۔ لہٰذا جو حضرات تشدد بیجا اور تعصب بیجا یا عداوت میں مشہور ہیں ان کی جرح اور ان کا طعن موجبِ نقصان نہ ہوگا جیسے ابن الجوزیؒ، مجدالدین فیروز آبادیؒ اور خطیب بغدادیؒ اور محدث دارقطنیؒ وغیرہ اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

ويسقط العملُ بالحديثِ اذا ظهرَ مخالفتُهٗ قولاً او عملاً من الراوي بعد الرواية او من غيره من ائمةِ الصحابةِ والحديثُ ظاهرٌ لا يحتمِلُ الخفاءَ عليهم ويحمل على الانتساخ واختلفَ فيما اذا انكرَ المرويُّ عنهُ قال بعضُهم يسقط العملُ به وهو الاشبهُ قيل انّ هذا قولُ ابي يوسفؒ خلافاً لمحمدٍ وهو فرعُ اختلافهما في شاهدين شهدا على القاضي بقضيةٍ وهو لا يذكرُها قال ابو يوسفَ لا تُقبل وقال محمد تقبل والطعنُ المبهمُ لا يوجبُ جرحًا في الراوي كما لا يوجبه في شاهدٍ ولا يمنعُ العملَ به الا اذا وقع مفسرًا بما هو جرحٌ متفقٌ عليه ممن اشتهرَ بالنصيحةِ والاتقانِ دون التعصبِ والعداوةِ من ائمةِ الحديثِ

ترجمہ اور حدیث پر عمل کرنا ساقط ہو جائیگا جبکہ حدیث کی مخالفت ظاہر ہو راوی سے روایت کے بعد قولاً یا عملاً یا راوی کے غیر کی جانب سے ائمہ صحابہؓ میں سے حالانکہ حدیث ایسی ظاہر ہو جو ان پر خفاء کا احتمال نہ رکھے اور حدیث کو انتساخ پر محمول کیا جائے گا اور اختلاف کیا گیا ہے اس صورت میں جبکہ مروی عنہ (استاذ) حدیث کا انکار کرے تو ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ اس پر عمل ساقط ہو جائیگا اور یہی اشبہ بالحق ہے اور کہا گیا ہے کہ یہ ابو یوسفؒ کا قول ہے بخلاف محمدؒ کے اور یہ اختلاف فرع ہے ان دونوں کے اختلاف کی ان دو گواہوں کے بارے میں جنہوں نے قاضی کے خلاف گواہی دی کسی فیصلہ میں حالانکہ قاضی اس فیصلہ کو یاد نہیں رکھتا تو اب ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ شہادت قبول نہیں کی جائے گی (یعنی قاضی گواہوں کا قول قبول نہیں کرے گا اور محمدؒ نے فرمایا کہ قبول کی جائے گی (یعنی خاص گواہوں کا قول قبول کرے گا) اور طعنِ مبہم راوی میں جرح کو ثابت نہیں کرے گا جیسا کہ طعنِ مبہم شاہد میں جرح کو ثابت نہیں کرے گا اور طعن مبہم حدیث پر عمل کرنے سے نہیں روکے گا مگر جبکہ طعن واقع ہو اس حال میں کہ وہ مفسر ہو ایسے الفاظ کے ساتھ کہ وہ متفق علیہ جرح ہوں ان حضرات کی جانب سے جو مشہور ہیں خیرخواہی اور پختگی میں نہ کہ تعصب اور عداوت میں ائمہ حدیث میں سے۔

تشریح:۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ طعن راوی کی طرف سے ہے یا غیر کی، وہ غیر صحابی ہے یا ائمہ حدیث

میں سے ہے، صحابی ہونے کی صورت میں حفاء کا احتمال ہے یا نہیں غیر صحابی ہونے کی صورت میں ۔ اہل نصیحت واتقان میں ہوگا یا اہل تعصب وعداوت میں ۔ پھر طعن مجمل ہوگا، یا مفسر ہوگا ۔

اول کی تفصیل یہ ہے کہ جب راوی تاویل روایت کے بعد اس کے خلاف عمل کرے تو یہ جرح شمار کی جائے گی اور اگر روایت سے پہلے عمل کرے یا تاریخ کا علم نہ ہو تو یہ جرح شمار نہ ہوگی ۔ اور اگر وہ اس کے خلاف تاویل کے ذریعہ عمل کرے تو چونکہ اسکی تاویل حجت نہ ہوگی کیونکہ یہ حدیث کے بعض محتملات پر عمل ہے تو یہ جرح نہ ہوگی اور جب راوی انکار کرے تو انکار سخت ہے یا نہیں اول جرح ہے اور حدیث پر عمل ساقط ہو جائے گا اور دوسری صورت میں بعض کے نزدیک جرح ہے اور بعض کے نزدیک نہیں ہے دوسری قسم کی تفصیل مع رابع وخامس: پانچویں صورت میں جرح ہے چہارم میں نہیں ۔

تیسری قسم کی تفصیل مع سادس وسابع ، سادس میں جرح ہے سابع میں نہیں ہے ۸ جرح نہیں ہے ۹ جرح ہے ، باقی تفصیلات گذر چکی ہیں ۔

سبق نمبر ۷۴

قرآن وحدیث میں حقیقۃً کبھی تعارض وتناقض نہیں ہوتا کیونکہ یہ خداوند قدوس کے عجز کی علامت ہے بلکہ تعارض کیوجہ ہماری جہالت ہے کہ ہم کو تاریخ کا علم نہیں ہے کہ کون مقدم ہے اور کون مؤخر ہے ۔

بہر حال ہماری جہالت کی وجہ سے جب آیتوں میں تعارض معلوم ہو تو حدیث کی جانب رجوع کیا جائے گا جیسے فاقرأوا ما تیسر من القرآن اور واذا قرئ القرآن فانصتوا میں بظاہر تعارض ہے تو حدیث کیجانب رجوع کیا جائے گا اور وہ یہ ہے وَاذا قرأ فانصتوا (رواہ مسلم) اور مَن صلے خلف الامام فان قراءۃ الامام قراءۃ لہٗ (رواہ محمد فی الموطا) اور اگر دو حدیثوں میں تعارض ہو تو اقوال صحابہ یا قیاس کی جانب رجوع کیا جائے گا ۔ جیسے صلوٰۃ کسوف میں عبداللہ بن عمرؓ ابن العاصؓ اور عائشہؓ کی روایات میں تعارض ہے تو قیاس کی جانب رجوع کیا جائے گا کہ تمام نمازوں کی ہر رکعت میں ایک رکوع ہے تو یہاں بھی ایک ہی رکوع ہوگا ۔

خلاصۂ کلام: جب دو حجتوں میں تعارض ہو تو یہ دونوں تعارض کیوجہ سے ساقط ہوں گی اور جو حجت اس کے بعد والے مرتبہ پر فائز ہوگی اس کی جانب رجوع واجب ہوگا اگر رجوع ممکن ہوا اور اگر رجوع متعذر رہو جائے تو پھر تقریر الاصول واجب ہے یعنی ہر چیز کو اس کی اصل پر رکھنا واجب ہوگا ۔ جیساکہ سؤر حمار میں روایات متعارض ہیں پھر قیاسات بھی متعارض ہیں تو اس میں تقریر الاصول واجب اور پانی اور محدث کو اپنی حالت پر برقرار رکھنا ضروری ہے اسی وجہ سے اس کو مشکوک قرار دیا گیا ہے ۔

پھر اگر دو قیاسوں میں تعارض ہو تو وہ تعارض کی وجہ سے ساقط نہ ہوں گے ورنہ اس کے بعد استصحاب حال پر عمل کرنا ہوگا اور یہ کوئی دلیل نہیں ہے اور قیاس دلیل ہے تو مجتہد قیاس ہی پر عمل کرے گا مگر تحری

اور شہادتِ قلب سے کیونکہ دلیل پر عمل خداداد نورِ فراست کی مدد سے غیر دلیل پر عمل کرنے سے اولیٰ و افضل ہے۔
پھر جیسے کتب منطق میں تحققِ تعارض کی شرطیں آپ نے پڑھی ہیں وہ یہاں بھی ملحوظ ہونگی یعنی تحقق تعارض کے لئے دونوں کا قوت میں مساوی ہونا ضروری ہے ایک جس کو واجب کرے تو دوسری اس کو حرام قرار دے زمان واحد میں محل واحد میں۔
پھر ہمارے مشائخ میں یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ مثبت اور نافی میں تعارض ہوتا ہے یا نہیں اور مثبت سے مراد وہ ہے جو امر زائد کو ثابت کرے اور نافی سے مراد وہ ہے جو امر زائد کی نفی کرے اور حکم کو اصل پر باقی رکھتا ثابت کرے۔ لہذا ہمارے مشائخ نے بعض مقامات پر مثبت پر عمل کیا ہے اور بعض مقامات پر نافی کے اوپر۔
واقعۂ بریرہؓ میں مثبت پر اور واقعۂ نکاح میمونہؓ میں نافی پر عمل کیا ہے اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ جب بریرہؓ آزاد ہوئیں تو بعض روایات سے ثابت ہے کہ ان کے شوہر مغیث اس وقت غلام تھے اور بعض میں آیا ہے کہ آزاد تھے جبکہ اس پر تمام رواۃ متفق ہیں کہ مغیث پہلے غلام تھے اور اختلاف حریت عارضہ میں ہے تو جن رواۃ نے یہ روایت کیا ہے کہ وہ غلام تھے تو یہ عارض کی نفی ہے اور شئی زائد کا انکار ہے اور جن رواۃ نے روایت کیا ہے کہ وہ آزاد تھے تو یہ شئی عارض کا اثبات ہے تو امام شافعیؒ نے نافی پر عمل کیا ہے اور کہا ہے کہ بوقتِ عتق باندی کو اسی وقت خیار عتق ملے گا جبکہ اس کا شوہر غلام ہو اور اگر آزاد ہو پھر نہیں ملے گا۔
اور حنفیہ نے مثبت پر عمل کیا ہے اور کہا ہے کہ بہر صورت خیارِ عتق ملے گا۔ بہر حال حنفیہ نے مثبت پر عمل کیا ہے اور واقعۂ میمونہؓ میں نافی پر۔
اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہؓ سے نکاح کیا تھا اور اس پر تمام رواۃ متفق ہیں کہ قبل نکاح حضرتؐ حالتِ احرام میں تھے بوقتِ نکاح احرام باقی تھا یا نہیں اس میں روایات متعارض ہیں۔ یزید ابن الاصمؓ کی روایت میں حلال ہونے کا اثبات ہے اور ابن عباسؓ کی روایت میں بقاء احرام کا ذکر ہے۔
تو چونکہ پہلے سے احرام تھا جو اس کی بقاء کی خبر دے گا تو امرِ عارض اور شئی زائد کی نفی کرنا ہے اور جو حلال ہونے کی خبر دے گا وہ مثبت ہے تو ابن عباسؓ نافی اور یزید بن اصمؓ مثبت ہیں یہاں ہمارے اصحاب نے نافی پر عمل کیا اور فرمایا کہ حالتِ احرام میں نکاح جائز ہے البتہ وطی جائز نہیں اور امام شافعیؒ نے مثبت پر عمل کیا اور فرمایا کہ حالتِ احرام میں نکاح جائز نہ ہوگا۔
اور اگر جرح و تعدیل میں تعارض ہو جائے تو چونکہ عدالت اصل ہے اور فسق و فجور امر عارض ہے تو جرح کی صورت میں اثبات ہے اور تعدیل میں نفی ہے تو یہاں ہمارے اصحاب نے مثبت پر عمل کیا ہے اور جرح کو تعدیل پر مقدم رکھا ہے۔ تو یہاں ہمارے اصحاب کے عمل میں اختلاف ہے تو یہاں کسی قاعدہ کی ضرورت ہے جس سے یہ بات واضح ہو جائے کہ کس جگہ مثبت پر اور کس جگہ نافی پر عمل ہوگا تو اس کے لئے یہ اصول مقرر ہوا

کہ جب نفی ایسی ہو جس کو دلیل سے پہچانا جا سکتا ہے یا نفی ایسی ہو کہ اصل میں اس میں اشتباہ ہے لیکن دلیل خارجی سے یہ بات واضح ہو جائے کہ راوی نے یہاں کسی دلیل پر اعتماد کیا ہے تو اب نفی اثبات کے مثل ہو گی یعنی دونوں کے درمیان تعارض ہو گا اور دلائل کی روشنی میں کسی ایک کو ترجیح دیجائے گی اور اگر نفی ایسی نہ ہو تو پھر تعارض ہی نہ ہو گا اور صرف مثبت پر عمل کیا جائے گا تو بریرہؓ کے واقعہ میں ان کے شوہر کا غلام یا آزاد ہونا دلیل سے نہیں جانا جا سکتا کیونکہ لباس وصورت سے غلام اور آزاد میں امتیاز نہیں ہو سکتا تو یہاں نفی یعنی ان کی غلامی کو ثابت کرنا بلا دلیل ہے تو یہاں نفی اثبات کے مقابل نہیں ہو سکتی کیونکہ اثبات ہمیشہ دلیل ہی سے ہو گا تو اس وجہ سے یہاں ہمارے اصحاب نے مثبت پر عمل کیا ہے ۔

اور واقعۂ میمونہؓ میں نفی کو دلیل سے جانا جا سکتا ہے اور وہ محرم کی ہیئتِ حالت ہے تو یہاں نافی اور مثبت میں تعارض کا تحقق ہو گا تو اب دلیل سے ترجیح دیجائے گی تو ہم نے ابن عباسؓ کی حدیث کو ترجیح دی یزید بن اصمؓ کی روایت پر کیونکہ ابن عباسؓ ضبط واتقان میں یزید بن اصم سے فائق ہیں بحر العلومؒ شرح مسلم الثبوت میں کہا ہے کہ امام زہریؒ فرماتے ہیں کہ ابن الاصم اعرابی ہیں اپنی پنڈلی پر موتنے والا ہے کیا ہم اس کو ابن عباس کے مثل قرار دیں گے ؟

اسی طرح وہ خبر جو کھانے کی حلت وحرمت اور پانی کی طہارت ونجاست کے بارے میں ہو اور متعارض ہو تو اگرچہ اس میں اشتباہ تو ہوتا ہے لیکن جب معلوم ہو کہ مخبر نے کسی دلیل معرفت پر اعتماد کیا ہے تو اس وقت نافی اور مثبت میں تعارض متحقق ہو گا اور اصل پر عمل ہو گا اور اصل حلت اور طہارت ہے ۔

لیکن یہ تفصیل اس وقت ہے کہ معلوم ہو کہ مخبر نے کسی دلیل پر اعتماد کیا ہے ورنہ اگر اس نے محض اس بنا پر حلت وطہارت کی خبر دی ہو کہ یہی اصل ہے تو اس کی خبر غیر مقبول ہو گی کیونکہ یہ بغیر دلیل کے نفی ہے تو اس وقت مثبت پر عمل ہو گا یعنی حرمت ونجاست پر تعارض کے وقت ترجیح کی تفصیل ہمارے یہاں وہ ہے جو یہاں مذکور ہے ۔

لیکن ہمارے اصحاب میں سے عبداللہ جرجانی اور ایک روایت کے مطابق امام کرخیؒ کہتے ہیں کہ جس حدیث کے رواۃ زیادہ ہوں اس کو ترجیح دیدی جائے گی مثلاً ایک کے راوی تین اور دوسری کے چار ہیں تو چار والی کو ترجیح ہو گی کیونکہ قلب کا زیادہ میلان اسی کی طرف ہو گا ، اس لئے کہ خبر میں سے جس میں قوت زیادہ ہو اس کو ترجیح ہوتی ہے اور رواۃ کی کثرت میں ایک قسم کی قوت ہے کیونکہ جماعت کا قول عموماً دو کی خبر سے اقوی ہوتا ہے ۔

اور اگر نصاب پورا ہو یعنی دو راوی ہوں تو پھر حریت اور ذکورت سے ان حضرات نے ترجیح دی ہے یعنی دو مردوں اور آزادوں کی خبر کو مقدم رکھا ہے دو عورتوں اور دو غلاموں کی خبر پر البتہ عدد سے ہٹ کر مثلاً ایک میں ان حضرات نے بھی ذکورت وحریت کا اعتبار نہیں کیا کیونکہ جب ان دونوں میں سے کوئی بھی حجت نہیں تو ترجیح کا کیا سوال ہے البتہ دو میں حجت پوری ہے وہاں ان اوصاف سے یعنی ذکورت وحریت سے ترجیح ہو جائے گی ان حضرات نے ان مسائل مارسے استدلال کیا ہے جنکو امام محمدؒ نے مبسوط کی کتاب الاستحسان میں ذکر فرمایا ہے ۔ جہاں فرمایا ہے کہ دو کی خبر معتبر ہو گی نہ کہ ایک کی ۔

مگر ترجیح کا یہ طریقہ بالاجماع متروک ہے اور امام محمدؒ کے طرز سے استدلال قیاس مع الفارق ہے کیونکہ پانی کی نجاست وطہارت کی خبر دینا مشاہدہ سے خبر دینا ہے تو یہ تو شہادت کے درجہ میں ہے تو اس میں شہادت کے اوصاف ملحوظ ہونگے نہ کے اخبار کے لہذا یہ قیاس مع الفارق ہے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

فَصْلٌ فِی الْمُعَارَضَۃِ

وھذہ الحجج التی سبق وجوھھا من الکتاب والسنۃ لاتتعارض فی اَنْفُسِہا وضعًا ولاتتناقض لانّ ذٰلک من اَمَارَاتِ العجزِ تعالی اللّٰہُ عن ذٰلک وانما یَقَعُ التعارض بَیْنَہا لجھلنا بالناسخ والمنسوخ

ترجمہ یہ فصل ہے معارضہ کے بیان میں اور یہ تمام حجج کتاب اللہ اور سنت میں سے جنکی اقسام گذرچکی ہیں بذاتِ خود حقیقۃً متعارض ومتناقض نہیں ہوتیں اسلئے کہ یہ عجز کی علامات میں سے ہے جس سے اللہ تعالی عالیشان ہے اور ان کے درمیان تعارض واقع ہوتا ہے ہمارے ناسخ اور منسوخ کے نہ جاننے کی وجہ سے۔

تشریح مثلاً اللہ تعالی نے ایک جگہ کچھ حکم ارشاد فرمایا اور دوسری جگہ کچھ اور فرمایا تو درحقیقت یہاں اول منسوخ اور ثانی ناسخ ہے مگر جب ہم کو تقدم اور تاخر کا علم نہ ہو سکا تو ہم نے اپنی جہالت کیوجہ سے یہی سمجھا کہ ان میں تعارض ہے حالانکہ اصل میں بات یوں نہیں ہے۔

تعارض، دو برابر کی حجتوں کا ایسا تقابل کہ ان کے درمیان جمع کرنے کی کوئی صورت نہ رہے۔

تناقض، دلیل کا مدلول سے تخلف (وفیہ تفصیل لایلیق بھذا المختصر)۔

وحکمُ المعارضۃِ بین الاٰیتین المصیرُ الی السنۃِ وبین السنتین المصیرُ الی القیاس واقوال الصحابۃِ علی الترتیبِ فی الحجج ان امکنَ لانّ التعارضَ لمّا ثبتَ بین الحجتین تساقطا لانہ دافعٌ کل واحدۃٍ منھما بالاخری فیجبُ المصیرُ الی مابعدَھما من الحجۃِ وعند تعذّرِ المصیر الیہ یجبُ تقریرُ الاصول کما فی سُؤرِ الحمارِ لمّا تعارضتِ الدلائلُ ولم یصلح القیاسُ شاھدًا لانہ لا یَصْلُحُ لنصبِ الحکمِ ابتداءً قیل ان الماءَ عُرِفَ طاھرًا فی الاصلِ فلا یتنجّسُ بالتعارضِ ولم یزل بہ الحدثُ فوجبَ ضمُّ التیممِ الیہ وَسُمِّیَ مشکوکًا۔

ترجمہ:۔ اور دو آیتوں کے درمیان معارضہ کا حکم حدیث کی جانب رجوع ہے اور دو حدیثوں کے درمیان

قیاس اور اقوال صحابہؓ کی جانب رجوع ہے جو ان کے درمیان ترتیب کے مطابق اگر رجوع ممکن ہو۔ اس لئے کہ جب دو حجتوں کے درمیان تعارض ثابت ہوگا تو دونوں ساقط ہونگی ان دونوں میں سے ہر ایک کے مندفع ہو جانے کی وجہ سے دوسری کے ذریعہ تو اس حجت کی جانب رجوع واجب ہے جو ان دونوں کے بعد ہے اور اس کی جانب رجوع کے متعذر رہونے کے وقت تقریر الاصل واجب ہے جیسے سؤر حمار میں، جب دلائل متعارض ہو گئے اور قیاس بھی شاہد بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اسلئے کہ قیاس ابتداءً حکم کو مقرر کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا تو کہا جائے گا کہ پانی کو جانا گیا ہے اس حال میں کہ وہ اصل میں پاک ہے تو تعارض کیوجہ سے وہ ناپاک نہو گا اور اس کی وجہ سے حدث زائل نہو گا تو وضو کی جانب تیمم کو ملانا واجب ہے اور نام رکھا گیا ہے اس کا مشکوک۔

تشریح اقوالِ صحابہؓ قیاس پر مقدم ہوں گے (وفیہ احتمال آخر) اگر دو آیتوں میں تعارض ہو تو تیسری آیت سے ترجیح نہو گی ورنہ کثرتِ ادلّہ سے ترجیح لازم آئیگی حالانکہ ترجیح کثرت ادلّہ سے نہیں ہوتی بلکہ قوت ادلّہ سے ہوتی ہے۔

بعض روایات میں گدھوں کے گوشت کی حلت اور بعض میں حرمت ثابت ہوئی ہے نیز قیاس بھی متعارض ہے، دودھ پر قیاس نجاست کو اور پسینہ پر حلت کو ثابت کرتا ہے نیز سؤر قلب پر قیاس نجاست کو اور سؤر ہرہ پر قیاس طہارت کو ثابت کرے گا مگر یہ قیاس غیر ممکن ہے فارق کے موجود ہونے کی وجہ سے اور سؤر حمار کو مشکوک کہنا حکم کی جہالت کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ حکم معلوم ہے اور وہ وضو اور تیمم کو ملانا ہے بلکہ اس کو مشکوک ادلّہ کے تعارض کی وجہ سے کہا گیا ہے۔

واما اذا وَقعَ التعارضُ بين القياسين لم يسقطا بالتعارضِ ليجبَ العملُ بالحالِ بل يعمل المجتهدُ بايهما شاء بشهادة قلبه لان القياسَ حجة يعمل به اصابَ المجتهد الحق به او اخطأ فكان العملُ باحدهما وهو حجة اطمأنَّ قلبه اليها بنورِ الفراسة اَولىٰ من العَملِ بالحال ـ

ترجمہ اور بہر حال جب دو قیاسوں کے درمیان تعارض واقع ہو تو وہ دونوں ساقط نہوں گے تعارض کیوجہ سے تاکہ استصحابِ حال پر عمل واجب ہو بلکہ مجتہد ان دونوں میں سے جون سے پر چاہے عمل کرے گا اپنے قلب کی شہادت سے اس لئے کہ قیاس ایسی حجت ہے جس پر عمل کیا جاتا ہے مجتہد نے قیاس کیوجہ سے حق کو پالیا ہو یا خطا کی ہو تو عمل ان دونوں میں سے کسی ایک پر کرگا حالانکہ ان میں سے ایک (عمل کے حق میں) ایسی حجت ہے جس کی جانب مجتہد کا قلب مطمئن ہو جائے تو اولیٰ ہے حال پر عمل کرنے سے۔

تشریح:- فکان العمل الخ العمل کان کا اسم ہے اولیٰ کان کی خبر ہے، وھو حجۃ تا الفراسۃ جملہ حالیہ اسم و خبر کے درمیان ہے۔

مطلب یہ ہے کہ قیاس بہر حال حجت ہے جس پر عمل کرنا ہر حال میں غیر دلیل پر عمل کرنے سے اولیٰ ہے ۔

ثم التعارضُ انّما یتحقق بین الحجتین باِیجاب کُلّ واحدٍ منهما ضدَّ ما یوجِبُ الاخری فی وقت واحدٍ فی مَحَلٍ واحدٍ مع تساویهما فی القوة ۔

ترجمہ: پھر تعارض متحقق ہوتا ہے دو حجتوں کے درمیان ان دونوں میں سے ہر ایک کے واجب کرنے کی وجہ سے اس کی ضد کو جس کو دوسری واجب کرتی ہے ایک ہی وقت میں محلِ واحد میں ان دونوں کے برابر ہونے کے باوجود قوت کے اندر ۔

تشریح: عام مخصوص منہ البعض اور خاص کے درمیان تعارض نہوگا کیونکہ دونوں میں مساوات نہیں ہے ، اور متواتر اور مشہور اور آحاد کے درمیان تعارض نہوگا نیز شراب کے بارے میں تعارض نہوگا کیونکہ زمانہ کا اختلاف ہے ، نکاح زوجہ میں حلت کا باعث ہے اور اس کی ماں میں حرمت کا مگر یہ تعارض نہیں ہے محل کے عدمِ اتحاد کی وجہ سے ۔

وَاختلفَ مشائخُنا فی اَنّ خبرَ النفی هل یُعارضُ خبرَ الاثباتِ ام لا واختلف عملُ اصحابنا المتقدمین فی ذٰلک فقد روی اَنّ بَرِیْرَةَ اُعْتِقَتْ و زوجُها عبدٌ و رُوِیَ انّها اُعْتِقَتْ و زوجُها حرٌّ مع اتفاقهم علی انّہ کان عَبْدًا فاصحابنا اخذوا بالمثبت و روی اَنّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تزوج میمونۃَ وهو حلال و روی انہ علیہ السلامُ تزوّجها و هو محرمٌ واتفقت الروایات انہ لم یکن فی الحل الاصلی فجعل اصحابنا العمل بالنافی اولیٰ وقالوا فی الجرح والتعدیل ان الجرح اولیٰ وهو المثبت

ترجمہ: اور ہمارے مشائخ نے اختلاف کیا ہے اس بارے میں کہ کیا نفی کی خبر اثبات کی خبر سے معارض ہوتی ہے یا نہیں اور اس بارے میں ہمارے اصحاب متقدمین کا عمل مختلف ہے پس مروی ہے کہ بریرہؓ آزاد کی گئی حالانکہ ان کے شوہر غلام تھے اور مروی ہے کہ وہ آزاد کی گئی اور ان کے شوہر آزاد تھے رُواۃ کے متفق ہونے کے باوجود اس بات پر کہ وہ غلام تھے پس ہمارے اصحاب نے مثبت پر عمل کیا ہے اور مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میمونہؓ سے نکاح کیا حالانکہ آپ حلال تھے اور مروی ہے کہ ان سے نکاح کیا اور آپ محرم تھے اور روایات متفق ہیں اس پر کہ آپ اصلی حل میں نہیں تھے تو ہمارے اصحابؒ نافی پر عمل کو اولیٰ قرار دیا ہے اور مشائخ نے جرح و تعدیل میں فرمایا ہے کہ جرح اولیٰ ہے حالانکہ وہ مثبت ہے ۔ اس کی تفصیل و تشریح ماقبل میں گذر چکی ہے ۔

والاصل فی ذلک ان النفی متی کان من جنس مَا یُعرَفُ بدلیلہ اوکان مما یشتبہ حالہ لکن عُرِفَ اَنَّ الرَّاوِیَ اِعْتَمَدَ علی دَلیلِ المَعْرِفَۃِ کان مثل الاثباتِ والا فلا فالنفی فی حدیث بریرۃؓ مِمَّا لا یعرف الا بظاھر الحال فلو یعارض الاثباتُ فی حدیث میمونۃؓ مما یعرفُ بدلیلہ وھو ھیأۃ المحرم فوقعت المعارضۃ وجعل روایۃ ابن عباسؓ انہ تزوجھا وھو محرم اولی من روایۃ یزید بن الاصم لانہ لا یعدلہ فی الضبط والاتقان ۔

ترجمہ اور قاعدہ کلیہ اس میں یہ ہے کہ نفی جب کہ ہو اس چیز کی جنس سے جس کو اس کی دلیل سے پہچان لیا جائے یا ان میں سے ہو جنکا حال مشتبہ ہو لیکن یہ بات معلوم ہو جائے کہ راوی نے معرفت کی دلیل پر اعتماد کیا ہے تو نفی اثبات کے مثل ہوگی ورنہ تو نہیں پس نفی بریرہ رض کی حدیث میں ان چیزوں میں سے نہیں ہے جس کو ظاہر حال سے پہچانا جا سکے تو وہ اثبات کے معارض نہوگی اور میمونہ کی حدیث میں ان چیزوں میں سے ہے جس کو دلیل سے پہچانا جا سکتا ہے اور وہ محرم کی حالت ہے تو معارضہ واقع قرار دیا گیا۔ ابن عباس کی حدیث کو کہ انہوں نے میمونہ سے نکاح کیا حالانکہ آپ محرم تھے اولیٰ یزید ابن الاصم کی روایت سے اس لئے کہ وہ ابن عباس کے برابر نہیں ہیں ضبط اور اتقان میں ۔ اس کی تفصیل گذر چکی ہے ۔

وطھارۃ الماء وحل الطعام والشراب من جنس مایعرف بدلیلہ مثل النجاسۃ والحرمۃ فیقع التعارض بین الخبرین فیھما وعند ذلک یجب العمل بالاصل وَمِنَ الناس من رجح بفضل عَدَدِ الرواۃ لان القلب الیہ اَمیَل وبالذکورۃ والحریۃ فی العدد دون الافراد لان بہ تَتِمُّ الحجۃ فی العدد واستدل بمسائل الماء الا اَنَّ ھذا متروک باجماع السلف ۔

ترجمہ اور پانی کی طہارت اور طعام و شراب کی حلت ان چیزوں میں سے ہے جس کو اس کی دلیل سے پہچانا جا سکتا ہے جیسے نجاست اور حرمت تو ان دونوں میں خبرین کے درمیان تعارض واقع ہوگا اور تعارض کے وقت اصل پر عمل کرنا واجب ہوگا اور لوگوں میں سے کچھ وہ ہیں جنہوں نے ترجیح دی ہے رُواۃ کے عدد کی زیادتی کے ساتھ اس لئے کہ دل اس کی جانب زیادہ مائل ہوگا اور ترجیح دی ہے عدد میں ذکورت اور حریت کے ساتھ نہ کہ افراد میں اس لئے کہ اس کی وجہ سے (ذکورت و حریت کیوجہ سے) عدد کے اندر حجت قائم ہوتی ہے (افراد میں نہیں) اور انہوں نے استدلال کیا ہے (مبسوط کی کتاب الاستحسان کے) مسائل ماء کے ساتھ مگر یہ طریقہ چھوڑ دیا گیا ہے سلف کے اجماع کے ساتھ ۔

تشریح:۔ اس کی تفصیل گذر چکی ہے ، مصنفؒ نے عدد کا مقابل جو افراد کو بیان کیا ہے وہ ایک اشارہ

اس بات کی جانب بھی ہے کہ ایک عدد نہیں ہے بلکہ عدد مافوق الواحد کو کہتے ہیں (ولبسطناہ فی الکلام المنظم)

سبق نمبر ۴۸

اس سبق میں مصنف بیان کے بارے میں گفتگو فرمائیں گے کہ کتاب اللہ اور حدیث کی جتنی اقسام گذری ہیں ان میں بیان کا احتمال ہے تو ضروری ہوا کہ باب بیان کو واضح کردیا جائے۔ لهذا اس کی تفسیر یہ ہے کہ بیان کی پانچ قسمیں ہیں ۱ بیانِ تقریر ۲ بیانِ تفسیر ۳ بیانِ تغیر ۴ بیانِ تبدیل ۵ بیانِ ضرورت۔ بیانِ تقریر وہ ہے جس سے مجاز اور خصوص کا احتمال ختم ہوجائے جیسے ولا طائر یطیر بجناحیہ، کے اندر کہ طائر میں مجاز کا احتمال تھا کہ اس سے سریع رفتار مراد ہو لیکن اگلی قید نے اس کو ختم کردیا۔

اسی طرح فسجد الملائکۃ، میں احتمال تھا کہ سب نے نہ کیا ہو لیکن کلہم کی قید نے اس احتمالِ خصوص کو ختم کردیا،

بیانِ تفسیر۔ جس میں مجمل اور مشترک کو واضح کردیا جائے۔ اول کی مثال اقیموا الصلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ ہے کہ نماز کیسے پڑھی جائے اور زکوٰۃ کیسے ادا کی جائے لیکن اقوال وافعالِ رسالت نے اس کو واضح کردیا۔ ثانی کی مثال ثلثۃ قروء میں مشترک ہونے کی وجہ سے خفا رتھا مگر قولِ رسالت طلاق الامۃ تطلیقتان وعدتہا حیضتان نے واضح کردیا کہ یہاں قرء سے حیض مراد ہے۔

پھر بیانِ تقریر اور بیانِ تفسیر کا مشترک ضابطہ یہ ہے کہ یہ موصولاً اور مفصولاً دونوں طرح درست ہے۔ مذکورہ بعض امثلہ میں وصل ہے یعنی پہلی دونوں میں اور بعض میں فصل ہے یعنی آخر کی دونوں میں۔

بیانِ تغیر، جیسے شرط اور استثناء ہیں کہ صدرِ کلام کے حکم کو متغیر کردیتے ہیں جیسے انت طالق ثلثا ان دخلت الدار سے واضح ہے اور لہ علی مائۃ درہم الا ثلثا میں۔ بیانِ تغیر کے لئے وصل شرط ہے فصل یہاں ناکافی ہے۔ پھر تخصیص عام میں وصل ضروری ہے یا فصل بھی کافی ہے یہ ہمارے اور امام شافعی رح کے درمیان مختلف فیہ مسئلہ ہے ہمارے نزدیک وصل شرط ہے اور ان کے نزدیک وصل وفصل دونوں کافی ہیں۔

اس اختلاف کی بنیاد درحقیقت دوسرے اختلافی مسئلہ پر ہے، ہمارے نزدیک عام قبل خصوص خاص کے مثل قطعی ہے اور تخصیص کے بعد اس کی قطعیت ختم ہوجائے گی اور وہ ظنی ہو جائیگا تو تخصیص کی وجہ سے حکم سابق متغیر ہوگیا تو تخصیص ہمارے نزدیک بیانِ تغیر ہے اور بیان تغیر میں وصل شرط ہے۔

اور امام شافعی رح کے نزدیک عام قبلِ خصوص اور بعد خصوص ظنی ہوتا ہے تو تخصیص کی وجہ سے اس میں کوئی تبدیلی نہیں آئی تو یہ بیان تقریر ہوا جس میں وصل وفصل دونوں جائز ہیں۔

بہرحال ہمارے نزدیک تخصیص میں وصل شرط ہے اسی وجہ سے اس آئندہ مسئلہ میں وصل وفصل کی وجہ سے حکم میں تبدیلی ہے۔

انگوٹھی عام کے مثل ہے جو حلقہ اور نگینہ دونوں کو شامل ہے، لہٰذا اگر کسی نے کسی کے لئے انگوٹھی کی وصیت کی اور بطریقِ وصل اس کے نگینہ کی وصیت دوسرے شخص کے لئے کر دی تو ایصاءِ ثانی تخصیص ہے تو اس صورت میں موصیٰ لہٗ اول کے لئے فقط حلقہ اور ثانی کے لئے فقط نگینہ ہے اور اگر ایصاءِ ثانی مفصولاً ہو تو یہ تخصیص نہیں بلکہ نگینہ میں تعارض ہے تو اس صورت میں حلقہ فقط اول کا اور نگینہ ان دونوں کے درمیان مشترک ہوگا جب یہ تفصیل ذہن نشین ہوگئی تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

فصلٌ وهٰذه الحجج بجملتها تحتمل البيانَ وهٰذا بَابُ البَيَانِ وهو على خمسة أوجهٍ بيانُ تقريرٍ وبيانُ تفسيرٍ وبيانُ تغييرٍ وبيانُ تبديلٍ وبيانُ ضرورةٍ أمّا بيانُ التقرير فهو توكيدُ الكلامِ بما يقطعُ احتمالَ المجازِ والخصوصِ فيصحُّ موصولاً ومفصولاً بالاتفاق وكذٰلك بيانُ التفسيرِ وهو بيانُ المجمل والمشترك فامّا بيانُ التغيير نحو التعليقِ والاستثناء فانما يصحّ بشرطِ الوصلِ واختلف في خصوصِ العموم فعندنا لا يقع متراخيًا وعند الشافعي يجوز فيه التراخي وهٰذا بناءً على ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعًا وبعد الخصوص لا يبقى القطعُ فكان تغييرًا من القطع الى الاحتمال فتقيّد بشرطِ الوصل وعلى هٰذا قال علماؤنا فيمن اوصى بخاتمه لانسانٍ وبالفصّ منه لآخر موصولاً انّ الثاني يكونُ خصوصًا ويكون الفصّ للثاني وان فصل لم يكن خصوصًا للاوّلِ بل صار معارضًا فيكون الفصُّ بينهما -

ترجمہ یہ فصل ہے اور یہ مذکورہ حجتیں (کتاب وسنت) اپنی تمام اقسام کے ساتھ بیان کا احتمال رکھتی ہیں اور یہ بیان کا باب ہے۔ اور بیان پانچ قسم پر ہے بیان تقریر، اور بیان تفسیر، اور بیانِ تغیر، اور بیان تبدیل، اور بیانِ ضرورت۔ بہرحال بیان تقریر پس وہ کلام کو مؤکد کرنا ہے ایسے لفظ سے جو مجاز یا خصوص کا احتمال ختم کر دے تو یہ بیان صحیح ہوتا ہے موصولاً اور مفصولاً بالاتفاق اور ایسے ہی بیان تفسیر (موصولاً و مفصولاً صحیح ہے) اور وہ مجمل اور مشترک کا بیان ہے پس، بہرحال بیانِ تغیر جیسے تعلیق اور استثناء تو وہ صحیح ہوگا وصل کی شرط کے ساتھ اور عموم کی تخصیص میں اختلاف ہے پس ہمارے نزدیک نہیں واقع ہوگی تخصیص تراخی کے طریقہ پر اور شافعیؒ کے نزدیک تخصیص میں تراخی جائز ہے اور یہ اختلاف مبنی ہے اس بات پر کہ ہمارے نزدیک قطعیت کے ساتھ حکم کو واجب کرنے میں عموم خصوص کے مثل ہے اور خصوص کے بعد قطعیت باقی نہیں رہیگی تو تغیر ہوگئی قطعیت سے احتمال کی جانب تو تغیر مقید ہوگی وصل کی شرط کے ساتھ اور اسی بنیاد پر ہمارے علماء نے فرمایا اس شخص کے بارے میں جس نے کسی انسان کیلئے اپنی انگوٹھی کی وصیت کی اور اس کے نگینہ کی دوسرے کیلئے موصول کے طریقہ پر (تو کہا کہ) ایصاءِ ثانی اول کی تخصیص ہے اور نگینہ دوسرے کے لئے ہوگا

اور اگر اس نے فصل کیا یعنی اپنی ایصار ثانی موصولاً نہو تو وہ (ایصار ثانی) اول کی تخصیص نہو گی بلکہ وہ اول کے معارض ہو گی تو نگینہ ان دونوں کے درمیان مشترک ہو گا ۔ امید ہے کہ یہ پوری بحث ذہن نشین ہو گئی ہو گی اور مزید تفصیل کی حاجت نہو گی ۔

سبق نمبر ۴۹

آپ کے سامنے بیان تغییر کی گفتگو چل رہی ہے جس میں درمیان میں تخصیص عموم کا مسئلہ آگیا جو ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان مختلف فیہ ہے اسی طرح شرط و تعلیق میں ہمارا اور انکا اختلاف گذر چکا ہے کہ ان کے نزدیک تعلیق مانع انعقادِ حکم ہے اور ہمارے نزدیک مانع انعقاد سبب ہے ۔ گویا ہمارے نزدیک شرط کے پائے جانے سے پہلے سبب کا تکلم ہی نہیں ہوا اور امام شافعیؒ کے نزدیک سبب کا وجود ہو چکا لیکن شرط نے اس کی ٹانگ پکڑ رکھی ہے (وقد مرّ فیما سبق)

اسی طرح ہمارا اور ان کا استثناء کے مسئلہ میں اختلاف ہے وہ اسی اصول پر ہیں جو شرط کے بارے میں انہوں نے فرمایا ۔ اور ہم بھی اسی اصول پر ہیں جو شرط کے بارے میں طے کر چکے ہیں لہٰذا ہم نے کہا کہ استثناء کی حقیقت یہ ہے کہ مستثنیٰ منہ میں سے وہ مقدار خارج کر دو جو مستثنیٰ میں ہے اور جو باقی بچا متکلم نے فقط اسی کا تکلم کیا ہے اور گویا اس نے اور کا تکلم کیا ہی نہیں مثلاً جب زید نے کہا کہ خالد کے میرے ذمہ پچیس روپے ہیں مگر چوبیس تو مستثنیٰ منہ پچیس ہے اور مستثنیٰ چوبیس ہے جب چوبیس کو پچیس میں سے گھٹایا تو ایک باقی بچا ۔

تو ہم نے کہا کہ زید نے گویا کہ فقط مابقی یعنی ایک کا تکلم کیا ہے ، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تکلم دونوں کا ہوا ہے مگر دونوں کے تکلم میں معارضہ ہوا کہ اول کا تقاضا پچیس کا اور ثانی کا چوبیس کے اخراج کا ہوا تو دونوں میں معارضہ ہوا یعنی ٹکراؤ ہوا اور گتھم گتھا ہوئی پھر اس معارضہ کی وجہ سے چوبیس گر کر ایک باقی رہ گیا تو فریقین کے نزدیک روپیہ ایک ہی واجب ہو گا لیکن گرنے کا طریق جدا جدا ہے ہمارے نزدیک گویا کہ چوبیس کا تلفظ و تکلم ہی نہیں ہوا اور ان کے نزدیک ہوا لیکن ٹکراؤ کی وجہ سے چوبیس گر کر ایک باقی رہے گا ۔

سوال :۔ تو پھر اس اختلاف کا ثمرہ کیا ہوا ؟

جواب :۔ بعض صورتوں میں اختلاف کا ثمرہ ظاہر ہو گا جیسے بقولِ بعض اس صورت میں جبکہ مستثنیٰ خلافِ جنس مستثنیٰ ہو ، مثلاً کوئی کہے لفلانٍ علیَّ الف درھمٍ الا ثوباً (فلاں کا میرے ذمہ ہزار درہم ہے سوائے ایک تھان کپڑے کے)

ہمارے نزدیک یہ استثناء درست نہیں ہے کیونکہ غیر جنس بیان نہیں ہو سکتا اور امام شافعی رحؒ کے نزدیک درست ہے چنانچہ ہزار میں سے کپڑے کی قیمت کی مقدار کم ہو جائے گی کیونکہ استثناء انکے نزدیک دلیلِ معارض کی طرح ہے اور معارضہ امکان کے مطابق ہوتا ہے اور ثوب کی قیمت کا کم کر دینا ممکن ہے (لیکن یہ تفصیل شبہ

سے خالی نہیں ہے)

بہرحال امام شافعی رح کے نزدیک تکلم سب کا برقرار ہے فقط معارضہ کیوجہ سے مستثنیٰ منہ کا حکم ساقط ہوتا ہے بقدر مستثنیٰ۔ اسی اختلاف کی وجہ سے ہمارا اور شافعی رح کا ایک اختلافی مسئلہ ہے کہ ایک لپ گیہوں کی بیع دو لپ گیہوں کے بدلہ ہمارے نزدیک جائز ہے اور امام شافعی رح کے نزدیک حرام ہے اور دونوں کا مستدل ایک ہی حدیث ہے اور وہ یہ ہے لاتبیعوا الطعام بالطعام الا سواءً بسواءٍ، غلہ کو غلہ کے بدلے مت بیچو مگر برابر سرابر،

توامام شافعی رح نے اپنے معارضہ کی بنیاد پر فرمایا کہ ایک لپ دو لپ کے بدلہ میں حرام ہے وجہ استدلال یہ ہے کہ لاتبیعوا الطعام بالطعام، یہ صدر کلام ہے، یہ عام ہے یعنی غلہ کو غلہ کے بدلہ فروخت کرنے کی جتنی بھی صورتیں ہوسکتی ہیں سب حرام ہیں اور ممنوع ہیں پھر استثناء آیا الا سواءً بسواءٍ، سے یعنی مگر مساوات کے ساتھ تو یہ صدر کلام کے معارض ہوگیا تو فقط یہ صورت حکم حرمت سے خارج ہوگئی اور اس پر فریقین کا اتفاق ہے کہ مساوات اسی میں ہوسکتی ہے جو تحت الکیل داخل ہو اور جو مقدار تحت الکیل داخل نہیں ہے اس میں مساوات بھی نہیں ہوسکتی تو معارضہ کی وجہ سے فقط مساوات کی صورت حلال ہوئی اس کے علاوہ سب کی سب بدستور حرام رہیں اور ایک لپ کی بیع دو لپ کے بدلہ میں بھی حرام رہی کیونکہ اس کا کوئی معارض نہیں تو صدر کلام اپنے عموم کی وجہ سے اس کی حرمت پر دال ہے۔

اور حنفیہ نے فرمایا کہ ایک لپ کی بیع دو لپ غلہ کے بدلہ جائز ہے اور صدر کلام پہلے ہی سے اسکی حرمت کو شامل نہیں ہے۔ اس لئے کہ ضروری ہے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہو لہٰذا صدر کلام کا مطلب یہ ہوا کہ غلہ کی بیع کی تین صورتیں اور تین احوال ہیں ۱ مفاضلت ۲ مجازفت ۳ مساوات، اور یہ احوال ثلاثہ تحت الکیل داخل ہیں تو ممانعت صدر کلام سے فقط ان احوال ثلاثہ کی ہے جو تحت الکیل داخل ہیں کہ احوال ثلاثہ میں سے کسی حالت پر مت بیچو مگر فقط مساوات کے ساتھ اور عرب کے یہاں غلہ کو ناپنے کا کوئی پیمانہ ایسا مقرر نہیں جو لپ یا دو لپ وغیرہ کے کیل کے لئے مقرر ہو تو گویا یہ مقدار تحت الکیل داخل نہیں ہے اور جب صدر کلام پہلے ہی سے اس کو شامل نہیں جو تحت الکیل داخل نہو تو ایک لپ کی بیع دو لپ غلہ کے بدلہ میں جائز ہے، اسی کو مصنف رح نے فرمایا کہ استثناء حالت سے ہے جسکی تقریر یہ ہے کہ جو عرض کی گئی ہے یہاں شوافع اور حنفیہ دونوں نے اپنے اپنے دعویٰ پر دلائل پیش کئے ہیں مگر مصنف رح نے صرف حنفیہ کی ایک دلیل بیان کرنے پر اکتفاء کیا ہے،

اور مستدل فرمان باری فلبث فیھم الف سنۃ الا خمسین عاماً، ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ مقصد یہ ہے کہ حضرت نوح ؑ ساڑھے نوسو سال اپنی قوم میں رہے علاوہ ان پچاس سال کے جو قبل بعثت یا بعد طوفان رہے ہیں۔ تو اگر یہاں ہماری بات مان لی جائے کہ مقصد استثناء باقی کا تکلم ہوتا ہے تو کوئی اشکال نہیں گویا کہ خمسین کا استثناء لفظ الف سے متعرض ہے اور گویا کہ الف کا تلفظ ہوا ہی نہیں بلکہ تسعمائۃ وخمسون کا تکلم

ہوا ہے تو اس میں کوئی اشکال نہیں ہوگا۔ اور اگر امام شافعی رح کی بات کو لیا جائے اور یوں کہا جائے کہ لفظ الف علی حالہ باقی ہے جس سے استثناء کا کوئی تعلق نہیں بلکہ استثناء کا تعلق اس کے حکم سے ہے تو بات غلط ہو جائیگی اللہ کے کلام میں کذب لازم آئے گا اور وہ بھی اخبار میں کیونکہ لفظ الف خاص ہے تو جبتک یہ لفظ باقی رہیگا تو یہ مادون الالف پر نہیں بولا جائے گا۔

البتہ لفظ مشرکین خاص نہیں ہے لہٰذا اگر اس سے کچھ مشرکین خارج کرلئے جائیں باقی کے اوپر لفظ مشرکین علی حالہ بولا جائے گا جس میں کوئی کمی اور خلل واقع نہوگا، رہا الف کا مسئلہ وہ اسکے خلاف ہے بہرحال یہاں حنفیہ کی دلیل پر تو کوئی اشکال نہیں ہوگا اور شافعی رح کی بات پر بات خراب ہو جانے گی (کما مر)

پھر مستثنیٰ کی دو قسمیں ہیں ۱۔ متصل ۲۔ منفصل، جواب تک مذکور ہوا یہ اول ہے یا یوں کہئے جس کو ماقبل سے الاّ یا اس کے اخوات کے ذریعہ سے خارج کیا جائے اور اگر عدم دخول وشمول کی وجہ سے اخراج ہی نہو سکے تو یہ منقطع ہے اول کی مثال جاءنی القوم الا زیدًا، بظاہر یہ اول کی مثال ہے اور اگر زید اس قوم میں پہلے ہی سے شمار نہیں کیا جاتا تو یہ مستثنیٰ منقطع ہوگا اور جاءنی القوم الا حمارًا یہ منقطع ہے کما ھو ظاھرٌ۔

اور مستثنیٰ حقیقت میں اول ہے اور ثانی کا نام مستثنیٰ رکھنا مجازاً ہے ورنہ تو کلام جدید ہے فانھم عدوٌّ لی الا رب العالمین، ثانی کی مثال ہے لکن رب العالمین فانہ لیس عدوًّا لی اور اگر قوم بتوں کی اور باری تعالیٰ دونوں کی عبادت کرتی ہو تو یہ مستثنیٰ متصل کی مثال ہو جائے گی (کما ھو ظاھر)

جب یہ تقریر ذہن نشین ہو گئی تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

واختلفوا فی کیفیۃ عملِ الاستثناءِ ایضًا قال اصحابنا الاستثناءُ یمنع التکلّمَ بحکمہٖ بقدر المستثنیٰ فیکون تکلّمًا بالباقی بعدہٗ وقال الشافعیؒ الاستثناءُ یمنع الحکمَ بطریق المعارضۃ بمنزلۃ دلیلِ الخصوصِ کما اختلفوا فی التعلیقِ بالشرطِ علی ماسبق فصار عندنا تقریرِ قولہٖ لفلانٍ علیَّ الف درھمٍ الا مائۃً لہٗ علیَّ تسعمائۃٍ وعندہٗ الا مائۃً فانھا لیست علیَّ۔

ترجمہ اور اختلاف کیا ہے انہوں نے (حنفیہ اور شوافع نے) استثناء کے عمل کی کیفیت کے سلسلہ میں بھی، ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ استثناء روکتا ہے مستثنیٰ کے بقدر مع اس کے حکم کے تکلم کو تو ہو جائے گا تکلم اس مقدار کا جو باقی ہے استثناء کے بعد اور فرمایا شافعی رح نے کہ استثناء روکتا ہے حکم کو معارضہ کے طریقہ پر دلیل خصوص کے درجہ میں جیساکہ انہوں نے اختلاف کیا ہے تعلیق بالشرط میں اس تفصیل کے مطابق جو کہ گذر چکی ہے تو ہو جائیگی ہمارے نزدیک قائل کے قول لفلانٍ علیَّ الف درھم کی تقریر لہٗ علیَّ تسعمائۃٍ اور شافعی رح کے نزدیک الا مائۃً فانھا لیست علیَّ۔

تشریح اس کی تفصیل تو ماقبل میں گذر چکی ہے یہاں یہ بات عرض ہے کہ بکلمہ میں بار تکلم کے متعلق ہے اور بقدر کی بار یمنع کے متعلق ہے اور بکلمہ کی ضمیر مستثنیٰ کی جانب راجع ہے، تو تقدیر عبارت ایسے ہوگی الاستثناءُ یمنع منها مفیداً بقدر المستثنیٰ الذی وجد فی ضمن حکم تکلم المستثنیٰ منہ حتیٰ کان التکلم بہ لم یقع۔

وَ عَلیٰ هٰذا اعتبر صَدْرُ الکلام فی قولہ علیہ السَّلام لا تبیعوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ اِلَّا سواءً بِسَوَاءٍ عامًا فی القلیل والکثیر اِلَّا اَنَّ الاستثناء عَارِضٌ فی المکیل خَاصَّۃً فبقی عَامًّا فیما وراءہ وقلنا هٰذا استثناءُ حالٍ فیکونُ الصدر عامًّا فی الاحوال وذلک لا یصلح اِلَّا فی المقدار۔

ترجمہ اور اسی بنار پر شافعی رح نے اعتبار کیا ہے صدر کلام کو عام فرمانِ نبی علیہ السلام لا تبیعوا الطَّعامَ بالطَّعامِ اِلَّا سِواءً بِسَوَاءٍ میں قلیل وکثیر میں اس لئے کہ استثنار معارض ہوا ہے اس کے خاص طور پر مکیلی چیزوں میں تو باقی رہا صدر کلام عام اس کے علاوہ میں اور ہم نے کہا کہ یہ حال سے استثنار ہے تو ہو جائے گا صدر کلام عام اس کے علاوہ میں اور ہم نے کہا یہ حال سے استثنار ہے تو ہو جائے گا صدر کلام عام احوال میں اور یہ (عموم الصدر فی الاصول) صلاحیت نہیں رکھتا مگر مقدر میں، (مکیل میں)

تشریح اس کی تشریح گذر چکی ہے یہاں اتنی بات عرض ہے کہ حدیث مذکور ان الفاظ سے نہیں ملی بلکہ یہ بھی با لفاظ غریب ہے ہو سکتا ہے کہ اس حدیث معمر کو روایت بالمعنی کے طریقہ پر بیان کیا گیا ہو جو یہ ہے الطعامُ بالطعام مثلاً بمثلٍ۔ (رواہ مسلم)

ایک لپ کی بیع دو لپ کے بدلہ میں جس کو حنفیہ نے جائز قرار دیا ہے اس کو بحر صہ ۱۳۱ میں مردود قرار دیا ہے۔ شریعت میں نصف صاع سے کم کوئی پیمانہ نہیں تھا اس کی بنیاد مقدار مذکور تحت الکیل داخل نہیں ہوئی۔

واحتجّ اَصحَابُنا رضی اللّٰہُ عنهم بقولہ تعالیٰ فلبث فیهم الف سنۃٍ اِلَّا خَمسینَ عامًا فالخمسین تعرّض للعدد المُثبَت بالالف لا لحکمہ مع بقاء العدد لان الالف متی بقیت الفا لم تصلح اسمًا لما دونها بخلاف العام کاسم المُشرکین اذا خُصَّ منہ نوعٌ کان الاسمُ واقعًا علی الباقی بلا خلل

ترجمہ اور استدلال کیا ہے ہمارے اصحابؓ نے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے فَلَبِثَ فِیهِمْ اَلفَ سَنَۃٍ اِلَّا خَمسِینَ عَامًا پس خمسین کا استثنار عارض ہوا ہے اس عدد کو جس کو ثابت کیا گیا ہے الف سے نہ کہ اس کے حکم سے عدد کے باقی رہنے کے ساتھ ساتھ

اس لئے کہ لفظ الف جب تک کہ وہ الف باقی ہے صلاحیت نہیں رکھتا اپنے سے نیچے کا نام بننے کی بخلاف عام کے جیسے لفظ مشرکین جب اس سے کسی نوع کو خاص کرلیا جائے تو یہ باقی پر بغیر کسی خلل کے واقع ہونے والا ہوگا باقی تفصیلات گذر چکی ہیں ۔

ثم الاستثناء نوعان متّصل وهو الاصل وتفسيره ما ذكرنا ومنفصل وهو ما لا يصلح استخراجه من الاول لان الصّدر لم يتناوله فجُعِلَ مبتدأً مجازا قال الله تعالى فانهم عَدُوٌّ لِّي الا رَبَّ العالمين اى لكنّ رب العالمين

ترجمہ پھر استثناء دو قسم پر ہے (ان میں سے ایک) متصل ہے اور یہی اصل ہے اور اس کی تفسیر وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں اور (دوسری ان میں سے) منفصل ہے اور وہ وہ ہے جسکو اول سے نکالنے کی صلاحیت نہیں ہے اس لئے کہ صدر کلام اس کو شامل نہیں ہے پس اس کو کلام جدید قرار دیا جائیگا (اس کو استثنا کہا گیا ہے) بطور مجاز کے فرمایا باری تعالیٰ نے فانہم عدو لی الا رب العلمین یعنی لکن رب العالمین ۔

تشریح بظاہر عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مجازاً جعل المنفصل الخ سے تمیز ہے حالانکہ اس سے کلام میں خرابی لازم آتی ہے بلکہ اس کو منفصل سے تمیز قرار دیا جائے گا ۔

سبق نمبر ۵۰

یہاں سے مصنفؒ بیانِ ضرورت کا آغاز فرما رہے ہیں اور بیان ضرورت بیان کی ایسی قسم ہے کہ جس میں سکوت کو بیان کا درجہ مل جاتا ہے حالانکہ سکوت بیان کے لئے موضوع نہیں ہے بلکہ بیان کے لئے نطق موضوع ہے پھر بیان کی تین قسمیں ہیں ۱؎ ایسا بیان جس کو منطوق بہ کا درجہ دیدیا جائے جیسے فرمانِ باری ورثہٗ ابواہ فلامہ الثلث کے اندر کہ یہاں صدر کلام ورثہ ابواہُ سے ماں باپ کی شرکت معلوم ہو رہی تھی پھر ماں کے لئے ثلث کی تخصیص کردی گئی جو بغیر بیان کے اس بات کا بیان ہوگیا کہ باپ کے لئے مابقی ہے ۲؎ وہ بیان ضرورت جو متکلم کے حال کی دلالت سے ثابت ہو، جیسے وہ تمام معاملات جن کو دیکھ کر صاحب شرع ان پر سکوت فرمالیں جیسے وہ تمام معاملات بیع وشراء اور کھانے پینے کے اور پہننے وغیرہ کے جن کو دیکھ کر سرکار دو عالم ﷺ نے سکوت اختیار فرمایا اسی طرح جہاں بیان کی حاجت ہو وہاں سکوت اختیار کرنا بیان ہے جیسے ایک عورت زید سے کہتی ہے کہ میں حرہ ہوں اس نے اس سے نکاح کرلیا اور پانچ بچے مثلاً پیدا ہو گئے اب کوئی شخص دعویٰ کرتا ہے کہ یہ میری باندی ہے تو زید یہاں مغرور ہے (دھوکہ دیا ہوا) تو یہاں زید پر باندی کا عقر ہوگا اور اولاد کی قیمت ہوگی اور اولاد آزاد ہوگی لیکن اولاد کے بدن کے منافع کی قیمت نہیں لگائی جائے گی کیونکہ یہی واقعہ عمرؓ کی عدالت میں پیش کیا

گیا اور حضرت عمرؓ نے یہی فیصلہ فرمایا اور صحابہؓ کی جماعت موجود تھی سبؓ نے اس پر سکوت فرمایا تو صحابہ کا یہ سکوت بیان ہے اس بات کے لئے کہ منافع بدن اولاد کی قیمت نہیں لگائی جائے گی ۔

۳ تیسری قسم وہ ہے جو لوگوں کو دھوکہ سے نجات کے لئے ثابت ہو مثلاً شفیع کو بیع کا علم ہو گیا اور وہ خاموش رہا اور بعد مدت شفعہ کا مطالبہ کرتا ہے تو اس کا دعویٰ مردود ہو گا کیونکہ اس کا سکوت دست برداری کا بیان تھا ۔

اسی طرح مولیٰ دیکھتا ہے کہ اس کا غلام بازار میں سودا خریدتا ہے اور فروخت کرتا ہے اور مولیٰ سکوت اختیار کرتا ہے تو اس کا سکوت اس بات کا بیان ہے کہ اس کو میری طرف سے بیع و شراء کی اجازت ہے ۔

۴ چوتھی قسم وہ ہے جو کثرتِ کلام سے بچنے کی غرض سے اختیار کی جائے جیسے زید کہتا ہے لہٗ علیّ مائۃ ودرھمٌ ۔ یا لہٗ علیّ مائۃ وقفیز حنطۃ تو یہ اس بات کا بیان ہے کہ پہلا مائۃ سو درہم اور دوسرا سو قفیز ہیں یعنی عطف مائۃ کا بیان ہے یہ ہمارا مسلک ہے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ متکلم مائۃ سے جو اپنی مراد بیان کرے وہ معتبر ہے اور انہوں نے کہا کہ جیسے کسی نے کہا لہٗ علیّ مائۃ وثوبٌ ،، اس میں باتفاق فریقین متکلم کے بیان پر عمل ہو گا تو ہماری جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ معطوف علیہ کو حذف کرنا متعارف ہے مگر جہاں ضرورت ہو اور خواہ مخواہ طویل کلام ہوتا ہو لہذا کلام کی کثرت وجہِ ضرورت ہے تو ضرورت صرف وہاں ہو گی جہاں کثرت سے تکلم کی نوبت آتی ہو ۔

اور کثرتِ تکلم کی ضرورت ان چیزوں میں ہوتی ہے جو واجب فی الذمہ ہو جاتی ہوں اور وہ عموماً صرف مکیلی اور موزونی چیزیں ہوا کرتی ہیں کپڑے نہیں ہوتے کیونکہ وہ مکیلی ہیں اور نہ موزونی بلکہ کپڑے تو واجب فی الذمہ جب ہونگے کہ بیع سلم ہو یا ایسی صورت میں ایسے کپڑوں کو ثمن مقرر کیا جائے جنکا وصف بیان کرکے مؤجل رکھا گیا ہو لہذا امام شافعی رحؒ کا مذکورہ قیاس جائز نہیں ہے جب یہ تقریر ذہن نشین ہو گئی تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

وَاَمَّا بیانُ الضرورۃِ فھو نوعُ بیانٍ یَقعُ بِمالَم یُوضَعْ لہٗ وھٰذا علی اربعۃِ انواعٍ منہُ مَا ھُوفی معنی المنطوقِ بہٖ نحو قولہٖ تعالٰی وَوَرِثَہٗ اَبَوَاہُ فَلِاُمِّہِ الثُّلُثُ صدرُ الکلامِ اوجبَ الشرکۃَ ثمّ تخصیصُ الاُمِّ بالثلثِ دلّ علی اَنَّ الاَبَ یَستحِقُّ الباقی فصار بیانا بصدرِ الکلامِ لابمحضِ السکوتِ ومنہ مایثبتُ بدلالۃِ حالِ المتکلمِ مثلُ سکوتِ صاحبِ الشرعِ عندَ امرٍ یُعاینُہٗ عن التغییرِ یدلّ علی الحقیۃِ وفی موضعِ الحاجۃِ الی البیانِ مثل سکوتِ الصحابۃِ عن تقویمِ منفعۃِ البدنِ فی ولدِ المغرورِ ومنہ مایثبتُ ضرورۃَ دفعِ الغرورِ مثل سکوتِ الشفیعِ وسکوتِ المولٰی حینَ یَرٰی عبدَہٗ یَبیعُ ویشتری ومنہ مایثبتُ بضرورۃِ کثرۃِ الکلامِ

مثل قول علمائنا فیمن قال لہ علیّ مائۃ ودرهم او مائۃ وقفیز حنطۃ ان العطف جعل بیانا للمائۃ وقال الشافعی رح القول قولہ فی بیان المائۃ کما اذا قال لہ علیّ مائۃ وثوب قلنا ان حذف المعطوف علیہ متعارف ضرورۃ کثرۃ العدد وطول الکلام وذلک فیما یثبت وجوبہ فی الذمۃ فی عامۃ المعاملات کالمکیل والموزون دون الثیاب فانها لا تثبت فی الذمۃ الا بطریق خاص وھو السلم

ترجمہ اور بہرحال بیان ضرورت پس وہ بیان کی ایک ایسی قسم ہے جو اپنے موضوع لہ کے غیر کے ساتھ واقع ہوتی ہے اور یہ چار قسم پر ہے اس میں سے ایک وہ ہے جو منطوق بہ کے حکم میں ہے جیسے فرمان باری ورثہ ابواہ فلامہ الثلث، صدر کلام نے (ابوین کے درمیان) شرکت کو ثابت کیا پھر ثلث کے ساتھ ماں کی تخصیص اس بات پر دال ہے کہ باپ باقی کا مستحق ہے تو یہ تخصیص الام بالثلث صدر کلام کا بیان ہو گیا محض سکوت سے نہیں اور اسی میں سے دوسرا وہ ہے جو حال متکلم کی دلالت سے ثابت ہوتا ہے جیسے صاحب شرع کا سکوت کرنا ایسے امر پر جس کو آپ دیکھیں (سکوت کرنا) تغیر و تبدل سے حقیت پر دال ہے اور (سکوت کرنا) بیان کی جانب حاجت کی جگہ میں بیان پر دال ہے جیسے صحابہ کا سکوت کرنا بدن کی منفعت کی قیمت لگانے سے مغرور کے بچے میں اور اسی میں سے وہ ہے جو دھوکہ کو دور کرنے کی ضرورت سے ثابت ہوتا ہے جیسے شفیع کا سکوت کرنا جبکہ وہ دیکھتا ہے اپنے غلام کو کہ بیچتا ہے اور خریدتا ہے
اور اسی میں سے وہ ہے جو کثرت کلام کی ضرورت کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے جیسے ہمارے علماء کا قول اس شخص کے بارے میں جس نے کہا اس کے میرے ذمہ سو اور ایک درہم ہے یا سو اور ایک گیہوں کا قفیز ہے کہ عطف کو مائۃ کا بیان قرار دیا جائے گا اور شافعی رح نے فرمایا کہ قائل کا قول معتبر ہوگا ہم نے کہا کہ معطوف علیہ کا حذف کرنا متعارف ہے عدد کی کثرت استعمال کی ضرورت کی وجہ سے اور طولِ کلام کی ضرورت کی وجہ سے اور یہ ضرورت اس چیز میں ہے جس کا وجوب عام معاملات میں ذمہ میں ثابت ہو جائے جیسے مکیل اور موزون نہ کہ کپڑے اس لئے کہ کپڑے ذمہ میں ثابت نہیں ہوئے مگر ایک مخصوص طریقہ پر اور وہ طریقہ سلم ہے۔

اوجب الشرکۃ :۔ کیونکہ اس میں کسی کا حصہ بیان کئے بغیر میراث کی وضاحت دونوں کیجانب ہے۔
بمحض السکوت :۔ اگر ماں کا حصہ بیان شرکت کے بغیر بیان کیا جاتا تو سکوت کی صورت میں باپ کا حصہ معلوم نہیں ہوتا تو باپ کے حصہ سے سکوت صدر کلام کی دلالت کے ساتھ بیان بنا ہے۔

سبق نمبر ۱۵

بیان تبدیل اور نسخ ایک ہی چیز ہے نسخ صاحب شرع (اللہ تعالیٰ) کے حق میں بیان محض ہے اور ہمارے سامنے

حکم کی مدت نہیں تھی جس سے ظاہراً یہ سمجھا جا رہا تھا کہ یہ حکم باقی رہے گا تو ہمارے حق میں یہ نسخ ہے جیسے قتل قاتل کے حق میں تغییر و تبدیل ہے اور صاحب شرع کے حق میں بیان محض ہے لہذا مصنف نے فرمایا باب بیان التبدیل

وَامّابیانُ التبدیل فھوالنسخُ والنسخُ فی حقِّ صاحب الشرع بیانٌ لمدۃِ الحکم المطلق الذی کان معلومًا عند اللّٰہِ تعالیٰ اِلّا اَنّہٗ تعالیٰ اَطلقہٗ فصارظاھرُہٗ البقاءُ فی حقِ البشرِ فکان تبدیلاً فی حَقِنَا بیانًا محضًا فی حقِّ صاحبِ الشرعِ وھوکالقتلِ فانہٗ بیانٌ محضٌ للاجلِ فی حقِ صاحبِ الشرعِ تغییرٌ وتبدیلٌ فی حقِ القاتلِ

ترجمہ بیان تبدیل کا باب اور تبدیل نسخ ہے اور صاحب شرع کے حق میں نسخ اس مطلق حکم کی مدت کو بیان کرنا ہے جو اللہ تعالیٰ کو معلوم تھا مگر اللہ تعالیٰ نے اس کو مطلق رکھا تھا تو اس حکم کا ظاہر انسان کے حق میں بقاء ہو گیا تھا تو نسخ ہمارے حق میں تبدیل ہو گئی صاحب شرع کے حق میں بیان محض ہوا اور نسخ قتل کے مثل ہے کہ قتل صاحب شرع کے حق میں اجل معلوم کا بیان ہے قاتل کے حق میں تغییر و تبدیل ہے۔

تشریح پھر نسخ کا محل ایسا حکم ہے جس میں یہ احتمال ہے کہ وہ مشروع اور غیر مشروع ہو سکے جیسے مثلاً شراب لہذا ایمان اور کفر میں نسخ کا احتمال نہیں ہے۔ پھر جس میں احتمال نسخ ہے تو ضروری ہے کہ اس میں کوئی ایسی قید نہ ہو جو احتمال نسخ کے منافی ہے مثلاً پہلے سے اس کی مدت بیان کردی کہ یہ حکم صرف چھ ماہ کے لئے ہے بعد چھ ماہ کے جو حکم آئیگا وہ نسخ نہیں کہلائے گا یا اس میں تابید کی قید لگی ہوئی ہو تو اب اس میں احتمال نسخ دور ہو گیا جیسے فرمانِ باری خالدین فیھا ابداً

پھر تابید کبھی نص سے ثابت ہوتی ہے جیسے مثال مذکورہ میں اور کبھی دلالۃً ثابت ہوتی ہے جیسے وہ احکام جن کو چھوڑ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دنیا سے تشریف لے گئے ہیں بطور دلالت کے ان میں تابید ہے کیونکہ اب ان میں احتمال نسخ نہیں رہا جب کہ آپ کے بعد کوئی نبی بھی نہیں ہے، اسی کو مصنفؒ نے فرمایا۔

ومحلّہٗ حکمٌ یکونُ فی نفسہٖ مُحتَمِلاً للوجودِ والعَدمِ ولم یلتحق بہٖ ماینافی النّسخَ من توقیتٍ اوتابیدٍ ثبتَ نصًاکما فی قولہٖ تعالیٰ خٰلِدِیْنَ فِیْھَا اَبَدًا اودلالۃً کسائرِالشرائعِ التی قُبِضَ علیھا رسولُ اللّٰہِ صلی اللّٰہ علیہ وسلم

ترجمہ اور نسخ کا محل ایسا حکم ہے جو فی نفسہ وجود و عدم کا احتمال رکھے اور اس حکم کے ساتھ ایسی قید لاحق نہ ہوئی ہو جو نسخ کے منافی ہو یعنی توقیت یا تابید جو نص سے ثابت ہو جیسے اللہ کے

فرمان خالدین فیھا ابداً ہیں یا دلالۃً ثابت ہو جیسے تمام وہ احکام مشروعہ جن پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوئی ہے ۔

جب حضرتؐ معراج میں تشریف لے گئے اور پچاس وقت کی نماز امت پر فرض ہوئی اور پھر ہوتے ہوتے پانچ رہ گئی تو ابھی ان پر عمل کی نوبت بھی نہ آئی تھی کہ منسوخ ہوگئی البتہ ان کا حضرتؐ نے اعتقاد فرمالیا تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ عمل کی نوبت آنے سے پہلے محض اعتقادِ قلبی کے بعد نسخ ہوسکتا ہے اور یہی ہمارا مسلک ہے معتزلہ کا خیال یہ ہے کہ عمل کرنا بھی نسخ کے جواز کی شرط ہے مگر تفصیل مذکورسے ان کے قول کی تردید ہوتی ہے اسی طرح تعریفات پر نقض وارد کرنے کا مسئلہ ہے کہ معمول بہ بننے سے پہلے ہی منسوخ ہے (والبسط فی الکلام المنظم)

والشرطُ التمکنُ من عقدِ القلبِ عندنا دون التمکن من الفعل خلافا للمعتزلۃ ۔

ترجمہ اور جواز نسخ کی شرط ہمارے نزدیک اعتقادِ قلبی پر قدرت ہے نہ کہ فعل پر قدرت بخلاف معتزلہ کے ۔

پھر قیاس سے جمہور کے نزدیک اور اجماع سے اکثر کے نزدیک نسخ نہیں ہوسکتا کیونکہ اجماع کی حقیقت بھی چند آراء کا اجماع ہے اور رائے میں یہ بات نہیں جانی جاسکتی کہ اللہ کی جانب سے مقرر فرمودہ حسن و قبح کی نہایت کا وقت آگیا یعنی اب اس کی قباحت یا حسن کا حسن ختم ہوگیا اسی کو مصنف رح نے فرمایا ۔

ولاخلافَ بین الجمہورِ اَنَّ القیاسَ لایصلحُ ناسخا وکذلکَ الاجماعُ عند اکثرھم لان الاجماعَ عبارۃٌ عن اجتماعِ الآراءِ ولامدخلَ للرأیِ فی معرفۃِ نہایۃِ وقتِ الحُسنِ والقُبحِ فی شئٍ عندَ اللہِ تعالیٰ

ترجمہ اور جمہور کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ قیاس ناسخ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور ایسے ہی اجماع ان میں سے اکثر کے نزدیک اس لئے کہ اجماع مراد ہے چند آراء کے اجتماع سے اور رائے کا کوئی دخل نہیں ہے حسن اور قبح کے وقت کی نہایت کو پہنچانے میں اس چیز کے بارے میں جو امت کے نزدیک ہے (یعنی اللہ کے یہاں جو حسن و قبح ہے اس کو رائے سے نہیں جانا جاسکتا ۔

تشریح پھر کتاب کو کتاب سے سنت کو سنت سے اور کتاب کو سنت سے اور سنت کو کتاب سے منسوخ کرنا جائز ہے مگر آخری دونوں امام شافعی رح کے نزدیک جائز نہیں کیونکہ یہ توطعن کا ذریعہ ہوگا کہ لوگ کہیں گے کہ کیا رسول ہے کہ اس کا خدا اس کو جھٹلاتا ہے یا کیا رسول ہے جو اپنے خدا کو جھٹلاتا ہے۔
مگر ہم کہیں گے کہ جب نسخ کی حقیقت حکم کی مدت کا بیان ہے تو رسول کتاب کے حکم کی مدت بیان کرے یا اللہ تعالیٰ اس حکم کی مدت بیان کر دے جو حکم کہ حدیث سے ثابت ہوا تھا اسی کو مصنف رح نے فرمایا۔

وانما یجوز النسخ بالکتابِ والسنۃِ ویجوزُ نسخُ اَحَدِہما بالآخرِ عندنا وقال الشافعی لا یجوز لانہ یکونُ مدرجۃً الی الطّعن وانا نقولُ النسخُ بیانُ مُدَّۃِ الحکم وجائزٌ للرسول علیہ السلام بیانُ مُدّۃِ حکمِ الکتابِ فقد بُعِثَ مُبَیِّنًا وجائزٌ اَن یتولّی اللہُ تعالیٰ بیانَ مَاالجریٰ علی لِسانِ رسولہٖ صلی اللہ علیہ وسلم

ترجمہ اور نسخ جائز ہے کتاب اور سنت سے اور جائز ہے ان دونوں میں سے ایک نسخ کو دوسرے سے ہمارے نزدیک اور شافعی رح نے فرمایا کہ جائز نہیں اس لئے کہ یہ طعن کا ذریعہ ہوگا اور ہم کہتے ہیں کہ نسخ حکم کی مدت کا بیان ہے اور رسول علیہ السلام کے لئے جائز ہے کتاب کے حکم کی مدت کو بیان کر دینا کیونکہ آپ مبین بناکر مبعوث فرمائے گئے ہیں اور جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ متولی ہو جائے اس حکم کے بیان کا جس کو اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان پر جاری فرمایا۔

تشریح پھر تلاوت اور حکم دونوں منسوخ ہوں یہ بھی جائز ہے اور ایک ہو جائے دوسرا نہو یہ بھی جائز ہے کیونکہ نظم قرآنی کے دو حکم ہیں ۱۔ الفاظ جو جواز صلوٰۃ کا مدار ہے۔ ۲۔ جو احکام کا مدار ہے یعنی وجوب وحرمت وغیرہ کا یعنی معانی اور یہ دونوں مقصود ہیں تو جب مقصود ہیں تو ان میں سے ہر ایک میں احتمال ہے کہ اس کی مدت اور وقت کو بیان کر دیا جائے اسی کو مصنف رح فرماتے ہیں۔

ویجوز نسخُ التلاوۃِ والحکمِ جمیعًا ویجوز نسخُ اَحَدِہما دونَ الآخرِ لاَنَّ للنظمِ حکمین جوازُ الصَّلوٰۃِ وماھُوَ قائمٌ بمعنی صیغتہٖ وکلّ واحدٍ منہما مقصودٌ بنفسہٖ فاحتمل بیانَ المدۃِ والوقت

ترجمہ اور جائز ہے تلاوت اور حکم دونوں کا نسخ اور جائز ہے ان دونوں میں سے ایک کا نسخ نہ کہ دوسرے کا اس لئے کہ نظم کے دو حکم ہیں ایک جواز صلوٰۃ اور دوسرا وہ حکم جو اس کے صیغہ کے معنیٰ کے ساتھ قائم ہے اور ان میں سے ہر ایک مقصود بنفسہ ہے تو ہر ایک احتمال رکھے گا مدت

کے اور وقت کے بیان کرنے کا۔

تشریح

پھر ہمارے نزدیک نص کے اوپر زیادتی بھی نسخ ہے بخلاف امام شافعی رح کے ہماری دلیل یہ ہے کہ زیادتی کی وجہ سے اصل مشروع اب حکم کا بعض حصہ ہے اور حقوق اللہ میں بعض کو وجود کا حکم ہی نہیں ملتا کیونکہ اللہ کا حق تجزی کے وصف کو قبول نہیں کرتا لہذا فجر کی ایک رکعت عدم کے درجہ میں ہوگی کیونکہ حق دو رکعتیں ہیں اسی طرح مظاہر نے کفارہ کے تیس روزے رکھے پھر وہ بیمار ہوگیا اور پھر تیس مسکینوں کو کھانا کھلادیا تو جائز نہوگا کیونکہ حق اللہ میں تجزی لازم آتی ہے تو یا تو پورے ساٹھ روزے رکھے ورنہ پھر ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے۔

توبہر حال زیادت علی النص اگرچہ ظاہری اور لفظی اعتبار سے بیان ہے لیکن معنوی اعتبار سے یہ نسخ ہے (کمامر) اسی کو مصنف رح نے فرمایا۔

والزیادۃُ علی النص نسخ عندنا خلافا للشافعی لان بالزیادۃ یصیر اصلُ المشروع بعضَ الحق وما للبعض حکم الوجود فیما یجب حقاً للّٰہ تعالیٰ لانہ لا یقبل الوصفَ بالتجزی حتی ان المظاهرَ اذا مرض بعد ما صام شهرا فاطعم ثلثین مسکینا لم یجز ہ فکانت الزیادۃ نسخا من حیث المعنیٰ

ترجمہ

اور نص پر زیادتی ہمارے نزدیک نسخ ہے اختلاف ہے شافعی رح کا اس لئے کہ زیادتی کی وجہ سے اصل مشروع (مزید علیہ) حق کا بعض ہوگا اور بعض کو وجود کا حکم نہیں ہے اس حکم میں جو واجب ہو اللہ تعالیٰ کا حق بنکر اس لئے کہ اللہ کا حق تجزی کے وصف کو قبول نہیں کرتا یہاں تک کہ مظاہر جب بیمار ہوگیا تیس روزوں کے بعد پس اس نے تیس مسکینوں کو کھانا کھلادیا تو یہ اس کو کفایت نہیں کرے گا تو یہ ہوگی زیادتی نسخ معنی کے اعتبار سے۔

تشریح

بہرحال جب زیادتی علی النص ہمارے نزدیک نسخ ہے اور نسخ قیاس یا خبر واحد سے جائز نہیں ہے تو خبر واحد کی وجہ سے فاتحہ کو نماز کا رکن قرار نہیں دیا جاسکتا کیونکہ یہ نص پر زیادتی ہے اور نص یہ ہے فاقرأو ما تیسر من القرآن نیز بکر کی حد زنا میں کوڑوں کے ساتھ جلا وطن کرنا نہیں ہوسکے گا ورنہ خبر واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی لازم آئے گی اسی طرح طواف زیارت میں طہارت کی شرط سے بھی اور کفارہ یمین وظہار کے غلام میں ایمان کی قید لگانا بھی نص پر زیادتی ہے نسخ ہے جو خبر واحد یا قیاس سے جائز نہیں ہے۔ اسی کو مصنف رح نے فرمایا۔

ولهذا لم یجعل علماؤنا رح قراءۃَ الفاتحۃِ رکنا فی الصلوۃ بخبر الواحد لانہ زیادۃٌ

على النص والزيادة الفخذ في زنا البكر وزيادة الطهارة شرطًا في طواف الزيارة وزيادة صفة الايمان في رقبة الكفارة بخبر الواحد والقياس ۔

ترجمہ اور اسی وجہ سے ہمارے علماء نے فاتحہ کی قراءت کو نماز میں رکن قرار نہیں دیا خبر واحد سے اس لئے کہ یہ نص پر زیادتی ہے ۔ اور انکار کیا ہے (ہمارے علماء نے) جلاوطنی کی زیادتی کا حد بنا کر بکر کی زنا میں اور طہارت کی زیادتی کا طواف زیارت میں شرط بنا کر اور صفت ایمان کی زیادتی کا کفارہ کے غلام میں خبر واحد یا قیاس سے ۔ تنبیہ :- ضرورت نہونے کی وجہ سے بہت اختصار سے کام لیا گیا ہے ۔

سبق نمبر ۵۲ سنن قولیہ سے فراغت کے بعد مصنف رح نے سنن افعالیہ کو بیان فرمایا ہے کہ سنن افعالیہ کی چار قسمیں ہیں مباح، مستحب، واجب، فرض، اول جیسے اکل وشرب کی عادات، مستحب جیسے تسمیہ قبل الوضوء، واجب جیسے سجود سہو، فرض جیسے نماز پنج گانہ وغیرہ، ایک قسم زلت ولغزش بھی ہے مگر اس کا اقتداء جائز نہیں ہے اور اس قسم میں یہ بھی ضروری ہے کہ خود صاحب واقعہ یا اللہ کی جانب سے اس کے زلت ہونے کی وضاحت ہوگئی ہو جیسے موسیٰ ؑ کا فرمان هذا من عمل الشيطان اور ارشاد باری وعصى آدم ربه فغوى ۔ آپ کے جملہ افعال کے بارے میں اختلاف ہے لیکن جو شیخ ابوبکر جصاص رازیؒ نے فرمایا ہے وہ صحیح ہے ۔ کہ جن افعال کے بارے میں ہمیں علم ہے کہ یہ آپنے فرض یا مستحب وغیرہ کے طریقہ پر ادا کیا ہے اسی طرح ان کو ہم بھی کریں گے اور جہاں یہ معلوم نہ ہوسکے کہ کیا نوعیت ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ یہ آپ کے ساتھ مختص نہیں ہے تو ایسی جگہ ہم اس پر عمل کرینگے ۔ اور جب تک کوئی دلیل نہ آجائے اس کو ادنیٰ درجہ پر محمول کریں گے یعنی اباحت کے درجہ پر اسی کو مصنف رح نے فرمایا ۔

والذى يتصل بالسنن افعال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهى اربعة اقسام مباح ومستحب وواجب وفرض وفيها قسم اخر وهو الزلة لكنه ليس من هذا الباب فى شئ لانه لا يصلح للاقتداء ولا يخلو عن الاقتران ببيان انه زلة واختلف فى سائر افعاله والصحيح ماقاله الجصاص ان ما علمنا من افعال الرسول صلى الله عليه وسلم واقعًا على جهة نقتدى به فى ايقاعه على تلك الجهة ومالم نعلمه على اى جهة فعله فلنا فعله على ادنى منازل افعاله صلى الله عليه وسلم وهو الاباحة لان الاتباع اصل فوجب التمسك به حتى يقوم دليل خصوصه

ترجمہ اور جو بحث متصل ہے سنن (قولیہ) سے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال ہیں اور یہ چار قسم پر ہیں، مباح، اور مستحب، اور واجب، اور فرض، اور ان میں سے ایک دوسری قسم ہے اور وہ زلت ہے، لیکن وہ اس باب میں کسی درجہ پر نہیں ہے، اس لئے کہ وہ اقتدار کئے جانے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور یہ قسم خالی نہیں ہے اس بات کے بیان سے کہ یہ زلت ہے اور آپ کے تمام افعال کے بارے میں اختلاف ہے اور صحیح وہ ہے جس کے قائل جصاصؒ ہیں کہ جن افعال رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو ہم نے جان لیا کسی جہت پر واقع ہونے کو تو اس فعل کی اقتدار کی جائے گی اس کو اسی جہت پر واقع کرنے میں اور جس کو ہم نے نہیں جانا کہ کس جہت پر اس کو آپ نے کیا ہے تو ہم کو اس کے کرنے کا حق ہے آپ کے افعال کے مراتب میں سے ادنیٰ مرتبہ پر محمول کرکے اور وہ اباحت ہے اس لئے کہ اتباع اصل ہے اصل کے ساتھ تمسک واجب ہے، یہاں تک کہ قائم ہو جائے اس فعل کے خاص ہونے کی دلیل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ۔

تشریح باب سنت کے ساتھ اس بحث کا بھی جوڑ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد کا کیا حکم ہے؟ اگرچہ اس میں اختلاف ہے مگر ہمارے نزدیک صحیح یہ ہے کہ جب کوئی حادثہ در پیش ہوتا۔ اور وحی کے انتظار کے باوجود وحی نہ آئی اور تین دن گذر گئے تو وہاں آپ کو حکم تھا کہ اجتہاد سے فیصلہ صادر فرمادیں۔

پھر آپ کے اور دوسرے مجتہد کے اجتہاد میں یہ فرق ہے کہ اگر آپ کے اجتہاد میں خطاء واقع ہو گئی تو منجانب اللہ اس کی تلافی کردیجاتی ہے بخلاف مجتہد کے جیسے آپ کے اور دیگر اولیاء کے الہام میں فرق ہے کہ آپ کا الہام حجت قطعیہ ہے، اور دوسروں کا الہام بشرطیکہ اصول شرع کے مخالف نہ ہو خود ان کے حق میں حجت ہے دوسروں کے حق میں نہیں ہے اسی کو مصنفؒ فرماتے ہیں۔

ويتصلُ بالسُّنَنِ بيانُ طريقةِ رسولِ اللهِ صلى اللهُ عليهِ وسلم في اظهارِ احكامِ الشرعِ بالاجتهادِ واختلفَ في هذا الفصلِ والصحيحُ عندنا انه كان يعملُ بالاجتهادِ اذا انقطعَ طمعهُ عن الوحيِ فيما ابتلي به وكان لا يُقَرُّ على الخطاءِ فاذا أُقِرَّ على شيئٍ من ذلكَ كان ذلكَ دلالةً قاطعةً على الحكمِ بخلافِ ما يكونُ من غيرهِ من البيانِ بالرأيِ وهو نظيرُ الالهامِ فانه حجةٌ قاطعةٌ في حقهِ وان لم يكن في حقِ غيرهِ بهذهِ الصفةِ

ترجمہ: اور سنن کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ کا بیان اجتہاد کے ذریعہ احکام شرع

کو ظاہر کرنے میں متصل ہے، اور اصولین نے اس فصل میں اختلاف کیا ہے، اور ہمارے نزدیک صحیح یہ ہے کہ آپ اجتہاد پر عمل فرماتے تھے جبکہ پیش آمدہ حادثہ میں وحی سے آپ کی امید منقطع ہو جاتی اور آپ خطار پر برقرار نہیں رکھے جاتے تھے پس جب اس حکم میں سے کسی پر برقرار رکھے گئے تو یہ حکم کے درست ہونے پر دلیل قطعی ہوگی بخلاف اس اجتہاد کے جو آپ کے غیر کی طرف سے ہو یعنی رائے سے حکم کا بیان اور اجتہاد الہام کی نظیر ہے کہ الہام آپ کے حق میں (یعنی آپ کا الہام) حجت قطعی ہے اگرچہ الہام آپ کے غیر کے حق میں اس صفت پر نہیں ہے۔

تشریح اور جو شرائع سابقہ کے احکام قرآن وحدیث میں وارد ہیں اور ان پر ان کو بیان کرنے کے بعد کوئی نکیر مذکور نہیں تو وہ احکام ہم پر لازم ہیں لیکن پہلی شریعتوں کے احکام ہونے کے اعتبار سے نہیں بلکہ ہماری شریعت کے احکام ہونے کے اعتبار سے اور گویا یہ بحث بھی باب السنۃ سے تعلق رکھتی ہے اسی کو مصنف نے فرمایا

ومما يتّصلُ بسنة نبيّنا عليه السّلام شرائعُ من قبله والقولُ الصحيحُ فيه انّ ما قصّ الله تعالیٰ ورسوله منها من غير انكارٍ يلزمنا على انّه شريعة لرسولنا صلى الله عليه وسلم -

ترجمہ اور ان مباحث میں سے جو ہمارے نبی علیہ السلام کی سنت کے ساتھ متصل ہیں ان انبیاء کے احکام مشروعہ ہیں جو آپ سے پہلے تھے۔ اور اس میں قول صحیح یہ ہے کہ جس کو اللہ اور اس کے رسول نے ان شرائع میں سے بغیر انکار کے بیان فرمایا ہے وہ ہم پر لازم ہیں اس بنا پر کہ وہ ہمارے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت ہے۔

تشریح اب یہاں یہ بحث باقی رہ جاتی ہے کہ صحابیؓ کی تقلید کا کیا حکم ہے تو اس میں علماء کا اختلاف ہے ابو سعید بردعیؒ کہتے ہیں کہ قولِ صحابی خواہ مدرک بالقیاس ہو یا غیر مدرک بالقیاس ہو اسکی تقلید واجب ہے کیونکہ اس میں سماع اور توقیف کا احتمال ہے اور اگر بالفرض یہ ان کا قیاس بھی ہو تب بھی اصابتِ رائے میں جو ان کا مرتبہ ہو سکتا ہے وہ بعد والوں کا نہو گا کیونکہ وہ احوال تنزیل کا مشاہدہ کئے ہوئے ہیں اور اسباب تنزیل سے واقف ہیں امام کرخی رح فرماتے ہیں کہ غیر مدرک بالقیاس میں ان کی تقلید کی جائے گی اور مدرک بالقیاس میں نہیں اور امام شافعیؒ کا قولِ جدید یہ ہے کہ مطلقاً تقلید نہو گی، مصنفؒ فرماتے ہیں۔

وما يقع به ختمُ باب السُّنّة - بابُ متابعة اصحاب رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قال ابوسعيد البردعيُّ تقليدُ الصحابي واجبٌ يُترك به القياسُ لاحتمال السماع والتوقيف ولفضل اصابتهم في نفس الرأي بمشاهدة احوال التنزيل ومعرفة اسبابه وقال ابوالحسن الكرخي لا يجوز تقليدُ الصحابي الا فيما لا يُدرك بالقياس وقال الشافعي لا يقلّد احدٌ منهم -

ترجمہ اور وہ بحث جس سے باب سنت کا اختتام واقع ہوتا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کی پیروی کا باب ہے ۔ ابو سعید بردعی رح نے فرمایا صحابی کی تقلید واجب ہے اس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا سماع اور توقیف کے احتمال کی وجہ سے اور نفس رائے (قیاس) میں ان کی درستگی کے زیادہ ہونے کی وجہ سے اور ابوالحسن کرخی رح نے فرمایا صحابی کی تقلید جائز نہیں مگر ایسے قول میں جو قیاس سے نہ جانا جاسکتا ہو ۔ اور شافعی رح نے فرمایا کہ ان میں سے کسی کی تقلید نہیں کی جائے گی ۔

تشریح یہاں یہ بات ذہن نشین کرلینا بھی ضروری ہے کہ تقلید صحابی رض میں یہ اختلاف کب ہے؟ تو اس کے لئے دو شرطیں ذہن میں رکھئے ۱ کسی صحابی نے کوئی بات کہی اور دوسرے صحابی سے اس میں کوئی اختلاف ثابت نہو ورنہ اگر اختلاف ثابت ہوگیا تو پھر بالاتفاق تقلید واجب نہیں ہے بلکہ مجتہد کو حق ہوگا کہ ان دونوں میں سے جس پر چاہے عمل کرے ۲ یہ بات بھی ثابت نہو سکی ہو کہ یہ قول دوسرے صحابہ تک پہونچا اور وہ اس پر خاموش رہے، تب یہ اختلاف مذکور ہے ورنہ اگر یہ صورت ہو جو مذکور ہوئی ہے تو بالاجماع تقلید واجب ہوگی کیونکہ یہ اجماع صحابہ رض کے درجہ میں ہے ۔

دوسرا مسئلہ یہاں یہ ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں صحابہ رض نے اختلاف کیا ہو اور چند اقوال ہوگئے ہوں تو حق انہیں اقوال میں منحصر ہے لہذا بعد کے مجتہد کے لئے جائز نہیں کہ ان اقوال کے علاوہ کوئی اور قول اختیار کرے بلکہ اس کے لئے ضروری ہے کہ انہیں میں سے دلائل کی روشنی میں کسی ایک کو ترجیح دے ۔ اور جس طرح قیاسوں کے تعارض کی صورت میں ان میں سے کوئی ساقط نہیں ہوتا بلکہ مجتہد کو اختیار ہوتا ہے کہ اپنی نظر و فکر سے کسی پر بھی عمل کرے یہی حال اقوال صحابہ رض کے تعارض کا ہے ۔

پھر یہاں ایک مسئلہ تقلید تابعی کا ہے تو جو تابعی ایسا ہو جنکا فتوی دور صحابہ میں مروج ہوا اور ان میں سے کسی نے صحابہ رض سے فتوی میں مزاحمت کی ہو جیسے قاضی شریح رح نے حضرت علی رض سے مزاحمت کی تھی کہ بیٹے کی گواہی باپ کے حق میں غیر مقبول ہے تو ایسے تابعی کے بارے میں دو قول ہیں، بعض نے کہا تقلید ہوگی اور بعض نے کہا کہ تقلید نہیں کی جائے گی اور یہی امام صاحب رح سے ظاہر الروایہ ہے ۔

وهذا الخلافُ في كل ماثبت عنهم من غير اختلافٍ بينهم ومن غير ان يثبت ان بلغ غيرَ قائله فسكت مسلِّمًا له وامّا ان اختلفوا في شئ فالحقُّ لا يعدُو اقاويلهم ولا يسقط البعضُ بالبعض بالتعارض لانه تعيَّنَ وجهُ الرأي لمّا لم يجرِ المحاجةُ بينهم بالحديث فحلّ محلَّ القياس و اما التابعيُّ فان زاحمهم في الفتوى يجوز تقليده عند بعض مشائخنا رحمهم الله خلافًا للبعض

ترجمہ:- اور یہ اختلاف ہر ایسے قول میں ہے جو ان سے بغیر کسی اختلاف کے ثابت ہو اور بغیر اسکے

کہ یہ بات ثابت ہو کہ وہ قول پہنچا ہو اس کے قائل کے غیر کو پس وہ خاموش ہو گیا ہو درانحالیکہ اس کو تسلیم کرنے والا ہے اور بہرحال اگر انہوں نے کسی شئ کے بارے میں اختلاف کیا تو حق ان کے اقوال سے متجاوز نہ ہوگا اور بعض بعض کی وجہ سے ساقط نہ ہوگا تعارض کی وجہ سے۔ اس لئے کہ قیاس کا پہلو متعین ہو گیا جب کے ان کے درمیان حدیث مرفوع سے محاجہ جاری نہیں ہوا تو وہ (قول صحابی) قیاس کے درجہ میں آگیا اور بہرحال تابعی پس اگر وہ مزاحم ہوا ہو صحابہ سے فتوے میں تو اس کی تقلید جائز ہے ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک اختلاف ہے بعض کا۔

سبق نمبر ۵۳ باب الاجماع

اجماع کن حضرات کا شمار کیا جاتا ہے اور وہ شرعاً قابلِ قبول ہوتا ہے تو اس میں اختلاف ہے بعض حضرات نے صحابہؓ کی قید لگائی ہے جیسے داؤد ظاہری وغیرہ، اور امام مالکؒ نے اہلِ مدینہ کی اور فرقہ زیدیہ اور رامامیہ نے آلِ رسول کی مگر ہمارے نزدیک ہر زمانہ کے مجتہدین کا اجماع صحیح ہے البتہ یہ شرط ہے کہ وہ عادل ہوں اور اہل اجتہاد میں سے ہوں تعداد انکی کتنی ہے یہ کچھ شرط نہیں ہے، اور اسی قول پر مرجانا بھی شرط نہیں ہے بلکہ ان کے مرنے سے پہلے بھی اس کو اجماع کہا جائے گا۔ اور جو لوگ اہل ہویٰ ہیں جیسے شیعہ ان کا اختلاف مضر نہیں خصوصاً اس امر کے سلسلہ میں جس میں ان کو اہلِ ہویٰ کہا گیا ہے۔

اور جو عوام کالانعام ہیں ان کا اختلاف اگر ایسے امر میں ہو جس میں اجتہاد کا دخل نہ ہو تو معتبر ہوگا اور پھر اجماع منعقد نہ ہو سکے گا۔ ورنہ امور اجتہادیہ میں ان کا اختلاف اجماع کے لئے معتبر نہ ہوگا۔ یہاں تک کی عبارت ملاحظہ ہو۔

اختلف النَّاسُ فیمَن ینعقدُ بھم الاجماعُ قال بعضھم لا اجماعَ اِلّا للصّحابۃِ وقال بعضھم لا اجماعَ الّا لاھل المدینۃِ وقال بعضھم لا اجماعَ الّا لِعترۃِ الرسولِ صلی اللّٰہ علیہ وسلم والصحیحُ عندنا ان اجماعَ علماءِ کلِّ عصرٍ من اھل العدالۃِ والاجتھادِ حجۃٌ ولا عبرۃَ بقلّۃِ العلماءِ وکثرتھم ولا بالثباتِ علیٰ ذلک حتی یموتوا ولا بمخالفۃِ اھل الھویٰ فیما نُسبوا بہ الی الھویٰ ولا بمخالفۃِ من لا رأیَ لہٗ فی البابِ الّا فیما یستغنی عن الرأیِ۔

ترجمہ لوگوں نے اختلاف کیا ہے ان حضرات کے سلسلہ میں جن سے اجماع منعقد ہوتا ہے ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ اجماع نہیں ہے مگر صحابہ کا اور کہا ان میں سے بعض نے کہ اجماع نہیں ہے مگر اہل مدینہ کا اور کہا ان میں سے بعض نے کہ اجماع نہیں ہے مگر آلِ رسول کا۔ اور ہمارے نزدیک

منبع یہ ہے کہ ہر زمانہ کے علماء کا اجماع اہل عدالت واجتہاد میں حجت ہے اور علماء کی قلت اور ان کی کثرت کا اعتبار نہیں ہے اور نہیں اعتبار ہے اس اجماع پر برقرار رہنے کا۔ یہاں تک کہ وہ مرجائیں۔ اور نہیں اعتبار ہے اہل ہوئی کی مخالفت کا اس امر میں جس میں وہ ہوئی کی جانب منسوب کئے گئے ہیں اور نہیں اعتبار ہے ان لوگوں کی مخالفت کا جن کے لئے اس باب میں رائے نہیں ہے مگر اس امر میں جو رائے سے مستغنی ہو۔ تنبیہ:۔ بر بناء اختصار ہم نے تفصیلات کو ترک کر دیا ہے۔

تشریح پھر اجماع کے مختلف درجات ومراتب ہیں اول درجہ صحابہؓ کا وہ اجماع ہے جو تصریحی ہو کہ ہم نے اس پر اجماع کرلیا، اور دوسرا درجہ صحابہؓ کا وہ اجماع ہے کہ بعض کی جانب سے صراحت ہو اور باقی حضرات کی جانب سے سکوت ہو۔ کیونکہ تقریر حکم پر نص کی دلالت زیادہ واضح ہے اور سکوت کی کم ہے۔

پھر ثالثاً تابعین کا اجماع یا تو ایسے قول پر ہوگا کہ پہلے اس قول کے مخالف کسی کا قول نہیں گذرا یا ایسا ہوگا کہ اقوال مختلف تھے جن میں سے تابعین نے کسی ایک قول پر اجماع کیا ہے تو گویا یہاں پہلے اس اجماع کے مخالف قول گذر چکا ہے تو دوسرے اجماع کے بارے میں بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہ اجماع نہیں ہوا کیونکہ اگر وہ زندہ ہوتا تو اس کی مخالفت انعقاد اجماع کے لئے مضر ہوتی۔

تو اب بھی یہی حکم ہوگا کیونکہ مرنے سے کسی کا قول باطل نہیں ہوتا ورنہ جملہ مذاہب باطل ہو گئے ہوتے۔

مگر ہمارے نزدیک یہ اجماع کی دونوں صورتیں درست ہیں اور دونوں صورتوں میں اجماع منعقد ہو جائے گا۔

مگر اجماع کی یہ پہلی صورت حدیث مشہور کے درجہ میں ہے اور دوسری خبر واحد کے درجہ میں ہے پھر جو اجماع سلف بطریق تواتر منقول ہو وہ حدیث متواتر کے درجہ میں ہے اور جو بطریق آحاد منقول ہو وہ خبر واحد کے درجہ میں ہے۔

پھر اجماع بذات خود یقین کو واجب کرتا ہے لیکن اصول کے طریقہ میں اگر آحاد کا طریقہ آگیا تو پھر اجماع خبر واحد کے درجہ میں ہوگا اور اب یہ صرف عمل کو واجب کرے گا نہ کہ علم کو اور اب بھی اس کو قیاس پر مقدم رکھا جائیگا۔

اب عبارت ملاحظہ ہو۔

ثم الاجماعُ على مراتبَ فالاقوىٰ اجماعُ الصحابةِ نصًّا لانه لاخلافَ فيه ففيهم اهل المدينةِ وعترةُ الرّسولِ صلى الله عليه وسلم ثُمّ الذى ثبت بنصِ بعضهم وسكوتِ الباقينَ لان السكوتَ فى الدلالةِ على التقريرِ دون النصِ ثم اجماعُ مَنْ بعدَ الصحابةِ على حكمٍ لم يظهر فيه قولُ من سبقهم مخالفًا ثم اجماعهم على قولٍ سبقهم فيه مخالفٌ فقد اختلف العلماءُ فى هذا الفصل فقال بعضهم هذا لايكون اجماعًا لان موت المخالف لا يُبطلُ قولَه وعندنا اجماعُ علماءِ كل عصرٍ حجةٌ فيما سبق فيه الخلافُ وفيما لم يسبق لكنَّه فيما لم يسبق فيه الخلافَ بمنزلةِ المشهورِ من الحديثِ وفيما سبقَ

فيه الخلاف بمنزلة الصحيح من الاحاد واذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع علماء كل عصر على نقله كان في معنى نقل الحديث المتواتر واذا انتقل الينا بالافراد كان كنقل السنة بالاحاد وهو يقين باصله لكنه لما انتقل الينا بالاحاد اوجب العمل دون العلم وكان مقدمًا على القياس

ترجمہ پھر اجماع چند مراتب پر ہے پس سب سے زیادہ قوی صحابہ کا وہ اجماع ہے جو صراحۃً ہو اس لئے کہ اس میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے پس صحابہ میں اہل مدینہ اور آل رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہیں پھر وہ اجماع ہے جو ان میں سے بعض کی صراحت سے اور باقی حضرات کے سکوت سے ثابت ہو اس لئے کہ سکوت دلالت کرنے میں تقریر حکم پر نص سے کمتر ہے پھر ان لوگوں کا (تابعین کا) جو صحابہ کے بعد ہیں ایسے حکم پر جس میں ان لوگوں کا قول ظاہر نہوا ہو جوان کے (تابعین کے) مخالف ہو، پھر تابعین کا اجماع ہے ایسے قول پر کہ مقدم ہو چکا ہے جس میں ان کے مخالف قول پس علمار نے اس آخری فصل میں اختلاف کیا ہے پس بعض نے فرمایا کہ یہ اجماع نہو گا اسلئے کہ مخالف کی موت اس کے قول کو باطل نہیں کرے گی ۔

اور ہمارے نزدیک ہر زمانہ کے علمار کا اجماع حجت ہے اس قول میں جس میں اختلاف مقدم ہو چکا ہو اور اس میں جس میں اختلاف مقدم نہوا ہو لیکن اجماع اس قول میں جس میں اختلاف مقدم نہ ہوا ہو وہ حدیث مشہور کے درجہ میں ہے ، اور جس میں اختلاف مقدم ہو چکا ہو وہ اس حدیث صحیح کے درجہ میں ہے جو واحد ہو اور جبکہ منتقل ہو ہم تک (تواتر کے طریقہ پر) سلف کا اجماع ہر زمانہ کے علمار کے اجماع کے ساتھ اس کی نقل پر تو وہ حدیث متواتر کی نقل کے معنیٰ میں ہے اور جب اجماع منتقل ہو ہم تک آحاد کے طریقہ پر تو وہ اجماع خبر واحد کی نقل کے مثل ہے اور اجماع اپنی اصل کے اعتبار سے یقین ہے لیکن جب ہم تک آحاد کے ساتھ منتقل ہو تو وہ عمل کو واجب کریگا نہ کہ علم کو اور اجماع قیاس پر مقدم ہوگا ۔

سبق نمبر ۵۴ باب القیاس

اس باب میں پانچ چیزیں خصوصیت سے مذکور رہوں گی ۱ قیاس کی تعریف ۲ قیاس کی شرط ۳ رکنِ قیاس ۴ حکمِ قیاس ۵ عللِ مؤثرہ پر شوافع کی جانب سے وارد شدہ اعتراض کا جواب ۔

مصنف نے سب سے پہلے قیاس کی تعریف بیان کی کہ قیاس کے لغوی معنی اندازہ کرنا اور ناپنا جیسے بولا جاتا ہے قس النعل بالنعل یعنی اس کو دوسرے جیسا بنا دو اور فقہار جب اصل کا حکم فرع کے لئے ثابت کرتے ہیں تو وہ اس کو قیاس کے نام سے موسوم کرتے ہیں کیونکہ انہوں نے حکم اور علت کے اندر فرع کو اصل سے ناپا ہے ۔

شرط قیاس: قیاس کی چار شرطیں ہیں دو عدمی اور دو وجودی وہ دو جو عدمی ہیں ان میں سے پہلی شرط یہ ہے کہ مقیس علیہ یعنی اصل کسی دوسری نص سے اس حکم کے ساتھ مخصوص نہو ورنہ قیاس صحیح نہو گا جیسے حضرت خزیمہ رضہ کہ انکی تنہا شہادت معاملات میں معتبر ہے اور اس میں فقط یہ مخصوص ہیں لہذا دوسرے حضرات کو خواہ وہ خلفاء راشدین ہی کیوں نہوں ان پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔

شرط دوم:- مقیس علیہ خود خلاف قیاس نہو ورنہ قیاس صحیح نہو گا جیسے قہقہہ سے وضو کا ٹوٹنا خلاف قیاس ہے لہذا اس پر کسی کو قیاس کرنا صحیح نہو گا۔

شرط ثالث:- یہ وجودی دو شرطوں میں سے پہلی شرط ہے جس میں چار پرزے ہیں بالفاظ دیگر بظاہر یہ ایک شرط ہے اور حقیقت میں یہ چار شرطیں ہیں ۱ اصل کا جو حکم فرع کی جانب آیا ہے وہ حکم شرعی ہو ۔ ۲ حکم شرعی بلا تغیر و تبدل منتقل ہوا ہو ۳ اصل اور فرع آپس میں ایک دوسرے کی نظیر ہوں ۴ فرع کے اندر خود حکم نص سے ثابت نہو ورنہ پھر قیاس صحیح نہو گا۔

لهذا خمر کے علاوہ بقیہ شرابوں کو خمر کے نام سے موسوم کرنے کے لئے ان کا خمر پر قیاس صحیح نہو گا کیونکہ یہ حکم شرعی نہیں بلکہ لغوی ہے کما ثبت من الشرط الاول ۔ مسلمان اگر ظہار کرے تو کفارہ سے حرمت ختم ہو جاتی ہے ۔ اور اگر ذمی ظہار کرے تو چونکہ وہ کفارہ کا اہل نہیں ہے اسوجہ سے کہ کفارہ عبادت ہے اور کفار عبادت کے اہل نہیں ہیں لہذا ذمی میں حرمت ہمیشہ رہے گی لہذا ہم نے کہا کہ ذمی کا ظہار جائز نہیں ہے مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ذمی کا ظہار جائز ہے مسلم پر قیاس کرتے ہوئے ۔

ہم نے جواب دیا کہ یہاں شرط ثانی مفقود ہے کیونکہ حکم شرعی بدل کر فرع کے اندر ثابت ہو گا کیونکہ اصل میں حرمت موقتہ ہے اور فرع میں حرمت مؤبدہ ہے لہذا اس شرط کے مفقود ہونے کیوجہ سے قیاس صحیح نہو گا کما علم من الشرط الثانی ، اسی طرح اگر روزہ کی حالت میں کوئی بھول کر کھا پی لے تو روزہ نہیں ٹوٹتا اور اگر زبردستی یا خطاءً کھائے تو روزہ ٹوٹ جائے گا اور آخری دونوں کا اول پر قیاس صحیح نہیں ہو گا کیونکہ شرط ثالث مفقود ہے کیونکہ فرع اصل کی نظیر نہیں بلکہ اصل سے گھٹیا ہے کیونکہ اصل کا عذر من جانب اللہ ہے اور فرع کے عذر میں بندہ کا دخل ہے لہذا قیاس صحیح نہیں ہو گا کیونکہ مقیس علیہ اور مقیس میں نظیر ہونے کا پہلو ختم ہے کما علم من الشرط الثالث ۔

کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین میں غلام معتق کا مؤمن ہونا شرط نہیں ہے کفارۂ قتل میں یہ شرط ہے امام شافعیؒ نے اس کو قتل پر قیاس کیا ہے اور یہاں بھی رقبہ مؤمنہ کی شرط لگائی ہے ۔

ہم نے کہا کہ قیاس صحیح نہیں کیونکہ قیاس جب صحیح ہوتا کہ فرع کو بیان کرنے میں خود نص نہوتی اور یہاں نص موجود ہے لہذا پھر قیاس نہو گا اور اس کو مطلق ہی رکھا جائے گا ، اسی طرح صدقات یعنی کفارات کا صرف کرنا کفار کیجانب صحیح ہے مگر امام شافعی رح نے فرمایا کہ جائز نہیں انہوں نے اس کو زکوٰۃ پر قیاس کیا ہے ۔ ہم نے کہا کہ یہ قیاس صحیح نہیں کیونکہ فرع کے اندر نص موجود ہے جو ایمان کی قید سے مطلق ہے لہذا پھر قیاس صحیح نہو گا اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں

باب القیاس

وھو یشتمل علی بیان نفس القیاس وشرطہ ورکنہ وحکمہ ودفعہ اما الاول فالقیاس ھو التقدیر لغۃ یقال قس النعل بالنعل ای قدرہ بہ واجعلہ نظیر الاخر والفقہاء اذا اخذ وا حکم الفرع من الاصل سموا ذلک قیاسا لتقدیرھم الفرع بالاصل فی الحکم والعلۃ ۔

ترجمہ یہ قیاس کا باب ہے اور یہ مشتمل ہے نفسِ قیاس کے بیان پر اور اس کی شرط پر اور اس کے رکن پر اور اس کے حکم پر اور اس کے دفع پر، بہرحال پس قیاس باعتبار لغت وہ اندازہ کرنا ہے قس النعل بالنعل یعنی اس کو اس کے ساتھ ناپ دے اور اس کو دوسرے کی نظیر بنا دے اور فقہاء جب اصل سے فرع کا حکم لیتے ہیں تو اس کا نام قیاس رکھتے ہیں ان کے ناپ دینے کیوجہ سے فرع کو اصل کے ساتھ حکم اور علت میں ۔

واما شرطہ فان لا یکون الاصل مخصوصا بحکمہ بنص اخر کقبول شھادۃ خزیمۃ رض وحدہ کان حکما ثبت بالنص اختصاصہ بہ کرامۃ لہ وان لا یکون الاصل معدولا بہ عن القیاس کایجاب الطھارۃ بالقھقھۃ فی الصلوۃ

ترجمہ اور بہرحال قیاس کی شرط یہ ہے کہ اصل اپنے حکم کے ساتھ دوسری نص کے سبب سے مخصوص نہو جیسے تنہا خزیمہ رض کی شہادت کو قبول کرنا ایسا حکم ہے کہ نص سے اس حکم کا انہیں کے ساتھ مخصوص ہونا ثابت ہے ان کے اعزاز کی غرض سے اور (دوسری شرط یہ ہے کہ) اصل قیاس سے ہٹی ہوئی نہو جیسے نماز میں قہقہہ کی وجہ سے طہارت کا واجب ہونا ۔

وان یتعدی الحکم الشرعی الثابت بالنص بعینہ الی فرع ھو نظیرہ ولا نص فیہ فلا یستقیم التعلیل لاثبات اسم الخمر لسائر الاشربۃ لانہ لیس بحکم شرعی ولا لصحۃ ظھار الذمی لکونہ تغیرا للحرمۃ المتناھیۃ بالکفارۃ فی الاصل الی اطلاقھا فی الفرع عن الغایۃ ولا لتعدیۃ الحکم من الناسی فی الفطر الی المکرہ والخاطی لان عذرھما دون عذرہ فکان تعدیتہ الی مالیس بنظیرہ ولا لشرط الایمان فی رقبۃ کفارۃ الیمین والظھار وفی مصرف الصدقات لانہ تعدیۃ الی ما فیہ نص بتغیرہ

ترجمہ اور (تیسری شرط یہ ہے کہ) وہ حکم شرعی جو نص سے ثابت ہو بعینہ اس فرع کی جانب متعدی ہو جو اس کی نظیر ہے اور اس میں کوئی نص نہو تو تعلیل درست نہوگی خمر کا نام ثابت کرنے کے لئے تمام شرابوں کے لیے

اس لئے کہ یہ حکم شرعی نہیں ہے اور تعلیل صحیح نہیں ہے، ذمیؓ کے ظہار کی صحت کے لئے تعلیل کے ہونے کی وجہ سے اس حرمت کی تبدیلی جو اصل میں کفارہ سے ختم ہو جاتی ہے حرمت کے مطلق ہونے کی جانب کسی مدت سے فرع کے اندر اور تعلیل درست نہیں ہے حکم کے متعدی کرنے کے لئے ناسی سے فطر کے اندر مکرہ اور خاطی کی جانب اس لئے کہ ان دونوں کا عذر ناسی کے عذر سے کم ہے تو ہو جائے گا حکم کا تعدیہ اس فرع کی جانب جو اصل کی نظیر نہیں ہے۔

اور تعلیل صحیح نہیں ہے ایمان کی شرط کے لئے کفارۂ یمین اور ظہار کے غلام میں اور مصرفِ صدقات میں اس لئے کہ یہ تعدیہ ہے ایسی فرع کی جانب جس میں نص ہے حکم کے متغیر کرنے کے ساتھ ساتھ۔

تشریح قیاس کی تعریف علماء نے مختلف عبارات میں کی ہے جس کو اصول الفقہ ص۲۸۵ پر دیکھا جا سکتا ہے اختصاراً ہم نے اس سے تعرض نہیں کیا، قیاس کے معنی لغوی اور شرعی کے درمیان مناسبت ظاہر ہے۔

شرط اول کو بیان کرتے ہوئے جو مصنفؒ نے مخصوصاً بحکمہ۔ بنص آخر الخ کہا ہے تو خصوص بمعنی تفرد ہے صیغۂ عام سے تخصیص کے معنی میں نہیں ہے اور بحکمہ کی باء خصوص کا صلہ ہے اور ضمیر کا مرجع اصل ہے اور بنص کی باء برائے سبب ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی سے گھوڑا خریدا اور اس کو ساتھ لے کر چلے تا کہ اس کو ثمن دیدیں اس نے پیچھے ہو کر آنیوالے لوگوں سے گھوڑے کا بھاؤ کر لیا اور ان لوگوں کو پہلے قصہ کا علم نہ تھا تو اعرابی نے حضرتؐ کو کہا کہ اگر آپ کو خریدنا ہو تو بتاؤ ورنہ میں ان کو بیچدیا حضرتؐ نے فرمایا تم یہ کیا کہہ رہے ہو گھوڑا میں خرید چکا ہوں اعرابی نے کہا گواہ لاؤ حضرت خزیمہؓ جو بوقت شراء موجود نہیں تھے اور اب حاضر تھے گواہی دیدی تو اس گواہی کی وجہ سے حضرت خزیمہؓ کی گواہی دو شخصوں کی گواہی کے قائم مقام کر دیگئی اور یہ خزیمہؓ کے لئے ایک اعزازی سرٹیفکٹ ہے جو انہیں کے ساتھ خاص ہے۔

سبق نمبر ۵۵ (شرط رابع)

چوتھی شرط یہ ہے کہ تعلیل کے بعد اصل کا حکم اپنے حال پر باقی رہے اور اس کے لغوی مفہوم میں تغیر نہو کیونکہ جس طرح فرع منصوص کے حکم میں تغیر باطل ہے اسی طرح اصل منصوص کے حکم میں بھی قیاس سے تغیر باطل ہے یہ چوتھی شرط ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اصل حکم میں تعلیل سے تغیر نہو۔

اب شوافع کی جانب سے یہاں کچھ اعتراضات وارد ہوتے ہیں مصنفؒ ان کا جواب دیں گے

سوال ۱:۔ لاتبیعوا الطعام بالطعام الا سواءً بسواءٍ اس میں آپ نے علتِ ربوا قدر اور جنس نکال کر قلیل میں کمی بیشی کو جائز قرار دیدیا اور یہ تعلیل سے حکم نص میں تغیر ہے جس کو آپ باطل قرار دے رہے ہیں۔

جواب:۔ یہ تغیر نص ہی کی وجہ سے یعنی دلالۃ النص سے ہے نہ کہ تعلیل کی جسکی تفصیلی بحث ص پر گذر چکی ہے۔

سوال ۲ :۔ حدیث میں آیا ہے کہ پانچ اونٹ میں ایک بکری زکوٰۃ ہیں دو جس کی تفاصیل ہدایہ میں موجود ہیں مگر آپ نے اس کی یہ علت نکالی کہ فقیر کی حاجت روائی شارع کا منشأ ہے جو بکری سے بھی پورا ہو جاتا ہے لہٰذا جس چیز سے بھی یہ منشأ پورا ہو جائے اس کا ادار کرنا جائز ہوگا اسی وجہ سے آپ نے بجائے بکری کے اس کی قیمت ادا کرنے کو جائز کہا ہے حالانکہ یہ نص کے حکم میں کھلی ہوئی تبدیلی ہے ؟

جواب :۔ خاص بکری سے قیمت کی جانب انتقال تعلیل کی وجہ سے نہیں بلکہ دلالۃ النص کیوجہ سے ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے تمام بندوں بلکہ تمام مخلوقات کے رزق کا وعدہ فرما رکھا ہے ۔ اور بندوں کی ضروریات ایک ہی چیز میں منحصر نہیں بلکہ مختلف انواع کی ضروریات ہیں جن کو پورا کرنے کی سہولت قیمت سے ہے اس لئے یہ تبدیلی وتغیر نص سے ثابت ہے ۔ اس پر یہ سوال نہ کیا جائے کہ پھر فقرار کو مالداروں نے رزق دیا ہے نہ کہ اللہ نے ؟

کیونکہ اللہ نے اغنیار پر مال میں سے جو مقرر حصہ واجب کیا ہے وہ اپنے لئے کیا ہے پھر اپنے حق کو اس نے فقرار پر صرف کرنے کا حکم فرمایا کیونکہ وہ تو بے نیاز ہے اس لئے اولاً فقرار کا قبضہ بطور نیابت ہے پھر اس کا ان کے پاس دوام اپنے لئے قبضہ ہے ۔

سوال ۳ :۔ جب یہ تبدیلی نص کیوجہ سے ہوئی ہے تو پھر آپ کی تعلیل لغو ہے اس سے کیا فائدہ ہوا ؟

جواب :۔ اس کا فائدہ یہ ہوا کہ بکری کے عوض جو کچھ دیا جائے اس میں یہ صلاحیت ضروری ہے کہ اس کو فقیر پر صرف کیا جا سکے لہٰذا چوپایہ پر فقیر کو بٹھانے سے زکوٰۃ ادار نہ ہوگی کیونکہ قبضہ فقیر مفقود ہے جو دو قبضوں کے قائم مقام ہوا کرتا ہے

سوال ۴ :۔ حدیث میں آیا ہے کہ ناپاک کپڑے کو پانی سے دھویا جائے کما وقع ثم اغسلیہ بالماء مگر آپ نے علت نکال کر کہا کہ ہر وہ بہنے والی چیز جو ناپاکی کو زائل کر سکے اس کے ذریعہ سے کپڑا پاک ہو جائے گا اس میں بھی تعلیل سے نص کے حکم کو بدل دیا گیا ہے ۔

جواب :۔ یہ تبدیلی تعلیل سے نہیں بلکہ نص ہی سے ثابت ہے کیونکہ اصل مقصود ازالہ نجاست ہے اور ازالہ کا ایک عمدہ ذریعہ پانی بھی ہے اس لئے پانی کا خصوصاً ذکر کیا گیا ہے

سوال ۵ :۔ حدیث میں آیا ہے کہ تکبیر سے نماز شروع کرو مگر آپ نے تعلیل سے غیر تکبیر سے بھی نماز کے افتتاح کو جائز قرار دیا ہے جس کی تفصیل ہدایہ میں مذکور ہے ؟

جواب :۔ یہاں بھی وہی سابق جواب ہے کہ اصل مقصود اللہ کی تعظیم ہے جو ان الفاظ سے بھی ادار ہو جاتی ہے جو ہم نے ذکر کئے ہیں اور حدیث میں تکبیر کا خصوصاً اس لئے ذکر ہے کہ وہ بھی تعظیم کا ایک فرد ہے ۔

سوال ۶ :۔ حدیث میں کفارہ صرف جماع کے ساتھ وارد ہے مگر تم نے تعلیل کے ذریعہ اکل وشرب کے اندر بھی کفارہ کو واجب کر دیا ۔

جواب :۔ اس کا بھی وہی سابق جواب ہے کہ کفارہ کا سبب عمداً بلا عذر افطار ہے جماع بھی جس کا ایک فرد ہے بہرحال ہماری تعلیل سے محل میں بذات خود کوئی تغیر نہیں ہوا کیونکہ وہ بدستور محل صالح برقرار ہے ۔

ہماری قبضہ کے اندر گذشتہ تقریر سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ انما الصدقات للفقراء الخ میں لام تملیک کا نہیں بلکہ عاقبت کا ہے، اس تقریر سے امام شافعی رح کا یہ فرمان غلط ثابت ہوگا کہ زکوٰۃ مصارفِ مذکورہ کا حق ہے لہذا تمام اصناف کو دیا جانا ضروری ہے ہم نے کہا کہ یہ ان کا حق نہیں بلکہ اللہ کا حق ہے یہ اپنی حاجت کے سبب اس کے مصارف شمار ہوئے ہیں ۔

اوران کا حال ایسا ہے جیسے نماز میں کعبہ کا کہ پورا کعبہ بھی قبلہ ہے اور اس کا ہر ہر جزء بھی قبلہ ہے جس جزء کی جانب نماز پڑھی جائے جائز ہے اسی طرح ان میں سے سب کو دیا جائے تب بھی جائز ہے اور بعض کو دیا جائے تب بھی جائز اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو ۔

والشرطُ الرابعُ ان یبقیٰ حکمُ الاصلِ بعدَ التعلیلِ علی ما کان قبلہٗ لانَّ تغییرَ حکمِ النَّصِّ فی نفسہٖ بالرأیِ باطلٌ کما ابطلناہُ فی الفروعِ وانما خصّصنا القلیلَ من قولہٖ علیہ السلام لاتبیعوا الطعامَ بالطعامِ الاسواءً بسواءٍ لانّ استثناءَ حالۃِ التساوی دلَّ علی عمومِ صدرہٖ فی الاحوال ولن یثبتَ اختلافُ الاحوالِ الّا فی الکثیرِ فصارَ التغیرُ بالنصِ مصاحباً للتعلیلِ لابہٖ ۔

ترجمہ اور چوتھی شرط یہ ہے کہ اصل کا حکم تعلیل کے بعد پہلی حالت میں باقی رہے اس لئے کہ نص کے حکم فی نفسہ تغییر رائے سے باطل ہے جیسا کہ ہم اس تغییر کو فروع کے اندر باطل قرار دے چکے ہیں اور ہم نے قلیل کو خاص کیا ہے نبی علیہ السلام کے فرمان لاتبیعوا الطعامَ بالطعامِ الا سواءً بسواءٍ سے اس لئے کہ تساوی کی حالت کا استثناء اس کے صدر (شروع) کے عموم پر دال ہے احوال میں اور احوال کا اختلاف ہرگز ثابت نہ ہوگا مگر کثیر میں تو تغیر نص کی وجہ سے ہوا ہے (وہ تغیر بالنص حسنِ اتفاق سے) تعلیل کی غرض کے موافق ہوگیا تغیّر نص کی وجہ سے نہیں ہوا ہے ۔

وکذلک جوازُ الابدالِ فی بابِ الزکوٰۃ ثبت بالنصِّ لا بالتعلیلِ لانَّ الامرَ بانجازِ ما وعدَ للفقراءِ رزقاً لھم مما اوجبَ لنفسہٖ علی الاغنیاءِ من مالٍ مسمّیً لا یحتملہٗ مع اختلافِ المواعیدِ بتضمنُ الاذنَ بالاستبدالِ فصارَ التغییرُ بالنصِ مجامعاً للتعلیلِ لابہٖ ۔

ترجمہ اور ایسے ہی باب زکوٰۃ میں تبدیلی کا جواز نص سے ثابت ہوا ہے نہ کہ تعلیل سے اس لیے کہ فقراء کے لئے رزق کے وعدہ کے ایفاء کا حکم (یعنی وہ ایفاء موعود) جو اللہ نے مالداروں پر اپنے لئے واجب کیا ہے یعنی مال مقرر جو مواعید کے مختلف ہونے کے باوجود ایفاء کا احتمال نہیں رکھتا (حکم مذکور) استبدال

کی اجازت کو متضمن ہے تو تغیر نص کی وجہ سے ہوا ہے۔ (حسن اتفاق سے) وہ تعلیل کی غرض کے موافق ہو گیا۔ تغیر تعلیل کی وجہ سے نہیں ہوا ہے۔

وانما التعليلُ لحكمٍ شرعيٍّ وهو صلاحُ المحلِّ للصّرفِ الى الفقير بدوامِ يدِهٖ عليه بعد الوقوعِ للّٰه تعالىٰ بابتداء اليدِ

ترجمہ اور تعلیل حکم شرعی کے لئے ہے اور وہ محل کا صالح ہونا ہے فقیر کی جانب صرف کئے جانے کے لئے اس محل پر فقیر کے قبضہ کی مداومت کے ساتھ ابتداءِ قبضہ سے اللہ تعالیٰ کیلئے واقع ہونے کے بعد۔

وهو نظيرُ ما قلنا ان الواجب ازالةُ النجاسةِ والماءُ اٰلةٌ صالحةٌ للازالة والواجب تعظيم اللّٰه تعالىٰ بكل جزءٍ من البدن والتكبيرُ اٰلة صالحة لجعل فعلِ اللسان تعظيمًا والافطار هو السبب والوقاع اٰلة صالحة للفطر وبعد التعليل يبقى الصلاحيةُ على ما كان قبلهٗ ۔

ترجمہ اور یہ (مطلق مال کا واجب ہونا) اس کی نظیر ہے جو ہم نے کہا ہے کہ واجب نجاست کا ازالہ ہے اور پانی ایک ایسا آلہ ہے جو ازالہ کے لئے صالح ہے اور واجب اللہ تعالیٰ کی تعظیم ہے بدن کے ہر ہر جزء سے اور تکبیر ایک ایسا آلہ ہے جو زبان کے فعل کو تعظیم بنانے کی صلاحیت رکھتا ہے اور افطار وہ سبب ہے اور جماع ایک آلہ ہے جو فطر کی صلاحیت رکھتا ہے اور تعلیل کے بعد صلاحیت اپنے حال پر برقرار ہے۔

وبهذا تبيّنَ انَّ اللامَ في قوله تعالىٰ انّما الصدقاتُ للفقراء لامُ العاقبةِ اى يصير لهم بعاقبته او لانهٗ اوجبَ الصرفَ اليهم بعد ما صار صدقةً وذلك بعد الاداء الى اللّٰه تعالىٰ فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجةِ وهذه الاسماءُ اسبابُ الحاجةِ وهم بجملتهم للزكوٰة بمنزلة الكعبةِ للصلوٰة كلها قبلة للصلوٰة وكل جزءٍ منها قبلةٌ ۔

ترجمہ اور اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اللہ کے فرمان انما الصدقات للفقراء میں لام لام عاقبت ہے یعنی یہ فقراء کے لئے ہو جاتا ہے اپنے انجام کے اعتبار سے یا اس لئے کہ نص نے ان کی جانب صرف کو واجب کیا ہے اس کے صدقہ ہو جانے کے بعد اور مال کا صدقہ ہونا اللہ تعالیٰ کی جانب ادائیگی کے بعد ہے تو مذکورہ اصناف اس تحقیق کے مطابق مصارف ہو گئے حاجت کے اعتبار سے اور یہ اصنافِ مذکورہ حاجت کے اسباب ہیں اور یہ تمام زکوٰۃ کیلئے نماز کیلئے کعبہ کے درجہ میں ہیں اور تمام کعبہ نماز کیلئے قبلہ ہے اور اسکا ہر ہر جزء قبلہ ہے۔

تشریح سبق کی تقریر تو ماقبل میں عرض کی جا چکی ہے یہاں چار باتیں عرض ہیں عـ۱ رابع کی تقدیم اس لئے ہے کہ کہیں شرطِ ثالث کے پرزوں کو ملا کر اس کو ساتھ میں شرط نہ سمجھ لیا جائے ۔
عـ۲ تغیر سے مراد اس کے مفہوم لغوی کا بدلنا ہے اور اس کا سابق جگہ سے ہٹ جانا ہے ورنہ خصوص میں عموم کا آجانا تعلیل کے منافی نہیں ہے عـ۳ اشکال اول کے جواب کی تقریر صـ پر گذر چکی ہے عـ۴ سوالِ دوم کے جواب میں جو یہ عبارت ہے لانّ الامر بانجاز الخ الامرانّ کا اسم ہے اور یتضمن الاذن اس کی خبر ہے اور مما اوجب وعد کا بیان ہے اور مال مسمیٰ موصوف ہے لایحتملہ اس کی صفت ہے اور من مال مسمیٰ اوجب علی الاغنیاء کا بیان ہے ۔

سبق نمبر ۵۶ (رکنِ قیاس)

اس سبق میں مصنفؒ قیاس کے رکن کو بیان فرماتے ہیں اور قیاس کا رکن وہ ہے جس کو علت جامعہ یا علتِ مشترکہ کہا جاتا ہے اسی پر قیاس کا دارومدار ہے اور اسی کی وجہ سے اصل کا حکم فرع کی جانب متعدی ہوتا ہے نیز اس علت پر نص مشتمل ہوتی ہے کبھی تو صراحۃً جیسے انہامن الطوافین علیکم والطوافات کے اندر ۔
اور کبھی اشارۃً ہوتی ہے جیسے لاتبیعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء اشارۃً قدر وجنس پر مشتمل ہے ورنہ کیل کے بغیر مساوات ہی نہ ہوگی پھر جیسے گواہوں کے اندر دو چیزیں ضروری ہیں اہلیت اور عدالت اول فیصلہ کے جواز کے لئے اور ثانی فیصلہ کے وجوب کے لئے اسی طرح یہ ضروری ہے کہ وصف کے اندر دو باتیں پائی جائیں ۔
عـ۱ صلاحیت عـ۲ عدالت ۔
صلاحیت سے یہ مراد ہے کہ یہ علت ان علتوں کے موافق ہو جو بارگاہِ رسالتؐ یا صحابہؓ یا تابعینؒ سے منقول ہیں ورنہ اگر موافقت نہ ہوگی تو اس علت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا ۔ جیسے ہدایہ جلد ثانی میں آپ نے پڑھا ہے کہ ہمارے نزدیک ولایتِ اجبار کا مدار صغر پر ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک بکارت پر ہے انہوں نے فرمایا ہے کہ صغیرہ ثیبہ ہونے کی وجہ سے سند یافتہ ہوگئی اور ٹریننگ یافتہ ہونے کی وجہ سے اُسے ممارست اور تجربہ ہوگیا لہٰذا اب اس پر ولایت اجبار نہیں رہی ۔
ہم نے کہا کہ بغیر شہوت کے ٹریننگ سے کچھ تجربہ حاصل نہیں ہوتا بہرحال ہم نے مدار صغر پر رکھا بربنا ضرورت اور ضرورت یہ ایسی علت ہے جس میں صلاحیت ہے کیونکہ سؤر ہرّہ کو اسی ضرورت کی بنیاد پر ناپاک قرار نہیں دیا لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ علت صالحہ ہے ۔
اور عدالت سے مراد یہ ہے کہ اس علت کا کسی حکم میں اثر ظاہر ہوا ہو جس کا بیان اگلے سبق میں آرہا ہے اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو ۔

واَمّا رکنہ فما جُعل عَلَمًا علی حکمِ النصِّ مِمّا اشتمَل علیہ النصُّ وجُعِل الفرعُ نظیرًا لہ فی حکمہٖ بوجودہٖ فیہ۔ وھوالوصفُ الصالح المُعدّلُ بظھورِ اثرہٖ فی جنسِ الحکمِ المعلّلِ بہ۔ ونعنی بصلاحِ الوصفِ ملائمتہٗ، وھوان یکونَ علی مُوافقۃِ العِلَلِ المنقولۃِ عن رسولِ اللّٰہِ صلی اللّٰہ علیہ وسلم وعن السّلَفِ کقولنا فی الثیّبِ الصّغیرۃِ انّھا تُزوّجُ کرھًا لانّھا صغیرۃٌ فاشبھتِ البکرَ فھذا تعلیلٌ بوصفٍ ملائمٍ لانّ الصِّغرَ مؤثّرٌ فی ولایۃِ المناکحِ لما یتصل بہ من العجزِ تاثیرًا لطوافِ لِما یتصلُ بہ من الضرورۃِ فی الحکمِ المعللِ بہ فی قولہ علیہ السلامُ الھرّۃُ لیست بنجسۃٍ انما ھی من الطوافین والطوافاتِ علیکم ولا یصحُّ العَمَلُ بالوصفِ قبلَ المُلائمۃِ لانہٗ امرٌ شرعیٌّ ۔

ترجمہ اور بہر حال قیاس کا رکن وہ شئی ہے جس کو حکم نص کی علامت قرار دیا گیا ہو درانحالیکہ وہ ان چیزوں میں سے ہو جن پر نص مشتمل ہو اور فرع کو اس کی نظیر قرار دیا گیا ہو اصل کا حکم ثابت کرنے میں فرع میں حکم اصل کی علامت موجود ہونے کی وجہ سے اور یہ (جس کو علامت قرار دیا گیا ہے) وہ وصف ہے جو صالح ہو معدّل ہو، وصف کا اثر ظاہر ہونے کی وجہ سے حکم معلل بہ کے ہم جنس حکم میں اور صلاحِ وصف سے ہماری مراد وصف کی موافقت ہے اور وہ یہ ہے کہ وصف ان علتوں کے موافق ہو جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف سے منقول ہیں جیسے ہمارا قول ہے ثیبہ صغیرہ کہ اس کا جبرًا نکاح کردیا جائے گا اس لئے کہ وہ صغیرہ ہے تو یہ وصفِ موافق کے ساتھ تعلیل ہے اس لئے کہ صغر نکاح کی ولایت میں مؤثر ہے کیونکہ اس کے ساتھ عجز اور مجبوری والبتہ ہے (سورۂ ہرّہ میں) طواف کی تاثیر کے مثل کیونکہ اس کے ساتھ ضرورت اور مجبوری والبتہ ہے اس حکم میں جس کو طواف سے معلل کیا گیا ہے۔ نبی علیہ السلام کے فرمان الھرۃ لیست بنجسۃ انما ھی من الطوافین والطوافات علیکم اور موافقت سے پہلے وصف پر عمل صحیح نہیں ہے اس لئے کہ وصف امر شرعی ہے۔

تشریح ۱ مصنفؒ نے علت کو علامت سے اس لئے تعبیر کیا کہ احکام شرعیہ کی علتیں دراصل احکام کو پہچاننے کی محض علامت اور نشانیاں ہیں اور مثبتِ احکام حقیقت میں اللہ تعالیٰ ہے ۲ قیاس کے چار رکن ہیں اصلؔ فرعؔ حکمؔ علتؔ مگر بنیادی رکن علت ہی ہے ۳ مناکح منکح یا مَنکَح کی جمع ہے اول مصدر میمی اور ثانی ظرف ہے اور اس کو منکوحہ کی جمع کہنا ضعیف ہے ۴ لانہ امر شرعی یعنی وصف ایک امر شرعی ہے کیونکہ ہماری گفتگو ان علل شرعیہ سے ہو رہی ہے جو مثبتِ حکم ہیں انکی صحت من جانب شارع معلوم ہوگی یعنی جب کہ وہ سلف سے منقول علل کے موافق ہوں۔

سبق نمبر ۵۷

مصنفؒ صلاحیت کا ذکر پہلے کرچکے ہیں اب عدالت کا ذکر فرماتے ہیں جس کا کچھ بیان پہلے سبق میں گذر چکا ہے۔

عدالت کی حقیقت یہ ہے کہ اس وصف کی تاثیر ثابت ہو چکی ہے جیسے صغر کی تاثیر مال کی ولایت میں ثابت ہو چکی ہے تو صغر کو وصف صالح اور معدل کہا جائے گا۔

پھر تاثیر چار قسم کی ہوتی ہے ۱ بعینہ اسی وصف کا اثر اس حکم میں ظاہر ہوا ہو جیسے عین طواف کا اثر عین سور ہرّہ میں ۲ بعینہ اسی وصف کا اثر اس حکم کی جنس میں ظاہر ہو جیسے صغر کا اثر ولایتِ مال میں بالاجماع ظاہر ہے تو ولایتِ نکاح میں بھی ہوگا چونکہ دونوں حکم ہم جنس ہیں ۳ اس وصف کی جنس کا اثر بعینہ اسی حکم میں ظاہر ہو چکا ہو جیسے جنون اسقاطِ صلوٰۃ کی علت ہے جو نص سے ثابت ہے اور جنون اغمار (غشی) کی جنس ہے لہذا اغمار بھی سقوطِ صلوٰۃ کی علت ہوگی ۴ جنس وصف کا اثر جنسِ حکم میں ظاہر ہو جیسے سفر کی مشقت بالنص دو رکعتیں ساقط کرنے کی علت ہے تو مشقت حیض کی جنس ہے اور دو رکعتوں کا ساقط ہونا سقوطِ صلوٰۃ کی جنس ہے تو مجانست کی وجہ سے حیض بھی سقوطِ صلوٰۃ کی علت ہو گیا۔

بہرحال عدالت سے مراد تاثیر ہے تو عدالت کا پتہ جب چلے گا کہ اس وصف نے کسی جگہ اپنا اثر دکھایا ہو۔ جیسے گواہ کی عدالت کا پتہ جب چلے گا کہ اس پر اس کا اثر ظاہر ہو جس کی وجہ سے وہ ممنوعاتِ شرعیہ کے ارتکاب سے باز آجائے۔

سوال :- ادلہ شرع کا چار میں انحصار ہے امام ابوحنیفہ رح نے پانچویں دلیل یعنی استحسان کا اختراع کہاں سے کرلیا ہے جو دلیل شرعی نہیں پھر تعجب کی بات یہ ہے کہ ابوحنیفہ رح استحسان کے مقابلہ میں قیاس کو چھوڑ دیتے ہیں یعنی دلیل شرعی کو غیر دلیل کے مقابلہ میں چھوڑ دیتے ہیں ؟

جواب :- استحسان بھی قیاس ہی کی ایک قسم ہے بس اول جلی اور یہ قیاس خفی کہلاتا ہے اب رہی یہ بات کہ کہاں کس کو ترجیح ہوگی تو فرمایا کہ ہمیں تو پیڑ نہیں گننے بلکہ آم کھانے ہیں۔ لہذا علت اثر کی وجہ سے علت بنتی ہے تو ہم جہاں علت کو قوی اور مضبوط پائیں گے وہاں اسی کو ترجیح دیں گے لہذا جہاں استحسان کی تاثیر قوی ہوگی وہاں استحسان مقدم ہوگا اور جہاں قیاس کی تاثیر مضبوط ہوگی وہاں قیاس کو مقدم رکھا جائے گا۔

اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

واذا ثبتت الملائمة لم يجب العمل به الا بعد العدالة عندنا وهي الاثر لانه يحتمل الرد مع قيام الملائمة فيتعرف صحته بظهور اثره في موضع من المواضع كاثر الصغر في ولاية المال وهو نظير صدق الشاهد يتعرف بظهور اثر دينه في منعه عن تعاطي محظور دينه ولما صارت العلة عندنا علة بالاثر قدمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي اذا قوي اثره وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده لان العبرة لقوة الاثر وصحته دون الظهور ـ

ترجمہ اور جب موافقت ثابت ہوگئی تو وصف پر عمل کرنا واجب نہوگا ہمارے نزدیک مگر عدالت کے بعد اور عدالت وہ اثر ہے اس لئے کہ وصف موافقت کے باوجود مردود ہونے کا احتمال رکھتا ہے تو وصف کی صحت (عدالت) پہچانی جائے گی کسی جگہ میں اس کا اثر ظاہر ہونے کی وجہ سے جیسے مال کی ولایت میں صغر کا اثر ہے اور یہ (ظہور اثر کی وجہ سے وصف کی صحت کا معلوم ہونا) گواہ کا صدق معلوم ہونے کی نظیر ہے جس کو گواہ کے دین کا اثر ظاہر ہونے سے پہچانا جاتا ہے اس کو ممنوع دینی کے ارتکاب کے روکنے سے اور ہمارے نزدیک جب علت اثر کی وجہ سے علت ہوتی ہے تو ہم نے استحسان کو جو قیاس خفی ہے قیاس پر مقدم کیا جب کہ استحسان کا اثر مضبوط ہوا اور ہم نے قیاس کو مقدم کیا اس کے اثر باطنی کی صحت کی وجہ سے اس استحسان پر جس کا اثر ظاہر اور اس کا فساد مخفی ہو اس لئے کہ اثر کی قوت وصحت کا اعتبار ہے نہ کہ محض ظہور کا۔

تشریح اس کے لئے مزید تشریح کی ضرورت نہیں ہے، اب مصنفؒ کچھ وہ مثالیں پیش فرمائیں گے جہاں استحسان کو قیاس پر اور جہاں قیاس کو استحسان پر مقدم کیا جاتا ہے۔

سبق نمبر ۵۸

۱ اولاً یہاں یہ سمجھئے کہ اگر نماز میں آیتِ سجدہ تلاوت کی اور رکوع میں سجدۂ تلاوت کی نیت کرلی تو جائز ہے اور سجدۂ تلاوت ادا ہوجائیگا

۲ سجدۂ تلاوت اور نماز جنازہ قربتِ مقصودہ ہیں اور قربت مقصودہ وہ عبادت کہلاتی ہے جو بطریقِ تبعیت ثابت نہو یعنی اس کا وجوب ضمنی نہو بلکہ اصلی ہو اور سجدۂ تلاوت اور نماز جنازہ کا وجوب ضمنی اور بطریقِ تبعیت نہیں ہے۔ لہٰذا سجدۂ تلاوت اور نماز جنازہ کے لئے تیمم جائز ہے اور تیمم سے نماز ادا کرنا جائز ہے دخول مسجد اور اور مس مصحف قربتِ مقصودہ نہیں لہٰذا اس کے لئے تیمم جائز نہوگا یہ مفتیان کرام کا ارشاد ہے۔

مگر حضرات اصولیین نے سجدۂ تلاوت کو قربتِ غیر مقصودہ قرار دیا ہے اسی وجہ سے اصولیین نے کہا ہے کہ اگر سجدۂ تلاوت کی نذر مانی تو نذر صحیح نہوگی کیونکہ یہ قربت غیر مقصودہ ہے نیز انہوں نے کہا ہے کہ اگر وقت مکروہ میں آیتِ سجدہ تلاوت کی اور سجدہ نہیں کیا تو دوسرے مکروہ وقت میں اس کی ادائیگی جائز ہے لیکن فرض نماز میں یہ جائز نہیں ہے کہ وقت ناقص میں واجب شدہ نماز کو دوسرے ناقص وقت میں ادا کیا جائے۔

سوال:۔ پھر تو اصولیین اور فقہاء کے کلام میں تعارض وتناقض ہے؟

جواب:۔ تعارض نہیں ہے کیونکہ اصول مقرر ہے لولا الاعتبارات لبطلت الحکمۃ اور یہاں اصولیین کی نفیِ قربتِ مقصودہ اور فقہاء کا اثباتِ قربت مقصودہ ایک جہت کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ وہ مختلف جہتوں کے اعتبار سے ہے۔

سوال:۔ اس کی مزید وضاحت فرمائیے؟

جواب :۔ فقہاء کی مراد یہ ہے کہ سجدۂ تلاوت تقرب الی اللہ کی غرض سے ابتداءً مشروع ہے کسی دوسری عبادت کا وسیلہ بنکر مشروع نہیں ہے یعنی ضمنی اور تابع نہیں ہے اور جس کی یہ شان ہو تو وہ قربتِ مقصودہ ہے لہذا انہوں نے اس کو قربت مقصودہ قرار دیا اور اصولیین کی مراد یہ ہے کہ تلاوت کے سجدہ سے سجدہ کی مخصوص ہیئت ہی مقصود بالذات نہیں بلکہ سجدہ اس لئے مطلوب ہوا کہ وہ تواضع اور خشوع پر مشتمل ہے جو مطیعین کا شیوہ ہے اور اہل باطل اس نعمت عظمیٰ سے محروم ہیں لہذا انہوں نے کہدیا کہ جب یہاں تواضع اور تذلل ہی مقصود ہے جو نماز کے رکوع سے بھی حاصل ہو جاتا ہے تو رکوع میں سجدۂ تلاوت ادا ہو جائے گا : بحر ص۱۲۶ ج۲ شامی ص۱۶۵ ج۱

جب یہ تقریر ذہن نشیں ہوگئی تو اب سنئے کہ یہاں قیاس اور استحسان میں تعارض ہے قیاس کا تقاضا ہے کہ رکوع میں سجدۂ تلاوت ادا ہو جائے گا ۔ اور استحسان کا تقاضا ہے کہ رکوع میں سجدۂ تلاوت ادا نہ ہو ۔

دلیل قیاس :۔ رکوع اور سجدہ خضوع میں مشابہ ہیں اسی لئے قرآن میں سجدہ کو رکوع سے تعبیر فرمایا گیا ہے ۔ ارشادِ باری ہے وخَرَّ راكِعًا وَّاَنَابَ یہاں داؤد علیہ السلام کے سجدہ کو رکوع سے تعبیر فرمایا گیا ہے ۔

دلیل استحسان :۔ ہم کو شریعت نے سجدہ کا حکم دیا ہے نہ کہ رکوع کا (یعنی بوقتِ تلاوت آیتِ سجدہ) اور سجدہ کی حقیقت اور ہے اور رکوع کی اور ہے یہی تو وجہ ہے کہ نماز کا سجدہ رکوع سے اور رکوع سجدہ سے ادا نہیں ہوتا ۔

اثرِ ظاہر :۔ یہ دونوں دلیلیں ظاہر نظر کے اعتبار سے ہیں یعنی دوسری صورت میں جو دلیل دی گئی ہے کہ رکوع سجدہ کا غیر ہے یہ ظاہر نظر میں اثر ہے لیکن نظرِ دقیق سے یہ معلوم ہوگا کہ اس میں فساد ہے خلاصہ کلام استحسان والی تقریر ظاہراً عمدہ ہے اور باطناً مخدوش ہے ظاہر کے عمدہ اور باطن کے فساد کی وجہ سے اس کو مرجوح قرار دیا گیا اور قیاس پر عمل کیا گیا ہے ۔

اسی طرح ظاہر نظر میں قیاس میں فساد ہے مگر اس کا باطن عمدہ ہے یعنی اس کی باطنی تاثیر قوی اور مضبوط ہے (کما سیجئ) بادیٔ النظر میں قیاس کے ضعف کی وجہ یہ ہے کہ یہاں دلیل کی بنیاد مجاز پر رکھی گئی ہے کیونکہ سجدہ کو قرآن میں رکوع مجازاً کہا گیا ہے اور حقیقت کے مقابلہ میں مجاز ضعیف ہوتا ہے ۔

اثرِ باطن :۔ یہ تو ان دونوں کا ظاہر تھا لیکن گہری نگاہ سے جب ان دونوں کا جائزہ لیا گیا تو قیاس کی تاثیر استحسان سے قوی اور بہترین ملی اور استحسان کی ضعیف ملی کیونکہ سجدۂ تلاوت قربت غیر مقصودہ ہے جس کا مقصد تعظیم ہے تاکہ مطیع کا سرکش متکبر سے امتیاز ہو سکے اور نماز کا رکوع بھی یہ کام انجام دے گا بہرحال یہ قیاس کا باطنی اثر ہے جو قوی ہے ۔

اور استحسان میں باطناً نقص و ضُعف ہے کیونکہ اس میں سجدۂ تلاوت کو صلوٰۃ پر قیاس کیا گیا ہے یا نماز سے باہر کے رکوع پر نماز کے رکوع کو قیاس کیا گیا ہے مگر یہ دونوں قیاس فاسد ہیں کیوں ؟

علا اس لئے کہ نماز کا سجدہ قُربتِ مقصودہ ہے اور سجدۂ تلاوت قُربتِ غیر مقصودہ تو پھر قیاس کیونکر صحیح؛

ہوگا۔ اور اس اعتراض کا جواب کیا ہوگا کہ جیسے نماز کا سجدہ رکوع سے ادا نہیں ہوتا ایسے ہی سجدۂ تلاوت بھی رکوع سے ادا نہ ہوگا ع۔ نماز سے باہر رکوع کچھ عبادت نہیں اور نماز کا رکوع عبادت ہے اور سجدۂ تلاوت کی ادائیگی کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ عبادت ہو۔

لہٰذا قیاس صحیح نہ ہوگا اور یہ کہنے کا کچھ حق نہ ہوگا کہ جب نماز کے رکوع سے سجدۂ تلاوت ادا ہو جاتا ہے تو خارج صلوٰۃ بھی رکوع سے سجدۂ تلاوت ادا ہونا چاہئیے۔

خلاصۂ کلام۔ یہاں قیاس میں ظاہر کا فساد اور باطن میں اثر قوی تھا اور استحسان میں اسکے برعکس اور اعتبار اثر قوی کا ہے خواہ خفی ہو اس لئے قیاس کو استحسان پر مقدم کیا گیا ہے۔ مگر یہ یاد رہے کہ جہاں قیاس کو استحسان پر ترجیح ہوتی ہے ایسی صورتیں بہت کم ہیں فقط چھ سات مسائل میں ایسا ہے ورنہ تمام جگہوں پر قیاس پر استحسان ہی کو ترجیح دیجاتی ہے جس کی امثلہ سے ہدایہ بھری پڑی ہے۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وبیانُ الثانی فی من تلا اٰیۃَ السَّجدۃِ فی صلوتہٖ انہٗ یرکع بہا قیاسًا لاَنَّ النَّصَّ قد وَرَدَ بہٖ قال اللّٰہ تعالیٰ وَخَرَّ راکِعًا وَّاَنَابَ وفی الاستحسان لایجزیہ لاَنَّ الشرعَ اَمَرَنا بالسُّجودِ والرکوعُ خِلافُہٗ کسجودِ الصَّلوٰۃ فھذا اثرٌ ظاھِرٌ فامّا وجہُ القیاسِ فمجازٌ محضٌ لکنَّ القیاسَ اولٰی باثرہِ الباطنِ بیانہٗ اَنَّ السُّجودَ عندَ التلاوۃِ لم یُشرع قربۃً مقصودۃً حتی لایلزمَ بالنَّذرِ وانما المقصودُ مجرّدُ مایصلحُ تواضعًا والرکوعُ فی الصَّلوٰۃِ یعمل ھذا العَمَلَ بخلافِ سجودِ الصَّلوٰۃِ والرکوعِ فی غیرھا فصارَ الاثرُ الخفیُّ مع الفسادِ الظاھِرِ اولٰی من الاثرِ الظاھرِ مع الفسادِ الخفیِّ وھذا قسمٌ عزَّ وجودُہٗ واَمّا القسمُ الاوّلُ فاکثرُ مِن اَن یُحصٰی۔

ترجمہ اور ثانی (جبکہ قیاس مقدم ہو) کا بیان اس شخص کے بارے میں ہے جس نے اپنی نماز میں آیتِ سجدہ تلاوت کی کہ وہ اس کی وجہ سے رکوع کر سکتا ہے بطور قیاس کے اس لئے کہ نص (سجدہ کے بجائے) رکوع کے بارے میں وارد ہوا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا وخرّ راکعًا واناب اور استحسان میں اس کو رکوع کافی نہ ہوگا اس لئے کہ شریعت نے ہم کو سجدہ کا حکم دیا ہے اور رکوع اس کے خلاف ہے۔ جیسے نماز کا سجدہ پس یہ اثر ظاہری ہے۔

پس بہر حال قیاس کی وجہ مجاز محض ہے لیکن قیاس اولیٰ ہے اپنے اثر باطنی کی وجہ سے۔ اثر باطن کا بیان یہ ہے کہ تلاوت کے وقت سجدہ قربتِ مقصودہ بنکر مشروع نہیں ہوا یہاں تک کہ وہ نذر سے لازم نہیں ہوتا اور مقصود محض وہ ہے جو تواضع کی صلاحیت رکھے اور نماز کا رکوع یہ کام کرتا ہے بخلاف نماز کے سجدہ اور اس رکوع کے جو نماز سے باہر ہو تو اثر خفی فساد ظاہری کے باوجود اس اثر ظاہری سے اولیٰ

ہو گیا جو فسادِ معنیٰ کے ساتھ ہے اور یہ قسم ایسی ہے جس کا وجود کم ہے اور بہرحال قسم اول بے شمار ہے ۔

تشریح

؎۱ وبیان الثانی یعنی یہ قسم ثانی کا بیان ہے جہاں قیاس مقدم ہوتا ہے ؎۲ فهذا اثر ظاهر ہذا کا مشارالیہ رکوع کا غیر سجود ہونا اور ایک کی جگہ دوسرے کا ناکافی ہونا ہے ؎۳ فاما وجہ القیاس یعنی قیاس کے ضعف کی وجہ ظاہری اس کا مجازاً ثبوت ہے حالانکہ مجاز حقیقت سے کمزور ہے ۔

؎۴ سجدۂ تلاوت کی حقیقت تواضع ہے جس پر یہ آیات دال ہیں وَلِلّٰهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ طَوْعًا وَّكَرْهًا اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ يَسْجُدُ لَهٗ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِي الْاَرْضِ یہاں سجدہ سے مقصود تواضع ہے ۔

؎۵ بخلاف سجود الصلوٰۃ یعنی یہ قربتِ مقصودہ ہے جو دوسرے سے ادا نہیں ہو سکتی اور سجدۂ تلاوت قربت غیر مقصودہ ہے والرکوع فی غیرها ہا کا مرجع صلوٰۃ ہے تو خارج صلوٰۃ رکوع سے سجدۂ تلاوت ادا نہ ہوگا ۔

؎۶ عزوجوده ای قل ۔ اور وہ چھ سات جگہ ہیں جو حاشیہ میں مذکور ہیں ؎۷ فاکثر من ان یحصی یعنی قسم اول کی امثلہ حدِ احصار سے خارج ہیں ہدایہ اس کی مثالوں سے پُر ہے اس لئے مصنف رح نے اسکی مثال بیان نہیں فرمائی ۔

سبق نمبر ۵۹

قیاس کا تقاضا کچھ ہوتا ہے مگر نص کی وجہ سے اس کو چھوڑ دیا جاتا ہے جیسے بیع سلم کہ قیاس بیع کے معدوم ہونے کی وجہ سے اس کے عدمِ جواز کا مقتضی ہے لیکن نص سے اس کا ثبوت ہے اس لئے قیاس کو چھوڑ دیا گیا ۔

کبھی قیاس کو اجماع کی وجہ سے چھوڑ دیا جاتا ہے جیسے استصناع کی صورت میں ورنہ قیاس چاہتا ہے کہ یہ جائز نہیں ہے مگر اس کے جواز پر امت کا اجماع ہے اور کبھی قیاس کو ضرورت کی بناء پر چھوڑا جاتا ہے جیسے کنویں اور حوض اور برتنوں کی طہارت کا مسئلہ ہے کہ قیاس چاہتا ہے کہ یہ پاک نہ ہو سکیں کیونکہ نچوڑنا متعذر ہے مگر بربناء ضرورت اس کو جائز کہا گیا اور قیاس کو چھوڑ دیا ۔

اور کبھی قیاس کو چھوڑ دیا جاتا ہے قیاس خفی (استحسان) کی وجہ سے جیسے شکاری پرندوں کا جھوٹا اس میں قیاس چاہتا ہے کہ وہ ناپاک ہوگا کیونکہ یہ سباع طیور کا جھوٹا ہے اور قیاس خفی چاہتا ہے کہ پاک ہو کیونکہ یہ جانور چونچ سے پانی پیتے ہیں جو ایک ہڈی ہے اور ہڈی میں حیات نہیں ہے لہذا پانی ناپاک نہیں ہوگا ۔

بہرحال قیاس کے مقابلہ میں یہ چار چیزیں ہیں ؎۱ نص ؎۲ اجماع ؎۳ ضرورت ؎۴ قیاسِ خفی ۔ اب مصنف رح فرماتے ہیں کہ چاروں میں سے تین کے اندر تو حکم فرع کی جانب مؤدی نہ ہوگا بلکہ یہ موردِ شرع پر رہے گا ۔

اور چوتھی صورت میں تعدیہ جائز ہے جسکی مثال یہ ہے کہ زید نے اپنی گھڑی فروخت کی اور گھڑی ابھی زید ہی کے پاس ہے اور تعدادِ ثمن میں دونوں کا اختلاف ہو گیا زید کہتا ہے کہ ثمن ۲۰۰ روپے ہے اور بکر کہتا ہے سو روپے ہے تو باعتبار ظاہر زید مدعی اور بکر منکر ہے اور اصول کلی ہے البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر ۔

لیکن غور کے بعد معلوم ہوا کہ زید بھی منکر ہے کیونکہ بکر دعویٰ کرتا ہے کہ میں اس گھڑی پر سو روپے کے

عوض قبضہ کرنے کا حقدار ہوں مگر زید اس سے انکار کرتا ہے تو زید بھی منکر ہوگیا لہذا صورتِ مذکورہ میں دونوں قسم کھائیں گے اور قسم کے بعد بیع کو فسخ کردیا جائے گا۔

بہر حال زید پر قسم کا ثبوت قیاسِ خفی کی وجہ سے ہے لہذا اس حکم کا تعدیہ غیر کی جانب جائز ہے لہذا ان دونوں کے مرنے کے بعد صورتِ مذکورہ میں ان کے وارثوں کا بھی یہی حکم ہے یعنی دونوں قسم کھائیں گے اور بیع فسخ کردی جائے گی۔ اور اگر بعینہ یہی صورت اجارہ میں ہوجائے تو وہاں بھی مؤجر اور متاجر دونوں سے حلف لیا جائے گا اور اجارہ کو فسخ کردیا جائے گا۔

لیکن اگر ساری تفصیلات یہی ہوں بس اتنی سی بات ہے کہ زید مبیع پہلے ہی بکر کے حوالے کرچکا ہے تو چونکہ اس میں زید کے منکر ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے اس لئے دونوں کا تحالف قیاس خفی یعنی استحسان سے ثابت نہیں ہے بلکہ حدیث سے ثابت ہے اور ماقبل میں بتادیا گیا ہے کہ قیاس کی مخالفت نص یا اجماع یا ضرورت کیوجہ سے ہو تو پھر اس حکم کا تعدیہ نہیں ہوگا بلکہ حکم موردِ سماع تک محدود رہے گا لہذا اس صورت میں عاقدین کے ورثہ سے حلف نہیں لیا جائیگا۔

اور نہ اجارہ میں عاقدین سے حلف لیا جائیگا بلکہ صرف متاجر اور وارثِ مشتری سے حلف لیا جائے گا آخری مسئلہ میں شیخینؒ اور امام محمدؒ کا اختلاف ہے شیخینؒ نے فرمایا کہ اس میں عاقدین کا تحالف نص سے ثابت ہے لہذا تعدیہ نہیں ہوگا اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ قیاسِ خفی سے ثابت ہے لہذا ان کے نزدیک، دونوں صورتوں میں ایک ہی حکم ہوگا یعنی عاقدین موجود ہوں تب بھی دونوں قسم کھائیں گے اور ان کے ورثہ ہوں تو بھی دونوں فریق قسم کھائیں گے اور اجارہ کی صورت ہو تب بھی عاقدین قسم کھائیں گے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

ثُمَّ الْمُسْتَحْسَنُ بِالْقِيَاسِ الْخَفِيِّ يَصِحُّ تَعْدِيَتُهُ۔ بِخِلَافِ الْمُسْتَحْسَنِ بِالْاَثَرِ اَوِ الْاِجْمَاعِ اَوِ الضَّرُورَةِ كَالسَّلَمِ وَالْاِسْتِصْنَاعِ وَتَطْهِيرِ الْحِيَاضِ وَالْآبَارِ وَالْاَوَانِي اَلَا تَرَى اَنَّ الْاِخْتِلَافَ فِي الثَّمَنِ قَبْلَ قَبْضِ الْمَبِيعِ لَا يُوجِبُ يَمِينَ الْبَائِعِ قِيَاسًا لِاَنَّهُ هُوَ الْمُدَّعِي وَيُوجِبُهُ اِسْتِحْسَانًا لِاَنَّهُ يُنْكِرُ تَسْلِيمَ الْمَبِيعِ بِمَا ادَّعَاهُ الْمُشْتَرِي ثَمَنًا وَهٰذَا حُكْمٌ تَعَدَّى اِلَى الْوَارِثَيْنِ وَاِلَى الْاِجَارَةِ فَاَمَّا بَعْدَ الْقَبْضِ فَلَمْ يَجِبْ يَمِينُ الْبَائِعِ اِلَّا بِالْاَثَرِ بِخِلَافِ الْقِيَاسِ عِنْدَ اَبِي حَنِيفَةَ وَاَبِي يُوسُفَ فَلَمْ يَصِحَّ تَعْدِيَتُهُ۔

ترجمہ پھر جو حکم مستحسن ہے قیاس خفی کی وجہ سے اس کا تعدیہ صحیح ہے بخلاف اس حکم کے جو مستحسن ہے اثر یا اجماع یا ضرورت کی وجہ سے جیسے بیع سلم اور استصناع اور حوضوں اور کنوؤں اور برتنوں کو پاک کرنا کیا آپ نہیں دیکھتے کہ مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے ثمن میں اختلاف قیاساً بائع کی یمین کو واجب نہیں کرتا اس لئے کہ وہ مدعی ہے اور یہ اختلاف استحساناً بائع کی یمین کو واجب کرتا ہے اس لئے کہ بائع

مبیع کی تسلیم کا انکار کرتا ہے اس ثمن کے بدلے جس کا مشتری مدعی ہے اور یہ ایسا حکم ہے جو وارثین اور اجارہ کی جانب متعدی ہوگا پس بہرحال قبضہ کے بعد اس اختلاف کی وجہ سے بائع کی یمین صرف اثر سے خلاف قیاس واجب ہوتی ہے ابوحنیفہؒ اور ابویوسفؒ کے نزدیک اس کا تعدیہ صحیح نہ ہوگا۔

تشریح المستحسن؛ وہ حکم جو استحسان سے ثابت ہو۔ یَصِحُّ تَعدِیَتُہٗ، چونکہ استحسان ہر اعتبار سے قیاس ہے اس وجہ سے اس کا تعدیہ درست ہے اور باقی اقسام سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ غیر معلول ہوتا ہے تو جب اشتراک علت معدوم ہے تو تعدیہ کا بھی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ وھذا حکم یعنی عاقدین پر تحالف اور اس کے بعد فسخ بیع ایسا حکم ہے جو قیاس خفی سے ثابت ہے۔

آخری مسئلہ میں وہ نص جو شیخینؒ کا مستدل ہے یہ ہے کہ اِذَا اخْتَلَفَ الْمُتَبَایِعَانِ وَالسِّلْعَۃُ قَائِمَۃٌ تَحَالَفَا وَتَرَادَّا اگرچہ اس میں بعد قبض کی تصریح نہیں مگر ترادّا سے یہی مفہوم ہے کیونکہ تراد البعد القبض ہی متصور ہے:۔

سبق نمبر ۶۰

یہاں یہ مسئلہ بیان کیا جائیگا کہ کیا یہ ممکن ہے کہ علت ہو اور حکم کسی مانع کی وجہ سے نہ ہو تو احناف میں سے کچھ مشائخ اور عامۃ المعتزلہ اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ اس کو جائز قرار دیتے ہیں اور اکثر مشائخ حنفیہ اس کو ناجائز کہتے ہیں۔

اور اس مسئلہ کا عنوان ہے تخصیصِ علت یعنی علت میں تخصیص کر دینا کہ بعض جگہ وہ موجود تو ہے لیکن اس کا اثر ظاہر نہیں ہو رہا ہے یعنی علت ہے اور حکم نہیں خلاصۂ کلام فریق اول تخصیص علل کا قائل ہے اور فریق ثانی منکر ہے۔ فریق اول کا کہنا ہے کہ عللِ شرعیہ درحقیقت علامات و امارات ہیں جیسے بادل بارش کی تو جیسے یہ ہوسکتا ہے کہ بادل ہو اور بارش نہ ہو تو یہ بھی ہوسکتا ہے کہ علت ہو اور حکم نہ ہو۔

فریق ثانی کا کہنا ہے کہ حکم کا علت سے تخلف بغیر مانع کے تو ظاہر البطلان ہے اور مانع کی وجہ سے اس لئے باطل ہے کہ علل شرعیہ احکام شرع کی دلیلیں ہیں کہ جہاں بھی یہ علت ہوگی وہاں یہ علت حکم کو ثابت کرے گی اور تخلف میں مناقضہ ہوگا۔

سوال :۔ تخصیص علت تو جائز ہے ورنہ پھر استحسان کا کیا مطلب ہوگا، کیونکہ استحسان کی حقیقت علت کی تخصیص ہے کیونکہ استحسان جو قیاس خفی ہے قیاس جلی اب بھی ثابت ہے تو استحسان پر عمل کرنا اور قیاس کو چھوڑ دینا قیاس کی علت کی تخصیص ہے کیونکہ مانع کی وجہ سے (اور وہ استحسان سے تقابل ہے) علت کے باوجود حکم ثابت نہ ہوسکا۔ اور یہی تخصیص علت کی حقیقت ہے، کیونکہ استحسان کی اقسام ثلاثہ (بالنص و بالاجماع و بالضرورۃ) میں قیاس ہی نہیں رہا تو اس کا وصف بھی علت نہیں رہا کیونکہ نص کے مقابلہ میں قیاس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا اور یہ اقسام ثلاثہ ایک ہی درجہ میں شمار کیے گئے کیونکہ ضرورت اجماع کے درجہ میں ہے اور اجماع کتاب و سنت کے مثل ہے تو جیسے نص کے مقابلہ میں قیاس قیاس نہیں رہتا اجماع اور ضرورت کے مقابلہ میں بھی

نہیں رہے گا۔

سوال :- چلئے ان اقسام ثلاثہ میں ہم نے آپ کی تقریر تسلیم کرلی لیکن استحسان کی صورت میں کیا ہوگا وہاں تو تخصیصِ علت کا قول اختیار کرنا پڑے گا کیونکہ یہاں تو دو قیاسوں کا ٹکراؤ ہے؟

جواب :- اصول یہ ہے کہ قوی کے مقابلہ میں خفیف ظاہر ہی نہیں ہوتا، لہذا جب قیاس خفی قوی التاثیر ہونے کی وجہ سے راجح ہوا تو قیاسِ جلی دب گیا اور جب دب گیا تو اب وہ قیاس نہیں رہا لہذا تخصیص کا سوال ہی ختم ہوگیا۔ **خلاصہ :** یہ ہوا کہ استحسان کو کسی بھی اعتبار سے تخصیص علل کے باب سے شمار نہیں کیا جائیگا۔ بلکہ استحسان کے مقابلہ میں قیاس درست ہی نہ ہوگا اور جب قیاس ہی درست نہ ہو تو علت بھی نہیں پائی گئی تو حکم کا عدم عدمِ علت کی وجہ سے ہوا ہے نہ کہ علت کے باوجود کسی مانع کے پائے جانے کی وجہ سے۔

اور جہاں بھی ایسا ہوا ہے کہ حکم کا تخلف ہوگیا تو ہم نے وہاں یہی کہا کہ عدم علت کی وجہ سے حکم معدوم ہے تخصیص کی وجہ سے نہیں۔ لہذا اگر کسی روزہ دار کے منہ میں زبردستی پانی ڈالدیا گیا تو اس کا روزہ ٹوٹ گیا یعنی علتِ فطر عدم امساک پایا گیا تو امساک کا فوات فطر کی علت ہے۔

اور اگر کسی نے بھول کر پانی پی لیا تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا حالانکہ امساک کا فوت یہاں بھی موجود ہے اسلئے علت کے پائے جانے کی وجہ سے روزہ ٹوٹنا چاہئے تھا۔ تو فریق اول نے اس کا جواب دیا کہ علتِ فطر تو موجود ہے مگر ایک مانع کیوجہ سے حکم فطر ثابت نہیں ہوا یعنی ایک مانع کی وجہ سے علت میں تخصیص ہوگئی اور وہ مانع حدیث ہے۔ کیونکہ حدیث میں ہے کہ جو روزہ دار بھول کر کھالے اس کو اپنا روزہ پورا کرنا چاہئے اس لئے کہ اس کو اللہ نے کھلایا پلایا ہے تو اس فریق کے نزدیک عدم حکم تخصیص کی وجہ سے ہے اور ہمارے نزدیک عدم حکم عدم علت کی وجہ سے ہے کیونکہ روزہ دار نے جب کھایا ہی نہیں تو علت فطر نہیں پائی گئی کیونکہ اللہ نے کھلایا ہے اور جب اللہ نے کھلایا ہے تو جنایت کے معنی ختم ہوگئے اور اس کا فعل عفو قرار دیا گیا ہے یعنی گویا اس نے کھایا ہی نہیں اور جب عدم اکل ثابت ہوگیا تو رکن صوم کے باقی رہنے کی وجہ سے روزہ باقی ہے۔

خلاصۂ کلام :- فریق اول نے جس چیز کو دلیل خصوص قرار دیا ہے ہم نے اس کو دلیل عدم قرار دیا ہے اسکے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

ثم الاستحسانُ ليس من بابِ خصوصِ العللِ لانَّ الوصفَ لم يُجعلْ علةً في مقابلةِ النصِ والاجماعِ والضرورةِ لانَّ في الضرورةِ اجماعًا والاجماعُ مثلُ الكتابِ والسنةِ وكذا اذا عارضهُ استحسانٌ اوجبَ عدمَهُ فصارَ عدمُ الحكمِ لعدمِ العلةِ لا لمانعٍ مع قيامِ العلةِ وكذا القولُ في سائرِ العللِ المؤثرةِ وبيانُ ذلك في قولنا في الصائمِ اذا صُبَّ الماءُ في حلقهِ انه يفسدُ صومُهُ لفواتِ ركنِ الصومِ ولزمَ عليه الناسي فمن جازَ خصوصَ العللِ قال امتنعَ حكمُ هذا التعليلِ

تتمّۃ لمانع وھو الاثر وقلنا نحن انعدم ھذہ العلۃ لان فعل الناسی منسوب الی صاحب الشرع فسقط عنہ معنی الجنایۃ وصار الفعل عفوا فبقی الصوم لبقاء رکنہ لا لمانع مع فوات رکنہ فالذی جُعِل عندھم دلیل الخصوص جعلناہ دلیل العدم وھذا اصل ھذا الفصل فاحفظہ وَاَحْکِمْہُ فَفِیْہِ فِقْہٌ کثیرٌ ومخلصٌ کبیرٌ

ترجمہ پھر استحسان تخصیصِ علل کے باب سے نہیں ہے اس لئے کہ وصف نص اور اجماع اور ضرورت کے مقابلہ میں علت قرار نہیں دیا گیا اس لئے کہ ضرورت میں اجماع ہے اور اجماع کتاب وسنت کے مثل ہے اور ایسے ہی جب قیاس جلی کو استحسان عارض ہو جائے تو استحسان عدم قیاس کو واجب کریگا تو حکم کا عدم عدم علت کیوجہ سے ہے نہ کہ علت کے قیام کے باوجود کسی مانع کی وجہ سے اور ہم تمام عللِ مؤثرہ میں ایسے کہتے ہیں اور اس کا بیان ہمارے اس قول میں ہے جو روزہ دار کے بارے میں ہے جب کہ اس کے حلق میں پانی ڈالدیا گیا کہ اس کا روزہ رکن صوم کے فوت ہونے کی وجہ سے فاسد ہو جائے گا اور اس کے اوپر ناسی سے الزام وارد ہوگا تو جس نے تخصیص علل کو جائز قرار دیا ہے اس نے کہا کہ ناسی میں اس تعلیل کا حکم ممتنع ہو گیا ایک مانع کی وجہ سے اور وہ مانع حدیث ہے اور ہم نے کہا کہ حکم اس علت کے نہونیکی وجہ سے معدوم ہوا ہے اس لئے کہ ناسی کا فعل صاحب شرع کی جانب منسوب ہے تو ناسی سے جنایت کے معنی ساقط ہو گئے اور فعل ناسی عفو ہو گیا تو روزہ باقی رہا اپنے رکن کے باقی رہنے کی وجہ سے نہ کہ رکنِ صوم کے فوات کے باوجود کسی مانع کی وجہ سے تو جس چیز کو ان کے نزدیک دلیل خصوص قرار دیا گیا ہے ہم نے اس کو دلیل عدم قرار دیا ہے اور یہ (دلیلِ خصوص کو دلیل عدم قرار دینا) اس فصل کی بنیاد ہے پس اس کو محفوظ کر لو اور پختہ کر لو پس اس میں بہت سی فقہ اور بڑا چھٹکارا ہے۔

تشریح یہاں چار باتیں ذہن نشیں رکھئے ۱۔ التخصیص عند الاصولیین ھو تخلف الحکم عن العلۃ۔ وھو عند النحاۃ عبارۃ عن تقلیل الاشتراک الحاصل فی النکرات نحو رجل عالم وھو قصر العام علی بعض منہ بدلیل مستقل مقترن بہ تفصیل کیلئے دیکھئے کتاب التعریفات للمحقق الجرجانی رح

۲۔ یہاں ایک اشکال یہ باقی رہ جاتا ہے کہ آپ نے آکل وشارب کو غیر آکل اور غیر شارب قرار دیا ہے حالانکہ یہ حسًّا عقلًا خلافِ حقیقت ہے کیونکہ جب حقیقۃً فعلِ اکل وشرب پایا گیا تو اس کے عدم کا کیا مطلب؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم آکل کو غیر آکل شمار نہیں کرتے بلکہ اکل کو سببِ فطر قرار نہیں دیتے کیونکہ اس کا فعل اللہ کی جانب منسوب ہو گیا۔

۳۔ ففیہ فقہ کثیر، کیونکہ اس معلل کو اس اصل کی رعایت میں علت کے تمام اوصاف ضبط کرنے کی حاجت پیش آئے گی۔

۴۲ ومخلص کبیر، اس میں چھٹکارا اور نجات اس لئے ہے کہ اس اصل سے تخصیص کی تمام صورتیں باطل ہو جاتی ہیں ۔

سبق نمبر ۶۱

قیاس کا حکم تعدیہ ہے یعنی قیاس کیوجہ سے نص کا حکم اس فرع کو مل جائے جس میں نص نہیں ہے اور چونکہ مجتہد کبھی حق کو پالیتا ہے اور کبھی چوک جاتا ہے اس لئے قیاس کو دلیلِ ظنی شمار کیا گیا ہے تو فرع میں جو حکم ثابت ہوگا وہ ظنِ غالب کے طریقہ پر ہوگا جس میں احتمالِ خطار ہوگا ۔

بہرحال حنفیہ کے نزدیک تعلیل وقیاس کے لئے تعدیہ ایک لازمی حکم ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک بغیر تعدیہ کے بھی تعلیل صحیح ہے اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے ثمنین (سونا وچاندی) میں علتِ ربوا ثمنیت کو قرار دیا ہے حالانکہ یہ قاصرہ ہے جو سونے اور چاندی کے علاوہ میں موجود نہیں ہے اور حنفیہ نے علت ربوا قدر وجنس کے اتحاد کو قرار دیا ہے جس کا متعدی ہونا ظاہر ہے ۔

امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ جس طرح دیگر حجج شرعیہ میں تعدیہ شرط نہیں ہے اسی طرح تعلیل میں بھی تعدیہ شرط نہوگا اور بغیر تعدیہ کے تعلیل کے ذریعہ حکم ثابت ہو جائیگا ۔ کیونکہ وصف کا مدار موافقت اور عدالت پر ہے، جب موافقت اور عدالت یعنی نفسِ تاثیر موجود ہے تو وصف کا علت بننا صحیح ہوگیا اگرچہ وہ تاثیر متعدد مقامات پر نہ سہی بلکہ صرف تاثیر اس میں ہو جس میں وہ علت مانی گئی ہے تو تاثیر ظاہر ہوگئی اور یہی عدالت کی حقیقت ہے لہذا وصف کے علت بننے کے لئے تعدیہ کی شرط فضول ہے ذاتِ وصف جس کو مقتضی نہیں ہے بلکہ تعدیہ کا مدار تو اسکے علت بننے کے بعد وصف کے عموم پر ہے اگر اس میں عموم ہے تو تعدیہ ہوگا ورنہ نہیں ۔

احناف نے یہ دلیل بیان کی ہے کہ دلیل شرعی کے لئے ضروری ہے کہ اس کے ذریعہ علم یا عمل کا فائدہ ہو اب ہم نے اس پر غور کیا کہ تعلیل مذکور سے کیا فائدہ ہوا تو ظاہر ہے کہ علم کا فائدہ تو تعلیل سے حاصل نہیں ہوگا کیونکہ یہ دلیل ظنی ہے جو علم (یقین) کو ثابت کرتی ہی نہیں بلکہ صرف مفید ظن ہے نیز تعلیل سے عمل کا بھی فائدہ نہوا کیونکہ وجوب عمل کا ثبوت خود نص سے ہے ۔ اور یہ مسلم بات ہے کہ نص کا مقام تعلیل سے اونچا ہے تو پھر یہ درست نہوگا کہ وجوب حکم کی اضافت نص سے ہٹا کر تعلیل کی طرف کردیجائے ۔

بہرحال جب ان دونوں فائدوں میں سے کوئی فائدہ تعلیل سے حاصل نہیں ہوا تو کچھ نہ کچھ تو اس سے فائدہ حاصل ہونا چاہئے ورنہ تعلیل کا عبث ولغو وباطل ہونا لازم آئیگا ۔ اور وہ فائدہ تعدیہ کے علاوہ کچھ نہیں ہے اس لئے ضروری ہے کہ تعلیل میں تعدیہ ہو ورنہ اس کا باطل ہونا ظاہر ہے ۔

سوال :۔ علت قاصرہ کے ساتھ تعلیل لغو نہیں بلکہ اس کا فائدہ یہ بتانا ہے کہ حکم مذکور اسی نص کے

ساتھ خاص ہے یعنی اس نص سے یہی حکم ثابت ہے یہاں تعدیہ کے چکر میں پڑنا تضیع اوقات ہے نیز اس کے اندر علت کو جان کر قلب کی طمانیت کی تحصیل ہے وغیرہ ؟

جوابِ ۱ :۔ اگر آپ تعلیل کو چھوڑ دیتے یہ فائدہ تو جب بھی حاصل ہو جاتا کیونکہ تعلیل سے پہلے ہی سے یہ اختصاص ثابت ہے اس لئے کہ نص اپنے صیغہ کیوجہ سے فقط منصوص علیہ ہی میں حکم کو ثابت کرتی ہے اور اس میں عموم تعلیل کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے معلوم ہوا کہ یہ تعلیل مذکور لغو و عبث ہے ۔

جوابِ ۲ :۔ جس طرح یہ جائز ہے کہ اصل میں دو ایسے وصف جمع ہو جائیں جو دونوں متعدی ہوں اور ان میں سے ایک کا تعدیہ قوی اور دوسرے کا اس سے ہلکا ہو اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ اصل میں دو ایسے وصف جمع ہو جائیں کہ ان میں سے ایک متعدی اور دوسرا غیر متعدی ہو جب بات یوں ہے اور آپنے اس بیان وصفِ غیر متعدی ثابت کیا تو بعد تحقیق وصفِ متعدی بھی ثابت ہو سکتا ہے اور جب دوسرا وصف متعدی ثابت ہو جائے گا تو آپ کا تخصیص کا فائدہ باطل ہو جائیگا ۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشیں ہو گئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

وَاَمَّا حکمہٗ فتعدیۃُ حکمِ النَّصِّ الی ما لا نصَّ فیہ لیثبتَ فیہ بغالبِ الرأیِ علی احتمال الخطاء فالتعدیۃ حکم لازمٌ للتعلیل عندنا وعند الشافعی ہو صحیحٌ بدونِ التعدیۃ حتی جوّز التعلیل بالثمنیۃ واحتجّ بأنّ ہذا لمّا کان من جنسِ الحجج وجب ان یتعلّق بہ الایجابُ کسائر الحجج الا تری انَّ دلالۃَ کونِ الوصف علۃً لا تقتضی تعدیتہٗ بل یعرف ذلک بمعنًی فی الوصفِ ووجہ قولنا انَّ دلیلَ الشرعِ لابُدَّ اَنْ یوجبَ علمًا او عملًا وہذا لا یوجبُ علمًا بلا خلافٍ ولا یوجبُ عملًا فی المنصوصِ علیہ لانہ ثابتٌ بالنصّ والنصُّ فوقَ التعلیلِ فلا یصحّ قطعہ عنہ فلم یبقَ للتعلیلِ حکمٌ سوی التعدیۃ فان قیلَ التعلیلُ بما لا یتعدّی یُفیدُ اختصاص حکمِ النصِّ بہ قلنا ہذا یحصلُ بترکِ التعلیلِ علی انَّ التعلیلَ بما لا یتعدّی لا یمنعُ التعلیلَ بما یتعدّی فتبطلُ ہذہِ الفائدۃ ۔

ترجمہ اور بہرحال قیاس کا حکم پس نص کے حکم کا تعدیہ ہے اس فرع کی جانب جس میں نص نہ ہو تاکہ اس میں (مالانص فیہ میں) غالب رائے کے ساتھ حکم ثابت ہو جائے احتمال خطاء پر تو ہمارے نزدیک تعلیل کے لئے تعدیہ ایک لازمی حکم ہے اور شافعی رح کے نزدیک تعلیل صحیح ہے بغیر تعدیہ کے یہاں تک کہ انہوں نے ثمنیت کے ساتھ تعلیل کو جائز قرار دیا ہے اور انہوں نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ یہ (علت مستنبط من الکتاب والسنۃ) جب کہ دلائل شرعیہ کی جنس سے ہے تو واجب ہے کہ اس

تعلیل کے ساتھ حکم کا اثبات متعلق ہو تمام حج شرعیہ کے مثل کیا آپ نہیں دیکھتے کہ وصف کے علت ہونے کی دلیل اس کے متعدی ہونے کو مقتضی نہیں ہے بلکہ تعدیہ وصف کے اندر ایک معنی کی وجہ سے پہچانا جائیگا اور ہمارے قول کی دلیل یہ ہے کہ دلیل شرعی کے لئے ضروری ہے کہ وہ علم یا عمل کو واجب کرے اور یہ تعلیل بلاخلاف علم یقینی کو واجب نہیں کرتی اور نہ یہ منصوص علیہ میں عمل کو واجب کرتی اس لئے کہ وہ (وجوب عمل) نص سے ثابت ہے اور نص تعلیل سے بڑھ کر ہے تو وجوب حکم کو نص سے منقطع کردینا صحیح نہوگا تو تعلیل کے لئے تعدیہ کے علاوہ کوئی حکم باقی نہیں رہا پس اگر اعتراض کیا جائے کہ تعلیل ایسی علت کے ساتھ جو متعدی نہیں نص کے حکم کو خاص کرنے کا فائدہ دیتی ہے نص کے ساتھ تو ہم جواب دیں گے یہ اختصاص ترک تعلیل سے حاصل ہوجاتا ہے علاوہ اس بات کے کہ تعلیل ایسی علت کے ساتھ جو متعدی نہیں ہے نہیں روکتی تعلیل کو ایسی علت کے ساتھ جو متعدی ہے پس یہ قاعدہ باطل ہوجائیگا

تشریح

یہاں تین باتیں ذہن میں رکھئے ۔ ۱ مالا نص فیہ۔ یعنی کوئی دلیل نہو جو قیاس سے قوی ہو لہذا اجماع بھی اسی میں داخل ہوگیا کیونکہ قیاس کی صحت کی شرطوں میں سے یہ بھی شرط ہے کہ قیاس سے قوی دلیل نہو ۔

۲ قیاس اور تعلیل دونوں کا مصداق ایک ہے یعنی دونوں میں تساوی کی نسبت ہے ۳ امام شافعی کے نزدیک قیاس اور تعلیل میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے تعلیل کو عام اور قیاس کو خاص کہتے ہیں کیونکہ قیاس میں ان کے نزدیک علتِ متعدیہ کا ہونا ضروری ہے اور تعلیل میں علتِ قاصرہ کافی ہے ۔

لیکن علتِ قاصرہ اگر ثابت بالنص یا ثابت بالاجماع ہو تو یہ عند الفریقین صحیح ہے یہ اختلاف صرف اس تعلیل میں ہے جو مستنبط ہو جیسے ثمنیت یہ شافعی کے نزدیک معتبر اور ہمارے نزدیک غیر معتبر ہے ۔

سبق نمبر ۶۲

اس سبق میں دفع القیاس کا ذکر ہوگا جس کا مطلب یہ ہے کہ علت کی دو قسمیں ہیں ۱ طردیہ ۲ مؤثرہ ۔

طردیہ کا مطلب یہ ہے کہ حکم اس کے وجود و عدم کے ساتھ دائر ہو یعنی یہ علت ہو تو حکم ہو اور اگر یہ علت نہو تو حکم نہو اور بقول بعض فقط وجود کا لحاظ علت طردیہ کے لئے کافی ہے اور علت مؤثرہ یہ ہے کہ نص یا اجماع کیوجہ سے دوسری جگہوں میں بھی اس کا اثر ظاہر ہوا ہو جس کی اقسام اربعہ ہم ماقبل میں ذکر کرچکے ہیں ۔

امام شافعی رح علت طردیہ سے احتجاج کرتے ہیں اور ہم علت مؤثرہ سے تو اس باب میں وہ ہم پر کچھ اعتراضات کرتے ہیں اور ہم ان کا جواب دیتے ہیں اور ہم انکی علتِ طردیہ پر اعتراض کرتے ہیں اور اس طرح سے ان کو پھنساتے ہیں کہ وہ علتِ مؤثرہ کے ماننے پر مجبور ہوجائیں تو ہم نے جو ان پر اعتراضات کئے ہیں ، ان کی چار قسمیں ہیں بالفاظ دیگر علت طردیہ کو باطل کرنے کے لئے ہمارے پاس چار جنرل پائنٹ

ہیں ۱۔ القول بموجب العلۃ ۲۔ ممانعت ۳۔ فسادِ وضع ۴۔ مناقضہ۔

القول بموجب العلۃ، یہ ہے کہ فریق مخالف نے جو علت بیان کی ہے اس کو تسلیم کرکے ایسا پائنٹ مارنا کہ علت وہی رہے اس کے باوجود حکم مختلف ہو جائے (کمایجئی) بالفاظ دیگر معلل اپنی علت سے جو الزام دے رہا ہے بظاہر اس کا قائل ہونا اور پھر اس کو الزام دینا یہ طریقہ سب سے سہل ہے اس وجہ سے اسی کے بیان کو مقدم کیا گیا ہے ممانعت یہ ہے کہ معلل کی دلیل کے تمام مقدمات یا بعض متعین اجزاء کو قبول کرنے سے انکار کر دینا۔

فسادِ وضع:۔ علت کی بنیاد کا فاسد ہو جانا یعنی ایسے وصف کو حکم کی علت قرار دینا جو اس حکم سے کوئی میل نہ رکھتا ہو بلکہ اس کی ضد کا مقتضی ہو۔

مناقضہ:۔ یعنی یہ ثابت کرنا کہ معلل کی علت سے حکم متخلف ہے، القول بموجب العلۃ:۔ کی توضیح یہ ہے کہ امام شافعیؒ نے فرمایا کہ رمضان کے روزہ میں نیت کی تعیین فرض ہے جیسے قضاء کے روزہ میں اور نماز پنجگانہ میں یعنی انہوں نے تعیین نیت کی علت فرضیت کو قرار دیا ہے اور روزۂ رمضان بھی فرض ہے۔

ہم نے ان کی علت کو تسلیم کر لیا اور کہا کہ صحیح ہے یہاں تعیین ضروری ہے مگر بندہ کی تعیین کی پھر بھی ضرورت نہیں کیونکہ اللہ نے اس دن کو روزہ کے لئے مقرر و متعین کر رکھا ہے اس وجہ سے بندہ کی جانب سے مطلق روزہ کی نیت کافی ہے اور تعیین اللہ کی جانب سے پہلے ہی سے ہے خلاصہ کلام مطلق نیت سے ہمارے نزدیک رمضان کا روزہ ادا ہو جائے گا۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وامّا دفعہ فنقولُ العِلَلُ نوعانِ طردیّۃٌ ومؤثرۃٌ وعلی کلِّ واحدٍ من القسمینِ ضروبٌ من الدفع امّا وجوہُ دفعِ العِلَلِ الطردیۃ فاربعۃُ القولُ بموجبِ العلۃِ ثم الممانعۃُ ثم بیانُ فسادِ الوضعِ ثم المناقضۃُ امّا القولُ بموجبِ العلّۃ فالتزامُ ما یلزمہ المعلِلُ بتعلیلہ وذلک مثل قولہم فی صوم رمضان انہ صوم فرض فلا یتادیٰ اِلّا بتعیینِ النیۃِ فیقالُ لہم عندنا لا یصح الا بتعیینِ النیّۃِ وانما نجوّزہ باطلاقِ النیۃِ علی انہ تعیینٌ

ترجمہ اور بہرحال دفع القیاس تو ہم کہتے ہیں کہ علل کی دو قسمیں ہیں طردیہ اور مؤثرہ اور ان دونوں میں سے ہر ایک پر چند قسم کے اعتراضات ہیں بہرحال علل طردیہ کو دفع کرنے کے چار طریقے ہیں ۱۔ القول بموجب العلۃ ۲۔ ممانعت ۳۔ پھر فسادِ وضع ۴۔ پھر مناقضہ۔

بہرحال القول بموجب العلۃ تو وہ اس حکم کا التزام ہے کہ معلل اپنی تعلیل سے جس کا الزام دے رہا ہے اور یہ (القول بموجب العلۃ) شوافع کے قول کے مثل ہے رمضان کے روزہ میں کہ یہ (صوم رمضان) فرض روزہ ہے پس یہ نیت کی تعیین کے بغیر ادا نہیں ہوگا تو شوافع سے کہا جائے گا کہ ہمارے نزدیک

(بھی) روزۂ رمضان نیت کی تعیین کے بغیر صحیح نہیں ہوگا اور ہم اس کو اطلاق کے ساتھ اس بنا پر جائز قرار دیتے ہیں کہ یہ (اطلاق نیت) تعیین ہے ۔

تشریح یہاں دو باتیں ذہن میں رکھئے ۔ ١ اصولیین کی دفع القیاس کی بحث سے مناظرہ کے اصول مستنبط کئے ، بہرحال مناظرہ کی بنیاد اصولیین کی یہ بحث ہے ۔
٢ اقسام اربعہ کی وہی ترتیب ہے جو بیان کی گئی ہے ۔

سبق نمبر ٦٣

اس سبق میں ممانعت کا ذکر ہے اور ممانعت یہ ہے کہ معترض معلل کی دلیل کے تمام مقدمات یا بعض متعین اجزاء کو قبول کرنے سے انکار کردے ۔
پھر ممانعت کے چار پُرزے ہیں ۔ ١ ممانعت فی نفس الوصف ٢ ممانعت فی صلاحیتہ للحکم ٣ ممانعت فی الحکم ٤ ممانعت فی نسبتہ الحکم الی الوصف ۔

(تفصیل اول) معلل نے جو وصف بیان کیا ہے اس کو ماننے سے انکار کردینا جیسے امام شافعیؒ کا فرمان ہے کہ کفارۂ صوم صرف جماع کی وجہ سے ہے کھانے اور پینے کی وجہ سے کفارہ واجب نہ ہوگا ۔
ہم نے کہا کہ کفارہ کا سبب وہ نہیں ہے جو آپ نے تبلایا ورنہ بھول کر جماع کرنے کی وجہ سے بھی کفارہ واجب ہونا چاہیئے بلکہ کفارہ کی علت عمداً بلا عذر افطار ہے اور وہ اکل وشرب وجماع ہر صورت میں ہے اور بھول کر جماع یا اکل وشرب سے افطار نہیں ہوتا اس لئے کفارہ بھی واجب نہیں ہوگا خلاصہ کلام یہ ممانعت کا پہلا پرزہ ہے ، جس کا نام ممانعت فی نفس الوصف ہے یعنی معلل نے جس کو وصف وعلت قرار دیا ہے اس کو علت ہی تسلیم نہ کیا جائے ۔

(تفصیل ثانی) وصف کا وجود تسلیم کرلیا جائے لیکن یہ تسلیم نہ کیا جائے کہ اس میں اثبات حکم کی صلاحیت ہے ۔ جیسے امام شافعیؒ نے باکرہ پر اثباتِ ولایت کا مدار بکارت پر رکھا ہے کیونکہ باکرہ مردوں کے ساتھ زندگی گذارنے کا تجربہ نہ رکھنے کی وجہ سے معاملہ نکاح کے مصالح سے ناواقف ہے اس لئے باکرہ پر ولایت ثابت ہوگی ۔
لیکن ہم کہتے ہیں کہ وصفِ بکارت ، اثباتِ ولایت کے لئے علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ کسی دوسرے محل میں وصفِ بکارت کا اثر ظاہر نہیں ہوا بلکہ جو وصف اثبات ولایت کی صلاحیت رکھتا ہے وہ صغر (کم سنی) ہے کیونکہ اس کا اثر ولایتِ مال میں ظاہر ہوچکا ہے صغر کے ساتھ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ ۔
خلاصۂ کلام : یہ ممانعت کا دوسرا پرزہ ہے جس کا نام ہے ممانعت فی صلاح الوصف للحکم ۔

(تفصیل ثالث) معلل نے حکم کی جو علت قرار دی ہے علت سے تعرض کئے بغیر حکم کو تسلیم کرنے سے انکار کردینا بلکہ کہا جائے کہ اس کا حکم دوسرا ہے وہ نہیں ہے جو آپ نے کہا جیسے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ

سر کا مسح تین بار کرنا مسنون ہے کیونکہ چہرہ، ہاتھ، پیروں میں تثلیث مسنون ہے کیونکہ یہ رکن ہیں تو مسحِ راس میں بھی تثلیث مسنون ہوگی کیونکہ وہ بھی رکن ہے۔

لیکن ہم نے مسحِ راس کی تثلیث ہی کا انکار کر دیا اور کہا کہ مسح صرف ایک ہی بار ہی ہوگا کیونکہ سنت کی اصل یہ ہے کہ محلِ فرض میں ادا م فرض کے بعد اور زیادتی کر کے فرض کو کامل و مکمل کرنا اور چونکہ وضو میں پورے چہرہ کا دھونا فرض ہے اس لئے اکمال کی سنیت تین دفع دھونے سے حاصل ہوگی اور مسحِ راس میں پورے سر کا مسح فرض نہیں ہے لہذا اکمال کی سنیت حاصل کرنے کے لئے پورے سر کا مسح کر لینا کافی ہوگا اس لئے بغرضِ سنیت تثلیث کے بجائے پورے سر کا مسح کرنا مسنون ہوگا۔ خلاصۂ کلام یہ ممانعت کا تیسرا پرزہ ہے جس کا نام ہے ممانعت فی نفس الحکم۔

(تفصیل رابع) معلل نے جو وصف بیان کیا ہے اس کی طرف حکم کی نسبت کا انکار کر دینا یعنی معترض معلل سے یوں کہدے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ یہ حکم اس وصف کی طرف منسوب ہے بلکہ کسی دوسرے وصف کی طرف منسوب ہوگا۔

لہذا مسئلہ سابقہ میں ہم کہدیں کہ مسح کی تثلیث رکنیت کی بنیاد پر ہوتی ہے تو پھر قیام اور رکوع اور سجدہ اور قراءت اور قعدہ اخیرہ میں بھی تثلیث ہونی چاہیئے کیونکہ یہ سب بھی ارکان ہیں حالانکہ ان میں کسی کے نزدیک بھی تثلیث نہیں ہے، اسی طرح مضمضہ اور استنشاق سے بھی یہ دعویٰ ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ یہ دونوں رکن نہیں ہیں اس کے باوجود بھی ان میں سب کے نزدیک تثلیث مسنون ہے معلوم ہوا کہ رکنیت پر تثلیث کی سنیت کا مدار نہیں ہو سکتا۔

خلاصۂ کلام یہ ممانعت کا چوتھا پرزہ ہے جس کا نام ہے ممانعت فی نسبۃ الحکم الی الوصف اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وامّا الممانعۃُ فھی اربعۃُ اقسام ممانعۃٌ فی نفسِ الوصفِ وفی صلاحہ للحکمِ وفی نفسِ الحکمِ وفی نسبتہ الی الوصف۔

ترجمہ اور بہر حال ممانعت پس یہ چار قسم پر ہے ۱ نفسِ وصف کا انکار کر دینا ۲ وصف کا حکم کے لئے صالح ہونے سے انکار کر دینا ۳ نفس حکم کا انکار کر دینا ۴ وصف کی طرف حکم کی نسبت سے انکار کر دینا۔

تشریح اسکی تفصیل تقریر میں گذر چکی ہے۔ صلاحہ کی ضمیر کا مرجع وصف ہے اور نسبتہ کی ضمیر کا مرجع حکم ہے۔

سبق نمبر ۶۴

اس سبق میں فساد وضع کا بیان کیا جارہا ہے، یعنی علت کی بنیاد ہی فاسد ہوجائے کیونکہ معلّل نے ایسے وصف کو حکم کی علت قرار دیا ہے جو اس حکم سے کوئی میل نہیں رکھتا بلکہ اس کی ضد کا متقاضی ہے جیسے شوافع کا احدالزوجین کے اسلام کو اثباتِ فرقت کے لئے علت قرار دینا یعنی شوافع کہتے ہیں کہ جب کافر میاں بیوی میں سے کوئی ایک بھی اسلام قبول کرلے تو محض اسلام لاتے ہی ان دونوں میں تفریق ہوجائے گی بشرطیکہ وہ غیر مدخول بہا ہو اور اگر مدخول بہا ہو تو تین حیض گذرنے کے بعد خود تفریق ہوجائیگی اور اثبات تفریق کے لئے اس کی کوئی حاجت نہیں کہ دوسرے کے سامنے دعوت اسلام پیش کی جائے۔

لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ تعلیل اپنی وضع اور بنیاد ہی میں فاسد ہے کیونکہ اسلام تو آیا ہے حقوق کی حفاظت کرنے کے لئے نہ کہ حقوق کو باطل کرنے کے لئے پھر اسلام کو ابطالِ حقوق کا سبب اور علت کیسے قرار دیا جاسکتا ہے اس لئے فرقت کا حکم ثابت کرنے کے لئے مناسب یہ ہے کہ ایک کے اسلام لانے کے بعد دوسرے پر اسلام پیش کیا جائے اگر وہ بھی اسلام لے آئے تو ان کے درمیان نکاح علیٰ حالہ باقی رہے گا ورنہ ان میں تفریق کردی جائے گی اور اس تفریق کی نسبت مصر علی الکفر کے اصرار اور انکار کی طرف کی جائے گی۔

اس وصفِ انکار کو تفریق کی علت قرار دینا بالکل صحیح اور معقول ہے اسی طرح اگر زوجین میں سے (نعوذ باللہ من ذلک) کوئی ایک مرتد ہوجائے تو دیکھا جائے کہ عورت مدخولہ ہے یا غیر مدخولہ تو اگر غیر مدخولہ ہو تو بالاتفاق ابھی فرقت واقع ہوجائے گی مگر امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ جب اس کی عدت گذر جائے گی اس وقت فرقت واقع ہوگی۔

تو امام شافعی رح نے ردت کے باوجود نکاح کو باقی مان لیا حالانکہ ردت منافی عصمت ہے لہٰذا منافیِ نکاح بھی ہے کیونکہ نکاح کا مدار عصمت پر ہے تو امام شافعی رح نے دونوں مسئلوں میں بنیادی غلطی کردی اول میں اسلام کو ابطالِ حقوق کی علت قرار دیدیا اور دوسرے میں گویا کہ ردت کو ابقاءِ نکاح کی علت قرار دیدیا۔

حالانکہ اسلام قاطع حقوق نہیں بن سکتا اور ردت قابلِ عفو نہیں ہوسکتی اور ہم نے گویا کہ اس لئے کہا کہ امام شافعی رح اگرچہ ابقاء نکاح کی علت ردت کو قرار نہیں دیتے پھر بھی ردت کے ساتھ ابقاء نکاح سے یہ بات تو ثابت ہوتی ہے کہ انہوں نے ردت کو قابل عفو جرم شمار کیا ہے۔

بہرحال فساد وضع کا اعتراض سب سے قوی ہے کیونکہ اس کے ظاہر ہوجانے کے بعد معلل کو جواب دینے کی گنجائش باقی نہیں رہتی بخلاف مناقضہ کے کہ اس میں معلل ایسی توجیہ کی طرف پناہ لے سکتا ہے جس سے اس کی علت کی تاثیر اور محل نزاع کی وجہ سے فرق نمایاں ہوجائے اسی لئے مصنف رح نے مناقضہ سے پہلے فساد وضع کو بیان فرمایا۔ علت کے فسادِ وضع کی مثال ایسی ہے جیسے ادارِ شہادت میں فساد پایا جائے یعنی شاہد اگر گواہی دیتے وقت دعویٰ کے برخلاف کوئی بات کہکر بگاڑ دے تو اس کے بعد گواہ

کے عادل یا صالح ہونے نہونے کی تفتیش کی کوئی ضرورت نہیں رہتی بلکہ دعویٰ خود بخود ساقط ہوجاتا ہے ۔

مناقضہ :۔ یعنی یہ ثابت کرنا کہ جس وصف کو معلل نے علت قرار دیا ہے اس علت کے ہوتے ہوئے بعض مواقع میں حکم تخلف ہے ۔ جیسے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جیسے تیمم میں نیت ضروری اور فرض ہے اسی طرح وضوء کے اندر بھی ضروری ہے کیونکہ وصفِ طہارت میں یہ دونوں مشترک ہیں ۔

مگر ان کا یہ دعویٰ غسلِ ثوب سے اور غسلِ بدن سے ٹوٹ جاتا ہے کہ ان کے طہارت ہونے کے باوجود نیت ضروری نہیں ہے تو غسلِ ثوب میں آپ کی بیان فرمودہ علت تو ہے مگر حکم اس سے متخلف ہے ۔ اس مناقضہ سے بچنے کے لئے شوافع اس بات پر مجبور ہوں گے کہ وہ وضوء اور غسلِ ثوب میں وجہ فرق تبلائیں اور علت کی تاثیر نمایاں کریں مثلاً وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ غسلِ ثوب میں نجاست حقیقی کو دور کرکے طہارت حقیقی حاصل کی جاتی ہے اور یہ تقاضائے عقل کے عین مطابق ہے اس لئے نیت کی کوئی حاجت نہیں ۔

بخلاف وضوء کے کہ اس میں نجاستِ حکمی سے طہارت حاصل ہوتی ہے اور اس طرح اعضاء مخصوصہ کو دھونے سے طہارت حاصل ہونا امر عقلی نہیں بلکہ محض تعبدی ہے اس لئے نیت کی ضرورت ہوگی جس طرح تیمم کی طہارت غیر معقول ہونے کی وجہ سے اس میں نیت کی ضرورت ہے ۔

ہماری طرف سے اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ خروج نجاست سے طہارتِ بدن کا زائل ہونا موافق عقل ہے کیونکہ جس طرح خروج منی سے سارا بدن نجس ہوجاتا ہے بعینہ اسی طرح پیشاب وغیرہ کے نکلنے سے بھی پورا بدن ناپاک ہوجاتا ہے لیکن خروج منی کا تحقق کم ہوتا ہے اس لئے اس پر تمام بدن کا غسل واجب ہوا کہ اس میں کوئی حرج اور دقت لازم نہیں آتی بخلاف خروج بول کے کہ یہ بکثرت پیش آتا رہتا ہے تو اس کی وجہ سے ہر دفعہ پورے بدن کا غسل واجب ہونے میں بڑا حرج لازم آتا ہے اس لئے دفع حرج کے پیشِ نظر اس کی طہارت کے لئے محض ان اعضاء اربعہ پر اکتفاء کیا گیا جو کہ اطراف وجوانب بدن اور گناہ سرزد ہونے کے لحاظ سے اصل الاصول ہیں تو اگرچہ جمیع بدن پاک کرنے کے لئے اعضاءِ اربعہ پر اکتفاء عقل کے خلاف ہے لیکن خروج نجاست کے سبب سے بدن کا ناپاک ہونا اور پانی کے استعمال سے نجاست زائل ہونا بالکل عقل کے مطابق ہے لہذا اس کے لئے نیت کی کوئی ضرورت نہیں بخلاف مٹی کے کہ وہ بظاہر بدن کو آلودہ کرنے والی ہے اور اصل خلقت میں طہارت کے لئے موضوع نہیں ہے اس لئے حصولِ طہارت کی غرض سے اس کے استعمال کے وقت نیت کی ضرورت ہے ۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

واما فسادُ الوضع فمثلُ تعليلهم لايجابِ الفرقةِ باسلام احدِ الزوجين ولابقاءِ النكاح مع ارتدادِ احدِهما فانه فاسدٌ في الوضعِ لان الاسلامَ لا يصلحُ قاطعًا للحقوقِ والردةَ لا تصلحُ عفوًا واما المناقضةُ فمثلُ قولِهم في الوضوءِ والتيممِ انهما طهارتان

فکیف افترقا فی النیۃ قلنا ھذا ینتقض بغسل الثوب والبدن عن النجاسۃ فیضطر الی بیان وجہ المسئلۃ وھو ان الوضوء تطھیر حکمی لانہ لا یعقل فی المحل نجاسۃ فکان کالتیمم فی شرط النیۃ لیتحقق التعبد فھذہ الوجوہ تلجئ اصحاب الطرد الی القول بالتاثیر ۔

ترجمہ اور بہرحال فساد وضع پس جیسے شوافع کی تعلیل ہے ایجاب فرقت کے لئے احدالزوجین کے لئے اسلام کے ساتھ اور ان کی تعلیل ہے القاء نکاح کے لئے احدالزوجین کے ارتداد کے ساتھ پس یہ تعلیل فاسد ہے وضع کے اعتبار سے اس لئے کہ اسلام حقوق کے لئے قاطع بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور ردت عفو کی صلاحیت نہیں رکھتی ۔

اور بہرحال مناقضہ پس جیسے شوافع کا قول ہے وضوء اور تیمم میں کہ یہ دونوں طہارت ہیں تو یہ دونوں نیت میں کیسے جدا ہوجائیں گے تو ہم کہیں گے کہ یہ تعلیل کپڑے اور بدن سے نجاست حقیقیہ کو دھونے میں ٹوٹ جاتی ہے تو معلل مضطر ہوگا مسئلہ کی وجہ بیان کرنے کی جانب اور وہ وجہ یہ ہے کہ وضو تطہیر حکمی ہے اس لئے کہ محل غسل میں کوئی نجاست سمجھ میں نہیں آتی تو نیت کے شرط ہونے میں وضو مثل تیمم کے ہوگیا ۔ تاکہ تعبد متحقق ہوجائے تو یہ وجوہ اصحاب طرد (شوافع) کو تاثیر کے قائل ہونے کی جانب مجبور کریں گی ۔

تشریح یہاں چار باتیں ذہن نشیں کرلیجئے ۔ ۱ فساد وضع کی تعریف ماقبل میں گذرچکی ہے ۲ امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ جب فرقت ایسے سبب سے آئے جو نکاح پر طاری ہو وہ انقضاء عدت تک بقاء نکاح کے منافی نہیں ہوتا جیسے طلاق تو ردت کا بھی یہی حکم ہوگا جس کا جواب ہم دے چکے کہ طلاق منافی عصمت نہیں اور ردت منافی عصمت ہے بظاہر یہ خیال ہوتا ہے کہ امام شافعی رح نے بقاء نکاح کی علت ردت کو قرار دیا ہے حالانکہ ایسا نہیں اسی وجہ سے مصنف رح نے لسبب ارتداد احدھما کے بجائے مع ارتداد احدھما کہا ہے ۔

۳ مناقضہ کی تعریف ماقبل میں گذرچکی ہے ۔ ۴ تطہیر حکمی سے مراد وہ امر تعبدی ہے جو غیر معقول ہے جب وضو امر تعبدی ہوگا تو وہ مثل تیمم ہوگا ۔ ۵ فہذہ الوجوہ ۔ یعنی مذکورہ چاروں وجوہ ۔

سبق نمبر ۶۵

احناف علل مؤثرہ سے استدلال کرتے ہیں مذکورہ چار وجوہ میں سے علل مؤثرہ میں فساد وضع اور مناقضہ وارد کرنے کا کوئی امکان ہی نہیں البتہ القول بموجب العلۃ اور ممانعت کا ایراد علل مؤثرہ پر ہوسکتا ہے یعنی اس کا امکان ہے اگر کہیں ایسا ہو تو اس کا جواب دیا جائے ، اور ان وجوہ اربعہ کے علاوہ معارضہ بھی علل مؤثرہ پر وارد ہوسکتا ہے ۔

اور معارضہ اس کو کہتے ہیں کہ معلل کے خلاف دلیل پیش کردیجائے جس کا تفصیلی بیان اگلے سبق میں آرہا ہے

بہرحال علتِ مؤثرہ میں فساد وضع اور مناقضہ کا کوئی امکان نہیں ہے کیونکہ جس طرح اس حکم پر جو کتاب یا سنت یا اجماع سے ثابت ہو مناقضہ نہیں ہو سکتا اسی طرح اس علت کے اوپر بھی مناقضہ نہیں ہو سکتا جس کی تاثیر کتاب یا اجماع سے ثابت ہو۔

بہرحال حقیقی اور معنوی مناقضہ علل مؤثرہ پر نہیں ہو سکتا البتہ صورت کے اعتبار سے مناقضہ ہو سکتا ہے۔
لہذا اگر فریق مخالف صورۃً مناقضہ کرے تو اس کو دفع کرنے کے چار طریقے ہیں ۱ دفع بالوصف ۲ دفع بالمعنی الثابت بالوصف ۳ دفع بالحکم ۴ دفع بالغرض مثلاً جو ناپاکی سبیلین کے علاوہ سے نکلتی ہے وہ ہمارے نزدیک ناقض وضو ہے امام شافعی رح کے نزدیک ناقض وضو نہیں ہم نے کہا کہ ناپاکی جب بھی بدن سے نکلے گی تو وضو ٹوٹ جائیگا اور یہ وجہ غیر خارج من السبیلین کے اندر بھی موجود ہے۔
اس پر امام شافعی رح کی جانب سے نقض وارد ہوا کہ جب ناپاکی نکل جاتی ہے اور بہتی نہیں ہے تو آپ کے نزدیک وضو کیوں نہیں ٹوٹتا جب کہ علت خروج نجاست موجود ہے۔

جواب:۔ ابھی خروج نہیں ہوا بلکہ ظہور ہوا ہے اور وضو خروج سے ٹوٹتی ہے نہ کہ ظہور سے۔

سوال:۔ اگر دبر پر پائخانہ ظاہر ہو تو وہاں بھی ظہور ہے وہاں کیوں وضو ٹوٹتا ہے۔

جواب:۔ وہ خروج ہے کیونکہ دبر میں پائخانہ بھرا ہوا نہیں ہے بلکہ پائخانہ کا اسٹاک اندر ہے یہ وہاں سے منتقل ہو کر یہاں ظاہر ہوا ہے تو یہ ظہور خروج ہے اس لئے اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔
یہ جواب ہم نے دفع بالوصف کے طریقہ پر دیا ہے۔ اسی اعتراض کا دوسرا جواب اس طرح بھی ہو سکتا ہے کہ اگر یہ ناپاک ہوتا تو اس کو دھونا لازم ہوتا حالانکہ اس کو دھونا لازم نہیں ہے اور سبیلین میں وضو بالاتفاق ٹوٹتا ہے مگر اور لاموضع اصابت کا غسل ضروری ہے پھر اس خروج کی وجہ سے پورا بدن ناپاک ہو گیا اس لئے اصل تو یہ تھا کہ پورا بدن دھویا جائے مگر بربناءِ دفعِ حرج اعضاءِ اربعہ پر اکتفاء کر لیا گیا ہے۔
مگر غیر سبیلین میں موضع اصابت ہی کا غسل صورتِ مذکورہ میں ضروری نہیں ہے جس سے معلوم ہوا کہ یہ ناقض وضو ہی نہیں اس جواب کو دفع بالمعنیٰ الثابت بالوصف کہتے ہیں۔
اس پر امام شافعی رح کی جانب سے پھر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جس کا زخم برابر بہتا رہتا ہو تو اس کا وضو ٹوٹ جانا چاہئے کیونکہ علتِ نقض موجود ہے مگر آپ فرماتے ہیں کہ بقاء وقت تک اس کا وضو باقی رہتا ہے اور یہ علت کا حکم سے تخلف ہے۔

جواب:۔ ہم بھی کہتے ہیں کہ اس سے وضو ٹوٹ گیا مگر بربناء دفع حرج معذور کے لئے بقاء وقت تک وضو کو باقی شمار کیا گیا ہے۔ اس جواب کا نام دفع بالحکم ہے۔
اسی اعتراض کا یہ بھی جواب دیا جا سکتا ہے کہ اگر کسی کو مسلسل قطرات کا مرض ہو تو آپ کے نزدیک وہاں بھی یہی حکم ہے۔ تو ہم نے فرع کو اسی پر قیاس کر کے فرع کے اندر وہی حکم ثابت کیا ہے۔

فماھوجوابکم فھوجوابنا اس جواب کا نام ہے ۔

دفع بالغرض : اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

واماّ العِلَل المؤثرۃُ فلیس للسّائل فیھا بعد الممانعۃ الاّ المعارضۃُ لانھا لاتحتمل المناقضۃ وفساد الوضع بعدَ ماظھرَ اَثرُھا بالکتاب او السُّنۃ او الاجماع لکنہ اذا تصوّر مناقضۃ یجب دفعہ من وجوہٍ اربعۃ کمانقول فی الخارج من غیر السبیلین اِنّہ نجسٌ خارجٌ من بدن الانسان فکان حدثا کالبول فیورد علیہ ماإذا لم یَسَل فندفعہ اولًا بالوصف وھو انہ لیس بخارج لان تحت کل جلدۃٍ رطوبۃً وفی کل عِرق دمًا فاذا زال الجلد کان ظاھرًا لاخارجًا ثم بالمعنی الثابتِ بالوصفِ دلالۃً وھو وجوب غسلِ ذلک الموضِع للتطھیر فیہ صار الوصف حجۃً من حیث ان وجوبَ التطھیرِ فی البدن باعتبار مایکون منہ لایحتمل الوصف بالتجزی وھنا لم یجب غسلُ ذلک الموضع فانعدم الحکم لانعدام العِلّۃ ویورد علیہ صاحب الجرح السائِل فندفعہ بالحکم ببیان اَنّہ حدثٌ موجِبٌ للطّھارۃ بعد خروج الوقتِ بالغرض فان غرضنا التسویۃ بَینَ الدّم والبول وذلک حدثٌ فاذا لزِمَ صار عفوًا لقیامِ الوقتِ فکذلک ھھُنَا

ترجمہ اور بہر حال عللِ مؤثرہ پس ان میں سائل کو ممانعت کے بعد صرف معارضہ کا حق ہے اس لئے کہ عللِ مؤثرہ مناقضہ اور فسادِ وضع کا احتمال نہیں رکھتیں جب کہ ان کا اثر کتاب یا سنت یا اجماع سے ظاہر ہو چکا ہے لیکن جب (عللِ مذکورہ پر) مناقضہ کی صورت سامنے آئے تو اس نقض کو چار طریقوں سے دور کرنا واجب ہے جیسا کہ ہم کہتے ہیں غیر سبیلین سے خارج میں کہ وہ (خارج مذکور) ایسا نجس ہے جو انسان کے بدن سے خارج ہوتا ہے تو وہ خارج پیشاب کے مثل حدث ہوگا پس اس پر نقض وارد کیا جاتا ہے ۔ اس خارج کے ذریعہ جو نہ بہے تو پہلے ہم اس کو وصف کے ذریعہ دفع کرینگے اور وہ دفع یہ ہے کہ غیر سائل خارج نہیں ہے اس لئے کہ ہر کھال کے نیچے رطوبت ہے اور ہر رگ میں خون ہے پس جبکہ کھال ہٹ گئی تو خون ظاہر ہوگا خارج نہ ہوگا ، پھر اس اعتراض کو ثانیًا دلالتِ وصف سے ثابت شدہ معنیٰ کے ذریعہ دفع کریں گے اور وہ معنیٰ تطہیر کے لئے اس جگہ کے غسل کا وجوب ہے پس اس سبب سے وصف خروج ناقضِ وضو ہونے کی علت قرار پایا اس لحاظ سے کہ خروج نجاست کے سبب سے تطہیر بدن کے وجوب میں تجزیہ کا وصف محتمل نہیں ہے اور یہاں اس جگہ کو دھونا واجب نہیں ہے تو حکم معدوم ہوا ہے علت معدوم ہونے کی وجہ سے اور اس پر نقض وارد کیا جاتا ہے رستے ہوئے زخم والے سے تو ہم اس کو حکم کے ذریعہ دفع کرینگے یہ بات بیان کرنے کے ساتھ کہ یہ (بہنے والی نجاست) ایسا حدث

ہے جو خروج وقت کے بعد طہارت کو واجب کرنے والا ہے اور غرض کے ذریعہ (دور کریں گے) اسلئے کہ ہماری غرض خون اور پیشاب کے درمیان برابری ثابت کرنا ہے اور پیشاب حدث ہے پس جبکہ دائم ہو جائے تو معاف ہوگا وقت کے قائم ہونے کی وجہ سے پس ایسے ہی یہاں ہے۔

تشریح یہاں چار باتیں عرض کی جاتی ہیں۔ ۱؎ فلیس للسائل فیھا الخ ممانعت کے بعد فسادِ وضع اور مناقضہ ہیں عللِ مؤثرہ پر ان دونوں کا کوئی امکان نہیں ہے اور ممانعت اور اس کا ماقبل یعنی القول بموجب العلۃ ان دونوں اعتراضوں کا امکان ہے مگر مصنفؒ ان کے منسوخ ہونیکی وجہ سے ان دونوں سے تعرض نہیں کریگا۔

نیز عللِ مؤثرہ پر معارضہ ہو سکتا ہے جس کی حقیقت یہ ہے کہ معلل کے خلاف دلیل پیش کردیجائے۔

۲؎ فندفعہ اولاً بالوصف یعنی وصف نہونیکی وجہ سے حکم جاری نہوگا کیونکہ وصف نقضِ طہارت خارج ہے اور یہاں خارج نہیں بلکہ یہ ظاہر ہے۔

۳؎ ثم بالمعنی الثابت بالوصف دلالۃً پھر دلالت وصف سے ثابت شدہ معنیٰ کے ذریعہ دفع کرینگے یعنی وصف سے دلالۃً ایک معنیٰ ثابت ہوتے ہیں جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حکم مذکور کا مدار اسی کے اوپر ہے لیکن وہ معنی موجود نہیں ہیں تو گویا علت نہیں ہے اور جب علت نہیں ہے تو حکم کا تخلف نہیں ہے اور جب حکم کا تخلف نہیں ہے تو مناقضہ کا کیا سوال۔

لہٰذا کہا جائیگا کہ مثالِ مذکور میں وصفِ خروج تو موجود ہے (بالغرض) لیکن وہ معنیٰ نہیں ہیں۔ جس کی وجہ سے وصف علت بن سکے۔ اور وہ معنیٰ موضع اصابت کا غسل ہے یعنی بدن سے خروج نجاست کیوجہ سے زوال طہارت ہوکر اولاً حکم ہوگا کہ پورا بدن دہو یا جائے لیکن جس جگہ سے ناپاکی کا خروج ہوا ہے اس کو سب سے پہلے دہویا جائے۔

لیکن پورا بدن دہونے میں حرج تھا اس لئے دفعاً للحرج اعضاء اربعہ پر اکتفا کر لیا گیا ہے۔

فبہ پس اس سبب سے یعنی موضعِ اصابت کا غسل واجب ہونے کی وجہ سے صار الوصف الخ وصف (الخارج النجس) علت بنتا ہے۔ من حیث الخ جب بدن سے ناپاکی کا خروج ہو اور خروج نجاست کی جگہ غسل واجب ہوا تو پورے بدن کا دہونا واجب ہوگا پھر دفعاً للحرج اعضاء اربعہ پر اکتفاء جائز ہوگا۔ کیونکہ جب نجاست کا خروج اندر سے ہو اور اس نے موضع اصابت کو ناپاک کر دیا لیکن اس میں تجزّی نہیں چلتی کہ فقط وہ ناپاک ہو جائے اور باقی بدن پاک رہے تو تجزی کے وصف سے بچنے کے لئے کہا گیا کہ پورے بدن کا غسل واجب ہوگا مگر غیر سبیلین (جو ناپاکی خارج نہو بلکہ صرف ظاہر ہو) میں موضع اصابت کا غسل واجب نہیں تو غسل بدن بھی ضروری نہیں ہے۔

۴؎ رسنے والا زخم فی الحال ناقضِ وضو ہے اور حدث ہے لیکن ضرورت کیوجہ سے اس کا حکم مؤخر ہو گیا ہے۔

سبق نمبر ۶۶

معارضہ: مخالف نے جس دعویٰ پر دلیل قائم کی ہے اس کے خلاف دلیل قائم کر دینا معارضہ ہے پھر اس کی دو قسمیں ہیں۔

اگر معلل کی دلیل بعینہ مخالف کی دلیل بنجائے تو یہ نوع اول ہے ورنہ نوع ثانی ہے نوع اول کا نام ہے معارضہ فیہا مناقضۃ یعنی ایسا معارضہ جو مناقضہ کو بھی متضمن ہے اور اسی نوع کو قلب کہتے ہیں۔

اصولیین اور اہل مناظرہ دونوں کی اصطلاح میں اس کا نام قلب ہے، پس اس لحاظ سے کہ یہ معلل کے دعویٰ کے خلاف دلالت کرتا ہے اس کا نام معارضہ ہے، اور اس اعتبار سے کہ معلل کی دلیل میں خلل ہونے کی وجہ سے خود اس کے حق میں دلیل بننے کے قابل نہیں رہی بلکہ یہ اس کے معارض کی دلیل بنگئی ہے اس کا نام مناقضہ ہے البتہ اس میں معارضہ ہی اصل مدنظر ہے نقض محض ضمنی طور پر پایا جاتا ہے کیونکہ علتِ مؤثرہ میں اصالۃً اور قصداً نقض وارد نہیں ہوسکتا ہے اس لئے مصنفؒ نے اس کا نام معارضہ فیہا مناقضہ رکھا ہے اور مناقضہ فیہا معارضہ نام نہیں رکھا۔

اس پہلی نوع کی پھر دو قسمیں ہیں ۱ علت کو پلٹ کر حکم اور حکم کو علت کر دینا اور قلب کی یہ نوعیت صرف اس صورت میں پائی جاسکتی ہے جبکہ کسی حکم شرعی کو قیاس کی علت قرار دیاجائے کہ اسے پلٹ کر دوبارہ حکم قرار دینے کے بھی قابل ہو لیکن اگر وصف خالص علت ہو جو حکم بننے کے قابل نہو تو اس میں قلب متحقق نہیں ہوسکتا۔ **مثال:** امام شافعی رح کے نزدیک کفار کو غیر محصن ہونے کی صورت میں سو کوڑے مارے جائیں گے اور اگر محصن ہو تو رجم کیا جائے گا۔

اور ہمارے نزدیک دونوں صورتوں میں کوڑے ہی مارے جائیں گے کیونکہ رجم کے لئے محصن ہونا شرط ہے اور احصان کے لئے اسلام شرط ہے اور کفار خواہ شادی شدہ ہوں یا نہ ہوں دونوں صورتوں میں احصان ثابت نہوگا اس لئے صرف کوڑے مارنے کا حکم ہوگا۔

لیکن امام شافعی رح نے رجم کی علت کفار میں سے بکر کے حق میں کوڑے مارے جانے کو قرار دیا اور یوں کہا کہ جب ان کے بکر کو سو کوڑے لگتے ہیں تو ان میں سے ثیب کو رجم کیا جائیگا۔ تو امام شافعیؒ نے رجم کو حکم اور جلد کو علت قرار دیا ہے۔

ہم نے اس پر معارضہ کیا اور انکی علت کو حکم کر دیا اور ان کے حکم کو علت کر دیا یعنی یہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ مسلمانوں کے حق میں جلد رجم کی علت ہے لہذا ہم نے کہا کہ مسلمانوں میں سے غیر شادی شدہ کو اس لئے کوڑا مارا جاتا ہے کہ ان کے شادی شدہ کو رجم کیا جاتا ہے۔

تو دیکھئے: یہ قلب اس لحاظ سے تو معارضہ ہے کہ منشأ معلل یعنی شادی شدہ کفار کے حق میں رجم کے اثبات کے خلاف دلالت کرتا ہے اور ساتھ ہی ساتھ اس میں مناقضہ بھی ہے ان کی دلیل پر کہ جس حکم کو علت قرار دیا گیا ہے وہ علت بننے کے قابل نہیں، اگر کوئی یہ چاہے کہ اس کی علت پر معارضہ بالقلب کا

اعتراض نہ ہو تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ وہ پہلے ہی سے اپنے کلام کو بجائے تعلیل کے استدلال کی صورت میں پیش کرے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ایک شئی دوسری شئی کی دلیل ہو، اور یہی دوسری شئی پہلی شئی کی دلیل ہو جیسے آگ دھویں کی دلیل ہوسکتی ہے اور دھواں آگ کی بخلاف تعلیل کے کہ اس صورت میں ایک شئی کا علت ہونا اور دوسری شئی کا معلول ہونا متعین ہے اور قلب اس کے لئے مضر ہے لیکن معارضہ بالقلب سے رہائی کا طریقہ برتنا اسی وقت ممکن ہے جبکہ دونوں باہم مساوی اور ایک دوسرے کی نظیر ہوں لہذا مذکورہ مسئلہ میں یہ مخلص شوافع کے حق میں مفید نہیں ہے کیونکہ اُن کی علت اور معلول کے درمیان مساوات نہیں ہے۔

اس لئے کہ رجم کی سزا سخت ہے اور اس کی خاص شرائط ہیں اور جلد میں یہ باتیں نہیں پائی جاتی ہیں البتہ ہمارے حق میں مفید ہے مثلاً ہم یوں کہیں کہ روزہ ایک عبادت ہے جو نذر ماننے سے لازم ہوجاتا ہے لہذا شروع کر دینے سے بھی لازم ہوجائیگا اب اگر مخالف اس کو قلب کر کے یوں کہے کہ روزہ شروع کرنے سے لازم ہونیکی وجہ سے نذر ماننے پر بھی لازم آتا ہے تو یہ ہمارے حق میں مضر نہیں کیونکہ ان دونوں کے اندر مساوات ہے اس لئے ہر ایک سے دوسرے پر استدلال درست ہے۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

اما المعارضةُ فهي نوعانِ معارضةٌ فيها مناقضةٌ خالصةٌ اما المعارضةُ التي فيها مناقضةٌ فالقلبُ وهو نوعانِ احدهما قلبُ العلةِ حكمًا والحكمِ علةً وهو ماخوذٌ من قلبِ الاناءِ وانّما يصحُ هذا فيما يكونُ التعليلُ فيه بالحكمِ مثلُ قولِهم الكفّارُ جنسٌ يُجلد بكرهم مائةً فَيُرجَمُ ثيبُهم كالمسلمين قلنا المسلمونَ انما يجلد بكرهم مائةً لانه يُرجَمُ ثيبهم فلما احتملَ الانقلابَ فسدَ الاصلُ وبطلَ القياسُ

ترجمہ بہرحال معارضہ پس وہ دو قسم پر ہے ۱ ایسا معارضہ جو مناقضہ کو متضمن ہو ۲ اور خالص معارضہ بہرحال وہ معارضہ جو مناقضہ کو متضمن ہو پس وہ قلب ہے اور قلب کی دو قسمیں ہیں ان میں سے علت کو حکم سے اور حکم کو علت سے بدل دینا ہے اور یہ قلبُ الا ناء سے ماخوذ ہے اور یہ صحیح ہوتا ہے اس صورت میں جس میں حکم کے ذریعہ تعلیل ہو جیسے ان کا قول کہ کفار ایسی جنس ہے کہ ان میں سے بکر کو سو کوڑے مارے جاتے ہیں تو ان کے ثیب کو رجم کیا جائیگا مثل مسلمین کے ہم نے کہا مسلمان ان میں سے بکر کو سو کوڑے مارے جائیں گے اس لئے کہ ان کے ثیب کو رجم کیا جاتا ہے پس جبکہ تعلیل انقلاب (تبدیلی) کا احتمال رکھتی ہے تو اصل فاسد ہوگیا اور قیاس باطل ہوگیا۔

تشریح اور یہ قلبُ الا ناء سے ماخوذ ہے یعنی برتن کے اوپر کے حصہ کو نیچے اور نیچے کو اوپر کر دینا اس جگہ اوپر کے حصہ سے مراد علت اور نیچے کے حصہ سے مراد حکم ہے اور یہ ماقبل میں بتایا

جا چکا ہے کہ قلب کی یہ نوعیت صرف اس صورت میں ہوسکتی ہے جہاں قیاس کی علت کسی حکم شرعی کو قرار دیا گیا ہو جیسے مثال مذکور میں ہے۔

احتمل:۔ اس میں ضمیر اس کا فاعل ہے جس کا مرجع تعلیل ہے اور انقلاب اس کا مفعول بہ ہے۔

فسد الاصل:۔ اصل سے مراد تعلیل ہے اور جب تعلیل فاسد ہو گئی تو قیاس باطل ہو گیا کیونکہ جب قیاس باطل ہو گیا تو شوافع کا صرف ایک قول باقی رہ گیا الکفار جنس یجلد بکرھم مائۃ فیرجم ثیبھم اور یہ قول دلیل و حجت تو کیا ہوتی اس میں شائبہ دلیل بھی نہیں ہے۔

سبق نمبر ۶۷

قلب کی دوسری قسم یہ ہے کہ علت کو اس طرح پلٹ دیا جائے کہ وہ مستدل کے دعویٰ کے لئے مثبت ہونے کے بجائے اس کے خلاف پر دال بنجائے تو یہ قلب امورِ حسی میں توشہ دان کو پلٹنے کے مشابہ ہے یعنی توشہ دان کے اندر کی جانب کو باہر اور باہر کی جانب کو اندر کی طرف کر دینا گویا کہ پہلے علت کی پشت تمہاری طرف تھی اور رُخ مستدل کی طرف اور قلب کے بعد پشت مستدل کی طرف ہو گئی اور رُخ تمہاری طرف مڑ گیا۔

اس کو معارضہ اس اعتبار سے کہتے ہیں کہ اب مستدل کی دلیل اس کے مدعا کے خلاف دلالت کرتی ہے اور مناقضہ اس لحاظ سے کہتے ہیں کہ اس دلیل سے اب مستدل کا مدعیٰ ثابت نہیں ہوتا گویا اس کی دلیل ٹوٹ گئی ہے۔ لیکن چونکہ ایک وصف دو متنافی حکم کے لئے شاہد بنے یہ غیر ممکن ہے اس لئے ضرورت ہوگی کہ اس وصف میں کچھ زیادتی کر دی جائے اور وہ زیادتی وصف اول ہی کی تفسیر ہو جیسے رمضان کے روزہ کے بارے میں شوافع کہتے ہیں کہ یہ روزہ چونکہ فرض ہے اس لئے تعیین نیت کے بغیر ادا نہ ہوگا جس طرح رمضان کی قضاء کا روزہ بغیر تعیین نیت ادا نہ ہوگا تو اس مسئلہ میں فرضیت کو تعیین نیت کی علت قرار دیا گیا ہے لیکن ہم معارضہ بالقلب کے طریقہ پر اس کا جواب دیتے ہیں اور فرضیت کو عدم تعیین کی دلیل قرار دیتے ہیں لہذا ہم نے کہا کہ رمضان کا روزہ چونکہ فرض ہے اس لئے خود سے تعیینِ نیت کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کو متعین کر رکھا ہے، کیونکہ رمضان کی قضاء میں بھی ایک مرتبہ تعیینِ نیت کی ضرورت ہے دوبارہ تعیین کی ضرورت نہیں ہے اسی طرح رمضان کے روزہ میں بھی ایک مرتبہ منجانب اللہ تعیین ہو چکی ہے پھر دوبارہ تعیین کی ضرورت نہیں رہی۔

البتہ اتنا فرق ہے کہ قضاء روزہ نیت کے ساتھ شروع کرنے سے متعین ہوتا ہے اور رمضان کا روزہ پہلے ہی سے متعین ہے۔

خلاصۂ کلام رمضان کا روزہ چونکہ شروع کرنے سے پہلے ہی منجانب اللہ معیّن ہے اسلئے بندہ کی طرف سے پھر تعیین کی ضرورت نہیں اور قضاء روزہ شروع (آغاز) سے پہلے متعین نہیں ہے اسلئے

بندہ کی طرف سے ایک دفعہ متعین کرنا ضروری ہے ۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

والثانی قلبُ الوصف شاھداً علی المعلل بعد اَنْ کان شاھداً لہ۔ وھو ماخوذ من قلب الجراب فانہ کان ظھرہ الیک فصار وجھہ الیک الّا انّ ۔ لایکون الا بوصف زائد فیہ۔ تفسیر للاول مثالہ قولھم فی صومِ رمضانَ انہ صوم فرض فلا یتادّی الّا بتعیین النیّۃ کصوم القضاء قلنا انہ لما کان صوماً فرضاً استغنی عن تعیین النیّۃ بعد تعینہ۔ کصوم القضاء لکنہ انما یتعیّن بعد الشروع وھذا تعیّن قبل الشروع

ترجمہ اور دوسری قسم وہ وصف کو پلٹنا ہے اس حال میں کہ وہ معلّل کے خلاف شاہد ہو جائے بعد اسکے کہ وہ معلّل کے لئے شاہد تھی اور یہ قلب قلب الجراب سے ماخوذ ہے کہ تیری طرف اس کی پیٹھ تھی اب اس کا چہرہ تیری طرف ہو جائے گا مگر قلب کی یہ قسم ایسے وصف زائد کے ساتھ ہوتی ہے جس میں اوّل کی تفسیر ہو اس کی مثال شوافع کا قول ہے رمضان کے روزہ کے سلسلہ میں کہ یہ فرض روزہ ہے تو تعیین نیت کے بغیر ادا نہ ہوگا جیسے قضاء کا روزہ تو ہم نے کہا جبکہ رمضان کا روزہ فرض روزہ ہے تو یہ تعیین نیت سے مستغنی ہے اسکے متعین ہونے کے بعد جیسے قضاء کا روزہ لیکن قضاء روزہ شروع کرنے کے بعد متعین ہو جاتا ہے اور یہ صوم رمضان شروع کرنے سے پہلے ہی متعین ہو گیا ہے ۔

تشریح فانہ کان الخ ا ضمیر یا تو ضمیر شان ہے یا پھر اس کا مرجع وصف ہے ظہرہ ضمیر کا مرجع وصف ہے ۔ فصار وجھہ الیک ا میں جس کی طرف پیٹھ ہوگی تو وصف گویا اس سے معرض اور منحرف اور روگرداں ہے اور جس کی طرف چہرہ ہوگا اس کے حق میں مؤید ہے ۔

سوال: قلب کی قسم ثانی اس وقت متحقق ہوگی جبکہ حکم کا تعلق بعینہ اسی وصف کے ساتھ ہوا در جب اسکے اوپر دوسرا وصف زیادہ کر دیا گیا تو وہ بعینہ پہلا وصف نہیں رہا تو پھر یہ معارضہ محضہ ہوگا معارضہ فیہا مناقضہ نہ ہوگا ۔

جواب: یہ زیادتی وصف اول کے لئے مغیر نہیں بلکہ مفسر ہے فلا اشکال فیہ ۔

فیہ تفسیر للاول : پورا جملہ زائد کی صفت ہے ۔

سبق نمبر ۶۸

قلب کے دو طریقے ہیں جو مذکور ہوئے بعض حضرات نے اور طریقہ پر قلب علت سے کام لیا ہے جس کو محققین نے فاسد و باطل شمار کیا ہے کیونکہ یہ خالص معارضہ ہے، مناقضہ اس میں نہیں ہے اور قلب معارضہ فیہا مناقضہ کو کہتے ہیں ، اس کی مثال سنئے ۔

شوافع کے نزدیک نفلی عبادت شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتی اور نہ اس کو فاسد کرنے سے

اس کا اتمام ضروری ہوتا ہے ۔
حنفیہ کے نزدیک نفلی عبادت شروع کر دینے سے لازم ہو جاتی ہے اور بعد افساد اس کا اتمام اور اس میں امضار ضروری اور واجب ہوتا ہے ۔ شوافع نے استدلال کرتے ہوئے کہا کہ ہم نے نفلی عبادت کو وضو پر قیاس کیا ہے کہ جیسے وضو میں بعد شروع اور بعد افساد اتمام ضروری نہیں ہوتا اسی طرح نفلی عبادات میں شروع سے لزوم اور افساد سے اتمام لازم نہوگا ۔
اس پر معارضہ کے طریقہ پر بعض حضرات نے کہا کہ اچھا آپ نے نفلی عبادات کو وضو پر قیاس کیا ہے تو کیجئے ۔ مگر دیکھو وضو میں نذر اور شروع دونوں کا حکم مساوی ہے اسی طرح نفلی عبادات کے اندر بھی مساوی ہونا چاہئے تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ وضو کی نذر صحیح نہیں تو وضو نذر سے لازم نہیں ہوتا اور نہ شروع کرنے سے لازم ہوتا ہے ، اسی طرح مساوات نفلی عبادات میں بھی ہونی چاہئے اور یہ بات بالاتفاق مسلم ہے کہ نفلی عبادت نذر سے لازم ہو جاتی ہے لہذا مساوات کا تقاضا یہ ہے کہ شروع کر دینے سے بھی لازم ہو جائے ۔ مگر یہ طریقہ فاسد شمار کیا گیا ہے ۔
جس کی دو وجہ ہیں ۱ معلل کچھ اور کہہ رہا ہے اور آپ نے کچھ اور کہا وہ کہتا ہے شروع سے عدم لزوم کو اور آپ ثابت کر رہے ہیں تسویہ کو جس کا وہ منکر نہیں تو مناقضہ نہوا اور جب مناقضہ نہوا تو قلب بھی نہوا ۔
۲ اصل اعتبار معانی کا ہوتا ہے نہ کہ الفاظ کا اور مقیس علیہ اور مقیس میں مساوات ہونی چاہئے ۔ اور یہاں مساوات نہیں بلکہ تضاد ہے کیونکہ مقیس علیہ (وضو) کے اندر نذر اور شروع کی مساوات عدم لزوم کے اعتبار سے ہے اور مقیس (فرع) میں ان دونوں کی مساوات لزوم کے اعتبار سے ہے اور ان دونوں کے درمیان کھلا ہوا تضاد ہے اور اس طرح کا تضاد قیاس ہی کو باطل کر دیتا ہے اس لئے قلب کا یہ طریقہ فاسد شمار کیا ہے ۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

وقد تقلبُ العِلّةُ من وجہٍ اٰخرَ و ھو ضعیفٌ مثالہ قولھم ھذہٖ عبادۃ لا یمضی فی فاسدھا فوجب اَن لا یلزم بالشروع کالوضوء فیقال لھم لما کان کذلک وجب ان یستوی فیہ عَمَلُ النذر والشروع کالوضوء و ھو ضعیف من وجوہِ القلب لانہ لما جاء بحکم اٰخر ذھبت المناقضۃ ولان المقصود من الکلام معناہ و الاستواء مختلف فی المعنی ثبوت من وجہٍ وسقوط من وجہ علی وجہ التضاد و ذلک مبطل للقیاس ۔

ترجمہ اور کبھی قلب علت ہوتا ہے ایک دوسرے طریقہ پر اور وہ ضعیف ہے اس کی مثال شوافع کا قول ہے یہ (نفلی عبادات) ایسی عبادت ہے جس کے فاسد کو پورا کرنیکا

حکم نہیں ہے تو یہ بات واجب ہوگی کہ شروع سے بھی لازم نہو تو شوافع کے جواب میں یہ کہا جاتا ہے کہ جب بات یونہی ہے تو واجب ہے کہ نفل میں نذر اور شروع کا حکم یکساں ہو جیسے وضو ہے اور یہ قلب کے طریقوں میں سے ضعیف طریقہ ہے اس لئے کہ سائل جبکہ دوسرا حکم لے آیا تو مناقضہ ختم ہوگیا اور اس لئے کہ کلام سے اس کے معنیٰ مقصود ہوتے ہیں اور برابری معنی میں مختلف ہے من وجہ ثبوت اور من وجہ سقوط ہے تضاد کے طریقہ پر اور یہ قیاس کو باطل کرنے والا ہے۔

تشریح ۱؎ اس قلب کا نام قلب تسویہ ہے ۲؎ شوافع نے مسئلہ مذکورہ کو وضو پر قیاس کیا ہے۔ ۳؎ لما جاء بحکم آخر، معلل نے حکم بیان کیا تھا شروع سے عدم لزوم کا تو اس کی نقیض اثبات لزوم ہوتی اور سائل نے تسویہ ثابت کیا ہے تو یہ قلب نہوا کیونکہ قلب کے اندر معارضہ کے ساتھ مناقضہ ہونا ضروری ہے اس لئے یہ طریقہ فاسد شمار کیا گیا ہے۔

قلتُ: اس فریق کی جانب سے یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ اگرچہ تسویہ عدم لزوم کی نقیض نہیں ہے لیکن اس تسویہ سے التزاماً اثباتِ لزوم ثابت ہے تو یہ تسویہ اگرچہ نقیض صریحی نہیں لیکن التزامی نقیض ہے تو مناقضہ ہوگیا اور جب مناقضہ ہوگیا تو اس کو قلب کہنا درست ہوگیا۔

خلاصۂ کلام: ۱؎ ثبوت مساوات معلل کے دعویٰ کے معارض ہے تو یہ قلب ہے ۲؎ ثبوت من وجہ ای ثابت فی الفرع وسقوطٌ من وجہ ای فی الاصل۔ وذلک مبطل للقیاس، یعنی اصل اور فرع میں ایسا اختلاف قیاس کو باطل کردیتا ہے۔

سبق نمبر ۶۹

ماقبل میں بتایا گیا تھا کہ معارضہ کی دو قسمیں ہیں ۱؎ معارضہ فیہا مناقضہ ۲؎ معارضہ خالصہ: اول کا تفصیلی بیان گذر چکا ہے اب ثانی کا بیان کیا جا رہا ہے۔ اب اس کی بھی دو قسمیں ہیں ۱؎ معارضہ فی الفرع ۲؎ معارضہ فی علۃ الاصل۔

اول کی تفصیل یہ ہے کہ سائل معلل سے کہتا ہے کہ میرے پاس ایسی دلیل موجود ہے جو تمہارے بیان فرمودہ حکم کے خلاف پر دلالت کرتی ہے جیسے امام شافعی رح نے مسح راس میں تثلیث اختیار فرمائی ہے کیونکہ یہ رکن ہے اور تمام ارکانِ مغسولہ میں تثلیث مسنون ہے لہٰذا مسح کے اندر بھی تثلیث ہوگی۔

ہم نے کہا کہ مسح مسح ہے اور مسح ہونا تثلیث کو مستلزم نہیں بلکہ اس بات کو مستلزم ہے کہ وہ ایک مرتبہ ہو جیسے مسح علی الخفین لہٰذا مسحِ راس بھی ایک مرتبہ ہی ہوگا۔

تو یہاں معلل کی دلیل باطل نہیں کی گئی لہٰذا اس کا حکم یہ ہوگا کہ دونوں پر عمل ممتنع ہوگا اور وجوہِ ترجیح میں سے کسی ایک کو اسبابِ ترجیح کے ذریعہ ترجیح دیجائیگی اور ماقبل میں عدم تثلیث مسح کو ترجیح دی جاچکی ہے، بہرحال معارضہ فی حکم الفرع صحیح ہے۔

اور معارضہ کی نوع ثانی معارضہ فی علۃ الاصل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ سائل معلّل سے کہے کہ آپ نے جو علت نکالی ہے وہ علت ہے ہی نہیں وہ مقیس علیہ کی علت ہی نہیں بلکہ علت کچھ اور ہے اس کے بارے میں مصنف رح نے فرمایا کہ معارضہ فی علۃ الاصل باطل ہے کیونکہ سائل اس کے خلاف علت قاصرہ بتائیگا یا متعدیہ اور یہ دونوں باطل ہیں اول کا لبطلان تو بالکل ظاہر ہے کیونکہ قیاس میں علت متعدیہ ہونی چاہئے نہ کہ قاصرہ کیونکہ تعدیہ شروطِ تعلیل میں سے ہے اور ثانی بھی باطل ہے کیونکہ سائل کی علت معلّل کی علت کے منافی نہیں ہے اس لئے کہ حکم واحد کی بہت سی علتیں ہوسکتی ہیں اور جب حکم واحد کی بہت سی علتیں ہوسکتی ہیں تو اس علت کا زوال حکم کے زوال پر دال ہوگا اول کی مثال جیسے ہم نے سونے چاندی پر قیاس کرتے ہوئے لوہے کی بیع لوہے کے بدلہ تفاضل کے ساتھ ناجائز قرار دی ہے کیونکہ مقیس علیہ کی علت قدر وجنس اس میں بھی موجود ہے اس پر امام شافعی رح نے معارضہ کیا کہ لوہے کو سونے اور چاندی پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ کیونکہ اصل علت ثمنیت ہے۔ اور وہ لوہے میں مفقود ہے۔

تو ہم نے کہا کہ یہ تو علتِ قاصرہ ہے جس نے سونے اور چاندی کے علاوہ کہیں اپنا اثر نہیں دکھایا دوسری مثال گچ اور جو نے کی بیع تفاضل کے ساتھ ربوا ہے گیہوں اور جو پر قیاس کرتے ہوئے اور علت وہی قدر وجنس ہے امام شافعی رح نے اس پر معارضہ کیا کہ مقیس علیہ کی علت اقتیات وادخار ہے اور یہ فرع میں موجود نہیں ہے جس کا جواب گذر چکا کہ یہ معارضہ باطل ہے کیونکہ آپ کے معارضہ کا حاصل یہ ہے کہ مقیس علیہ کی علت فرع میں نہیں ہے اور اس علت کا نہونا عدم حکم کی دلیل نہیں ہے کیونکہ حکم واحد کی بہت سی علتیں ہوسکتی ہیں۔

اب مصنف رح ایک قاعدہ کلیہ بیان فرماتے ہیں کہ جو کلام اپنی وضع واصل کے اعتبار سے درست ہو جس کو علیٰ سبیل المعارضہ (معارضہ فی علۃ الاصل) پیش کیا جاتا ہے تو آپ اس کو ممانعت کے طریقہ پر پیش کیجئے، تاکہ خصم کو اعتراض کرنے کی گنجائش نہ رہے کہ یہ طریقہ تو باطل ہے اور کلام مردود ہونے کے بجائے مقبول ہو جائے۔

جیسے اگر راہن مرہون کو فروخت کردے تو بیع مرتہن کی اجازت پر موقوف رہے گی اگر مرتہن اجازت دیدے تو بیع نافذ ہوگی ورنہ نہیں۔ اور اگر راہن غلام مرہون کو آزاد کردے تو ہمارے نزدیک عتق جائز ہے اور امام شافعی رح کے نزدیک اگر مالدار ہے تو ٹھیک ورنہ عتق نافذ نہوگا اگرچہ مرتہن اجازت دیدے تب بھی عتق نافذ نہوگا تو امام شافعی رح نے عتق کو بیع پر قیاس کیا ہے اور بیع کو اصل اور عتق کو فرع قرار دیا ہے۔ اور دونوں کے درمیان علت مشترکہ ابطالِ حق غیر ہے ہمارے اصحاب میں سے جو مفارقت کے قائل ہیں انہوں نے معارضہ کے طریقہ پر اس کا جواب دیا کہ بیع عتق کے مثل نہیں ہے کیونکہ بیع میں احتمالِ فسخ وارد ہونے کی وجہ سے موقوف ہونے کی صلاحیت ہے مگر عتق کے اندر اولاً

تو توقف نہیں اور ثانیاً بعد انعقاد احتمالِ فسخ نہیں ہے تو بیع و عتق میں کھلا ہوا فرق ہے تو عدم جواز بیع کی وہ علت نہیں جو آپ نے بیان فرمائی بلکہ اس کی علت احتمالِ فسخ ہے حالانکہ یہ علت فرع یعنی اعتاق میں نہیں ہے لہذا قیاس درست نہیں ہے ۔ تو یہ فرق اگرچہ درست ہے مگر معارضہ کی صورت میں ہے اس لئے آپ اس کو ممانعت کا جامہ پہنا دیں اور یوں کہیں کہ جناب قیاس اس لئے نہیں ہوتا کہ اصل کا حکم متغیر ہو جائے بلکہ حکم اصل کے تعدیہ کے لئے ہوتا ہے اور یہاں تعدیہ نہیں بلکہ تغیر ہے کیونکہ اصل (بیع) کا حکم ایسا توقف ہے جو ابتداء میں احتمالِ رد اور بعد الثبوت احتمال فسخ رکھتا ہے حالانکہ آپ نے فرع (اعتاق) میں بالکل ابطال کلی کر دیا کیونکہ یہ فرع فسخ و رد کا احتمال نہیں رکھتی تو پھر قیاس درست نہوا کیونکہ جب یہاں فرع میں اصل کا حکم ہی نہیں ہے تو پھر یہ جدید حکم ہوگا جو اصل سے متعدی ہو کر نہیں آیا اور اسی کا نام تغیر حکم الاصل ہے ۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

واما المعارضة الخالصة فنوعان احدهما فی حکم الفرع وھو صحیح والثانی فی علة الاصل وذلك باطل لعدم حكمه ولفساده لو افاد تعديته لانه لا اتصال له بموضع النزاع الا من حيث انه ينعدم تلك العلة فيه وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم وكل كلام صحيح فی الاصل يذكر علی سبيل المفارقة فاذكره علی سبيل الممانعة كقولهم فی اعتاق الراهن انه تصرف يلاقی حق المرتهن بالابطال فكان مردودا كالبيع فقالوا ليس هذا كالبيع لانه يحتمل الفسخ بخلاف العتق والوجه فيه ان نقول القياس لتعدية حكم الاصل دون تغييره وحكم الاصل وقف ما يحتمل الردّ والفسخ وانت فی الفرع تبطل اصلاً ما لا يحتمل الفسخ والردّ

ترجمہ

اور بہرحال معارضۂ خالصہ پس اس کی دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک معارضہ فی حکم الفرع ہے اور یہ صحیح ہے اور دوسرا معارضہ فی علۃ الاصل ہے اور یہ باطل ہے تعلیل کا حکم نہونے کیوجہ سے اور تعلیل کے فاسد ہونے کی وجہ سے اگر تعلیل کا حکم فائدہ دے اس لئے کہ یہ (معارضہ فی علۃ الاصل) موضعِ نزاع (حکم فرع) کے ساتھ اس کا کوئی اتصال نہیں ہے مگر اس حیثیت سے کہ حکم فرع میں وہ علت معدوم ہو جائے اور علت کا نہونا عدمِ حکم کو واجب نہیں کرتا اور ہر وہ کلام جو اپنی اصل وضع کے اعتبار سے صحیح ہو جس کو مفارقت کے طریقہ پر ذکر کیا جاتا ہے آپ اس کو ممانعت کے طریقہ پر ذکر کیجئے جیسے شوافع کا قول ہے اعتاقِ راہن کے سلسلہ میں کہ یہ ایسا تصرف ہے جو حق مرتہن سے ابطال کے ساتھ ملاقی ہے تو اعتاق مثل بیع کے مردود ہوگا پس ان حضرات نے جو مفارقت کو جائز قرار دینے والے ہیں کہ اعتاق بیع کے مثل نہیں ہے اس لئے کہ بیع فسخ کا احتمال رکھتی ہے بخلاف عتق کے اور طریقہ اس

میں یہ ہے کہ تو یوں کہے کہ قیاس اصل کے حکم کے تعدیہ کے لئے ہے نہ کہ اس کی تغیر کے لئے اور اصل کا حکم ایسا توقف ہے جو (شروع میں) رد کا اور (بعد ثبوت) فسخ کا احتمال رکھتا ہے اور آپ فرع (اعتاق) میں اس چیز کا ابطال کلی کر رہے ہیں جو فسخ و رد کا احتمال نہیں رکھتی ۔

تشریح

۱ معارضہ خالصہ کو اہل مناظرہ معارضہ بالغیر کہتے ہیں ۲ نوع اول کی پانچ اقسام ہیں جو مطولات میں مذکور ہیں مصنفؒ نے ان سے تعرض نہیں کیا لہذا ہم نے بھی ان کو چھوڑ دیا ۳ معارضہ فی علۃ الاصل کا نام مفارقت بھی ہے مطولات میں اس کی تین اقسام مذکور ہیں ۔

یہاں مصنفؒ نے صرف دو کی طرف اشارہ کیا ہے جس کو ہم بیان کر چکے ہیں ۴ لعدم حکمہٖ ضمیر کا مرجع تعلیل ہے اور یہ علتِ قاصرہ کی طرف اشارہ ہے ۵ ولفسادہٖ لو افاد تعدیتہ ؛ ضمیر اول کا مرجع تعلیل ہے اور ثانی کا مرجع حکم ہے اور یہ علتِ تعدیہ کی طرف اشارہ ہے جس کی مثال گذر چکی ہے ۔

سبق نمبر ۔

کبھی ادلہ کے اندر تعارض ہو جاتا ہے وہاں ترجیح کی حاجت پیش آتی ہے تاکہ معارضہ ختم ہو جائے اگر مستدل اپنی دلیل کی کوئی وجہ ترجیح پیش نہ کر سکے تو وہ اپنے مدمقابل کے سامنے منقطع الدلیل اور عاجز شمار ہوگا اور اگر وجہ ترجیح پیش کرے تو پھر سائل کو حق ہوگا کہ وہ دوسری ترجیح پیش کر کے اس کا معارضہ کرے ۔

لیکن یہ طریقہ قیاسی دلائل میں معارضہ کو دفع کرنے کا ہے اور اگر نصوص کے درمیان معارضہ ہو تو اس کا طریقہ تعارض کی بحث میں گذر چکا ہے ۔ ترجیح کہتے ہیں دو برابر دلیلوں میں سے ایک کو دوسری پر کسی خاص وصف سے فضیلت دینا ۔

وصف سے یہ بات واضح ہو گئی جس چیز سے ترجیح دی جا رہی ہے وہ خود مستقل دلیل نہ ہو بلکہ بحیثیت وصف کسی مستقل دلیل کے تابع ہو کر پائی جائے اسی وجہ سے عادل کی شہادت، فاسق کی شہادت پر وصفِ عدالت کی وجہ سے قابل ترجیح ہے اور چار آدمی کی شہادت کثرتِ دلیل کی بنا پر دو آدمی کی شہادت پر قابل ترجیح نہیں ہے لہذا ایک قیاس کو دوسرے قیاس پر کسی تیسرے قیاس کی وجہ سے ترجیح نہیں دی جائے گی کیونکہ یہ مستقل دلیل ہے دو آیات اور احادیث کا بھی یہی حکم ہے بلکہ مفسَّر آیت کو مجمل پر اور خبر مشہور کو خبر واحد پر ترجیح ہو گی یہ ترجیح وصف کی وجہ سے ہے ۔

اسی طرح کئی زخم والا ایک زخم والے پر ترجیح نہیں دیا جائیگا ۔ مثلاً زید کو بکر نے ایک زخم لگایا اور خالد نے زید کو متعدد زخم لگائے جس کے نتیجہ میں وہ زخمی مرگیا تو دیت دونوں پر واجب ہوگی اس کے برخلاف اگر ایک کا زخم دوسرے کے مقابلہ میں قوی اور مُہلک ہو تو موت کی نسبت اسی کی طرف ہوگی مثلاً ایک نے کسی کا ہاتھ کاٹا اور دوسرے نے اس کی گردن ماردی تو گردن مارنے والے ہی کو قاتل

سمجھا جائے گا کیونکہ بغیر گردن کے آدمی زندہ نہیں رہ سکتا اور ہاتھ کے بغیر زندہ رہنا مشکل ہے اسی طرح اگر فروخت شدہ حصۂ مشاع میں شفعہ کے حقدار ایسے دو شخص ہوں جنکے حصوں میں تفاوت ہے تو یہ دونوں برابر کے شریک ہوں گے (و بیناہ فی شرح الھدایہ) پھر وہ امور جن سے ترجیح حاصل ہوتی ہے وہ چار ہیں۔

۱۔ قوتِ تاثیر جیسے اکثر مقامات پر استحسان کو قیاس پر ترجیح دیجاتی ہے وہ صرف قوت تاثیر کی وجہ سے دیجاتی ہے (ومرّ بحثہٗ)

۲۔ ایک قیاس کا وصف اپنے حکم کے ساتھ زیادہ لازم اور دوسرے قیاس کا اس طرح لازم نہیں ہے تو لازم کو غیر لازم پر ترجیح دیجائیگی اسی کا نام ہے قوتِ ثبات وصف جیسے امام شافعی رح نے تثلیث مسح راس کی علت رکنیت نکالی ہے اور ہم نے مسح ہی علت نکالی ہے کہ یہ خود تخفیف کو چاہتا ہے تو ہماری علت الزم ہے اور امام شافعی رح کی علت الزم نہیں ہے کیونکہ اعضا مغسولہ کے علاوہ اور کوئی اس کی نظیر پیش نہیں کی جا سکتی اور مسح ہر جگہ تخفیف کا باعث ہے مسح خف میں، تیمم میں مسح علی الجبایرہ میں سب جگہ تخفیف ملے گی۔

علاوہ بوقت استنجا مسح مقعد کے کیونکہ وہاں تطہیر معقول ہے اور مسائل مخوذ میں تطہیر غیر معقول ہے اس کی دوسری مثال تعیین نیت صوم رمضان ہے انکی علت فرضیت ہے اور ہماری علت تعیین شارع ہے اور یہ علت قوی اور الزم ہے جو مال ودیعت مغصوب اور بیع فاسد میں ردِّ مبیع کی صورت میں بھی یہی حکم ہے۔

۳۔ کثرتِ اصول سے ترجیح، یعنی جس کے شواہد زیادہ ہوں اس کو ترجیح دیجائے اس پر جس کے شواہد زیادہ نہوں بلکہ ہو کوئی اکا دکا اس کی مثال میں بھی مسح راس کو پیش کیا جا سکتا ہے۔ اصل سے مراد مقیس علیہ ہے بظاہر اس جگہ تعارض معلوم ہوتا ہے اسی وجہ سے بعض حضرات نے شوافع و احناف میں سے ترجیح بکثرۃ الاصول کا انکار کیا ہے مگر ہم نے کہا کہ ترجیح کی وجوہِ ثلاثہ درحقیقت ایک ہیں یعنی قوتِ تاثیر مگر تعدد جہات کیوجہ سے متعدد نام ہو گئے ہیں۔

کیونکہ اول میں مجتہد کی نظر فقط وصف پر ہے اور ثانی میں فقط حکم پر اور ثالث میں مقیس علیہ پر اگرچہ تینوں کا مال ایک ہے یعنی قوتِ تاثیر لہذا اب کوئی اعتراض وارد نہو گا۔

۴۔ علت کبھی ایسی ہوتی ہے کہ وہ علت ہو تو حکم ہے اور بس اس کا نام اطراد ہے اور کبھی ایسی ہو گی کہ وصف نہو تو حکم نہو گا اس کا نام انعکاس ہے اور دونوں کا مجموعہ اطراد و انعکاس یا طرد و عکس کہلاتا ہے۔ جہاں اطراد و انعکاس ہے وہ علت زیادہ قوی ہے لہذا اس کو اس علت پر ترجیح ہو گی جسمیں فقط اطراد ہے کیونکہ طرد و عکس میں کنکشن اور رشتہ کا مضبوط جڑا ہے جو اس بات کو واضح کرتا ہے کہ اس میں علت بننے کی صلاحیت ہے لہذا اس سے ترجیح کا جواز ہے لیکن اگر دیکھا جائے محض اس نظریہ سے کہ جس کو آپ راجح

قرار دے رہے ہیں عدم کیوجہ سے دے ۔ ہے ہیں اور عدم تو لا شئی ہے جس پر ترجیح کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی اسوجہ سے یہ طریقہ ترجیح ضعیف ہے ۔ جیسے ہماری علت مسح ہے جہاں مسح ہوگا وہیں تخفیف ہوگی اور جہاں مسح نہوگا وہاں تخفیف بھی نہوگی؛ اس میں طرد و عکس ہے ۔

اور امام شافعی رح کی علت رکنیت ہے اس میں طرد تو ہے مگر عکس نہیں ہے کیونکہ بعض صورتیں ایسی بھی ہیں کہ وہ رکن نہیں اس کے باوجود بھی اس میں تثلیث مسنون ہے جیسے مضمضہ اور استنشاق ۔ جب ترجیح کی دونوں قسمیں متعارض ہوجائیں تو وصف ذاتی کیوجہ سے ترجیح دینا وصف عارضی کے مقابلہ میں افضل و ارجح ہوگا ۔ اس بنیاد پر امام شافعی رح اور ہمارے درمیان ایک مسئلہ میں اختلاف ہوگیا یعنی اگر رمضان کے روزہ میں شروع ہی سے نیت نہیں کی گئی تو روزہ نہوگا یہی امام شافعی رح کا مسلک ہے اور حنفیہ کے نزدیک اگر نصف النہار سے پہلے پہلے نیت کر لی تو روزہ صحیح ہوجائیگا ۔

تو امام شافعی رح نے دلیل دیتے ہوئے کہا کہ روزہ عبادت ہے جس کی حقیقت مفطرات ثلاثہ سے امساک ہے تو محض امساک روزہ اور عبادت نہیں ہوگا جب تک کہ اس کے ساتھ نیت نہو تو جب دن کے معتد بہ حصہ میں نیت نہیں پائی گئی تو باب عبادت کے اندر احتیاط کے پہلو کا تقاضا ہے کہ روزہ معتبر نہو ۔ حنفیہ نے کہا کہ جب دن کے اکثر حصہ میں نیت کا اقتران موجود ہے تو یہ کافی ہے اور روزہ صحیح ہے ۔

تو یہاں وجوہ ترجیح میں تعارض ہے مگر امساک کا نیت کیوجہ سے عبادت ہوجانا یہ امساک کا وصف عارضی ہے اور اجزاء کی کثرت یہ کل کا وصف ذاتی بلکہ اس کا مقوّم ہے اس وجہ سے ہم نے وصف عارضی کو چھوڑ کر وصف ذاتی کو ترجیح دی اور ہم نے کہا کہ روزہ درست ہے ۔ اس کی دوسری مثال مغصوب بکری ہے جس کو غاصب نے ذبح کر دیا اور بھون لیا یہاں غاصب پر بکری کی قیمت دینا واجب ہوگا نہ کہ بھنا ہوا گوشت کیونکہ یہاں بکری شئی موجود کا گویا وصف عارضی ہے جو من وجہ معدوم ہے جو اعتبار معتبر پر موقوف ہے اور فعل غاصب وصف ذاتی ہے جو اس کے ساتھ اس طرح قائم ہے جو کسی معتبر کے اعتبار پر موقوف نہیں ہے ۔

لھذا ہم نے وصف ذاتی کا اعتبار کرتے ہوئے ردّ قیمت کا فیصلہ کیا اور امام شافعی رح نے وصف عارضی کا اعتبار کرتے ہوئے بکری اور ردّ ضمان کا فیصلہ کیا ہے ۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں

فَصْلٌ فِي التَّرْجِيْحِ

وَاذا قامتِ المعارضة كان السبيلُ فيه الترجيح وهو عبارةٌ عن فضلِ احدِ المِثْلين على الاٰخرِ وصفاحتى قالوا ان القياسَ لا يترجّحُ بقياسٍ اٰخرَ وكذلك الكتاب والسنة وانمّا

يترجّحُ البعض على البعضِ بقوةٍ فيه وكذلك صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحةٍ واحدةٍ والذى يقع به الترجيح اربعةٌ الترجيح بقوّةِ الاثر لان الاثر معنًى فى الحجة فمهما قوى كان اولى لفضل فى وصف الحجة على مثال الاستحسان فى معارضة القياس والترجيح بقوّة ثباته على الحكم المشهود به كقولنا فى مسح الراس انه مسح لانه اثبت فى دلالة التخفيف من قولهم انّه ركن فى دلالة التكرار فان اركان الصّلوة تمامها بالاكمال دون التكرار فامّا اَثرُ المسح فى التخفيف فلا يلزم فى كل ما لا يعقل تطهيرًا كالتيمم ونحوه والترجيح بكثرة الاصول لانّ فى كثرة الاصول زيادة لزومِ الحكم معه والترجيح بالعدم عند عدمه وهو اضعف من وجوه الترجيح لان العدم لا يتعلق به حكم لكن الحكم اذا تعلّق بوصف ثم عدم عند عدمه كان اوضح لصحته واذا تعارض ضربا ترجيح كان الرجحان بالذات احق منه بالحال لان الحالَ قائمة بالذات تابعةٌ له والتبع لا يصلح مبطلاً للاصل وعلى هذا قلنا فى صوم رمضان انه يتادى بنيةٍ قبل انتصاف النهار لانه ركنٌ واحدٌ يتعلق بالعزيمة فاذا وجدت فى البعض دون البعض تعارضا فرجّحنا بالكثرة لانه من باب الوجود ولم نُرجِّحْ بالفساد احتياطا فى باب العبادات لانه ترجيح بمعنى فى الحال

ترجمہ یہ فصل ہے ترجیح کے بیان میں اور جب معارضہ واقع ہو جائے تو طریقہ اس میں ترجیح ہے اور ترجیح مراد ہے دو مثلوں میں سے ایک کو دوسرے پر وصف کے اعتبار سے فضیلت دینے سے یہاں تک کہ اصولیین نے کہا ہے کہ قیاس دوسرے قیاس کی وجہ سے راجح نہوگا اور ایسے ہی کتاب اور سنت اور بعض بعض پر راجح ہوگا بعض کے اندر قوت کی وجہ سے اور ایسے ہی متعدد زخم والا ایک زخم والے پر راجح نہوگا اور جس کے ذریعہ ترجیح واقع ہوتی ہے وہ چار ہیں قوتِ تاثیر سے ترجیح دینا اس لئے کہ اثر حجت میں ایک وصف ہے پس جب اثر قوی ہوگا تو وہ قیاس اولیٰ ہوگا وصفِ حجت میں زیادتی کی وجہ سے جیسے استحسان کی مثال ہے قیاس کے معارضہ میں اور ترجیح واقع ہوتی ہے قوت ثبات وصف سے اس حکم پر جس کا یہ شاہد اور دلیل ہے جیسے ہمارا قول ہے مسحِ راس میں کہ یہ مسح ہے اس لئے کہ یہ زیادہ لازم ہے تخفیف کی دلالت میں شوافع کے اس قول سے کہ یہ رکن ہے تکرار کی دلالت میں اس لئے کہ ارکانِ صلاۃ تمامیتِ اکمال سے ہوتی ہے نہ کہ تکرار سے پس بہر حال تخفیف میں مسح کا اثر پس لازم ہے تطہیر غیر معقول میں جیسے تیمم اور اس کے مثل اور ترجیح واقع ہوتی ہے کثرتِ اصول سے اس لئے کہ کثرتِ اصول میں حکم کے لزوم کی زیادتی ہے وصف کے ساتھ اور ترجیح واقع ہوتی ہے عدم حکم سے عدم وصف کے وقت اور یہ طریقہ وجوہ ترجیح میں سے

ضعیف ہے اس لئے کہ عدم اس کے ساتھ حکم متعلق نہیں ہوتا اس لئے کہ حکم جب کسی وصف کے ساتھ متعلق ہوگا پھر حکم معدوم ہو جائے عدم وصف کے وقت تو ہوگا یہ تعلق وصف کی صحت کو واضح کرنیوالا اور جب ترجیح کی دو قسمیں متعارض ہو جائیں تو وصفِ ذاتی کی وجہ سے رجحان زیادہ حقدار ہوگا اس رجحان سے جو وصف عارضی کی وجہ سے ہو اس لئے کہ حال تو ذات کے ساتھ قائم ہے ذات کے تابع ہے اور تابع اصل کے لئے مبطل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور اسی وجہ سے رمضان کے روزہ کے بارے میں ہم نے کہا کہ وہ اس نیت سے ادا ہو جائیگا جو نصف النہار سے پہلے ہو اس لئے کہ روزہ رکن واحد ہے جس کا جواز نیت کے ساتھ وابستہ ہے پس جب دن کے بعض میں نیت پائی گئی نہ کہ بعض میں تو دونوں بعض (مذکور) متعارض ہو گئے تو ہم نے کثرت کیوجہ سے ترجیح دی اس لئے کہ یہ (ترجیح بکثرۃ اللاجزاء) باب وجود (ذات) سے ہے اور ہم نے فساد کو ترجیح نہیں دی باب عبادت میں احتیاط کی وجہ سے (کیوں نہیں دی؟) اس لئے کہ یہ (ترجیح بالفساد) ایسے معنیٰ کے سبب سے ہے جو کہ وصف عارضی کے درجہ میں ہے۔

تشریح

ؔ۱ السبیل فیہ: ضمیر کا مرجع معارضہ ہے اور بتاویل مذکور ہونے کی وجہ سے مذکر ضمیر استعمال کی گئی۔ ؔ۲ قوتِ ثبات وصف کی تفسیر ہم الزم اور غیر لازم سے مع امثلہ بیان کر چکے ہیں ؔ۳ تمامها بالاکمال دون التکرار: نماز کے ارکان میں تکرار نہیں ہے بلکہ اکمال ہے جس کو تعدیل ارکان کے نام موسوم کیا جاتا ہے وہی اکمال ہے ؔ۴ فی کل مالا یعقل الخ یہ ایک اشکال مقدر کا جواب ہے کہ جب ڈھیلے سے استنجاء کیا جائے تو یہ بھی مسح ہے حالانکہ تثلیث مسنون ہے؟

جواب:۔ یہاں حقیقی طہارت کا ازالہ مقصود ہے اور ہمارا موضوعِ سخن ایسی طہارت سے وابستہ ہے جہاں تطہیر غیر معقول ہے فلا اشکال فیہ۔

ؔ۵ والتبع لا یصلح الخ نامی میں یہاں مصنفؒ پر ایک اعتراض کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ وصفِ ذاتی کو وصف عارضی پر ترجیح ہوتی ہے تو اس کی دلیل بجائے اس کے یوں بیان کرنا چاہئے کہ وصف عارضی موصوف سے جدا ہو جاتا ہے اور وصف ذاتی جدا نہیں ہوتا اور جو جدا نہ ہو وہ جدا ہونے پر راجح ہوتا ہے ورنہ تبعیت میں دونوں وصف برابر ہیں کیونکہ وصف تو اپنے موصوف کے تابع ہوا ہی کرتا ہے۔

قلت:۔ یہ اعتراض توجیہ القول بما لا یرضی بہ قائلہ کے قبیل سے ہے کیونکہ ذات سے وصف ذاتی کی تفسیر آپ نے کی ہے ورنہ مصنفؒ کی مراد ذات سے اجزاء مقوّمہ ہیں لہذا وصف محض وہی ہوگا جس کو آپ وصفِ عارض کہہ رہے ہیں۔

ؔ۶ روزہ کو شرعاً غیر متجزی ہونے کی وجہ سے اس کو رکنِ واحد کہا جاتا ہے عزیمت سے مراد نیت ہے۔

ﮯ من باب الوجود میں وجود سے ذات مراد ہے ﮲ بالفساد، میں بار زیادہ ہے۔

سبق نمبر ۱۰

باب القیاس سے پہلے ادلۂ شرعیہ ثلاثہ کا ذکر گذر چکا ہے اور شروع میں یہ بات بھی بتائی جا چکی تھی کہ اصولِ فقہ کا موضوع ادلۂ اربعہ مع الاحکام ہے۔ لھٰذا دلائل سے فراغت کے بعد مصنفؒ احکام پر کلام کریں گے۔

فرماتے ہیں کہ دلائل ثلثہ مذکورہ سے دو قسم کے احکام ثابت ہوتے ہیں ۱ احکام مشروعہ ۲ متعلقات احکام مشروعہ، یعنی احکام مشروعہ کی علل و اسباب و شرائط، مصنفؒ کے اسلوبِ کلام سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ قیاس فقط مظہر حکم ہے نہ کہ مثبت حکم۔

اب یہاں ایک اعتراض وارد ہوگا کہ باب القیاس سے احکام مشروعہ اور متعلقاتِ احکام مشروعہ کا کیا جوڑ ہے جس کی وجہ سے ان دونوں کو باب القیاس میں داخل کر دیا گیا ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان تمام چیزوں کے پہچاننے کے بعد ہی قیاس ہو سکتا ہے کیونکہ قیاس کی غرض حکم معلوم کو اس کی شرط معلوم اور سبب معلوم اور وصف معلوم کے ساتھ فرع کی جانب متعدی کرنا ہے اور ان تمام اشیاء کا استحضار جبھی ہو سکتا ہے کہ احکام مشروعہ اور متعلقاتِ احکام مشروعہ کی معرفت حاصل ہو جائے اسی لئے باب القیاس کے ساتھ ان دونوں کو جوڑ دیا گیا ہے تاکہ طریق تعلیل مضبوط و مستحکم ہونے کے بعد یہ معرفتِ مذکورہ قیاس تک رسائی کا ذریعہ و وسیلہ بنے لہٰذا اب یہ اشکال ختم ہو گیا۔ پھر احکام مشروعہ کی چار قسمیں ہیں۔

۱ خالص اللہ کا حق جیسے نماز اور زنا وغیرہ ۲ خالص بندہ کا حق جیسے مالِ غیر غصب کرنا ۳ دونوں سے مرکب مگر حق اللہ اس میں غالب ہو جیسے حد قذف ۴ دونوں سے مرکب مگر حقِ عبد غالب جیسے قصاص۔

پھر حقوق اللہ کی آٹھ نوعیں ہیں۔

۱ عباداتِ خالصہ جیسے ایمان باللہ، نماز، زکوٰۃ وغیرہ ۲ عقوباتِ کاملہ جیسے حدود وغیرہ ۳ عقوباتِ قاصرہ جن کو اجزیہ بولتے ہیں جیسے قتل کی وجہ سے میراث سے محروم ہونا (وقد بیناہ فی درس السراجی) ۴ وہ حقوق جو عبادت و عقوبت کے درمیان مشترک ہوں جیسے کفارات ۵ ایسی عبادت جس میں مؤنت کے معنیٰ ہوں جیسے صدقۃ الفطر جس میں کمالِ اہلیت بھی شرط نہیں ہے۔ ۶ ایسی مؤنت جس میں قربت کے معنیٰ ہوں جیسے عشر اور اسی وجہ قربت کی وجہ سے کافر پر ابتداءً عشر واجب نہ ہوگا البتہ امام محمدؒ کے نزدیک کافر پر بقاءِ عشر جائز ہے کما حقق فی الھدایہ ۷ ایسی عقوبت جس میں مؤنت کے معنیٰ ہوں جیسے خراج اسی وجہ سے مسلمان پر ابتداءً خراج واجب نہ ہوگا البتہ اس کی بقاء جائز ہے ۸ حقوق اللہ میں سے آٹھواں حق وہ ہے جو بذاتِ خود قائم ہے لہٰذا اس کی ادائیگی بندہ کی جانب سے بطریق عبادت نہ ہوگی

البتہ اس کو بر محل صرف کرنے کی وجہ سے بندہ ماجور ہوگا گو اس صورت میں بندہ کی طرف سے ادا نہیں ہے اگر اس کو ادا من العبد پر محمول کر لیا جاتا تو مؤدین پر اس حق کا صرف کرنا جائز نہ ہوگا جیسے صرف زکوٰۃ علی الملاک جائز نہیں ہے اور اسی وجہ سے (عدم ادا کی وجہ سے) یہ اوساخ الناس میں سے بھی شمار نہ ہوگا اس لئے بنو ہاشم پر اس کا صرف کرنا جائز ہوگا اس کی مثال مال غنیمت ہے۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ ہو .

فصل ثم جملة ما يثبت بالحجج التي مرّ ذكرها سابقا على باب القياس شيئان الاحكام المشروعة وما يتعلق به الاحكام المشروعة وانما يصحّ التعليل للقياس بعد معرفة هذه الجملة فالحقناها بهذا الباب لتكون وسيلة اليه بعد احكام طريق التعليل اما الاحكام فانواع اربعة حقوق الله تعالى خالصة وحقوق العباد خالصة وما اجتمع فيه حقان وحقّ الله تعالى فيه غالب كحد القذف وما اجتمعا فيه وحقّ العبد فيه غالب كالقصاص وحقوق الله تعالى ثمانية انواع عبادات خالصة كالايمان والصلوٰة والزكوٰة ونحوها وعقوبات كاملة كالحدود وعقوبات قاصرة ونسميها اجزية وذلك مثل حرمان الميراث بالقتل وحقوق دائرة بين الامرين وهي الكفارات وعبادة فيها معنى المؤنة حتى لا يشترط لها كمال الاهلية فهي صدقة الفطر ومؤنة فيها معنى القربة وهو العشر ولهذا لا يبتدئ على الكافر وجاز البقاء عليه عند محمد رح ومؤنة فيها معنى العقوبة وهو الخراج ولذلك لا يبتدئ على المسلم وجاز البقاء عليه وحق قائم بنفسه وهو خمس الغنائم والمعادن فانه حق وجب لله تعالى ثابتا بنفسه بناءً على انّ الجهاد حقه فصار المصاب به له كله لكنه اوجب اربعة اخماسه للغانمين منّةً منه فلم يكن حقا لزمنا اداؤه طاعة له بل هو حقّ استبقاه لنفسه فتولى السلطان اخذه وقسمته ولهذا اجوّزنا صرفه الى من استحقّ اربعة الاخماس من الغانمين بخلاف الزكوٰة والصدقات وحلّ لبني هاشم لانه على هذا التحقيق لم يصر من اوساخ الناس واما حقوق العباد فانها اكثر من ان تحصى .

ترجمہ یہ فصل ہے پھر وہ تمام چیزیں جو ان حجج سے ثابت ہوتی ہیں جن کا ذکر باب القیاس سے پہلے ہو چکا ہے وہ دو چیزیں ہیں احکام مشروعہ اور متعلقات احکام مشروعہ اور قیاس کے لئے تعلیل صحیح ہوتی ہے ان تمام کی معرفت کے بعد تو ہم نے ان کو اس باب کے ساتھ لاحق کر دیا تاکہ یہ قیاس تک رسائی کا وسیلہ ہو جائیں طریق تعلیل کے مضبوط ہونے کے بعد بہر حال احکام پس وہ چار قسم پر ہیں خالص اللہ تعالیٰ کے حقوق اور خالص بندوں کے حقوق اور وہ جس میں دونوں

حق جمع ہوں اور اس میں اللہ کا حق غالب ہو جیسے حدِ قذف، اور وہ جس میں دونوں حق جمع ہوں اور اس میں بندہ کا حق غالب ہو جیسے قصاص اور اللہ تعالیٰ کے حقوق کی آٹھ انواع ہیں خالص عبادات جیسے ایمان اور نماز اور زکوٰۃ اور ان کے مثل اور کامل عقوبات جیسے حدود اور عقوبات قاصرہ اور ہم ان کا نام اجزیہ رکھتے ہیں جیسے قتل کی وجہ سے میراث سے محروم ہونا اور ایسے حقوق جو دونوں امروں کے درمیان دائر ہوں اور وہ کفارات ہیں اور ایسی عبادت جس میں مؤنت کے معنیٰ ہوں یہاں تک کہ اس کے لئے کامل اہلیت شرط نہیں ہے پس یہ صدقۃ الفطر ہے اور ایسی مؤنت جس میں قربت کے معنیٰ ہیں۔ اور یہ عشر ہے اسی وجہ سے عشر ابتداءً کافر پر نہ ہوگا اور محمدؒ کے نزدیک کافر پر اس کی بقاء جائز ہے اور ایسی مؤنت جس میں عقوبت کے معنیٰ ہیں اور وہ خراج ہے اسی وجہ سے وہ ابتداءً مسلم پر واجب نہ ہوگا اور مسلمان پر اس کی بقاء جائز ہے اور آٹھواں ایسا حق ہے جو بالذات قائم ہے اور وہ معادن اور غنائم کا خمس ہے تو یہ ایسا حق ہے جو اللہ کے لئے بالذات واجب ہے اس بناء پر کہ جہاد اللہ کا حق ہے تو اس کے ذریعہ حاصل شدہ مال بھی کل کا کل اس کا حق ہوگا لیکن اللہ تعالیٰ نے ہمیں بطریق تفضل واحسان غانمین کو دیدیا تو یہ خمس ایسا حق نہیں ہے کہ جس کی ادائیگی ہم پر لازم ہوتی ہو بلکہ ایسا حق ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے باقی رکھا ہے تو بادشاہ (جو اس کا نائب ہے) اس کے لینے اور بٹوارہ کا متولی ہوگا اور اسی وجہ سے ہم نے جائز قرار دیدیا اس کے صرف کرنے کو ان لوگوں پر جو غانمین میں سے[5] کے مستحق ہوتے تھے بخلاف زکوٰۃ اور صدقات کے اور خمس حلال ہے بنو ہاشم کے لئے اس لئے کہ خمس اس تحقیق مذکور کے مطابق اوساخ ناس میں سے نہیں ہوا اور بہر حال حقوق العباد تو وہ بے شمار ہیں۔

تشریح

۱؎ جملۃ مبتدأ اور شتّان خبر ہے ۲؎ ما یتعلق بہ الاحکام سے مراد احکام وضعی ہیں یعنی سببیت و شرطیت کی وجہ سے حکم لگانا ۳؎ احکام حکم کی جمع ہے اور حکم کے لئے تین چیزوں کی ضرورت ہے ۱ حاکم، یعنی اللہ تعالیٰ کیونکہ حاکم وہی ہے ۲ محکوم علیہ یعنی مکلف ۳ محکوم بہ یعنی مکلف کا فعل ۴؎ حتیٰ لا یشترط لہا کمال الاہلیۃ الخ کمال اہلیت سے مراد عقل و بلوغ ہے کیونکہ کمالِ اہلیت عبادت محضہ میں شرط ہے اور راس کا سبب وجوب راس ہے سببِ وجوب کا راس ہونا اس بات پر دال ہے کہ اس میں مؤنت کے معنیٰ ہیں مثل نفقہ کے۔

بہر حال اس گفتگو سے معلوم ہوتا ہے کہ بچہ پر صدقۃ الفطر واجب ہے مگر قول مختار قول محمدؒ ہے کہ جیسے بچوں پر دیگر عبادات واجب نہیں ہیں ایسے ہی صدقۃ فطر بھی واجب نہیں ہے ۵؎ خالص بندوں کے حق بے شمار ہیں مثلاً ضمانِ دیت، بدل تلف یا مغصوب اور ملکِ مبیع اور ثمن اور ملک طلاق اور ملک نکاح وغیرہ

سبق نمبر ۲۷

۱؎ ادلۂ شرعیہ مذکورہ ثلاثہ سے ثابت ہونے والی دوسری چیز متعلقاتِ احکام مشروعہ ہیں اور وہ چار ہیں ۱ سبب ۲ علت

۳ شرط ۴ علامت ۔

پھر سبب کی تین قسمیں ہیں ۱ سبب حقیقی ۲ مجازی ۳ علۃ العلت ، پھر یہ بات واضح ہونی چاہئے کہ وقت اور شہر اور بیت اللہ کو سبب صلوٰۃ وصوم وحج قرار دینا لبطور سبب مجازی کے ہے نہ کہ سبب حقیقی کے طریقہ پر اس کے بعد سبب حقیقی کی تعریف ملاحظہ ہو ۔

سبب حقیقی وہ ہے جو حکم تک پہونچنے کا ذریعہ ہو مگر وجوب اور وجود اس کی جانب منسوب نہو اور نہ اس سبب میں کسی بھی طرح علت کے معانی کا تصور ہو لیکن حکم اور سبب کے درمیان ایسی ایک علت ہونی چاہئے کہ جو سبب کی جانب منسوب نہو اس کی مثال کسی شخص کا دوسرے کے مال پر دلالت ورہنمائی کرنا ہے جس سے مدلول چوری کرے یا قتل کردے تو یہاں فعل دال سبب حقیقی ہے جس سے سرقہ وقتل کا تحقق ضروری نہیں ہے البتہ یہ سبب موصل فی الجملہ ضرور ہے علت کا شائبہ بھی اس کے اندر نہیں ہے اور سبب وحکم کے درمیان ایک علت ہے جو سبب کی طرف منسوب نہیں ہے کیونکہ علت فاعل مختار کا فعل ہے اور یہ علت دال کی طرف منسوب نہیں ہے لہذا یہ دلالت سبب حقیقی ہوا جس کا حکم یہ ہے کہ دال پر ضمان نہیں ہے البتہ محرم دال پر جزاء واجب ہے کیونکہ ما یلزم سے انحراف ہے ۔

اور اگر سبب اور حکم کے درمیان کی علت سبب کی جانب منسوب ہو تو ایسے سبب کو سبب فیہ معنیٰ العلت یعنی علۃ العلت کہتے ہیں جیسے جانور کو ہنکا کرلے جانے سے کوئی آدمی تلف ہوجائے تو قود وسوق سبب ہے اور جانور کا روندنا علت ہے اور اس کا ہلاک ہونا حکم ہے تو یہاں حکم (ہلاکت) اور سبب (قود وسوق) کے درمیان ایک علت ہے یعنی جانور کا روندنا اور یہ علت سبب (سائق وقائد) کی طرف منسوب ہے تو یہ ایسا سبب ہے جس کو علۃ العلت کہتے ہیں جس کا حکم یہ ہے کہ علت پر تو کوئی ضمان عدم اہلیت کی وجہ سے نہیں ہے اب رہا سبب مذکور تو اس میں ضمان کے باب میں تفصیل ہے ۔ کیونکہ یہاں دو صورتیں ہیں ۱ ضمان محل ۲ ضمان مباشرت تو اول کا ضمان علۃ العلت ہونے کی وجہ سے سبب پر واجب ہے مگر مباشرت کا کوئی ضمان اس پر واجب نہیں ہے ۔

یہی وجہ ہے کہ دیت وغیرہ تو سائق وقائد پر واجب ہے لیکن اگر سبب مقتول کا بیٹا ہو تو چونکہ یہ علت نہیں ہے اس لئے اس کو میراث سے محروم نہیں رکھا جائیگا بلکہ اس کو باپ کے ترکہ کا وارث بنایا جائیگا ۔

پھر یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ جب سبب کی تعریف وہ ہے جو آپنے کی ہے تو سبب کی یہ تعریف یمین باللہ (جو کفارہ کا سبب ہے) اور تعلیق طلاق وعتاق پر جو حنث کا سبب قرار دیا گیا ہے صادق نہیں آتی کیونکہ یمین سبب لزوم کفارہ نہیں اس لئے کہ مقصد یمین کفارہ نہیں ہے بلکہ بر ہے اور ایسے ہی مقصد تعلیق نزول جزاء نہیں بلکہ تنبیہ ہے تو یہ سبب مفضی الی الحکم کہاں ہوا تو پھر یہ سبب کیسے ہے ؟ ۔

تو اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ ان کو مجازاً سبب کہدیا گیا ہے کیونکہ اگرچہ یہ مفضی الی الحکم نہیں ہیں مگر بسا اوقات باعتبار مایئول الیہ کے مفضی الی الحکم ہوجاتے ہیں اور اعتبار مایئول الیہ علاقۂ مجاز ہے لہذا یہ سببِ حقیقی نہیں بلکہ مجازی سبب ہے فلا اشکال فیہ ۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ ہو ۔

واما القسم الثانی فاربعۃٌ السَّبَبُ والعلّۃ والشَّرطُ والعَلامَۃ اما السببُ الحقیقی فما یکون طریقًا الی الحکم من غیر ان یضاف الیہ وجوبٌ ولا وجودٌ ولا یعقل فیہ معانی العِلَلِ لکن یتخلّل بینہ وبین الحکم علّۃٌ لا تضاف الی السَّبَبِ وذلک مثلُ دلالۃ السارق علی مال انسانٍ لیسرقہ فان اضیفت الی السبب صار للسبب حکم العلّۃ وذلک مثل قود الدابّۃِ وسوقہا ھو سببٌ لما یتلف بہا لکنہ فیہ معنی العلۃ واما الیمین باللّٰہ تعالیٰ فسمّی سَبَبًا للکفارۃ مجازا وکذلک تعلیق الطلاق والعتاقِ بالشرط لان ادنی درجات السَّبَبِ ان یکون طریقًا والیمین تعقد للبر وذلک قط لا یکون طریقًا للکفارۃ ولا للجزاء لکنہ یحتمل ان یؤل الیہ فسمّی سببا مجازا وھذا عندنا

ترجمہ اور بہر حال قسم ثانی پس وہ چار ہیں سبب اور علت اور شرط اور علامت بہر حال سبب حقیقی پس وہ ہے جو حکم تک رسائی کا ذریعہ ہو بغیر اس کے کہ اس کی جانب وجوب اور وجود مضاف ہو اور سبب کے اندر علل کے معنی غیر متصور ہوں لیکن سبب اور حکم کے درمیان ایک ایسی علت ہو جو سبب کی طرف مضاف نہو اور سببِ حقیقی جیسے چور کی رہنمائی کردینا کسی انسان کے مال پر تا کہ وہ اس کو چرالے پس اگر علت کی اضافت سبب کی طرف ہو تو سبب کے لئے علت کا حکم ہوگا اور یہ جیسے چوپایہ کھینچنا اور ہانکنا یہ سبب ہے اس کا جو کہ اس کے ذریعہ تلف ہوجائے لیکن یہ ایسا سبب ہے جس میں علت کے معنی ہیں ۔

بہر حال اللہ کی قسم کھانا پس اس کا نام رکھا گیا وجوبِ کفارہ کا سبب مجازاً اور ایسے ہی (مجازا نام رکھا گیا) طلاق اور عتاق کو شرط پر معلق کرنے کا اس لئے کہ سبب کے درجات میں سے ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ وہ موصل ہو ۔

اور یمین پوری کرنے کے لئے کھائی جاتی ہے اور پورا کرنا ہرگز نہ کفارہ تک موصل ہے (یمین باللہ میں) اور نہ جزاء تک (تعلیق میں) لیکن یہ (یمین و تعلیق میں سے ہر ایک) احتمال رکھتا ہے کہ حکم کی طرف لوٹ آئے ۔ تو ان میں سے ہر ایک کا نام بطور مجاز کے سبب رکھدیا گیا ہے اور یہ ہمارے نزدیک ہے ۔

تشریح

۱؎ متعلق شئی داخلِ شئی ہے یا نہیں اگر ہے تو وہ رکن ہے اور اگر نہیں تو دیکھا جائے کہ وہ شئی میں مؤثر ہے یا نہیں اگر مؤثر ہو تو وہ علت ہے اور اگر وہ صرف موصل فی الجملہ ہو تو وہ سبب ہے اور اگر موصل نہ ہو لیکن اس پر شئی موقوف ہو تو وہ شرط ہے ورنہ علامت ہے ۔

۲؎ طریق الی الحکم :سے علامت سے احتراز ہے اور سببِ مجازی سے احتراز ہے اور وجوب سے علت اور وجود سے شرط سے احتراز ہے ۔

۳؎ اگر کسی نے کسی شخص کی بادشاہ سے شکایت کی جس کی وجہ سے بادشاہ نے اس پر ناحق تاوان لازم کر دیا تو مفتیٰ بہ قول کے مطابق بقول متاخرین اس شاکی پر ضمان واجب ہوگا ۔

سبق نمبر ۲؎

یہاں اصل مسئلہ سے پیشتر کچھ اصول وقواعد اور تشریح ضروری ہے ۔ **اصول ۱؎** :۔ ماقبل میں ہمارا اور امام شافعی رح کا اختلاف گذر چکا ہے کہ تعلیق عند الاحناف مانع انعقاد سبب ہے اور امام شافعی رح کے نزدیک وجود شرط کے زمانہ تک مانع حکم ہے انعقاد سے مانع نہیں ہے اسی بات کو بالفاظِ دیگر ایسے سمجھنا چاہئے کہ یمین باللہ اور تعلیق بالشرط ہمارے نزدیک سبب کی قسم ثالث میں داخل ہے یعنی سبب مجازی ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک سبب حقیقی کی قسم ثانی یعنی سبب فیہ معنیٰ العلت (یعنی علۃ العلت) کی فہرست میں داخل ہے ۔

پھر ہمارے اور امام زفر رح کے درمیان یہاں تک تو اتفاق ہے کہ یمین اور تعلیق سبب مجازی ہے نہ کہ علۃ العلت ، البتہ پھر اس میں اختلاف ہو گیا کہ سبب مجازی کس نوعیت کا ہے تو امام زفرؒ نے فرمایا کہ سبب محض ہے اور ہم نے کہا کہ ایسا سبب مجازی ہے جس میں حقیقت کی آمیزش وشائبہ ہے اس اختلاف فی الاصول کی بنیاد پر اختلافِ احکام کا ثمرہ بھی ظاہر ہو گیا ۔

مثلاً امام شافعی رح کے نزدیک قبل الحنث ادائیگی کفارہ جائز ہے اس لئے کہ سبب کے بعد حکم کی ادائیگی درست ہے اور یمین کو انہوں نے سبب قرار دیا ہے اور ہمارے نزدیک اس کو سبب کہنا مجازاً ہے اس لئے اگر کفارہ ادا کیا جائے تو چونکہ قبل الحنث اور قبل انعقادِ سبب ہے اس لئے کفارہ ادا نہ ہوگا ۔

ہمارے اور امام زفر رح کے اختلاف کا ثمرہ سمجھنے کے لئے کچھ اصول سمجھ لینا چاہئے ۔

اصول ۱؎ :۔ اگر کوئی شئی کسی شئی کے لئے موضوع ہوا اور پھر اس موضوع لہٗ کے فوات سے کوئی شئی ثالث لازم آتی ہو تو اس شئی ثالث کو شبہۃ الوجود کا درجہ فواتِ شئی ثانی سے پہلے ہی دیدیا جائے گا تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ وہ شئی ثالث جو فواتِ شئی ثانی سے لازم آتی ہے اس وقت جو اس کا حکم و درجہ ہوگا وہ چونکہ فواتِ شئی ثانی

کے بعد سامنے آنے والا ہے تو فواتِ ثانی سے پہلے ہی بر بنا رشبہۂ وجود وجود کا درجہ دیدیا جائے گا مثال اس کی یہ ہے کہ غاصب پر مغصوب کی بقار کے وقت عین مغصوب کا رد واجب ہے اور ہلاکت و فواتِ مغصوب کے بعد قیمتِ مغصوب واجب ہے تو اصولِ مذکورہ کے مطابق ہلاکتِ مغصوب سے بیشتر ہی جو شبہ واحتمال مآلاً وجوبِ قیمت کا ہے لہذا پہلے ہی احکامِ قیمت کا نفاذ بر بنا رشبہۃ الوجود جائز ومشروع ہے اسی وجہ سے بقار مغصوب کی صورت میں کفالتِ قیمت، قیمت کے عوض رہن، اور ابراء عن القیمۃ جائز ہے ۔

اصول ۲ :۔ تاثیر سببِ حقیقی کے لئے محل درکار ہے اور سبب مجازی کے لئے فی الحال محل کی ضرورت نہیں بلکہ ذمۂ حالف اس کے واسطے کافی ہے البتہ جب اس سے سبب کا انعقاد ہوگا اس وقت محل کی ضرورت ہے البتہ علت کے لئے ضروری ہے کہ اس کے وجود سے قبل محل کا وجود نہو سکے ۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ امام زفرح کے نزدیک یمین وتعلیق سبب محض ہے جس میں فی الحال محل سے کوئی تعلق نہیں البتہ محل سے تعلق ہوگا انعقادِ سبب کے بعد لہذا اگر بعد تعلیق کے تنجیز تطلیقات ثلاثہ کردی اور پھر بعد حلالہ وہ اس کی زوجیت میں آگئی اور پھر شرط دخولِ دار پائی گئی تو امام زفرح کے نزدیک طلاق معلق واقع ہوگی اس لئے کہ محل اپنے وقت پر موجود ہے ہم نے کہا کہ یہ ایسا سبب ہے جس کے اندر شائبۂ حقیقت ہے اصول مذکور کے مطابق ۔

اور مشابہت کا اثر صرف محل کے ساتھ متعلق ہونے میں ظاہر ہوگا اور جب مثلِ سبب حقیقی محل سے اس کا فی الفور تعلق ہوگیا مگر ابھی سبب موجود نہیں تو طلاق واقع نہ ہوگی ۔ البتہ متعلق محل بنجانیکا یہ فائدہ واثر ہوگا کہ بعد فواتِ محل تعلیق مذکور باطل ہوجائے گی ۔

اور جب ایک مرتبہ ثابت ہونے کے بعد محل فوت ہوگیا تو اس کے بعد اثبات سے فوت شدہ تعلق معرضِ وجود میں نہیں آئیگا لہذا نتیجہ یہ نکلا کہ تنجیز مبطلِ تعلیق ہے ہمارے نزدیک مگر امام زفرح کے نزدیک تعلیق باطل نہیں ہوئی ، اور طلاق واقع ہونے کا حکم انہوں نے صادر فرمایا ۔ اور وہ اس صورت کو اس مسئلہ پر قیاس کرتے ہیں جبکہ کوئی شخص کسی عورت سے کہے ان نکحتکِ فانت طالق، کہ ایسی صورت میں بعد نکاح طلاق واقع ہوگی کیونکہ فی الفور اس کا محل سے کوئی تعلق نہیں ہے تو صورتِ مذکورہ کا بھی یہی حکم ہونا چاہئے ۔

اس کا ہم نے یہ جواب دیا کہ کیا آپ سبب کو علت پر قیاس کرنا چاہتے ہیں ، آپ نے جو مثال پیش کی ہے اس میں نکاح علتِ ملک ہے جو شرطِ وقوعِ طلاق ہے اور علت کے اندر محل قبل الحکم نہیں ہوتا لہذا اس مسئلہ کو مسئلہ مبحوث عنہا پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے ۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہوگئی ہیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

والشافعیؒ جعلہ سببًا ھو فی معنی العلۃ وعندنا لھذا المجاز شبھۃ الحقیقۃ حکمًا خلافًا لزفرؒ ویتبیّن ذلک فی مسئلۃ التنجیز ھل یبطل التعلیق فعندنا یبطل لان الیمین شرعت للبرّ فلم یکن بدّ من ان یصیر البرّ مضمونًا بالجزاء واذا صار البرّ مضمونا بالجزاء صار لما ضمن بہ البرّ للحال شبھۃ الوجوب کالمغصوب مضمونٌ بقیمتہ فیکون للغصب حال قیام العین شبھۃ ایجاب القیمۃ واذا کان کذلک لم یبق الشبھۃ الّا فی محلّہ کالحقیقۃ لا تستغنی عن المحلّ فاذا فات المحلّ بطل بخلاف تعلیق الطلاق بالملک فانہ یصحّ فی مطلقۃ الثلث وان عدم المحلّ لانّ ذلک الشرط فی حکم العلل فصار ذلک معارضا لھذہ الشبھۃ السابقۃ علیہ

ترجمہ اور امام شافعیؒ نے اس کو (یمین وتعلیق مذکور کو) ایسا سبب قرار دیا ہے جو معنی میں علت کے ہے (یعنی علۃ العلت) اور ہمارے نزدیک اس مجاز کے لئے حقیقت کے ساتھ مشابہت ہے بحیثیت حکم کے امام زفرؒ کا اختلاف ہے اور ظاہر ہوگا یہ اختلاف (یعنی اس کا ثمرہ) تنجیز کے مسئلہ میں کہ کیا یہ تعلیق کو باطل کرے گی ؟

تو ہمارے نزدیک باطل کرے گی اس لئے کہ یمین بر (قسم پوری کرنے) کے لئے مشروع ہے تو یہ ضروری ہے کہ فواتِ بر مضمون بالجزاء بنجائے (یعنی فوات بر سے کفارہ وجزاء واجب ہوجائے) اور جبکہ فواتِ بر مضمون بالجزاء ہوگیا تو (اصولِ مذکورہ کیوجہ سے) ہوجائیگا فی الحال وجود وثبوت کا شبہ اس چیز کے لئے جس کی وجہ سے فواتِ بر ضمان کا باعث بنا ہے (یعنی فواتِ بر سے پہلے تعلیق کو اس کے شبہ وجود کا درجہ حاصل ہوجائیگا) جیسے مغصوب اپنی قیمت کے ساتھ مضمون ہے (بعد فواتِ مغصوب کے) تو نفسِ غصب کیلئے مغصوب کے موجود رہتے ہوئے ایجابِ قیمت کا شبہ باقی رہے گا اور جبکہ بات ایسے ہی ہے تو مشابہت باقی نہیں رہے گی مگر سبب کے محل میں مثل حقیقت کے جو محل سے مستغنی نہیں ہوتی تو جب محل ہی فوت ہوگیا (تنجیز ثلاث کی وجہ سے) تو تعلیق بھی باطل ہوگئی بخلاف طلاق کو معلق کرنیکے ملک پر پس یہ تعلیق مطلقہ ثلاث کے حق میں درست ہے اگرچہ محل معدوم ہوگیا ہو اس لئے کہ یہ شرط (یعنی نکاح) علل کے حکم میں ہے تو یہ تعلیق بالشرط فی حکم العلل) اس مشابہت کے معارض وخلاف ہوگی جو قبل تحققِ شرط موجود ہے ۔

تشریح حکمًا : یہاں بظاہر اشکال وارد ہوتا ہے کہ یہاں تعارض پایا جارہا ہے کیونکہ ماقبل میں کہا گیا تھا کہ اس کو مجازًا سبب کہتے ہیں اور یہاں کہا گیا ہے کہ اس کے لئے حقیقت کی جہت ہے تو اس کا جواب دیا جائیگا کہ پہلی بات ذات پر نظر کرتے ہوئے تھی اور دوسری بات بالنظر الی الحکم ہے یعنی معلق کا حکم سبب حقیقی کا حکم ہے احتیاج الی المحل کے اعتبار سے جیسے سبب حقیقی

محتاج الی المحل ہے ایسے ہی معلق بھی محتاج الی المحل ہے اور حکماً منصوب علی التمیز ہے ۲ بر محلوف علیہ کی تحقیق ہے خواہ فعل ہو یا ترک، پس ضروری ہے کہ فوات بر مضمون بالجزار بنجائے یعنی فوات بر سے جزار لازم ہوجاتی ہے اور جب فوات بر مضمون بالجزار بن گیا تو فوات بر جس کی وجہ سے مضمون بالجزار بنا ہے اس کے لئے فی الحال ایجاب جزار کا شبہ ہے۔

۳ لما ضمن بہ ضمیر کا مرجع ما موصولہ ہے اور بار برائے سببیت ہے اور بر ضمن کا فاعل ہے اور للحال میں لام بمعنی فی ہے اور وجوب بمعنی ایجاب ہے یعنی فی الحال فوات بر سے پہلے ہی طلاق وعتاق کے لئے ثبوت کا شبہ موجود ہے اور جو اس درجہ میں آجائے وہ تنجیز سے باطل ہوجائے گی۔

۴ کالحقیقۃ! جس طرح حقیقی سبب محل سے مستغنی نہیں ہوتا وہ سبب مجازی جو سبب حقیقی کے حکم میں ہوگا وہ بھی محل کا محتاج ہوگا۔ ۵ بخلاف تعلیق الطلاق بالملک! یہ امام زفرؒ کے قیاس کا جواب ہے انہوں نے کہا کہ یہاں بھی تعلیق بقارِ محل کا محتاج نہیں ہے اس کا جواب دیا گیا کہ یہ تو قیاس مع الفارق ہے۔ ۶ فصار ذلک الخ یعنی شرط کا علل کے حکم میں ہونا اس مشابہت بسبب حقیقی کے معارض ہے جو اس تحقق شرط پر مقدم ہے اس لئے کہ علت میں محل کا عدم ضروری ہے بلکہ بغیر محل کے تعلیق درست ہے اور مسئلہ مبحوثہ میں محل درکار ہے اور وہ موجود ہے، فلا یصح القیاس۔

سبق نمبر ۴

یہاں سے علت کا بیان ہے، اصطلاح شریعت میں علت وہ ہے جس کی طرف وجوبِ حکم کی اضافت ابتداءً ہو بخلاف سبب اور علامت اور شرط کے۔ پھر علت کی سات قسمیں ہیں کیونکہ عللِ شرعیہ میں درحقیقت کمال تین اوصاف کے پائے جانے سے ہوتا ہے ۱ اسم کے اعتبار سے علت ہو یعنی یہ علت کسی خاص حکم کے لئے موضوع ہو اور ثبوت حکم کی نسبت بلا واسطہ اسی علت کی طرف ہو ۲ معنوی اعتبار سے علت ہو یعنی ثبوتِ حکم میں علت کی تاثیر پائی جائے ۳ حکم کے اعتبار سے بھی علت ہو یعنی وجودِ علت کے ساتھ ہی بلاتاخیر حکم ثابت ہو تو جس علت میں یہ اوصافِ ثلاثہ ثابت ہوں تو اس علتِ کاملہ کہا جاتا ہے اور بقیہ علل کو علل ناقصہ کہا جاتا ہے۔

بہرحال علت کی کل سات قسمیں ہیں ۱ اسم اور معنیٰ اور حکم ہر اعتبار سے علت ہو یعنی علت کاملہ جیسے بیع سے ثبوتِ ملک اور نکاح سے حلت اور قتل عمد سے قصاص ثابت ہوتا ہے لہٰذہ مذکورہ تینوں مثالوں میں علت علت کاملہ ہے۔ ۲ فقط اسماً علت ہو ۳ فقط معنیً علت ہو ۴ فقط حکماً علت ہو ۵ اسماً ومعنیً علت ہو ۶ اسماً وحکماً علت ہو ۷ معنیً وحکماً علت ہو۔

یہ سات قسمیں ہوگئیں جن کی تفصیل حسبِ ضرورت اپنے اپنے مقام پر آتی رہے گی۔ پھر یہ بات

بھی ذہن نشین رہنی چاہئے کہ علت کاملہ فعل کے ساتھ ہوتی ہے فعل سے مقدم نہیں ہوتی اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے کہ استطاعت مع الفعل ہوتی ہے اسی پر اہل سنت والجماعت کا اتفاق ہے معتزلہ استطاعت کو قبل الفعل اور مع الفعل مانتے ہیں، استطاعت وہ عرض ہے جو علتِ افعال ہے جس کو اللہ تعالیٰ حیوان کے اندر پیدا فرما دیتا ہے جس سے حیوان اپنے افعال اختیاریہ کرتا ہے البتہ آلات واسباب کی سلامتی اس سے مقدم ہے توجب اس کا عرض ہونا ثابت ہوگیا اور اعراض کی بقاء محال ہے لہٰذا اگر اس کو قبل الفعل مانتے ہیں توفعل کا وقوع بغیر استطاعت کے لازم آئیگا حالانکہ یہ خلافِ اصول ہے البتہ معتزلہ کی جانب سے جو تکلیف مالا یطاق کا اعتراض وارد ہوتا ہے تو اس کا جواب ہم یہ دیتے ہیں کہ مدار تکلیف صحتِ آلات ہے لہٰذا اعتراض وارد نہ ہوگا۔

معلوم ہوا کہ استطاعت مع الفعل ہوتی ہے ایسے ہی علتِ حقیقیہ بھی مع الفعل ہوتی ہے اگر بیع ہوگئی لیکن اس کے حکم کے ثبوت میں تاخیر ہو جیسے بیع موقوف میں اور بیع بشرطِ الخیار میں تو یہ بیع علتِ ناقصہ ہوگی یعنی یہ بیع اسم ومعنیٰ کے اعتبار سے تو علت ہے لیکن حکم کے اعتبار سے علت نہیں۔

بہرحال بیع پھر بھی علت ہے سبب نہیں ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ جب مانع (خیار وحقِ مالک) زائل ہوجاتا ہے توبیع اولِ وقت ہی سے ثابت ہوتی ہے، اور اس عرصہ میں اگر مبیع میں کچھ اضافہ ہوگیا ہو وہ زوائد ومنافع بھی مشتری کے ہوتے ہیں ورنہ اگر مبیع کو سبب قرار دیا جاتا تو ثبوتِ ملک بعد ازالہ موانع شروع سے نہ ہوتا اور زوائد کا مالک مشتری نہ ہوتا۔

اور جس طرح بیع موقوف وغیرہ اسماً ومعنیً علت ہے نہ کہ حکماً اجارہ کا بھی یہی مسئلہ ہے کہ وہ اسماً ومعنیً تو علت ہے مگر حکماً نہیں ہے اسماً علت ہونے کی وجہ تو یہ ہے کہ اجارہ ملک منافع کے لئے موضوع ہے اور حکم بھی اسی کی طرف مضاف ہوتا ہے اور معنیً اس لئے کہ اجارہ ملکِ منافع کے اندر مؤثر ہے یہی وجہ ہے کہ قبل العمل اجرت کی ادائیگی جائز ہے لیکن حکماً علت نہیں کیونکہ حکم کا تحقق فی الفور نہیں ہے اور ہو بھی نہیں سکتا کیونکہ منافع فی الحال معدوم ہیں آہستہ آہستہ مدت تک پائے جاتے ہیں۔ بہرحال اجارہ کے اسماً ومعنیً علت ہونے کی وجہ سے اجرت کی تعجیل قبل الوجوب جائز ہے جیسے زکوٰۃ کی ادائیگی حولانِ حول سے پہلے جائز ہے، لیکن اجارہ اور بیعان مذکوران میں کچھ فرق ہے اگرچہ علت اسماً ومعنیً ہونے میں دونوں برابر ہیں لیکن اس علت کو شبیہ اسباب قرار دیا جائیگا کیونکہ اس میں مستقبل کی طرف اضافت کے معنیٰ ہیں اس وجہ سے عقدِ اجارہ کا حکم وقت عقد کی جانب منسوب نہ ہوگا۔ جیسے کوئی غداً آجرتک ہٰذہِ الدار من غرۃ شعبان کہے تو اجارہ شعبان سے ہوگا نہ کہ اس سے پہلے سے۔ اور ایسے ہی ہر وہ ایجاب جو کسی وقت کی جانب مضاف ہو اس کو بھی اسماً ومعنیً علت کہا جائے گا۔ نہ کہ حکماً۔ لیکن اس کو شبیہ اسباب کے قبیل سے شمار کیا جائے گا جیسے انتِ طالق غداً وغیرہ۔

قاعدہ:- علت کی سبب کے ساتھ مشابہت کا مدار اس پر ہے کہ علت اور حکم کے درمیان کوئی زمانہ ہو اور وجودِ علت کے زمانہ تک حکم کا استناد نہ ہو جیسے آجرتک ہٰذہِ الدار من غرۃ رمضان۔ تو

اجارہ رمضان سے ثابت ہوگا نہ تکلم کے وقت سے بخلاف بیع موقوف و بیع بشرط الخیار کے کیونکہ ان دونوں کے اندر ملکیت عقد کے وقت سے ثابت ہوگی یہی وجہ ہے کہ مشتری تمام زوائد کا مالک ہو جائیگا تو گویا یہاں علت اور حکم کے درمیان کوئی زمانہ متخلل ہوا بھی نہیں ہے۔ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ جو چیز مفضی الی الحکم ہو تو اگر ان دونوں کے درمیان کوئی واسطہ نہ ہو تو اس کو علت کہتے ہیں یعنی یہ علت حقیقیہ ہے اور اگر درمیان میں واسطہ ہو تو اگر وہ واسطہ خود علت مستقلہ ہو تو اول چیز سبب محض قرار دی جائیگی اور اگر علت مستقلہ نہیں ہے تو اس کو علت شبیہ اسباب قرار دیا جائیگا۔ اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَاَمَّا العلة فهى فى الشريعة عبارة عمّا يضاف اليه وجوب الحكم ابتداءً وَذٰلك مثل البيع للملك والنكاح للحلّ والقتل للقصاص وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم بل الواجبُ اقترانهما معًا وذلك كالاستطاعة مع الفعل عندنا فاذا تراخى الحكم لمانع كما فى البيع الموقوفِ والبيع بشرط الخيار كان علةً اسمًا ومعنًى لاحكمًا ودلالةُ كونه علةً لاسببًا ان المانع اذا زالَ وجب الحكم به من الاصل حتى يستحق المشترى بزوائده وكذلك عقد الاجارة علة اسمًا ومعنًى لاحكمًا ولهذا صحَّ تعجيلُ الاجرة لكنّهٗ يشْبِهُ الاسبابَ لما فيه من معنى الاضافة حتى لايستند حكمه وكذلك كل ايجاب مضافٍ الى وقت علةٌ اسمًا ومعنًى لاحكمًا لكنه يشبه الاسباب

ترجمہ بہرحال علت پس وہ شریعت میں مراد ہے اس سے جس کی جانب ابتدائً (براہ راست) وجوب حکم مضاف ہو اور یہ جیسے ملک کے لئے بیع ہے اور حلّت کے لئے نکاح ہے اور قصاص کے لئے قتل ہے اور علتِ حقیقیہ کی صفت اس کا حکم پر مقدم ہونا نہیں ہے بلکہ ان دونوں کا ایک ساتھ ملنا واجب ہے اور یہ (ان دونوں کا اقتران) استطاعت کے مثل ہے جو ہمارے نزدیک فعل کے ساتھ ہوتی ہے پس جب حکم کسی مانع کی وجہ سے مؤخر ہو گیا جیسے بیع موقوف میں اور بیع بشرط الخیار میں تو یہ علت ہوگی اسم اور معنی کے اعتبار سے نہ کہ حکم کے اعتبار سے اور اس کے علت ہونے کی دلیل نہ کہ سبب یہ ہے کہ جب مانع زائل ہوگا تو اس کا حکم اول امر سے ثابت ہوگا یہاں تک کہ مشتری مبیع مع اس کے زوائد کے مستحق ہوگا اور ایسے ہی عقدِ اجارہ علت ہے اسم اور معنیٰ کے اعتبار سے نہ کہ حکم کے اعتبار سے اور اسی وجہ سے (اس کے اسمًا و معنیً علت ہونے کی وجہ سے) اجرت کی تعجیل درست ہے لیکن عقدِ اجارہ اسباب کے مشابہ ہے بوجہ اس کے کہ اس میں (عقد اجارہ میں) مستقبل کی جانب اضافت کے معنی ہیں یہاں تک کہ عقدِ اجارہ کا حکم وجود علت کی جانب مستند نہ ہوگا اور ایسے ہر وہ ایجاب جو وقت کی جانب مضاف ہو اسم اور معنیٰ کے اعتبار سے علت ہے نہ کہ حکم کے اعتبار سے لیکن وہ اسباب کے مشابہ ہے۔

تشریح :- ۱۔ ابتدائً، براہ راست یہ سبب اور علامت اور علۃ العلت سے احتراز ہے اس لئے کہ

ان میں بلا واسطہ حکم ثابت نہیں ہوتا ۔ ۲ علت کی اقسام سبعہ تقریر میں مذکور ہیں، اور عبارت میں علتِ حقیقیہ سے مراد علت کاملہ ہے جس میں اوصافِ ثلاثہ کا اجتماع ہو جائے ۔ ۳ علت کا معلول پر جو تقدم ہے یہ تقدم ذاتی ہے نہ کہ زمانی (وقد بیّناہ فی الکلام المنظم) ۴ جو علت شبیہ سبب ہوگی وہاں علت اور حکم کے درمیان ایسا زمانہ ہوگا جس میں حکم نہ ہوگا اور علتِ حقیقیہ کے اندر حکم کا استناد وجود علت کے وقت ضروری ہوگا ۔ ۵ عقدِ اجارہ بیعان مذکوران کے مثل تو ہے مگر اتنا فرق ہے کہ علتِ اجارہ شبیہ سبب ہے اور بیعانِ مذکوران فقط علت ہیں (کمامر) ۶ ایجاب مضاف سے مراد انتِ طالق غداً کے مثل ہے ، یہ بھی شبیہ سبب ہے کیونکہ علت اور حکم کے درمیان خالی زمانہ ہے جس کی جانب حکم کا استناد نہیں ہے ۔

سبق نمبر ۷۵

جس طرح عقدِ اجارہ اسمًا ومعنیً علت ہے نہ کہ حکماً اور یہ علت شبیہ سبب ہے جس طرح ہر وہ ایجاب جو وقت کی جانب مضاف ہو وہ بھی اسمًا ومعنیً علت ہوتا ہے نہ کہ حکماً اور یہ علت شبیہ سبب ہوتی ہے ۔ اسی طرح اولِ حول میں نصاب زکوٰۃ بھی اسمًا ومعنیً علت ہے نہ حکماً اور یہ علت شبیہ سبب ہے یعنی نصاب اسمًا ومعنیً علت ہے حکماً نہیں ہے ۔ اسمًا تو اس لئے علت ہے کہ یہ نصاب وجوب زکوٰۃ کے لئے موضوع ہے اور معنیً اس لئے علت ہے کہ وجوب زکوٰۃ میں نصاب کی تاثیر بھی مسلّم ہے البتہ یہ حکماً علت نہیں ہے اس لئے کہ فی الحال زکوٰۃ کا وجوب ثابت نہیں ہے ۔

کیونکہ یہ ابھی علتِ ناقصہ ہے تو اس کے علتِ کاملہ بننے کے لئے ضروری ہے کہ اس کے اندر صفت نماء بھی موجود ہو اور وصفِ نماء کے عدم وجود تک وجوب مؤخر رہے

اب یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ آپ نے نصاب کو علت شبیہ اسباب قرار دیا ہے نہ کہ علتِ محض اسمًا ومعنیً لاحکماً اس کی کیا وجہ ہے ؟

تو مصنفؒ نے اس کا جواب سمجھانے کے لئے اوّلاً دو اصول پیش فرمائے ہیں ۱ جب علت کا حکم ایسی چیز کے پائے جانے تک مؤخر ہو کہ اس شئی کا پایا جانا علت کیوجہ سے نہ ہو تو اس کو علت شبیہ سبب قرار دیا جاتا ہے ورنہ اگر واسطہ علت کی پیداوار ہو جیسے تیر کا مرمی الیہ میں گھسنا اور زخمی کردینا رمی کی وجہ سے ہے تو اس کو علت شبیہِ سبب قرار نہیں دیا جائے گا ۲ جب علت کا حکم ایسی چیز کے پائے جانے تک مؤخر ہو کہ وہ خود علتِ مستقلہ نہ ہو بلکہ شبیہ علل ہو تو اوّل شئی کو علت شبیہ سبب قرار دیا جاتا ہے ورنہ اگر درمیانی چیز علتِ مستقلہ بن گئی ہو تو اول کو سببِ محض قرار دیا جائے گا (کمامر) اس کے بعد سوال سنئے ۔

سوال :- جب بات یوں ہے جیساکہ آپنے فرمایا تو نصاب کو سبب کیوں نہیں قرار دیا گیا مناسب تھا کہ نصاب کو سبب فیہ معنی العلۃ (علۃ العلت) قرار دیا جاتا برعکس کیوں ہوگیا ؟

جواب :- جواب کا حاصل یہ ہے کہ حکم وجوب وصفِ غیر مستقل کے وجود تک مؤخر ہے اور وہ نماء

ہے تو اس نصاب کو علل کے مشابہ قرار دیا گیا کیونکہ نماء اگر مستقل ہوتا تو پھر اصول مذکور کے مطابق نصاب سبب محض بنتا۔ تو جب نماء مستقل بنفسہٖ نہیں ہے تو نصاب سبب حقیقی نہیں بن سکتا بلکہ اس کو علت شبیہ سبب قرار دیا جائے گا۔ اور اس مشابہت کو قوت بھی حاصل ہے اس لئے کہ نصاب اصل اور نماء وصف ہے لہٰذا اصل کا اعتبار کرتے ہوئے نصاب کو علت قرار دیا نہ کہ سبب۔

امام شافعی رح نصاب کو قبل حولانِ حول علت کاملہ قرار دیتے ہیں اور اسی وجہ سے وہ اس کو علت شبیہ سبب قرار نہ دے کر فوراً وجوبِ زکوٰۃ کے قائل ہوئے ہیں بلکہ فرماتے ہیں کہ حول ایک دوسرا وصف ہے جو صاحبِ مال کی سہولت کی غرض سے مشروع ہوا ہے جس کا فائدہ صرف اتنا ہے کہ حولانِ حول سے پہلے اس سے مطالبہ نہیں کیا جائیگا، اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ حولانِ حول سے پہلے نصاب علت ہی نہیں ہے اسی وجہ سے وہ تعجیلِ زکوٰۃ کے نہ وجوباً قائل ہیں اور نہ جوازاً۔

لیکن احناف کے اصولِ مذکورہ کے مطابق جب کہ نصاب اسماً ومعنیً علت ہے تعجیلِ زکوٰۃ جائز ہے اور نصاب کے حکماً علت نہ ہونے کی وجہ سے اور اس علت کے شبیہ سبب ہونے کی وجہ سے وجوب کا تحقق ابھی نہ ہوگا بلکہ حولانِ حول کے بعد ہوگا، اور جیسے نصاب وجوبِ زکوٰۃ کی اسماً ومعنیً علت ہے اسی طرح مرض الموت کا حکم اس وقت ثابت ہوگا جبکہ اس مرض الموت کا موت سے اتصال ہو جائے تو چونکہ یہاں حکم کا توقف امرِ آخر پر ہے اس لئے اس کو علت شبیہ سبب قرار دیا جائے گا ورنہ درحقیقت مرض الموت علت ہے سبب نہیں (یہ مراد نہیں کہ یہ علتِ حقیقیہ ہے) بلکہ اس کی مشابہت بالعلل یعنی اس کا علت ہونا نصاب کے مقابلہ میں قوی ہے کیونکہ نصاب کا حکم جس نماء پر موقوف ہوتا ہے وہ نماء نصاب سے حاصل نہیں بلکہ نماء حقیقی تجارت کی وجہ سے مال بڑھنے اور جانور کو کھلانے پلانے اور چرانے کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے اور نماء حکمی لوگوں کی رغبتوں کی کثرت اور بھاؤ و نرخ کی اُلٹ پھیر سے حاصل ہوتا ہے۔

اور یہاں وہ امرِ مؤخر یعنی اس کی موت مرض الموت کیوجہ سے ہے اس لئے مرض الموت کے علت ہونے کی صورت نصاب سے زیادہ قوی ہے۔ اسی طرح شراءِ قریب بھی بواسطۂ ملک عتق کی علت ہے اور ایسی علت ہے جو شبیہِ سبب ہے جیسے رمی، کہ اصابت فی البدن بعد رمی ہوگا تحرک سہم اور اس کا فضا میں جانا اور مرمی الیہ کے بدن میں گھسنا یہ سب رمی کے بعد ظہور میں آئے گا لہٰذا اس کو بھی علت شبیہ سبب قرار دیا جائے گا۔ نیز شراءِ قریب پر علۃ العلت کی تعریف بھی صادق آتی ہے جیسے رمی پر کہ اس کو علت شبیہِ سبب بھی قرار دیا جا سکتا ہے اور علۃ العلت بھی قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وكذلك نصاب الزكوة في اول الحول علةٌ اسمًا لانه وضع له ومعنى لكونه مؤثرا في حكمه لان الغناء يوجب المواساة لكنه جُعل علةً بصفة النماء فلما تراخى حكمه

اشبہ الاسباب الا ترى انہ انما تراخی الی ما لیس بحادث بہ والی ما ھو شبیہ بالعلل ولما کان متراخیا الی وصف لا یستقل بنفسہ اشبہ العلل وکان ھذہ الشبھۃ غالبا لان النصاب اصل والنماء وصف ومن حکمہ انہ لا یظھر وجوب الزکوٰۃ فی اول الحول قطعا بخلاف ما ذکرنا من البیوع ولما اشبہ العلل وکان ذلک اصلا کان الوجوب ثابتا من الاصل فی التقدیر حتی صح التعجیل لکنہ یصیر زکوٰۃ بعد الحول وکذلک مرض الموت علۃ لتغیر الاحکام اسما ومعنی الا ان حکمہ یثبت بہ بوصف الاتصال بالموت فاشبہ الاسباب من ھذا الوجہ وھو علۃ فی الحقیقۃ وھذا اشبہ بالعلل من النصاب وکذلک شراء القریب علۃ للعتق لکن بواسطۃ ھی من موجبات الشری وھو الملک فکان علۃ یشبہ السبب کالرمی

ترجمہ اور ایسے ہی زکوٰۃ کا نصاب سال کے شروع میں اسماً علت ہے اس لئے کہ نصاب ایجابِ زکوٰۃ کے لئے موضوع ہے اور معنیً علت ہے نصاب کے مؤثر ہونے کی وجہ سے وجوب زکوٰۃ کے حکم میں اس لئے کہ غنار فقرار کی غمخواری کو واجب کرتا ہے لیکن نصاب کو صفتِ نمار کے ساتھ (کامل) علت قرار دیا گیا ہے پس جب نصاب کا حکم مؤخر ہوگیا تو نصاب اسباب کے مشابہ ہوگیا، کیا آپ نہیں دیکھتے کہ حکمِ نصاب ایسی چیز تک مؤخر ہے جو نصاب سے پیدا ہونے والی نہیں ہے اور ایسی چیز تک مؤخر ہے جو علل کے مشابہ ہے اور جبکہ حکم ایسے وصف تک مؤخر ہو جو مستقل بنفسہٖ نہیں ہے تو نصاب علل کے مشابہ ہوگیا اور یہ مشابہت قوی ہے اس لئے کہ نصاب اصل ہے اور نمار وصف ہے اور نصاب کا حکم یہ ہے کہ اوّلِ حول میں بالکل وجوبِ زکوٰۃ ظاہر نہ ہوگا بخلاف ان بیوع کے جن کا ہم ذکر کر چکے ہیں اور جبکہ نصاب علل کے مشابہ ہوگیا اور یہی (علل کے ساتھ مشابہت) اصل ہے تو تقدیر شرعی کے اعتبار سے وجوب زکوٰۃ اصل ہی سے ثابت ہوگا یہاں تک کہ تعجیل صحیح ہوگی لیکن یہ (معجل) حول کے بعد زکوٰۃ بنے گی اور ایسے ہی مرض الموت تغیر احکام کی اسماً ومعنیً علت ہے مگر مرض الموت سے مرض الموت کا حکم موت کے ساتھ اتصال کے وصف سے ثابت ہوگا تو اس وجہ سے مرض الموت اسباب کے مشابہ ہوگیا اور یہ (مرض الموت) حقیقت میں علت ہے (یہ مراد نہیں کہ یہ علتِ حقیقیہ ہے بلکہ) اور یہ علل کے زیادہ مشابہ ہے نصاب کے مقابلہ میں اور ایسے ہی شرارِ قریب عتق کی علت ہے لیکن اس واسطہ کی وجہ سے جو کہ شرار کے مقتضیات میں سے ہے اور وہ (موجب شرار) ملک ہے پس یہ (شرارِ قریب) ایسی علت ہے جو سبب کے مشابہ ہے جیسے رمی (تیر پھینکنا)

تشریح ۱؎ نصاب زکوٰۃ اسماً ومعنیً لا حکماً علت ہونے کی چوتھی مثال ہے۔ ۲؎ مالداری نفسِ نصاب سے حاصل ہوجاتی ہے اور مالداری چاہتی ہے کہ فقرار اور مساکین کے ساتھ ہمدردی کی جائے اور یہی مواسات وغمخواری ادارِ زکوٰۃ کی غرض ہے۔ بہرحال غنی کا مواسات کو واجب کرنا اس بات کی

دلیل ہے کہ نصاب معنیً بھی علت ہے ۔ ۳؎ جس طرح سفر مشقت کے قائم مقام ہے اسی طرح حولانِ حول نماء کے قائم مقام ہے اور حولانِ حول کے بعد اب مضاف علتِ کا ملہ ہوگا ۔ ۴؎ نماء نصاب سے حاصل نہیں ہے کیا مرّ نیز نماء علتِ مستقلہ نہیں بلکہ شبیہ علل ہے اور اگر نماء علتِ مستقلہ ہوتا تو نصاب سببِ حقیقی ہو جاتا (کما مرّ) لیکن نماء علتِ مستقلہ نہیں بلکہ غیر مستقلہ ہے تو نصاب علت شبیہ سبب بنا نہ کہ سبب حقیقی ۔

۵؎ **سوال :۔** نصاب وحکم کے درمیان جو واسطہ ہے وہ نماء ہے یہ علت حقیقی تو ہے نہیں ورنہ نصاب سبب حقیقی بن گیا ہوتا البتہ یہ سبب شبیہ علت ہے تو اس صورت میں نصاب کا علت اور سبب ہونا متردد ہو گیا پھر آپ نے اس کو علت شبیہ سبب کیوں قرار دیا اور سبب شبیہ علت کیوں قرار نہیں پایا ؟

جواب :۔ یہاں نصاب اور نماء دونوں کی علت کے ساتھ مشابہت تھی کیونکہ نماء وصفِ غیر مستقل ہے جو اس بات کو مستلزم ہے کہ نصاب کی علل کے ساتھ مشابہت ہے ۔ بہرحال ہم نے نصاب اور نماء پر غور کیا تو نصاب کو ہم نے قوی پایا ۔ اور نماء کو وصف غیر مستقل پایا اگرچہ مشابہت علل کے ساتھ دونوں کی تھی مگر بہرحال اصل اصل ہے اور فرع فرع ہے تو ہم نے اصل کو علت اور فرع کو سبب قرار دیا اور نصاب کو علت شبیہ سبب اور نماء کو سبب شبیہ علل قرار دیا ۔

۶؎ بخلاف ما ذکرنا من البیوع ! کہ یہاں زوالِ مانع کے بعد ملکیت شروع ہی سے ثابت ہوتی ہے (کما مرّ) اس لئے کہ یہاں بیع اگرچہ اسمًا ومعنیً علت ہے نہ کہ حکمًا لیکن یہ محض علت ہے شبیہ سبب نہیں ہے ۔ ۷؎ بقول فخرالاسلام رح وکذلک شراءِ القریب اسمًا ومعنیً وحکمًا علت ہے لیکن یہ علت شبیہ سبب ہے اور مصنف رح نے یہاں کچھ تصریح نہیں فرمائی اور اس کے بغیر مثال پیش فرمادی ۔

سبق نمبر ۷

یہاں سے ایک اصول کلی پیش فرماتے ہیں کہ جب حکم ایسے دو وصفوں کے ساتھ متعلق ہو جو دونوں مؤثر ہوں (ورنہ اگر ایک مؤثر ہے اور دوسرا نہیں تو وہ اس بحث سے خارج ہے) تو ان دونوں سببوں میں سے لا علی التعیین جو بھی وجود میں مؤخر ہوگا تو وہ معنیً وحکمًا علت کہلائے گا اسمًا نہیں وجہ اس کی ظاہر ہے حکمًا تو اس لئے کہ حکم اس ثانی کی جانب منسوب ہوگا کیونکہ یہ اوّل کے مقابلہ میں ارجح ہے اس لئے کہ حکم کا وجود اسی کی وجہ سے ہوا ہے اور معنیً اس لئے کہ یہ اس میں مؤثر ہے تو وصف اول کو سبب محض قرار نہیں دیا جائے گا بلکہ شبہۃ العلل ہونے کی وجہ سے اس کو علت شبیہ سبب قرار دیا جائے گا کیونکہ اول بھی علت ہے اگرچہ وہ صرف معنیً علت ہے اسمًا اور حکمًا علت نہیں ہے اس کی مثال یہ ہے کہ علت قرابت (محرمہ نکاح) اور ملک دونوں کا مجموعہ عتق کی علت ہے مگر ان دونوں جزؤں میں سے جونسا بعد میں ہوگا وہی حکم میں مؤثر ہوگا ۔ لہٰذا اگر ملک آخر میں آئے مثلاً کوئی شخص اپنے محارم میں سے کسی قریبی محارم کو خریدے تو یہی ملک (جو کہ وجوداً مؤخر ہے) ثبوتِ عتق میں مؤثر ہے اور اگر قرابت آخری جزء ہو

مثلاً کسی مجہول النسب غلام کو خرید لیا پھر مثلاً ایک ماہ کے بعد مشتری نے دعویٰ کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے یا بھائی ہے تو یہاں قرابت ایسا جزء ہے جس کا ظہور آخر میں ہو رہا ہے اور یہی عتق میں مؤثر ہے اور اسی کو معنیً وحکماً علت کہا جائے گا اس کے بالمقابل وصفِ اول محض معنیً علت ہوگا اسمًا اور حکماً علت نہ ہوگا ۔

خیر تو ہم یہ عرض کر رہے تھے کہ جب دو وصفوں کا مجموعہ کسی حکم کی علت حقیقیہ ہو اسمًا بھی اور معنیً بھی اور حکماً بھی اور اجتماعی طریقہ سے یہ دونوں وصف مؤثر ہوں تو انفرادی طور پر بھی ان کو مؤثر مانا جائے گا اگرچہ تاثیر کی نوعیت بدلی ہوئی ہوگی جیسے اسباب منع صرف میں سے عمومًا دو کا مجموعہ علتِ حقیقیہ ہے لیکن ان میں سے ایک بھی بہرحال علت ہی شمار کی جاتی ہے ۔ تو یہاں بھی اسی طرح دونوں وصفوں میں سے ہر ایک کو انفرادی طور پر علت ہی کہیں گے سبب نہیں کہیں گے بالفاظِ دیگر ان میں سے ہر ایک کے اندر اگرچہ علتِ حقیقیہ کی صفت مفقود ہے لیکن شبہۃ العلل سے وہ انفرادی طور سے بھی خالی نہ ہوں گے ۔

خلاصہ کلام: ان میں سے ہر ایک میں شبہۃ العلل موجود ہے ۔ اور ادھر یہ ایک اصول ہے کہ جیسی روح ویسے فرشتے ، نیز ایک اصول یہ ہے کہ باب ربوا میں شبہ مثل حقیقت کے ہے لہٰذا ہم نے کہا کہ قدر وجنس کا مجموعہ ثبوت حرمتِ ربوا کی علت حقیقیہ ہے لیکن اگر صرف قدر یا صرف جنس ہو تو ادھار بیع جائز نہ ہوگی بلکہ نقد معاملہ کرنا ضروری ہے ورنہ اگرچہ برابر سرابر معاملہ کیا جائے مگر ادھار کر لیا جائے تو ایک جانب میں زیادتی اور سود کا شبہ ہوگا (کما ہو ظاہر) اور یہاں کا شبہ حقیقت کے مثل ہے ۔ لہٰذا کہا گیا ہے کہ فضل وزیادتی کا شبہ شبہۃ العلل سے ثابت ہو جائے گا ۔

اس کے بعد فرمایا کہ ایسی علت ہوتی ہے جو اسمًا وحکماً علت ہوتی ہے معنیً نہیں ہوتی جیسے سفر رخصت کی علت ہے اسمًا بھی اور حکماً بھی لیکن معنیً نہیں ہے اس لئے کہ سفر بذاتِ خود رخصت میں مؤثر نہیں بلکہ مؤثر مشقت ہے لیکن مشقت کا تعین کہاں کیا جائے اور کس کے لئے کیا جائے اور کس کے لئے نہ کیا جائے تو یہ بڑا دشوار مسئلہ تھا اس لئے بربنارِ سہولت یہ طے ہو گیا کہ یہاں سبب کو مسبب کا درجہ دیدیا گیا اور کہا گیا کہ سبب (سفر) مسبب (مشقت) کے قائم مقام کر دیا گیا ہے ۔

اور کہا گیا ہے کہ سفر میں مشقت ہر حال میں ہے تو اب سفر کے شروع ہی سے مشقت بھی شروع مانی گئی ہے اور نفسِ خروج عن الوطن سے احکام سفر جاری کر دیئے گئے ہیں ۔ خیر اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ کبھی کسی چیز کو دوسری چیز کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے جس کی دو قسمیں ہیں ۱؎ سببِ داعی کو مسبب کا درجہ دینا ۲؎ دلیل کو مدلول کا درجہ دینا پھر ہر ایک کی ، مصنف رح نے دو دو مثالیں پیش فرمائی ہیں ۔

اول کی پہلی مثال یہی سفر کی مثال ہے اور دوسری مثال مرض ہے اور ثانی کی پہلی مثال محبت کی خبر دینا ہے یعنی محبت کی خبر محبت کے درجہ میں کر دی جائیگی یعنی دال مدلول کی جگہ پر ہے کیونکہ کسی کے دل میں کیا ہے ہم نہیں جانتے وہ جو کچھ کیفیت بتلائے تو اسی کو معتبر مان لیا جائیگا کیونکہ اخبار عن المحبۃ محبت کی دلیل ہے تو دلیل کو

مدلول کے قائم مقام کردیا جائے گا اگرچہ احتمال ہے کہ حکایت محکی عنہ کے مطابق نہ ہو اور اس کی ضد کا بھی احتمال ہے لہٰذا اگر زید نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تو مجھ سے محبت کرتی ہے تو تجھے تین طلاق بیوی بولی کہ میں تو تجھ سے محبت کرتی ہوں اور تیرے اوپر فریفتہ ہوں تو طلاق واقع ہوگئی یعنی اس کے زبان سے خبر دینے کو یہ سمجھا جائے گا کہ حقیقۃً محبت ہے اور وجود محبت پر طلاق معلق تھی اور محبت ہے تو طلاق واقع ہوگئی، شعر: محبت کیا ہے تاثیر محبت کس کو کہتے ہیں۔ ✤ ترا مجبور کر دینا مرا مجبور ہو جانا "، دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنے کی دوسری مثال فطرتِ سلیمہ کچھ اس صفت پر واقع ہوئی ہے کہ وہ ہر جدید طہر میں جماع کی طرف مائل و راغب ہوتی ہے بالفاظِ دیگر طہر جدید میں شوہر کو رغبت ہوتی ہے کہ بیوی سے جماع کرے لیکن جدید طہر میں بجائے جماع کے وہ طلاق پر آمادہ ہوتا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس کو طلاق کی شدید ضرورت ہے ورنہ وہ اس زمانہ میں طلاق دینے کی پیش قدمی نہ کرتا۔

ادھر طلاق ابغض الحلال ہے جو بربنا ضرورت مباح کی گئی ہے یعنی جہاں حاجت ہو وہاں جائز ہے ورنہ حرام ہے اگرچہ حرام بھی واقع ہوتی ہے بہرحال اس طہر کو جو جماع سے خالی ہو حاجت کے قائم مقام کردیا گیا ہے یعنی دلیل کو مدلول کی جگہ پر رکھدیا گیا ہے۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشیں ہوگئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

واذا تعلّقَ الحکم بوصفَیْن مؤثرین کان اٰخرُھما وجودًا علۃ حکمًا لان الحکم یضاف الیہ لرجحانہ علی الاوّل بالوجود عندہ ومعنی لانہ مؤثر فیہ وللاوّل شبھۃُ العلل حتی قلنا اِنَّ حرمۃ النَّسَاءِ تثبت باحدِ وصفی علّۃِ الربوا لان فی ربوا النسیئۃ شبھۃ الفضل فیثبت لشبھۃ العلّۃ والسفر علۃ للرخصۃ اسمًا وحکمًا لامعنی فان المؤثر ھی المشقۃ لکنَّ السَّبَبَ اُقیم مقامھا تیسیرًا واقامۃُ الشئ مقام غیرہ نوعانِ احدھما اقامۃ السبب الداعی مقام المدعو کما فی السفر والمرض والثانی اقامۃ الدلیل مقام المدلول کما فی الخبرِ عن المحبۃِ اُقیم مقامَ المحبّۃ فی قولہ ان اَحْبَبْتِنی فانتِ طالقٌ وکما فی الطھر اُقیم مقامَ الحاجۃِ فی اباحۃ الطلاقِ

ترجمہ اور جبکہ حکم دو مؤثر وصفوں کے ساتھ تعلق رکھے تو ان میں سے جو وجود کے اعتبار سے مؤخر ہو تو وہ علت ہوگا حکمًا اس لئے کہ حکم اسی کی جانب مضاف ہوگا اس کے اول پر رجحان کی وجہ سے حکم کے پائے جانے کی وجہ سے اس وصف کے ساتھ اور (علت ہوگا) معنیً اس لئے کہ وہ (آخری) اس میں مؤثر ہے اور اول کے لئے شبہۃ العلل ہے یہاں تک کہ ہم نے کہا کہ ادھار کی حرمت علتِ ربوا کے دو وصفوں میں سے ایک سے ثابت ہو جائے گی اس لئے کہ ادھار بیع کے ربوا میں فضل و زیادتی کا شبہ ہے تو یہ شبہ شبہۃ العلت سے ثابت ہو جائے گا اور سفر رخصت کی اسمًا وحکمًا علت ہے معنیً نہیں اس لئے کہ رخصت

میں مؤثر مشقت ہے لیکن سہولت کی غرض سے سبب کو مشقت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے اور شیٔ کو اپنے غیر کے قائم مقام کرنے کی دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک سببِ داعی کو مدعو کے قائم مقام کرنا ہے جیسے سفر میں اور مرض میں اور ثانی دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنا ہے جیسے محبت کی خبر دینے میں (کہ محبت کی خبر کو) محبت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے شوہر کے اس قول میں کہ اگر تو مجھ سے محبت کرتی ہے تو تو مطلقہ ہے اور جیسے طہر میں جس کو اباحتِ طلاق کے سلسلہ میں حاجت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے ۔

تشریح

۱ مؤثرین کی قید اس لئے لگائی کہ اگر صرف ایک مؤثر ہو دوسرا نہ ہو تو مؤثر علت اور دوسرا شرط کہلائے گا جو ہمارے یہاں کے موضوعِ سخن سے خارج ہوگا ۔ ۲ آخرھا وجوداً ۔ کان کا اسم ہے علۃً کان کی خبر ہے ۳ وللاول شبہۃ العلل یعنی اول کا شمار بھی علت میں سے ہوگا ورنہ اگر صرف آخری کو علت قرار دیں تو اول سبب محض ہوگا ۔ بہرحال اول کو شبہۃ العلل سے تعبیر کرنا اس کے فی الجملہ مؤثر ہونے کی وجہ سے ہے ۔ ۴ ایک کوئنٹل گیہوں کے بدلہ ایک کوئنٹل گیہوں کی بیعِ سلم جائز نہ ہوگی کیونکہ شبہۃ الفضل موجود ہے شبہۃ العلل سے اس کی حرمت ثابت ہو جائے گی ۔

سبق نمبر ۷۷

سبب اور علت کی بحث سے فراغت کے بعد یہاں متعلقاتِ احکام مشروعہ کی قسم ثالث شرط کا بیان فرماتے ہیں ، جس کے لغوی معنی علامت کے ہیں مگر اصطلاحِ شریعت میں شرط اس چیز کو کہتے ہیں جس کی طرف وجودِ حکم مضاف ہو مگر وجوب کے طریقہ پر نہ ہو (وجوب کی نفی سے علت خارج ہو گئی اور وجود کی قید سے سبب و علامت خارج ہو گئے) جیسے وہ طلاق جس کو انتِ طالق ان دخلتِ الدار کہہ کر معلق کیا ہے وہ دخولِ دار کے وقت موجود ہوگی لیکن انت طالق ہی اس کا موجب ہے نہ کہ دخولِ دار بلکہ یہ تو شرط محض ہے اور یہ شرط کی قسمِ اول ہے اور شرط کی دوسری قسم وہ ہے جو علت کے حکم میں ہے جیسے راستہ میں کنواں کھودنا یہ اس میں گرنے کی شرط ہے اور وہاں تک گرنے والے کا چل کر جانا سبب محض ہے اور گرنے والے کے بدن کا ثقل سقوط کی علت ہے مگر یہاں علت ایسی چیز ہے جس کے اندر کوئی تعدّی نہیں ہے اور چل کر جانا بھی کوئی جرم نہیں ہے ۔ لہٰذا علت اور سبب دونوں کے اندر یہ اہلیت نہیں کہ ان کو ضمان کا سبب بنا دیا جائے اب صرف شرط بچی جو موجبِ ضمان بن سکتی ہے مگر یہ شرط ہے جس میں حقیقۃً ضمان نہیں ہوا کرتا تو ہم نے اس کے اندر دونوں پہلوؤں کی رعایت کی اور یہ کہا کہ اگر اپنی ذاتی زمین میں کنواں کھودا ہے تو شرط ہونے کا لحاظ ہے اور ضمان واجب نہ ہوگا یا گرنے والا اس میں جان بوجھ کر گرا ہو تب بھی ضمان واجب نہ ہوگا ۔ اور اگر غیر مملوک زمین میں کنواں کھودا ہو تو شرط کو علت کا درجہ دیدیا جائے گا اور اس پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ شرط من وجہ مشابہ علل ہے اس لئے کہ اس کے ساتھ وجودِ فعل متعلق ہے مگر یہ واضح رہے کہ جہاں حفرِ بیر کو علت کے قائم مقام کیا جائے گا وہاں صرف حافرِ بیر پر ضمانِ محل واجب

ہوگا ضمانِ مباشرت واجب نہ ہوگا لہٰذا دیت واجب ہوگی اور کفارہ واجب نہ ہوگا۔
اسی طرح اگر مشکیزہ کاٹ دیا جس کی وجہ سے اندر کا مال یعنی گھی وغیرہ بہہ گیا تو کاٹنے والے پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ مشکیزہ کو کاٹنا بہنے کی شرط ہے اور علت اس کا سیّال ہونا ہے مگر شرط کو علت کے قائم مقام کردیا جائیگا اور اگر علت کے اندر سبب ضمان بننے کی اہلیت ہو تو پھر مباشر علت کے اوپر ہی ضمان ہوگا مباشرِ شرط پر نہ ہوگا۔ جیسے گواہوں نے گواہی دی کہ زید نے اپنی بیوی سے یوں کہا ہے اِن دخلتِ الدارَ فانتِ طالقٌ اور اس کے بعد دو شخصوں نے وجودِ شرط کی گواہی دی (یعنی یہ گواہی کہ عورت گھر میں داخل ہوچکی ہے) جس پر قاضی نے ان کے درمیان تفریق کا فیصلہ کرکے ادائیگی مہر شوہر پر واجب کردی تو یہاں پہلے دونوں گواہ بمنزلۂ علت کے ہیں اور دوسرے دونوں گواہ بمنزلۂ شرط ہیں۔ اور پھر دونوں فریق نے اپنی گواہی سے رجوع کرلیا تو شہودِ علت پر ضمان آئے گا۔ اور جو مہر وغیرہ بعد فیصلۂ قاضی عورت کو دلایا گیا تھا اس کی واپسی شہودِ علت پر واجب کی جائے گی۔
کیونکہ علتِ صالحہ موجود ہے تو پھر شرط کو علت کے قائم مقام کرنے کی حاجت نہ ہوگی۔ اور جیسے علت وشرط کے اجتماع کی صورت میں شرط ساقط الاعتبار ہوتی ہے اسی طرح اگر علت اور سبب دونوں جمع ہوجائیں اور علت، علتِ صالحہ ہو تو سبب بھی ساقط الاعتبار ہوجائے گا جیسے شہودِ تخییر اور شہودِ اختیار میں مثلاً دو شخصوں نے گواہی دی کہ زید نے اپنی بیوی سے یوں کہا ہے اختاری اور پھر دو شخصوں نے شہادت دی کہ عورت نے اس کے جواب میں اُسی محفل میں اخترتُ نفسی، کہا ہے تو قاضی طلاق کا فیصلہ کرکے لزوم مہر کا حکم صادر کردے گا۔ اس کے بعد دونوں فریق نے اپنی شہادت سے رجوع کرلیا تو شہودِ تخییر بمنزلۂ علت ہیں اور شہودِ اختیار بمنزلۂ سبب ہیں تو ضمان علت پر واجب ہوگا نہ کہ سبب پر کیونکہ علت کے اندر صلاحیت موجود ہے۔
اسی اصول کے پیشِ نظر اگر ہلاک شدہ کے ولی اور کنواں کھودنے والے میں اختلاف ہوجائے کہ حافر کہے کہ وہ خود گرا ہے اور ولی کہے کہ تو نے گرایا ہے تو حافر کا قول معتبر ہوگا کیونکہ حافر اصل سے تمسک کررہا ہے اور حافر شرط کے خلیفہ عن العلت ہونے کا انکار کررہا ہے۔ لیکن اگر زخم لگانے والے اور ولی میں اختلاف ہوجائے کہ جارح کہے کہ یہ میرے زخم کے علاوہ کسی اور سبب سے مرا ہے اور ولی کہتا ہے کہ زخم کی سرایت کیوجہ سے مَرا ہے تو یہاں ولی کا قول معتبر ہوگا کیونکہ یہاں جرح علت ہے اور منکرِ علت کا قول معتبر نہیں ہوا کرتا۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشیں ہوگئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

واما الشرط فهو فی الشریعة عبارة عمّا یضاف الیه الحکم وجودًا عنده لا وجوبا به فالطلاق المعلق بدخول الدار یوجدُ بقوله انت طالق عند دخول الدار لا به وقد یُقامُ الشرط مقام العلة کحفر البیر فی الطریق هو شرط فی الحقیقة لان الثقل علة السقوط والمشیُ سببٌ محضٌ لکن الارض کانت مسکةً مانعةً عمل الثقل فصار الحفر ازالة للمانع

فثبت انہ شرط ولکن العلة لیست بصالحة للحکم لان الثقل امر طبعی لاتعدی فیہ والمشی مباح بلاشبھة فلم یصح ان یجعل علة بواسطة الثقل واذا لم یعارض الشرط ماھو علة وللشرط شبھة بالعلل لما یتعلق بہ من الوجود اقیم مقام العلة فی زمانِ ضمان النفس والاموال جمیعًا واما اذا کانت العلة صالحة لم یکن الشرط فی حکم العلة ولھذا قلنا اِنّ شھود الشرط والیمین اذا رجعوا جمیعًا بعد الحکم اِنّ الضمانَ علی شھود الیمین لانھم شھودُ العلة وکذلک العلة والسببُ اذا اجتمعا سقط حکم السبب کشھود التخییر والاختیار اذا اجتمعوا فی الطلاق والعتاق ثم رجعوا بعد الحکم اِنّ الضمان علی شھود الاختیار لانہ ھو العلة والتخییر سبب وعلی ھذا قلنا اذا اختلف الولیُّ والحافرُ فقال الحافر انہ اسقط نفسہ کان القول قولہ استحسانًا لانہ یتمسک بما ھو الاصل وھو صلاحیة العلة للحکم وینکر خلافة الشرط بخلاف ما اذا ادّعی الجارح الموت بسبب اٰخر لا یصدق لانہ صاحب

علة

ترجمہ اور بہرحال شرط پس وہ شریعت میں مراد ہے اس سے جس کی طرف حکم کی اضافت ہو شرط کے وقت پائے جانے کے اعتبار سے نہ کہ اس کی وجہ سے وجوب کے اعتبار سے پس وہ طلاق جو دخولِ دار پر معلق ہے وہ شوہر کے قول انتِ طالق کی وجہ سے دخول دار کے وقت پائی جائے گی شرط کی وجہ سے نہیں ہے اور کبھی شرط کو علت کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے جیسے راستہ میں کنواں کھودنا اور یہ (کنواں کھودنا) حقیقت میں شرط ہے اس لئے کہ ثقل سقوط کی علت ہے اور چلنا سبب محض ہے لیکن زمین رکاوٹ ہے جو ثقل کے عمل کو روکتی ہے تو حفر سے مانع کا ازالہ ہو گیا تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ حفر شرط ہے لیکن علت حکم کی صلاحیت نہیں رکھتی اس لئے کہ ثقل امر طبعی ہے جس میں کوئی تعدّی نہیں ہے اور چلنا بلاشبہ مباح ہے پس چلنا (مشی) بواسطۂ ثقل علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گا اور جب علت شرط کے معارض نہ ہوئی اور شرط کے لئے شبہۃ العلل ہے اسی وجہ سے کہ شرط کے ساتھ وجود متعلق ہے تو ضمان النفس واموال دونوں میں شرط کو علت کے قائم مقام کر دیا گیا، اور بہرحال جبکہ علت حکم کی صلاحیت رکھے تو شرط علت کے حکم میں نہ ہوگی اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ شرط ویمین کے شہود نے جب حکم کے بعد رجوع کر لیا تو ضمان شہود یمین پر ہوگا (یعنی نصف مہر کا ضمان) اس لئے کہ یہی علت کے گواہ ہیں اور ایسے ہی علت اور سبب جب دونوں جمع ہو جائیں تو سبب کا حکم ساقط ہو جائے گا جیسے تخییر واختیار کے گواہ جبکہ وہ طلاق اور عتاق میں جمع ہو جائیں پھر حکم کے بعد رجوع کر لیں تو ضمان شہودِ اختیار پر ہوگا اس لئے کہ یہ (اختیار) علت ہے اور تخییر سبب محض ہے اور اسی بنیاد پر ہم نے کہا کہ جب ولی اور حافر اختلاف کریں پس حافر نے کہا کہ اس نے اپنے کو خود گرایا ہے تو استحسانًا حافر کا قول معتبر ہوگا اسلئے کہ حافر اس چیز سے تمسک کر رہا ہے جو کہ اصل ہے اور اصل وہ علت کا حکم کی صلاحیت رکھنا ہے اور وہ انکار کرتا ہے شرط کے علت کا خلیفہ ہونے کا بخلاف

اس صورت کے جبکہ جارح کسی دوسرے سبب سے موت کا دعویٰ کرے تو جارح کی تصدیق نہیں کی جائے گی اس لئے کہ جارح صاحب علت ہے۔

تشریح ۱ شرط کی اقسام خمسہ مع تعریف نامی اور نور الانوار میں مذکور ہیں ۲ ضمان عدوان وزیادتی کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور ثقل اور چلنا مباح ہیں لہٰذا انکی وجہ سے ضمان واجب نہ ہوگا۔
۳ واذالم یعارض: الشرط اس کا مفعول بہ ہے اور ما ہو علة اس کا فاعل ہے۔

سبق نمبر ۸

سابق گفتگو سے یہ اصول معلوم ہوگیا کہ جب علت کے اندر حکم کو قبول کرنے کی صلاحیت ہوگی تو پھر حکم کی اضافت شرط اور سبب کی جانب نہ ہوگی بلکہ علت کی جانب میں حکم کی اضافت ہوگی۔ اس پر متفرع کرتے ہوئے دوسری مثال پیش فرماتے ہیں کہ زید نے خالد کے غلام کی بیڑی کھولدی جس کی وجہ سے وہ بھاگ گیا تو زید (حالّ) پر ضمان واجب نہ ہوگا اس لئے کہ نجاتِ غلام کی علت تو خود غلام کا فعل ہے اور غلام فاعل مختار ہے اور حالّ (زید) کا فعل شرط ہے کیونکہ زید کے فعل سے صرف مانع کا زوال ہوا ہے جو اباق کو مستلزم نہیں ہے یعنی غلام کو کھولدینا وجوبًا اباق کو مقتضی نہیں ہے۔

لہٰذا جب علت صالحہ موجود ہے تو حکم اسی کی جانب منسوب ہوگا۔

سوال: شرط تو علت کے بعد ہوا کرتی ہے اور یہاں شرط (کھولنا) پہلے اور اباق (علت) بعد میں ہے تو اس پر شرط کی تعریف کیسے صادق آئے گی؟

جواب: درحقیقت شرط کہتے ہیں زوالِ مانع کو جس کے بعد بطریق وجود حکم متحقق ہوجائے جیسے یہاں ہوا ہے اور سبب علت سے پہلے ہوتا ہے جس کی جانب نہ وجوب حکم مضاف ہوتا ہے اور نہ وجود حکم بہرحال اسی مناسبت کی وجہ سے یوں کہا گیا ہے کہ یہ شرط فی معنی السبب ہے۔

سوال: تو پھر اس کو سبب فیہ معنی العلت کے قبیل سے قرار دینا چاہئے؟

جواب: نہیں، کیونکہ اس کے (شرط یعنی کھولنے) اور اباق کے درمیان فاعلِ مختار کا فعل حائل ہے اگر فاعلِ غیر مختار کا فعل ہوتا تو اس کی گنجائش ہوسکتی تھی اب نہیں اس لئے اس کو سبب محض قرار دیا جائیگا یعنی شرط فی معنی السبب المحض، اس کی مثال بعینہ ایسی سمجھو کہ کسی نے اپنے ہاتھوں میں کوئی چوپایہ چھوڑ دیا اس کے بعد وہ دائیں بائیں گھوم کر کسی چیز پر حملہ کرکے اس کو ہلاک کردے تو مرسل پر ضمان واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ درمیان میں فاعلِ مختار کا فعل حائل ہے ایسے ہی یہاں پر بھی ہوگا۔

سوال: کیا حالّ اور مرسل دونوں ایک ہی دائرے میں ہیں؟

جواب: جی ہاں۔ باعتبار حکم کے دونوں پر ضمان نہیں ہے علتِ صالحہ درمیان میں ہونے کی

وجہ سے مگر ہاں ان دونوں کے درمیان اتنا فرق ہے کہ مرسل کا فعل سبب محض ہے جس پر شرط کی تعریف صادق نہیں آتی کیونکہ ارسال میں مانع کا ازالہ نہیں اس لئے کہ چوپایہ مقید نہیں تھا اور حالّ کا فعل شرط فی معنی السبب ہے کیونکہ اس کے فعل سے ازالۂ مانع ہوا ہے ۔ تو اس وجہ سے ان دونوں کے درمیان اسمًا تو فرق کیا جائے گا۔ مگر حکمًا دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیونکہ اصول گذرچکا ہے کہ جب علت کے اندر خود اہلیت اور صلاحیت موجود ہوگی تو پھر حکم کی اضافت اسی کی طرف ہوگی شرط اور سبب کی طرف نہ ہوگی ۔

پھر اسی اصولِ مذکور کے مطابق اگر کسی شخص نے پرندہ کے پنجرے کا دروازہ کھولدیا جس کی وجہ سے وہ اڑگیا تو یہاں پرندے کا فعل علت ہے اور فاتح کا فعل شرط ہے جس میں معنی سبب ہیں (کمامر) تو اس پر ضمان آئے گا یا نہیں تو اس میں حضرات شیخین رح اور امام محمد رح کا اختلاف ہے امام محمد رح نے پرندے کے فعل کو فاعل غیر مختار کا فعل قرار دے کر فاتح (کھولنے والے) کے فعل کو شرط فیہ معنی العلت قرار دیا ہے اور حضرات شیخین نے اس کو فاعلِ مختار کا فعل قرار دیکر شرط فیہ معنی السبب کے قبیل سے قرار دیا ہے ۔ تو امام محمد رح کے نزدیک فاتح پر ضمان واجب ہے اور حضرات شیخین رح کے نزدیک نہیں ہے ۔

سوال:۔ تو پھر حفر بیر میں علت کے اوپر ضمان کیوں نہیں ہے وہ بھی تو فاعل مختار ہے ؟

جواب:۔ ہے تو فاعلِ مختار مگر سقوط کے اندر تو اس کا اختیار نہیں ہے ہاں اگر سقوط کے اندر اس کا اختیار ثابت ہوجائے اور متحقق ہوجائے کہ اس نے قصدًا اپنے کو گرایا ہے تو پھر حافر پر ضمان واجب نہ ہوگا ـــــ متعلقاتِ احکام مشروعہ میں سے چوتھی قسم علامت ہے اور علامت اس کو کہتے ہیں جو بغیر وجوب ووجود کے حکم کے وجود کا تعارف کرادے اور اسکی پہچان کرادے جیسے تکبیراتِ صلوٰۃ انتقال کی علامات ہیں اور جیسے اذان نماز کا وقت داخل ہونے کی علامت ہے اور جیسے رمضان شوہر کے اس قول میں انت طالق قبل رمضان بشہر میں وقوع طلاق کی علامت ہے ۔

اور مجازًا علامت کا نام شرط بھی رکھدیا جاتا ہے اور وہ علامت جس کو مجازًا شرط کے نام سے موسوم کیا گیا ہے باب زنا میں احصان ہے اس لئے کہ احصان ثابت ہوکر صرف حکم زنا یعنی رجم کا معرف ہوگا ۔

سوال:۔ اس کی کیا دلیل ہے کہ احصان شرط نہیں بلکہ علامت ہے ؟

جواب:۔ ماقبل میں یہ بات واضح ہوچکی ہے کہ شرط لبعد العلت آتی ہے اور یہاں احصان لبعد زنا آئے تو اس احصان کی وجہ سے حکم رجم ثابت نہ ہوگا بلکہ احصان قبل زنا حکم رجم کا باعث ہوگا۔ تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ احصان شرط نہیں ہے اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ احصان علت اور سبب بھی نہیں چونکہ احصان کسی بھی درجہ میں مفضی الی الرجم نہیں ہے (کما مضیٰ)

لہذا علاوہ علامت کے اور کوئی چیز نہیں بچی لہذا پھر اس کو علامتِ رجم قرار دیا گیا ہے اور اسی اصول کے پیشِ نظر ہم نے کہا کہ اگر شہود احصان اپنی شہادت سے رجوع کرلیں تو ان پر کچھ دیت کا ضمان

واجب نہ ہوگا خواہ تنہا رجوع کریں یا شہود زنا کے ساتھ رجوع کریں کیونکہ شرط کے اندر تو کسی نہ کسی درجہ میں اس کی اہلیت ہے کہ اس کو علت کا خلیفہ قرار دیدیا جائے مگر علامت کے اندر اس کی صلاحیت نہیں کہ اس کو علت کا خلیفہ قرار دیکر فاعلِ علامت پر ضمان کا حکم جاری کر دیا جائے قاضی ابو زیدؒ اور بعض متاخرین کا یہی مسلک ہے کہ احصان علامت ہے ورنہ عامۃ المتاخرین نے اس کو شرط قرار دیا ہے۔ کیونکہ شرطِ شئی وہ ہوتی ہے جس کے اوپر وہ شئی موقوف ہو اور احصان کا یہی حال ہے رہا اس کا تقدم علی الزنا تو یہ شرطیت کے منافی نہیں ہے کیونکہ شرط کے لئے یہ لازم نہیں ہے کہ وہ علت سے مؤخر ہو بلکہ بعض شروط علل سے مقدم ہیں جیسے شروطِ صلوٰۃ اور شہودِ نکاح اور بعض حضرات نے اس کو شرط فیہ معنی العلامت قرار دیا ہے، امام زفرؒ کے نزدیک بعد رجوع شہودِ احصان پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ وہ اس کو شرط قرار دیتے ہیں۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہو گئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وعلى هذا قلنا اذا حلّ قيد عبد حتى ابق لم يضمن لان حلّه شرط في الحقيقة وله حكم السبب لما انه سبق الاباق الذي هو علة التلف فالسبب ما يتقدم والشرط ما يتاخر ثم هو سبب محض لانه قد اعترض عليه ما هو علة قائمة بنفسها غير حادثة بالشرط وكان هذا كمن ارسل دابة في الطريق فجالت يمنة ويسرة ثم اصابت شيئا لم يضمنه الا ان المرسل صاحب سبب في الاصل وهذا صاحب شرط جعل مسببا قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله فيمن فتح باب قفص فطار الطير انه لا يضمن لان هذا شرط جرى مجرى السبب لما قلنا وقد اعترض عليه فعل المختار فبقي الاول سببا محضا فلم يجعل التلف مضافا اليه بخلاف السقوط في البير لانه لا اختيار له في السقوط حتى لو اسقط نفسه هدر دمه واما العلامة فما يعرف الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود وقد يسمى العلامة شرطا وذلك مثل الاحصان في باب الزنا فانه اذا ثبت كان معرفا لحكم الزنا فاما ان يوجد الزنا بصورته ويتوقف انعقاده علة على وجود الاحصان فلا ولهذا لم يضمن شهود الاحصان اذا رجعوا بحال

ترجمہ اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ جب کسی شخص نے غلام کی بیڑی کھول دی یہاں تک کہ غلام بھاگ گیا تو وہ (کھولنے والا) ضامن نہ ہوگا اس لئے کہ اس کا کھولنا حقیقت میں شرط ہے اور اس شرط کے لئے سبب (محض) کا حکم ہے اس وجہ سے کہ شرط اباق سے مقدم ہے وہ اباق جو تلف کی علت ہے پس سبب وہ ہے جو (علت پر) مقدم ہو اور شرطِ (حقیقی) وہ ہے جو مؤخر ہو پھر یہ شرط (کھولنا) سببِ محض ہے اس لئے کہ اس پر وہ چیز پیش آئی ہے جو علت ہے (اباق) جو قائم بنفسہ ہے جو شرط سے پیدا نہیں ہوئی اور یہ (کھولنا) ایسا ہے جیسے کسی نے راستہ میں چوپایہ چھوڑ دیا پس وہ دائیں بائیں گھوما پھر وہ کسی چیز کو پہنچ گیا (یعنی کسی چیز کو ضائع کر دیا) تو

مُرسِل اس کا ضامن نہ ہوگا مگر تحقیق کہ مرسل اصل میں صاحب سبب ہے اور یہ صاحبِ شرط ہے جس کو مسبّب قرار دیا گیا ہے ۔

حضرات شیخین رحنے فرمایا اس شخص کے بارے میں جس نے پنجرے کا دروازہ کھولا پس پرندہ اڑ گیا کہ وہ (کھولنے والا) ضامن نہ ہوگا اس لئے کہ یہ (کھولنا) ایسی شرط ہے جو سبب کے قائم مقام ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں ۔ اور اس شرط کے اوپر فاعلِ مختار کا فعل عارض ہوا ہے پس اول سبب محض باقی رہا تو تلف کی اضافت فتح کی جانب نہ ہوگی بخلاف کنویں میں گرنے کے اس لئے کہ گرنے میں گرنے والے کا اختیار نہیں ہے یہاں تک کہ اگر اس نے اپنے کو خود گرا یا ہے تو اس کا خون رائیگاں ہوگا (یعنی حافر اس کا ضامن نہ ہوگا) اور بہر حال علامت پس وہ ہے جو وجود کو پہنچوا سئے بغیر اس کے کہ اس کے ساتھ وجوب اور وجود متعلق ہوں اور کبھی علامت کا نام شرط رکھا جاتا ہے اور یہ (علامت موسوم بالشرط مجازاً) جیسے باب زنا میں احصان ہے اس لئے کہ احصان جب ثابت ہو جائے تو وہ حکمِ زنا (رجم) کا معرّف ہوگا ۔ پس بہر حال یہ بات کہ زنا اپنی صورت سے پایا جائے اور اس کا علت بنکر منعقد ہونا وجودِ احصان پر موقوف رہے پس ایسا نہیں ہے اور اسی وجہ سے شہودِ احصان جبکہ شہادت سے رجوع کرلیں کسی بھی حال میں ضامن نہوں گے ۔

تشریح

ےا وعلیٰ ہٰذا الخ یعنی جب علتِ صالحہ للحکم موجود ہو تو حکم کی اضافت شرط کی جانب نہ ہوگی اسی اصول کی بنیاد پر ہم نے کہا ہے ےا بیڑی اباق سے مانع تھی اور اس کا کھولنا مانع کا ازالہ ہے اور مانع کا ازالہ شرط ہے ۔ ےا چونکہ یہاں کھولنا علتِ تلف (اباق) پر مقدم ہے اس لئے کہا گیا کہ یہ شرط فی حکم السبب ہے ۔ ےا پھر یہ سبب محض ہے فی حکم العلت نہیں ہے کیونکہ درمیان میں فاعلِ مختار کا فعل موجود ہے ۔

ےھ اگر چوپایہ سابق روش پر برقرار رہا اور کسی کو ہلاک کر دیا تو مرسل پر ضمان واجب ہوگا یہ وجوب ضمان اس وقت ہے جبکہ اس کا اپنے اختیار سے چلنا ثابت ہو جائے ےا زنا رجم کے حکم کی علت ہے اور احصان اس کی علامت ہے اور جب علت صالحہ موجود ہے تو علامت پر ضمان نہیں ہو سکتا لہٰذا اگر شہودِ زنا بعد رجم اپنی شہادت سے رجوع کرلیں تو ان پر دیت واجب ہوگی اس لئے کہ وہ شہود علت ہیں لیکن شہودِ احصان پر بعد رجوع ضمان واجب نہوگا اس لئے کہ وہ شہود علامت ہیں ۔

سبق نمبر ۹ے

احکام مشروعہ اور متعلقات احکام مشروعہ کا بیان ہو چکا اب ضرورت تھی کہ اس چیز کو بیان کر دیا جائے جو مدار خطاباتِ شرعیہ ہے لہٰذا اب اس کا بیان کیا جا رہا ہے ۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ انسان قبل البلوغ خطابات کا مکلف نہیں ہے اور اسی طرح مجنون مکلف نہیں ہے ثانی میں زوالِ عقل ہے اور اول میں قصورِ عقل ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ احکام شرعیہ کی تکلیف کا مدار اہلیت پر ہے اور اہلیت عقل سے حاصل ہوتی ہے اس لئے اب عقل کے بارے میں کچھ گفتگو

ہوگی۔ انسان کی عقل کو لغو محض قرار دینا بھی حماقت بیجا ہے اور حاکم مطلق قرار دینا بھی سراسر سفاہت ہے اس لیے راہِ اعتدال ان دونوں کے درمیان ہونا ضروری ہے۔

اس لئے محققین کا مذہب یہ ہے کہ عقل بذاتِ خود نہ احکام کی موجب ہے اور نہ محرم بلکہ احکام کی تعیین شریعت کا کام ہے لہٰذا ان میں سے ایسے بھی امور ہوں گے جو عقل کی قوتِ پرواز سے بالاتر ہوں گے مگر ان کو ماننا پڑے گا اسی لئے فقہاء کرام ایسے امور کو امر تعبّدی کہتے ہیں، نیز بغیر عقل کے شریعت کے احکام کی تکلیف کا بھی وقوع نہ ہوگا۔ بلکہ توجہ خطاب کا مبنیٰ عقل ہے یہی ماتریدیہ محققینِ احناف کا مسلک ہے اور یہ افراط وتفریط کے درمیان اسی طرح راہِ اعتدال ہے جیسے جبر وقدر کے درمیان رفض و خروج کے درمیان اہل حق نے بتوفیق ایزدی راہ اعتدال کو اختیار کیا ہے

معتزلہ اور اشاعرہ کے مذہب میں افراط وتفریط ہے اول عقل ہی کو سب کچھ قرار دیتے ہیں اور جو بات ان کی عقل کے چوکھٹے میں نہ پھنسے اس کا بڑی دلیری سے انکار کرتے ہیں لہٰذا رویتِ باری اور عذابِ قبر اور میزان اور احوالِ قبر کا عامۃً انہوں نے انکار کیا ہے کیونکہ دماغ کی چوکھٹ کی بگڑی ہوئی کَل اس کے ادراک سے قاصر رہی تو اس کا انکار ہی کر بیٹھے اور اشاعرہ نے عقل کو گویا ہدر قرار دیدیا اور حسن وقبح کی معرفت میں اس کو بالکل غیر دخیل ثابت کیا۔

اور اسی وجہ سے انہوں نے بچہ کے ایمان کو غیر معتبر قرار دیا اور معتزلہ نے اس کو ایمان کا مکلف قرار دیا اور ہم نے ان دونوں کے درمیان اعتدال کی راہ اختیار کرتے ہوئے کہا کہ اگر بچہ جو عاقل ہو ایمان لائے تو اس کا ایمان صحیح ہے لیکن ابھی اس پر ایمان لانا واجب نہیں ہے، پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ عقل ہے کیا چیز؟ تو عقل انسان کے بدن میں خدا کا عنایت کردہ ایک نور ہے جس سے قلب کو وہ جلاء حاصل ہوتا ہے جس کی بدولت انسان بتوفیق ایزدی اپنے مطلوب کو حاصل کرتا ہے۔ اور عقل کا دائرۂ سلطنت بہت وسیع ہے لیکن اس کی سلطنت کی بدایت اور کمالِ ظہور وہاں سے شروع ہوتا ہے جہاں حواسِ ظاہرہ کی سلطنت ختم ہو جاتی ہے جس طرح سورج ہے کہ جب وہ روشن ہوتا ہے اور عالم کو جگمگاتا ہے تو اس کی چمک اور روشنی کے وسیلہ سے آنکھ مرئیات کو دیکھتی ہے ورنہ اندھیرے میں یہی آنکھ کچھ نہیں دیکھ پاتی۔

بہرحال تاملِ عقل کے بعد قلب کو مطلوب کا حصول بتوفیق ایزدی ہے بطریق وجوب اور بطریق تولید نہیں ہے ہم نے الکلام المنظم صـ۲۶۴ پر اس موضوع پر تفصیلی گفتگو کی ہے نیز جواہر الفرائد میں عقل کی مختلف تفسیریں موجود ہیں، اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

فصلٌ اختلف الناسُ فی العقلِ اھو من العللِ الموجبۃِ ام لا فقالت المعتزلۃُ العقل علۃٌ موجبۃٌ لما استحسنہ محرّمۃ لما استقبحہ علی القطع والبتات فوق العلل الشرعیۃ فلم یجوّزوا ان یثبت بدلیل الشرع مالا یدرکہ العقل او یقبحہ وجعلوا الخطاب

متوجهاً بنفس العقل وقالوا لا عذر لمن عقل صغيرا كان اوكبيرا في الوقف عن الطلب وترك الايمان وان لم تبلغه الدعوة وقالت الاشعرية لا عبرة بالعقل اصلاً دون السمع ومن اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة فهو معذور والقول الصحيح في الباب ان العقل معتبر لاثبات الاهلية وهو نور في بدن الآدمي يضئ به طريق يبتدئ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدأ المطلوب للقلب فيدرك القلب بتأمله بتوفيق الله تعالى لا بايجابه وهو كالشمس في الملكوت الظاهر اذا بزغت وبدا شعاعها ووضح الطريق كانت العين مدركة بشهابها وما بالعقل كفاية -

ترجمہ یہ فصل ہے (عقل کے بیان میں) عقل کے بارے میں لوگوں نے (اہلِ قبلہ نے) اختلاف کیا ہے کہ وہ عللِ موجبہ میں سے ہے یا نہیں تو معتزلہ نے کہا ہے کہ عقل اس چیز کے لئے جس کو وہ اچھا سمجھے علت موجبہ ہے جس کو قبیح سمجھے اس کے لئے علت محرّمہ ہے قطعیت کے ساتھ عللِ شرعیہ سے بڑھ کر پس معتزلہ نے یہ جائز قرار نہیں دیا کہ دلیل شرع سے وہ حکم ثابت ہو جائے جس کا عقل ادراک نہ کر سکے یا اس کو قبیح جانے اور انہوں نے خطاب شرع کو نفسِ عقل کے ساتھ متوجہ قرار دیا ہے اور انہوں نے کہا ہے کہ جس کو سمجھ بوجھ حاصل ہو گئی چھوٹا ہو یا بڑا اس کے لئے طلبِ ایمان کی واقفیت سے اور ترک ایمان سے کوئی عذر نہیں ہے اگرچہ اس کو دعوت نہ پہنچی ہو اور اشعریہ نے کہا ہے کہ بغیر شریعت کے عقل کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور جس نے شرک کا اعتقاد کیا حالانکہ اس کو دعوت نہ پہنچی تو وہ معذور ہے اور بابِ عقل میں قول صحیح یہ ہے کہ عقل معتبر ہے اہلیت کے اثبات کے لئے اور عقل آدمی کے بدن میں ایک نور ہے جس سے وہ راستہ روشن ہوتا ہے جس کی ابتداء اس جگہ سے ہوتی ہے جہاں حواسِ ظاہرہ کی رہنمائی ختم ہو جاتی ہے پس قلب کے لئے مطلوب ظاہر ہو جاتا ہے پس مطلوب کا قلب ادراک کر لیتا ہے تامّل عقل سے اللہ تعالیٰ کی توفیق سے نہ کہ عقل کے واجب کرنے سے اور وہ (عقل) عالمِ ظاہر میں سورج کے مثل ہے جب وہ طلوع ہو جائے اور اس کی شعاع ظاہر ہو جائے اور راستہ روشن ہو جائے تو آنکھ سورج کے نور کی وجہ سے ادراک کرنے والی ہو جاتی ہے (مگر) عقل کی رہنمائی ناکافی ہے۔

تشریح ۱؎ صانع کی الوہیت کی معرفت اور منعم کا شکر فعلِ حَسَن ہے اور اس کی ضد قبیح ہے۔ ۲؎ بنات عطف تفسیری ہے۔ ۳؎ عللِ شرعیہ تو محض علامات ہیں موجب بالذات نہیں ہیں اسی لئے ان میں نسخ و تبدیلی جاری ہوتی ہے اور عللِ عقلیہ میں یہ بات نہیں ہے کہ ان میں نسخ و تبدیلی ہو اسی لئے معتزلہ نے عللِ عقلیہ کو علل شرعیہ سے برتر بتایا ہے۔ ۴؎ قباحت و حسن کی تین قسمیں ہیں ۱؎ طبیعت کے منافی و منافر ۲؎ یا مناسب ہونا اس کا صفتِ نقصان ۳؎ یا صفتِ کمال ہونا۔

ان کا دنیا میں متعلق مدحت ہونا اور آخرت میں متعلقِ عقاب و سزا ہونا یا دنیا میں متعلق مدحت ہونا اور آخرت میں متعلقِ ثواب ہونا تو معتزلہ اور اشاعرہ کا اختلاف صرف آخری صورت میں ہے ورنہ اول دونوں

قسمیں بالاتفاق عقل سے ثابت ہوتی ہیں ۔ ۵ اگر وہ شخص جس کو دعوت نہیں پہنچی تو زمانِ تأمل کے بعد اس بات کا مکلف ہے اور ایمان نہ لانے کی صورت میں وہ معذب ہوگا اسی کو حنفیہ کا مختار قرار دیا گیا ہے اس سلسلہ میں حضرت مجدد الفِ ثانی رح کا ایک مکتوب مکتوبات امام ربانی صـ۱۱۱ پر موجود ہے جو قابل دید ہے ۔

سبق نمبر ۸۰

پہلے سبق میں اصول آپ کے سامنے گذر چکے ہیں یہاں اس پر کچھ جزئیات پیش فرما رہے ہیں ۱ کہ بچہ ایمان کا مکلف نہیں ہے لیکن اس کا ایمان صحیح ہے ۲ ایک مُراہقہ کسی مسلمان کی منکوحہ ہے اور یہ مراہقہ ایسی لڑکی ہے جس کے والدین مسلمان ہیں یعنی حکماً مسلمان ہیں اگر وہ اسلام کی توصیف بیان نہ کرسکے تو اس کو مرتدہ قرار نہ دیں گے اور نہ اپنے شوہر سے بائنہ ہو گی لیکن جب وہ بالغہ ہوگئی اور اب بھی اسلام کی توصیف بیان نہ کرسکے تو اب وہ اپنے شوہر سے بائنہ ہو جائے گی، کیونکہ بچہ یا بچی جب تک بالغ نہ ہوں اگرچہ ان میں سمجھ بوجھ ہو ایمان کے مکلف نہیں ہیں تو ایسی صورت میں اگر مراہقہ اسلام کی حقیقت کو بیان نہ کرسکے تو اس کو حکماً مسلمان ہی قرار دیا جائے گا ۔

اسی طرح اگر کوئی بالغ لڑکا ہو لیکن اس کو اسلام کی دعوت نہیں پہنچی ہے تو وہ محض عقل کی وجہ سے ایمان کا مکلف نہ ہوگا اور جب بلوغ کے بعد وہ اتنا زندہ نہ رہا کہ تأمل کرکے اور نظر و فکر سے کام لیکر خالق کو پہچانتا تو اس کو معذور قرار دیا جائے گا لہٰذا اگر وہ ایمان و کفر میں سے کسی کی توصیف نہ کرسکے اور نہ ان میں سے کسی پر اعتقاد رکھے تو وہ معذور اور غیر معذب ہے ۔ لیکن اگر بعد بلوغ وہ اتنا زندہ رہا کہ تأمل اور نظر و فکر سے کام لے کر موحد بنتا تو اس زمانِ تأمل کو دعوت کے قائم مقام کردیا جائے گا اور اب اس کو معذور قرار نہیں دیا جائے گا جیسے اگر کوئی بچہ ہو تو بعدِ بلوغ اس کا مال اس کے حوالہ کردیا جائے گا لیکن اگر وہ سفیہ ہو تو بنصِ قرآنی اس کا مال اس کے جب حوالہ کیا جائے گا جب کہ وہ مقامِ رُشد کو پہونچ جائے جو بقول امام ابوحنیفہ پچیس سال ہیں یعنی ۲۵ سال کے بعد اس کا مال اس کے حوالہ کردیا جائے گا اگرچہ آثارِ رشد اس سے ظاہر بھی نہ ہوں کیونکہ وہ اس عمر میں دادا ہو سکتا ہے ۔

اگرچہ قیاس یہاں یہ چاہتا تھا کہ بلوغ سے ۳ روز کے بعد اس کا مال اس کے حوالہ کردیا جاتا مگر عقول میں تفاوت کی وجہ سے ایسا نہ کیا گیا اور اس کو دادا کی عمر تک دراز کردیا گیا اگرچہ اس باب میں کوئی نص قاطع موجود نہیں ہے ۔ بہرحال باب عقل میں ماتریدیہ بین بین ہیں اور اشاعرہ اور معتزلہ کے مذہب میں تفریط و افراط ہے اور دونوں فریق کے پاس کوئی لائق اعتماد دلیل نہیں ہے امام شافعی رح نے چونکہ اس شخص کو مطلق معذور قرار دیا ہے جس کو دعوتِ اسلام نہیں پہنچی لہٰذا اگر اس کو قتل کردیا جائے تو اس کا ضمان واجب قرار دیتے ہیں ۔

نیز امام شافعی رح وغیرہ عقل کو لغو قرار دیتے ہیں حالانکہ اس سلسلہ میں کوئی نص نہیں ہے تو ان کا عقل

کو لغو قرار دینا دلالتِ عقل اور اجتہاد کی وجہ سے ہے تو ان کے مذہب میں تناقض متحقق ہوا کہ عقل کو لغو بھی قرار دیا اور عمل سے اس کے خلاف ثابت کیا۔ نیز عقل کے ساتھ خواہشاتِ نفسانی کا اختلاط رہتا ہے تو اس کو معتزلہ کے مثل حجت مستقلہ قرار دینا بھی غلط ہو گا لہٰذا راہِ اعتدال یہ ثابت ہوئی کہ عقل اہلیت کا مدار ہے لہٰذا اب اہلیت کے بیان کی ضرورت ہے اور جو امور اہلیت کو عارض ہو کر اس کو مختل کر دیتے ہیں ان کو بیان کر دینے کی ضرورت ہے۔ اب عبارت دیکھئے

ولهذا قلنا إنّ الصبيّ غيرُ مكلّفٍ بالإيمان حتّى إذا عقلت المراهقة وهي تحت مسلمٍ بين أبوين مسلمين ولم تصف الإسلام لم تجعل مرتدّةً ولم تَبِنْ من زوجها ولو بلغت كذلك لبانت من زوجها وكذا نقول في الذي لم تبلغه الدعوة إنّه غيرُ مكلّفٍ بمجرّد العقل وإنّه إذا لم يَصِفْ إيمانًا ولا كفرًا ولم يَعتقِد على شيءٍ كان معذورًا وإذا أعانه الله بالتجربة وأمهله لدرك العواقب فهو لم يكن معذورًا وإن لم تبلغه الدعوة على نحو ما قال أبو حنيفة في السفيه إذا بلغ خمسًا وعشرين سنة لم يُمنع ماله منه لأنه قد استوفى مدّة التجربة والامتحان فلابدّ من أن يزداد به رشدًا وليس على الحدّ في هذا الباب دليلٌ قاطعٌ فمن جَعَلَ العقل علّةً موجبةً بمنع الشرع بخلافه فلا دليل له يعتمد عليه ومن ألغاه من كل وجهٍ فلا دليل له أيضًا وهو مذهبُ الشافعي رح فإنه قال في قومٍ لم تبلغهم الدعوة إذا قُتلوا ضمنوا فجعل كفرهم عفوًا وذلك لأنه لا يجد في الشرع أنّ العقل غير معتبر للأهلية فإنما يلغيه بدلالة العقل والاجتهاد فيتناقض مذهبه وإنّ العقل لا ينفكّ عن الهوى فلا يَصلُح حجّةً بنفسه بحالٍ وإذا ثبت أنّ العقلَ من صفاتِ الأهليّة قلنا الكلام في هذا ينقسم على قسمين الأهلية والأمور المعترضة عليها

ترجمہ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ بچہ ایمان کا مکلف نہیں ہے یہاں تک کہ جب مراہقہ سمجھدار ہو جائے اور کسی مسلمان کے نکاح میں ہو دو مسلمان والدین کے درمیان اور وہ اسلام کو بیان نہ کر سکے تو اس کو مرتدہ قرار نہیں دیا جائے گا اور وہ اپنے شوہر سے بائنہ نہ ہوگی اور اگر وہ اسی حال میں بالغہ ہو جائے تو اپنے شوہر سے بائنہ ہو جائے گی اور ایسے ہی ہم کہتے ہیں اس شخص کے حق میں جس کو دعوت نہ پہنچی ہو کہ وہ محض عقل کی وجہ سے غیر مکلف ہے اور جب وہ ایمان اور کفر کی صفت بیان نہ کر سکے اور ان میں سے کسی شئ پر معتقد نہ ہو تو وہ معذور ہو گا اور جب اللہ تعالیٰ نے تجربہ کے ذریعہ اس کی مدد کی اور عواقب (انجام) کے دریافت کرنے کے لئے اس کو مہلت دی تو وہ معذور نہ ہو گا اگرچہ اس کو دعوت نہ پہنچی ہو اسی طریقہ کے مثل جو ابو حنیفہ رح نے سفیہ کے بارے میں فرمایا ہے کہ جب وہ پچیس سال کا ہو جائے تو اس سے اس کا مال نہیں روکا جائے گا، اس لئے کہ وہ تجربہ اور آزمائش کی مدت کو حاصل کر چکا ہے تو ضروری ہے کہ اس سے اس کا رشد بڑھ جائے اور

اس باب میں (زمانِ تامل کے لئے کتنے دن ہوں) کسی معین حد پر کوئی قطعی دلیل نہیں ہے پس جس نے عقل کو علتِ موجبہ قرار دیا ہے تو وہ عقل کے خلاف ورودِ شرع کو ممنوع قرار دیتا ہے (جیسے معتزلہ) تو اس کے پاس کوئی قابلِ اعتماد دلیل نہیں ہے اور جس نے عقل کو بالکل لغو قرار دیا ہے تو اس کے پاس بھی دلیل نہیں ہے اور یہ شافعی کا مذہب ہے پس انہوں نے ایسی قوم کے بارے میں فرمایا جن کو دعوت نہیں پہنچی کہ جب وہ قتل کئے گئے تو ان کا ضمان واجب ہوگا تو ان کے کفر کو عفو قرار دیا ہے۔ اور یہ (ان کے پاس دلیل کا نہ ہونا) اس لئے کہ یہ (جو عقل کو لغو قرار دیتا ہے) شریعت میں اس بات پر کوئی دلیل نہیں پائے گا کہ عقل اہلیت کے لئے غیر معتبر ہے تو وہ عقل کو دلالتِ عقل، اور اجتہاد کی وجہ سے لغو قرار دیتے ہیں تو ان کا مذہب متناقض ہو جائے گا اور تحقیق کہ عقل نفسانی خواہشات سے منفک نہیں ہوتی تو عقل بنفسہٖ کسی حال میں حجت بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گی اور جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ عقل اہلیت کی صفات میں سے ہے تو ہم کہیں گے کہ کلام بیان اہلیت کے سلسلہ میں دو قسموں پر منقسم ہے ایک اہلیت اور دوسرے وہ امور جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں۔

تشریح ؎۱ لبانت من زوجہا! یہاں یہ بات بڑی تعجب خیز ہے کیونکہ حنفیہ کے نزدیک ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے اور اقرار لسانی شرط ہے جو متعدد مقامات پر سقوط کا احتمال رکھتا ہے جیسے حالتِ اکراہ میں اور اخرس میں۔ اور لبسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ حقیقتِ ایمانی قلب میں موجود ہے اور زبان سے ادا کرنے کی قدرت بھی ہے لیکن حیا اس کو مانع ہو جاتی ہے۔

لہٰذا جب شوہر اس باب میں اس کا امتحان لے تو اس سے یہ نہ کہے کہ ایمان کی حقیقت بیان کرو ممکن ہے کہ اس کو اپنے شوہر سے حیا راس سے مانع ہو جائے بلکہ شوہر خود اس کے سامنے ایمان کی حقیقت بیان کرے اور کہے کہ میرا یہ اعتقاد ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ تیرا بھی یہی اعتقاد ہوگا تو اگر وہ اس کے جواب میں ہاں کہدے تو کافی ہے اور مسلمان ہے اور اگر یوں کہے کہ آپ جو کہہ رہے ہیں میں اس بارے میں کچھ نہیں جانتی تو اب بینونت کا حکم کیا جائے گا۔ ؎۲ لانہ قد استوفی مدۃ التجربۃ! کیونکہ اب وہ دادا ہو سکتا ہے کیونکہ وہ بارہ ۱۲ سال میں بالغ ہو سکتا ہے اور پھر چھ ماہ کے بعد اس کے بچہ ہو سکتا ہے جو ۱۲ سال میں بالغ ہو جائے اور پھر ۶ ماہ کے بعد اس بچہ کے بچہ ہو سکتا ہے تو اب پہلا ۲۵ سال کا ہو گیا اور دادا ہو گیا۔ ؎۳ ولیس علی الحد! یعنی عقل علتِ موجبہ ہے یا نہیں اس باب میں کوئی قطعی دلیل تعیین کے ساتھ نہیں ہے نہ عقلی نہ نقلی تو اس صورت میں کلام مصنف رح فمن جعل الخ توضیح بعد الاجمال کے قبیل سے ہوگا، یا یہ مطلب ہے کہ جس عاقل کو دعوت حق نہیں پہنچی اس کو کتنی مہلت دیجائے۔ اس باب میں کوئی قطعی دلیل نہیں ہے، یا وہ مطلب لیا جائے جس کو ہم نے تقریر میں بیان کیا ہے سفیہ کو کتنی مہلت دیجائے اس باب میں کوئی قطعی نص نہیں ہے تو ان دونوں صورتوں میں یہ کلام اول کلام کا تتمہ ہوگا اور مصنف کا قول فمن جعل الخ وہ ابتدائی کلام ہوگا۔

سبق نمبر ۱۸

اہلیت کی دو قسمیں ہیں ۱۔ اہلیتِ وجوب ۲۔ اہلیتِ ادار، اہلیت وجوب کا مدار عہدِ الست کے اوپر ہے اس میثاق کیوجہ سے تمام بنی نوعِ آدم وجوب کی اہلیت رکھتے ہیں مگر دنیا میں ظہور کے بعد اور اسی اہلیت کے وجود کو ذمۂ صالحہ سے تعبیر کیا جاتا ہے ۔ لہٰذا جب تک بچہ ماں کے پیٹ سے نہیں نکلا تو ابھی وہ ماں کا جزء ہے ابھی اس کے لئے ذمۂ کاملہ نہیں ہے لہٰذا ابھی اس پر کوئی چیز واجب نہیں کی جاسکتی البتہ اس کے حق میں جو نافع ہو جیسے ثبوتِ نسب، حریت، میراث وغیرہ وہ جنین کے لئے بھی ثابت ہوتی ہے ۔ اور جب وہ پیدا ہوگیا تو اب وہ دونوں چیزوں کا متحمل ہوسکے گا یعنی اس کے اوپر وجوب بھی ہوسکتا ہے اور اس کے لئے بھی ہوسکتا ہے، اور وجوب کا اصل فائدہ ادا ہے لیکن بچہ ابھی ادا کا تحمل نہیں کرسکتا تو وجوب معدوم قرار دیا جاسکتا ہے کیونکہ وجوب بذاتِ خود مقصود نہیں ہے ۔

اسی نکتہ کے پیشِ نظر بچہ کو مکلف قرار نہیں دیا گیا اور اسی نکتہ کے پیشِ نظر کافر کو عبادات کا مکلف نہیں قرار دیا گیا البتہ کافر ایمان کا اہل ہے اس لئے وہ ایمان کا مکلف ہے، لہٰذا چھوٹا سا بچہ جو غیر عاقل ہے ابھی اس کو ایمان کا مکلف قرار نہیں دیا جائے گا البتہ جب وہ سمجھ بوجھ والا ہوگیا تو اصلِ وجوب کے ہم قائل ہوگئے اگرچہ وجوب ادار کے ہم اب بھی قائل نہیں ہوئے لہٰذا ایسے عاقل بچہ کا ایمان بغیر تکلیف کے صحیح ہے اور اس کی جانب سے ایمان کی ادائیگی کا وہ حال ہوگا جو مسافر کے جمعہ کا ہوتا ہے کہ اس پر فرض نہیں مگر جب ادا کرے تو فرض واقع ہوگا یہی صبیّ عاقل کے ایمان کا حکم ہے، اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

فَصْلٌ فِي بَيَانِ الأهْلِيَّةِ

الاهليةُ نوعانِ اهليةُ الوجوبِ واهليةُ الاداءِ اَمَّا اهليةُ الوُجُوبِ فبناءٌ على قيام الذمّة فانّ الآدميَّ يُولدُ ولهُ ذمّةٌ صَالحةٌ للوجوبِ له وعليهِ باجماعِ الفقهاءِ بناءً علَى العَهْدِ الماضي قال الله تعالى وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ الى آخرِ الآية وقبل الانفصال هو جزءٌ من وجهٍ فلم يَكُنْ لهُ ذمّةٌ مطلقةٌ حتى صلحَ ليجب له الحقّ ولم يجب عليه واذا انفصل وظهرت له ذمّةٌ مطلقةٌ كان اهلاً للوجوب لهُ وعليه غيرَ أنَّ الوجوبَ غيرُ مقصودٍ بنفسه فجاز ان يبطل لعدم حكمه وغرضه كما ينعدم لعدم محلّه ولهذا لم يجب على الكافر شئٌ من الشرائعِ التي هي الطاعات لما لم يكن اهلاً لثواب الآخرة ولَزِمه الايمان لما كان اهلاً لادائه ووجوب حكمه ولم يجب على الصبيّ الايمان قبل ان يعقل لعدم اهليّة الاداء واذا عَقَلَ واحتمل الاداء قلنا بوجوب اصل الايمان عليه دون ادائه حتى صحّ الاداءُ من غير تكليفٍ فكان فرضًا كالمسافر يؤدّي الجمعةَ

ترجمہ یہ فصل ہے اہلیت کے بیان میں، اہلیت کی دو قسمیں ہیں، اہلیتِ وجوب اور اہلیتِ ادا، بہرحال اہلیتِ وجوب تو یہ مبنی ہے ذمہ کے قیام پر پس آدمی پیدا ہوتا ہے اور اس کے لئے ذمہ صالحہ ہے اس کے لئے وجوب کے واسطے اور اس پر وجوب کے واسطے فقہاء کے اجماع کے ساتھ بنا کرتے ہوئے عہد ماضی پر فرمایا باری تعالیٰ نے، وَاِذْ اَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنِیْ آدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ الآیۃ اور انفصال سے پہلے وہ من وجہ کا ایک جزء ہے تو اس کے لئے ذمہ کاملہ نہیں ہے یہاں تک کہ وہ صلاحیت رکھتا ہے کہ اس کے لئے حق واجب ہو اور اس پر وجوب نہ ہوگا اور جب وہ جدا ہوگیا اور اس کے لئے ذمہ کاملہ کا ظہور ہوگیا تو وہ وجوب لہٗ اور وجوب علیہ کا اہل ہوگیا مگر وجوب بذاتِ خود مقصود نہیں ہے پس جائز ہے کہ وجوب کا حکم (ادار) نہ ہونے کیوجہ سے وجوب باطل ہوجائے اور وجوب کی غرض نہ ہونے کی وجہ سے جیساکہ وجوب معدوم ہوجاتا ہے وجوب کا محل نہ ہونے کی وجہ سے اسی وجہ سے کافر پر ان شرائع میں سے کچھ واجب نہیں جوکہ طاعات ہیں اس لئے کہ وہ ثوابِ آخرت کا اہل نہیں ہے اور اس کو ایمان لازم ہوگا اس وجہ سے کہ وہ ادار ایمان کا اہل ہے اور ایمان کے حکم کے ثبوت کا اہل ہے (یعنی ثوابِ آخرت کا) اور بچہ پر ایمان واجب نہیں اس کے عاقل ہونے سے پہلے ادار کی اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے اور جب وہ عاقل ہوگیا اور ادار ایمان کا متحمل ہوگیا تو ہم اس کے اوپر اصل ایمان کے وجوب کے قائل ہوگئے نہ کہ وجوبِ ادار کے یہاں تک کہ بغیر تکلیف کے ادائیگی صحیح ہے پس ادارِ ایمان فرض ہوگا جیسے مسافر جمعہ ادار کرے۔

تشریح ۱؎ اہلیتِ انسان سے مراد کسی فعل کو کرنے کی یا سنبھالنے کی صلاحیت کا ہونا ہے۔ ۲؎ حقوق العباد میں سے جو غرامات ہیں اور ضمان متلفات اور ثمن مبیع اور زوجات و اقارب کا نفقہ بچہ کے اوپر بھی لازم ہوگا۔ ۳؎ میثاق کی تفصیل کے لئے دیکھئے درس عقیدۃ الطحاوی ص۴۲۔

سبق نمبر ۸۲ انسان کا کمال کمالِ فہم اور کمالِ بدن سے ہوتا ہے ان دونوں میں سے ہر ایک کا یا کسی ایک کا قصور کمی اور قصور کا باعث ہے لہٰذا بچہ قبل البلوغ ان دونوں میں قصور و نقص رکھتا ہے اور سفیہ بعد بلوغ بھی عقل میں قصور رکھتا ہے اگرچہ کمالِ بدن اس کو حاصل ہے بہرحال اہلیتِ ادار کی دو قسمیں ہیں ۱؎ قاصر ۲؎ کامل جنکی تعریف سامنے آچکی ہے اہلیت کاملہ کی وجہ سے اہل مکلف ہوجاتا ہے اور خطاب اس کی جانب متوجہ ہوجاتا ہے، اور اہلیتِ قاصرہ کی صورت میں وجوب تو نہیں ہوتا مگر ادائیگی صحیح ہوجاتی ہے جب اہلیت قاصرہ کی وجہ سے ادائیگی صحیح ہوجاتی ہے تو ہم نے کچھ ایسی جزئیات کو پیش کرنا مناسب سمجھا جو اس اصول کی مؤید ہوں لہٰذا ہم نے کہا۔

۱؎ عاقل بچہ کا ایمان درست ہے ۲؎ اس کا ہبہ اور صدقہ کو قبول کرنا درست ہے کیونکہ یہ خالص نفع ہے ۳؎ عبادات بدنیہ کی ادائیگی عاقل بچہ کی طرف سے درست ہے بغیر وجوب و تکلیف کے کیونکہ اس

میں بغیر مضرت و نقصان کے بچہ کا نفع ہے کہ وہ اس کا عادی بنجائے گا اور اس کی ادائیگی بعد بلوغ اس پر شاق نہ گذرے گی
۲ اگر عاقل بچہ باجازتِ ولی بیع واجارہ وغیرہ کا عقد کرے تو جائز ہے کیونکہ اگرچہ یہ نفع و نقصان کے درمیان دائر ہے مگر بچہ کی رائے کے نقصان کی مکافات ولی کی رائے سے ہوگئی لہذا بقول ابو حنیفہ رح اب بچہ کو مثل عاقل شمار کیا جائیگا (اس تصرف کے اندر) اگر باجازت ولی بچہ نے اجنبی سے غبنِ فاحش کے ساتھ بیع کی تو امام صاحبؒ کے نزدیک ایک روایت کے مطابق بیع جائز ہے بخلاف صاحبینؒ کے اور ایک روایت کے مطابق اگر باجازت ولی ولی کیساتھ بیع کرے اور غبن فاحش کے ساتھ کرے تو اس کو امام صاحبؒ نے مردود قرار دیا ہے کیونکہ مقام تہمت ہے اور یہ شبہ ہے کہ ولی خود اصل اور بچہ اس کا نائب ہے اور یہ مقام تہمت ہے جس میں شبہ کافی ہوگا لہذا بیع کو مردود قرار دیا جائے گا۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

واما اهلية الاداء فنوعان قاصرٌ وكاملٌ اَمَّا القاصرةُ فتثبت بقدرة البدن اذا كانت قاصرةً قبل البلوغ وكذلك بعد البلوغ فيمن كان معتوهًا لانه بمنزلة الصبيّ لانه عاقلٌ لم يعتدل عقلُه وتبتنى على الاهلية القاصرة صحةُ الاداء وعلى الاهلية الكاملة وجوبُ الاداء وتوجُّهُ الخطاب عليه وعلى هذا قلنا انه صحّ من الصبيّ العاقلِ الاسلامُ وما يتمحّضُ منفعةً من التصرفات كقبول الهبة والصّدقة وصحّ منه اداءُ العبادات البدنية من غير عهدة و مَلكَ برأي الولي ما يتردَّدُ بين النفع والضرر كالبيع ونحوه وذلك باعتبار انّ نقصان رأيه انجبر برأي الوليّ فصار كالبالغ في ذلك في قول ابي حنيفة رحمه الله الا ترى انه صحّ بيعه من الاجانب بغبن فاحشٍ في رواية خلافًا لصاحبيه وردّه مع الوليّ بغبن فاحشٍ في رواية اعتبار الشبهة النيابة في موضع التهمة

ترجمہ اور بہرحال اہلیتِ اداء پس اس کی دو قسمیں ہیں ۱۔ قاصر ۲۔ اور کامل، بہرحال قاصر پس وہ ثابت ہوجاتی ہے بدن کی قدرت سے جبکہ قدرت قاصر ہو بلوغ سے پہلے اور ایسے ہی بلوغ کے بعد اس شخص کے بارے میں جو معتوہ (سفیہ) ہو اس لئے کہ وہ بچہ کے درجہ میں ہے اس لئے کہ وہ ایسا عاقل ہے جس کی عقل معتدل نہیں ہوئی (اگرچہ اس کا بدن کامل ہے) اور مبنی ہے اہلیتِ قاصرہ پر ادا کی صحت اور اہلیت کاملہ پر وجوب اداء اور اس پر خطاب کا متوجہ ہونا اور اسی بنیاد پر ہم نے کہا کہ صبیّ عاقل کا اسلام درست ہے اور جو تصرفات خالص اس کے نفع کے ہیں (وہ بھی درست ہیں) جیسے ہبہ اور صدقہ کو قبول کرنا اور اس سے عبادات بدنیہ کی ادائیگی صحیح ہے بغیر ذمہ داری کے اور وہ مالک ہوگا ولی کی رائے سے ان معاملات کا جو نفع اور ضرر کے درمیان دائر ہیں جیسے بیع اور اس کے مثل اور یہ (ان تصرفات کا جواز)

اس اعتبار سے کہ اس کی رائے کا نقصان ولی کی رائے سے پورا ہو جائے گا پس اس تصرف میں بچہ مثل بالغ کے ہو جائیگا ابوحنیفہ رح کے قول کے مطابق کیا نہیں دیکھتے کہ ابوحنیفہ رح نے اجانب کے ہاتھ غبنِ فاحش کے ساتھ بچہ کی بیع کو جائز قرار دیا ہے ایک روایت میں بخلاف صاحبینؒ کے اور ابوحنیفہ رح نے بچہ کی بیع کو رد کر دیا ہے ولی کے ہاتھ غبنِ فاحش کے ساتھ ایک روایت میں مقام تہمت میں نیابت کے شبہ کا اعتبار کرتے ہوئے۔

تشریح ۱ آدمی کی جانب خطاب متوجہ ہوتا ہے کمال عقل اور کمال بدن سے ۲ ان دونوں کے کمال سے آدمی کے اندر اعتدال پیدا ہوتا ہے، مگر ہم نے بلوغ کو بربنار احتیاط اطلاع پر تعذّر کے پیشِ نظر اعتدال کے قائم مقام کر دیا ہے۔ ۳ بچہ کا ایمان صحیح ہے اس میں امام شافعی رح کا اختلاف ہے تو وہ ان کے نزدیک بعد اسلام اپنے کافر باپ کا وارث ہوگا اور ہمارے نزدیک وارث نہ ہوگا کما قیل۔ ۴ صاحبینؒ کے نزدیک غبنِ فاحش کے ساتھ صبیٔ عاقل کی بیع صحیح نہیں ہے صاحبین کا قیاس یہ ہے کہ بچہ بعدِ اجازتِ ولی، ولی کے درجہ میں ہو جائیگا اور ولی کو خود حق حاصل نہیں کہ غبنِ فاحش کے ساتھ اس کے مال میں تصرّف کرے مگر صاحبین کا یہ قیاس ضعیف ہے کیونکہ ولی کی عدمِ ولایت سے بچہ کی عدم ولایت لازم نہیں آتی کیونکہ ولی بچہ کے مال پر اقرار کا حق دار نہیں ہے اور اگر ولی کی اجازت کے بعد بچہ اقرار کرے تو وہ اقرار معتبر ہے۔ ۵ بچہ جبکہ باجازتِ ولی تصرّف کرتا ہے تو من وجہٍ تو اصل ہے اور من وجہ نائب ولی ہے کیونکہ بچہ کی طرف سے فقط عقد ہوگا اس کا کمال بہ جہت ولی ہوگا تو اصیل ہونے کا پہلو اس بات کو مقتضی ہے کہ مطلقاً اس کی بیع ہر شخص کے ساتھ جائز ہو اگرچہ غبنِ فاحش کے ساتھ ہی ہو، اور نائب ہونے کا پہلو اس بات کو مقتضی ہے کہ غبنِ فاحش کے ساتھ اس کا عقد مطلقاً درست نہ ہو مگر دونوں شبہوں کی رعایت کرتے ہوئے کہا کہ اجانب کے ہاتھ تو اس کی بیع مطلقاً درست ہے اور ولی کے ہاتھ غبنِ فاحش کے ساتھ جائز نہیں ہے کیونکہ ولی کے نائب ہونے کا شبہ موجود ہے اس لئے بربنار احتیاط کہا گیا ہے کہ ولی کے ہاتھ غبنِ فاحش کے ساتھ بیع جائز نہ ہوگی۔

سبق نمبر ۸۳

ماقبل میں بتایا گیا ہے کہ وہ کام جس میں احتمالِ ضرر ہو بچہ اس کا خود مالک نہیں ہوتا البتہ ولی کی اجازت سے اس کا مالک ہو جاتا ہے۔

لہٰذا اگر صبیِ عاقل نے وکالت کو قبول کر لیا تو بچہ پر اس کی ذمہ داری لازم نہ ہوگی یعنی مبیع کو سپرد کرنے کی اور ثمن کو اور عیب کے بارے میں خصومت کی کیونکہ اگر ان چیزوں کو اس پر واجب کیا جائے گا تو ضرر لازم آئے گا۔ البتہ ولی کی رائے سے یہ ذمہ داری اس پر لازم ہو جائے گی کیونکہ ولی کی رائے سے بچہ کی رائے کے قصور کی تلافی ہو جائے گی۔

پھر اپنے ورثہ کو خوشحال چھوڑنا اچھا ہے اس سے کہ ان کو اس حال میں چھوڑے کہ وہ لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلاتے پھریں لہٰذا اگر بچہ نے کسی اچھے کام کی وصیت کی تو باطل ہوگی اگرچہ بظاہر اس میں نفع ہے مگر حقیقت

ہیں اس میں نقصان ہے کیونکہ ورثہ اپنے مورث کے مال سے محروم ہو رہے ہیں حالانکہ یہ پسندیدہ طریقہ نہیں ہے بلکہ افضل وہی ہے کہ مورث کا مال ورثہ کو مل جائے ۔

امام شافعی رح نے ظاہر پر نظر کرتے ہوئے اس کی وصیت کو صحیح مانا ہے اور میراث میں مال جانا بہتر ہے اس کی واضح دلیل یہ ہے کہ اگر بچہ وصیت نہ کرے تو اس کا مال ورثہ کو ملتا ہے تو اگر اسمیں بچہ کا نقصان ہوتا تو اس کا مال ورثہ کو کیوں ملتا معلوم ہوا کہ اس میں بچہ کا نفع ہے ۔

سوال :- جب بچہ کے بارے میں آپ نے یہ فرمایا تو پھر بالغ کی وصیت بھی درست نہ ہونی چاہئے ؟

جواب :- جیسے بالغ کی طلاق اور عتاق اور ہبہ درست ہیں اور قرض دینا درست ہے اسی طرح اس کی وصیت بھی درست ہے ۔

حالانکہ ان چیزوں کا بچہ مالک نہیں نہ خود نہ ولی کی اجازت سے اور نہ ولی خود بچہ کے مال میں ان امور کو کرسکتا ہے ۔ البتہ قاضی بچہ کے مال کو کسی کو قرض دے سکتا ہے کیونکہ اس میں بچہ کا فائدہ ہے کہ بچہ کا مال ضائع ہونے سے محفوظ رہے گا ورنہ اگر کسی کے پاس امانت ہو تو ہلاکت سے ضمان نہیں ہوگا جس میں بچہ کا نقصان ظاہر ہے ۔

سوال :- جب بچہ سے اس کی مضرت کے افعال غیر معتبر ہوتے ہیں تو صبیؔ عاقل کے ارتداد کے بعد آپ نے احکام دنیوی (جیسے اس کی زوجہ کا اس سے بائنہ ہونا اور میراث سے حرمان) اس پر کیوں جاری کئے جس کا مضرت ہونا ظاہر ہے جیساکہ طرفین کا مسلک ہے البتہ احکامِ آخرت نافذ ہونے پر تو سب کا اتفاق ہے ؟

جواب :- ہم نے یہ احکام قصدًا جاری نہیں کئے بلکہ یہ صحتِ ارتداد کا نتیجہ ہے جو تبعًا خود بخود نافذ ہوتے ہیں جیسے اگر بچہ کے والدین مرتد ہو جائیں تو بچہ پر بھی احکامِ ارتداد جاری ہوتے ہیں ایسے ہی یہاں بھی ہوں گے گویا یہ ارتداد قابلِ عفو نہیں ہے ۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

وَعلےٰ ھذا قلنا فی المحجوؔ اذا توکل لم تلزمہ العھدۃ وباذن الولیّ تلزمہ واما اذا اوصیٰ الصبیُّ بشیٔ من اعمال البرّ بطلت وصیّتہ عندنا خلافاً للشافعی وان کان فیہ نفع ظاھرٌ لان الارثَ شرع نفعًا للمورث الا تریٰ انہ شرع فی حق الصبیّ وفی الانتقال عنہ الی الایصاء ترکُ الافضل لا محالۃ الا انہ شُرعَ فی حقّ البالغ کما شُرعَ لہ الطلاق والعتاق والھبۃ والقرض ولم یشرع ذلک فی حق الصبیّ ولم یملک ذلک علیہ غیرہ ماخلا القرض فانہ یملکہ القاضی لوقوع الامن عن التوی بولایۃ القاضی واما الرِّدَّۃ فلا تحتمل العفو فی احکام الاخرۃ وما یلزمہ من احکام الدنیا عندھما خلافًا لابی یوسف رح فانما یلزمہ حکما لصحتہ لا قصدًا الیہ فلم یصح العفو عن مثلہ کما اذا ثبت تبعا لابویہ

ترجمہ اور اسی بنیاد پر ہم نے کہا صبی مجور کے بارے میں جبکہ وہ وکالت کو قبول کرے تو اس پر ذمہ داری لازم نہ ہوگی اور ولی کی اجازت سے اس کو ذمہ داری لازم ہو جائے گی اور بہر حال جبکہ بچہ نے اعمال بر میں سے کسی کی وصیت کر دی تو ہمارے نزدیک اس کی وصیت باطل ہے بخلاف شافعی رحمہ کے اگرچہ ایصار کے اندر ظاہراً بچہ کا نفع ہو اس لئے کہ ارث مورث کے نفع کے لئے مشروع ہوا ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ ارث بچہ کے حق میں مشروع ہے اور وارث سے ایصار کی جانب انتقال میں یقیناً افضل کا ترک ہے ۔

مگر ایصار بالغ کے حق میں مشروع ہے جیسے اس کے لئے طلاق اور عتاق اور ہبہ اور قرض مشروع ہے اور یہ بچہ کے حق میں مشروع نہیں ہے اور اس کا بچہ پر اس کا غیر مالک نہ ہوگا علاوہ قرض دینے کے کہ اس کا قاضی مالک ہے ہلاکت سے امن ہونے کی وجہ سے قاضی کی ولایت سے اور بہر حال ردت پس وہ آخرت کے احکام میں عفو کا احتمال نہیں رکھتی اور طرفین رح کے نزدیک جو اس کو دنیا کے احکام لازم ہوتے ہیں بخلاف ابویوسف رح کے وہ بچہ کو لازم ہوتے ہیں ارتداد کی صحت کے حکم کی وجہ سے نہ کہ التزام کے قصد سے تو اس کے مثل سے عفو صحیح نہیں ہے جیسا کہ ارتداد ثابت ہوا اپنے والدین کی تبعیت میں ۔

تشریح ۱ بچہ نے جب وصیت کی تو یہ ضرر محض ہے کیونکہ اس میں بطریق تبرع موت کے بعد کی جانب اضافت کرتے ہوئے ازالۂ ملک ہے ۔

۲ بچہ کی بیوی کو طلاق دینے کا کوئی مختار نہیں ہے یہی مختار ہے فیہ ما فیہ ۔

سبق نمبر ۸۴

اہلیت کے بیان سے فراغت کے بعد اب مصنف رح ان امور کو بیان فرمائیں گے جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں جن کی دو قسمیں ہیں ۱ سماوی ۲ کسبی، سماوی سے مراد وہ عوارض ہیں جو منجانب اللہ ثابت ہوں اور بندہ کے فعل کا اس میں کوئی دخل نہ ہو ایسے عوارض گیارہ ہیں ۱ جنون ۲ صغر ۳ عتہ ۴ نسیان ۵ نوم ۶ اغماء ۷ رق ۸ مرض ۹ حیض ۱۰ نفاس ۱۱ موت ، اور کسبی امور ساتھ ہیں ۱ جہل ۲ سکر ۳ ہزل ۴ سفر ۵ سفہ ۶ خطاء ۷ اکراہ ۔

جنون ؛ اس کے سبب سے سقوط کا احتمال رکھنے والی تمام عبادتیں ساقط ہو جاتی ہیں لیکن دوسرے کا مال ضائع کرنے کا ضمان ، اقارب کا نفقہ ، اور دیت ساقط نہیں ہوتی ان احکام میں مجنون لعینہٖ صبی کے مشابہ ہے علیٰ ہذا القیاس ، طلاق اور عتاق اور ان کے مانند دوسرے ضرر رساں تصرفات بھی بچہ کی طرح مجنون کے حق میں نافذ نہیں ہوں گے ۔ لیکن اگر جنون ممتد نہ ہو (تھوڑے وقت میں زائل ہو جائے) تو نوم کے ساتھ ملحق ہوگا یہی ہمارے ائمہ ثلاثہ کا مذہب ہے چنانچہ ایسے مجنون پر نائم کی طرح فوت شدہ عبادات کی قضاء واجب ہوگی کیونکہ قلیل عبادات کی قضا واجب کرنے میں کسی قسم کا حرج اور تنگی لازم نہیں آتی ہے پھر یہ حکم جنون عارضی کا ہے یعنی بالغ ہونے کے وقت صحیح العقل تھا پھر اس پر جنون طاری ہوا لیکن اصلی جنون یعنی وہ جس کا سلسلہ بچپن سے

علیٰ رہا ہے حتیٰ کہ بالغ ہوا جنون کی حالت میں توامام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ جنون صغر کے حکم میں ہے لہٰذا اگر ماہ رمضان ختم ہونے سے پہلے ہی (روزہ کے سلسلہ میں) یا نماز کے سلسلہ میں ایک دن ایک رات پورے ہونے سے پہلے ہی جنون سے افاقہ ہوگیا توان کے نزدیک حالتِ جنون کے روزے اور نمازوں کی قضا اس پر واجب نہیں ہے۔ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک ان احکام میں جنون اصلی بھی بمنزلہ عارضی کے ہے توان کے نزدیک مذکورہ صورت میں مجنون اصلی پر بھی نماز اور روزہ کی قضاء واجب ہوگی، اب جنونِ ممتد اور غیر ممتد کی حد بیان کرتے ہیں کہ نماز کے بارے میں جنون ممتد ہونے کی حد یہ کہ جنون ایک دن رات سے زیادہ وقت رہے پھر زائد ہونے کا اعتبار کس طرح ہے تو وہ شیخینؒ اور محمدؒ کا معروف اختلاف ہے جو ہدایہ میں مذکور ہے۔

اور روزے کے بارے میں جنون کا امتداد یہ ہے کہ پورا ماہِ رمضان جنون میں گذر جائے اور زکوٰۃ کے بارے میں جنون ممتد ہونے کی حد یہ ہے کہ پورا سال مجنون رہے لیکن امام ابو یوسفؒ نے اکثر حول کو کل کے قائم مقام قرار دیا ہے مکلف کے حق میں دفع حرج اور سہولت کی رعایت کرتے ہوئے، جو کام ایسا حسن ہو جس میں قبح کا احتمال نہ ہو یا ایسا قبیح ہو جس میں حسن کا احتمال نہ ہو اول جیسے ایمان اور ثانی جیسے کفر تو ایسی چیز مجنون کے حق میں ثابت ہوگی لہٰذا والدین کی تبعیت کی وجہ سے اس کا ایمان اور ارتداد صحیح ہے۔

دوسرا عارض: صغر (کمسنی) ہے انسان کے اندر کمسنی اگرچہ پیدائشی طور پر ثابت ہے پھر بھی اس کو عوارض میں سے شمار کیا گیا اس لئے کہ صغر انسان کی حقیقت و ماہیت میں داخل نہیں ہے چونکہ حضرت آدم علیہ السلام اپنی پیدائش کے وقت بالکل جوان تھے اس لئے بنی آدم میں بھی جوان ہونا اصل قرار پایا اور صغر کو عوارض میں سے شمار کیا گیا اور صغر ابتداء کی حالت میں جنون کے مشابہ ہے بلکہ اس کی حالت جنون سے بھی ناقص تر ہے (کما سیجیٔ) لیکن جب بچہ سمجھدار ہو جائے تو اس میں ایک قسم کی اہلیت پیدا ہو جاتی ہے یعنی اہلیتِ قاصرہ نہ کہ کاملہ کیونکہ صغر کا عذر ابھی باقی ہے صبیِ عاقل سے صرف وہی احکام ساقط ہوں گے جو بالغ سے ساقط ہونے کا احتمال رکھتے ہیں۔ جیسے عبادات اور حدود و کفارات۔

پھر صغر کے سلسلہ میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ معافی کا احتمال رکھنے والے احکام یعنی علاوہ ارتداد کے جملہ عبادات وعقوبات کا بارِ ذمہ داری صبیِ عاقل سے ساقط ہے اور جو اس کی منفعت کے کام ہوں وہ خود کرے یا کوئی دوسرا کرے تو وہ صحیح ہیں جیسے ہبہ اور صدقہ قبول کرنا، بچہ پر شفقت کا یہی تقاضا ہے لہٰذا اگر بچہ نے اپنے مورث کو قتل کر دیا تو وہ میراث سے محروم نہ ہوگا لیکن کفر اور رقیت کا مسئلہ اس سے مختلف ہے کیونکہ ان دونوں کی وجہ سے میراث سے محرومی کا حکم سزا کے طور پر نہیں ہے بلکہ اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے ہے اس لئے کہ کفر اور غلامی کے سبب سے اس کی اہلیت ہی نہیں رہتی کہ کافر مسلمان سے اور غلام آزاد سے میراث کا مستحق ہو،

تیسرا عارض: عتہ ہے اور عتہ ایسا عارض ہے جو کہ عقل میں خلل اور فتور کا موجب ہو جس کی وجہ سے آدمی بے ربط باتیں کرتا رہتا ہے اس کی بعض باتیں عقلمندوں کے کلام کے مشابہ ہوتی ہیں اور بعض باتوں

سے دیوانگی ٹپکتی ہے تو عقل ہوتے ہوئے اس میں خلل اور کمزوری پائی جانے کے لحاظ سے یہ صبیِ عاقل کے حکم میں ہے اور یہ تمام احکام میں صبیِ عاقل کی طرح ہے یعنی عَتَہ قول یا فعل کے صحیح ہونے سے مانع نہیں ہے چنانچہ معتوہ کا عبادتیں کرنا اور دوسرے کا مال بیچنے یا غلام آزاد کرنے کا وکیل بننا سب صحیح ہے اسی طرح ہدیہ وغیرہ قبول کرنا درست ہے جیسے صبی عاقل کا درست ہے۔

البتہ ضرر لازم آنے والی ذمہ داری انجام دینے سے یہ مانع ہے، لیکن تلف کردہ مال کا ضمان لیا جانا ذمہ داری کی بناء پر نہیں ہے بلکہ حقِ غیر کی حفاظت کی وجہ سے ہے اور صبی یا غلام یا معتوہ ہونا عصمتِ مال کے منافی نہیں ہے یعنی یہ جزاء محل ہے جزاء فعل نہیں ہے اور معتوہ پر دوسروں کو ولایت حاصل ہوتی ہے اور معتوہ کو دوسروں پر ولایت حاصل نہیں ہوگی، اگر مجنون کی بیوی مسلمان ہو جائے تو مجنون کے والدین پر اسلام پیش کیا جائے گا اگر وہ ایمان لے آئے تو فبہا ورنہ زوجۂ مجنون اور مجنون میں تفریق کر دیجائے گی اور اسلام کو پیش کرنا فی الحال ہوگا، اور اگر غیر عاقل کی زوجہ مسلمان ہو گئی تو یہاں بچہ کے عاقل ہونیکا انتظار کیا جائیگا بچہ کے والدین پر اسلام پیش نہیں کیا جائے گا اس حکم میں مجنون اور بچہ مختلف ہیں۔ اور اگر صبیِ عاقل اور معتوہ ہوں تو ان دونوں کا حکم ایک ہے یعنی فی الحال صبیِ عاقل ــــ اور معتوہ پر اسلام پیش کیا جائے گا۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

فصل فی الامور المُعتَرِضَۃِ علی الاھلیّۃ

العوارضُ نوعان سماویٌّ ومکتسب اَمَّا السَّماویُّ فھو الصغر والجنون والعَتَہ والنسیان والنوم والاغماءُ والرِّقُّ والمرض والحیض والنفاس والموت وَاَمَّا المکتسب فنوعان منہ ومن غیرہ اَمَّا الذی منہ فالجہل والسَّفَہُ والسُّکر والھزل والخطاء والسَّفَر واما الذی من غیرہ فالاکراہ بما فیہ الجاءٌ وبما لیسَ فیہ الجاءٌ وَاَمَّا الجنونُ فانہ یوجب الحجرعن الاقوال ولیسقط بہ مَا کان ضررًا یحتمل السقوط واذا امتدّ فصار لزومُ الاداء یؤدی الی الحرج فیَبطُلُ القول بالاداء وینعدم الوجوبُ ایضًا لانعدامہ وحدّا لامتداد فی الصوم ان یستوعب الشَّھرَ وفی الصلوات ان یزید علٰی یوم ولیلۃٍ وفی الزکوٰۃ ان یستوعب الحول عند محمد رح واقام ابو یُوسُفَ رح اکثر الحول مقام کلہ تیسیرا وما کانَ حسَنًا لایحتملُ الغیرا وقبیحًا لا یحتمل العفو فثابتٌ فی حقہ حتی یثبت ایمانہ وردّتہ تبعًا لابویہ وَاَمَّا الصِّغرُ فانہ فی اوّل احوالہ مثل الجنون لانہ عدیم العقل والتمیز امّا اذا عقل فقد اَصَابَ ضربا من اھلیۃ الاداء لکنَّ الصِّبَاء عذر مع ذلک فسقط بہ

عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ وجملة الامرانه يوضع عنه العهدة ويصح منه وله ما لاعهدة فيه لان الصبا من اسباب المرحمة فجعل سببا للعفو عن كل عهدة يحتمل العفو ولهذا لا يحرم عن الميراث بالقتل عندنا ولا يلزم عليه حرمانه بالرق عنه والكفر لان الرق ينا فى اهلية الارث وكذلك الكفر لانه ينا فى اهلية الولاية وانعدام الحق لعدم سببه ولعدم اهليته لا يعد جزاء واما العته بعد البلوغ فمثل الصبا مع العقل فى كل الاحكام حتى انه لا يمنع صحة القول والفعل لكنه يمنع العهدة واما ضمان ما يستهلك من الاموال فليس بعهدة لانه شرع جبرا وكونه صبيا معذورا ومعتوها لا ينا فى عصمة المحل ويوضع عنه الخطاب كما يوضع عن الصبى ويولى عليه ولا يلى هو على غيره وانما يفترق الجنون والصغر فى ان هذا العارض غير محدود فقيل اذا اسلمت امرأته عرض على ابيه وامه الاسلام ولا يؤخر والصبا محدود فوجب تاخيره واما الصبى العاقل والمعتوه العاقل فلا يفترقان۔

ترجمہ یہ فصل ہے اُن امور کے بیان میں جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں عوارض دو قسم کے ہیں سماوی اور مکتسب بہرحال سماوی پس وہ صغر اور جنون اور عتہ اور نسیان اور نوم اور اغماء اور رِق اور مرض اور حیض اور نفاس اور موت ہیں اور بہرحال مکتسب پس اس کی دو قسمیں ہیں ایک بندہ کی طرف سے اور دوسری اسکے غیر کی طرف سے بہرحال وہ جو اس کی طرف سے ہے پس وہ جہل ہے اور سَفَہ ہے اور سُکر اور ہزل اور خطاء اور سفر اور بہرحال وہ جو اس کے غیر کی جانب سے ہے پس وہ اکراہ ہے جس میں الجاء ہو اور ایسا اکراہ جس میں الجاء نہ ہو اور بہرحال جنون پس وہ اقوال سے حجر کو واجب کرتا ہے اور جنون سے وہ ضرر ساقط ہو جاتا ہے جو سقوط کا احتمال رکھے اور جب جنون ممتد ہو جائے تو ادا کا لزوم حرج کی جانب مؤدّی ہوگا تو لزوم ادا کا قول باطل ہو جائے گا اور ادا کے معدوم ہونے کی وجہ نفس وجوب بھی معدوم ہو جائے گا اور روزہ میں امتداد کی حد یہ ہے کہ جنون مہینہ کو گھیرلے اور نمازوں کے اندر یہ ہے کہ جنون کا وقت ایک دن رات پر بڑھ جائے اور زکوٰۃ میں یہ ہے کہ جنون کا وقت سال کو گھیرلے محمدؒ کے نزدیک اور ابو یوسفؒ نے سہولت کی غرض سے اکثر حول کو کل کے قائم مقام کیا ہے اور جو فعل ایسا حسن ہو جس میں غیر کا احتمال نہ ہو یا ایسا قبیح جس میں عفو کا احتمال نہ ہو پس وہ مجنون کے حق میں ثابت ہوگا یہاں تک کہ اس کا ایمان اور اس کی رِدّت ثابت ہوگی اس کے والدین کی تبعیت سے اور بہرحال کمسنی تو وہ ابتدائی حال میں جنون کے مثل ہے اس لئے کہ بچہ عدیم العقل اور عدیم التمیز ہے بہرحال جب بچہ سمجھدار ہو گیا تو اس نے ادا کی اہلیت کی ایک نوع کو پالیا لیکن اس اصابت کے باوجود بچپنا ایک عذر رہے تو اس عذر کی وجہ سے وہ تمام چیزیں ساقط ہو جائیں گی جو بالغ سے ساقط ہونے کا احتمال

رکھتی ہیں اور خلاصۂ کلام یہ ہے کہ بچہ سے ذمہ داری ساقط کر دی جائے گی اور بچہ کی طرف سے اور بچہ کے لئے وہ چیزیں درست ہوں گی جن میں ذمہ داری نہ ہو اس لئے کہ کمسنی مرحمت کے اسباب میں سے ہے تو صغر کو ہر اس ذمہ داری کی معافی کا سبب قرار دیا جائے گا جو عفو کے قابل ہے اسی وجہ سے بچہ ہمارے نزدیک قتل کی وجہ سے میراث سے محروم نہیں ہوتا اور الزام نہیں دیا جائے گا اس پر بچہ کے محروم ہونے سے ارث سے رقیت اور کفر کی وجہ سے اس لئے کہ رقیت اہلیتِ اِرث کے منافی ہے اور ایسے ہی کفر اس لئے کہ کفر اہلیتِ ولایت (علی المسلم) کے منافی ہے اور حق کا معدوم ہونا حق کا سبب معدوم ہونے کی وجہ سے اور اہلیتِ حق نہ ہونے کی وجہ سے جزا شمار نہیں کیا جاتا، اور بہر حال عتہ بلوغ کے بعد تو وہ تمام احکام میں عقل کے ساتھ بچپنے کے مثل ہے یہاں تک کہ عتہ قول وفعل کی صحت کو نہیں روکے گا لیکن عتہ ذمہ داری کو روکتا ہے، اور بہر حال ان اموال کا ضمان جن کو ہلاک کر دیا جائے تو یہ ذمہ داری نہیں ہے اس لئے کہ یہ ضمان نقصان کی تلافی کے لئے مشروع ہوا ہے اور اس کا صبیؔ معذور ہونا یا معتوہ ہونا عصمتِ محل کے منافی نہیں ہے اور اس سے خطاب اٹھا دیا جائے گا جیسے بچہ سے اٹھا دیا جاتا ہے اور اس کے اوپر ولایت ہوگی اور وہ اپنے غیر کا ولی نہ ہوگا اور جنون اور کمسنی جدا ہو جاتے ہیں اس بارے میں کہ یہ عارض (جنون) غیر محدود ہے، پس کہا گیا ہے کہ جب مجنون کی بیوی مسلمان ہو جائے تو اس کے ماں باپ پر اسلام پیش کیا جائے گا اور عرض کو مؤخر نہیں کیا جائے گا اور صبا محدود ہے تو اسکی (عرض) میں تاخیر واجب ہوگی اور بہر حال صبیؔ عاقل اور معتوہ پس یہ دونوں جدا نہیں ہوتے ۔

سبق نمبر ۸۵

اس سبق میں تین عوارض کا بیان ہے، نسیان، نیند، اغماء، نسیان (بھول) یہ ہے کہ بغیر کسی آفت وبیماری کے بعض چیزوں سے جاہل اور بے خبر ہو جانا حالانکہ بہت سی چیزوں کا علم رکھتا ہے ۔ اور بھول حقوق اللہ کے وجوب کو نہیں روکتی لہذا نماز روزہ، عبادتیں بھول جانے سے ساقط نہ ہوں گی بلکہ ان کی قضا لازم ہوگی، لیکن جن طاعتوں میں نسیاں کا غلبہ ہو ان میں نسیان معاف ہے جیسے روزہ میں اور ذبح کے وقت بسم اللہ کہنے میں اور قعدۂ اولی میں سلام ناسی میں چنانچہ روزہ میں طبعی طور پر کھانے پینے کی طرف میلان ہوتا رہتا ہے جس کے نتیجہ میں بسا اوقات روزہ کو بھول جاتا ہے لہذا اس کے حق میں بھول معاف ہے نیز بسا اوقات بوقتِ ذبح آدمی پر ایسی ہیبت طاری ہوتی ہے جس سے وہ تسمیہ بھول جاتا ہے اور قعدۂ اولیٰ قعدۂ اخیرہ کے مشابہ ہے اس اشتباہ کی وجہ سے مصلی اکثر بھول کر سلام پھیر دیتا ہے اس لئے اس موقع پر سلام معاف ہے جب تک کہ وہ دوسرا کلام وغیرہ نہ کرے تو نماز فاسد نہ ہوگی ۔ لیکن بھول کر نماز میں کلام غالب نہیں کیونکہ ہیئتِ نماز یاد دلانے والی ہے اس لئے کلام معاف نہ ہوگا اور نماز فاسد ہو جائے گی ۔ لیکن حقوق العباد میں نسیان عذر شمار نہیں کیا جاتا لہذا اگر بھول کر کسی کا مال ضائع کر دیا تو اس پر ضمان واجب ہوگا ۔

۲ نیند وہ طبعی کسل اور سستی ہے جو انسان میں تھکن اور تعب کیوجہ سے غیر اختیاری طور پر پیدا ہوتی ہے جو انسان کے اختیار کو ختم کردیتی ہے نیند کی وجہ سے خطاب ادا مؤخر ہوگا لیکن واجب ساقط نہ ہوگا اور سونے والے کی عبارات بالکل باطل اور لغو ہونگی لہٰذا نائم کی طلاق اور عتاق اور سلام اور ردت سب غیر معتبر ہیں اور اگر وہ نماز میں قرات کرے اور کلام کرے اس سے کوئی حکم متعلق نہ ہوگا اور اسی طرح نیند کیحالت میں نماز میں قہقہہ لگانے سے وضو نہ ٹوٹے گی اور نہ اس کی نماز فاسد ہوگی لیکن مفتیٰ بہ قول کے مطابق نماز فاسد ہوجائے گی ۔ ۳ اغماء یعنی غشی اور بے ہوشی یہ ایک قسم کا مرض ہے جس سے قوائے انسانی کمزور اور بے حس ہوجاتے ہیں لیکن عقل زائل نہیں ہوتی بخلاف جنون کے کہ اس سے عقل زائل ہوجاتی ہے اور یہ بے ہوشی نیند کے حکم میں ہے اس لئے حالتِ بے ہوشی کے سب کلام باطل ہیں بلکہ یہ نیند سے اور بڑھ کر ہے یعنی اختیار زائل ہونے میں بے ہوشی نیند سے بھی بڑھی ہوئی ہے اس لئے اغماء ہر حالت میں ناقضِ وضوء ہے خواہ کروٹ پر لیٹا ہو یا ٹیک لگا کر خواہ کھڑا ہو یا بیٹھا ہو رکوع میں ہو یا سجدے میں بہر صورت ناقضِ وضوء ہے اور نیند صرف لیٹنے اور ٹیک لگانے کی صورت میں ناقض ہے قیام، قعود، اور رکوع، سجود میں ناقض نہیں ہے ۔

البتہ بے ہوشی کبھی دیر تک ممتد ہوجاتی ہے اگرچہ ممتد نہ ہونا ہی اس میں زیادہ غالب ہے ، بہرحال اگر ممتد نہ ہو تو اغماء نیند کے حکم میں ہے ورنہ جنون کے پس اگر ایک دن رات سے تجاوز کر جائے تو نماز کا وجوب اَدا اس سے ساقط ہوجائے گا البتہ امام محمدؒ کے نزدیک ایک دن رات سے زائد ہونا نماز کے اعتبار سے ہے اور شیخین کے نزدیک گھنٹوں کے حساب سے ہے ۔

لیکن روزے کے سلسلہ میں مہینہ بھر بے ہوشی کا امتداد بالکل شاذ ونادر ہے اس لئے روزہ ساقط ہونے میں اس کا کوئی اعتبار نہیں لہٰذا اگر کوئی پورا مہینہ بھی بے ہوش رہے اور مہینہ ختم ہونے کے بعد ہوش آیا تو اس پر روزے قضاء کرنا واجب ہے ۔ خلاصۂ کلام اغماء کا امتداد فقط نماز کے حق میں معتبر ہے، اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں

وَاَمَّا النِّسْیَان فلاینا فی الوجوب فی حق اللّٰہ تعالیٰ لکنہ اذا کان غالبًا یلازم الطاعۃ مثل النِّسیان فی الصَّوم والتسمِیَۃ فی الذبیحۃ جُعِل من اسباب العفو لانہ من جھۃ صاحب الحق اعترض بخلاف حقوق العبَاد وعلیٰ ھذا قلنا اِنَّ سَلاَمَ النّاسی لما کان غالبًا لم یقطع الصلوٰۃ بخلاف الکلام لاَنَّ ھیأۃ المصلی مذکِرۃ لہ فلا یغلب الکلام ناسیًا وامّا النوم فعجزٌ عن استعمال القدرۃ ینافی الاختیار فاوجبَ تاخیر الخطاب للاداء وبطلت عباراتہ اصلاً فی الطلاق والعتاق والاسلام والردّۃ ولم یتعلق بقراءتہ وکلامہ فی الصّلوٰۃ حکم وکذا اذا قہقہ فی صلوتہ ھو الصحیح والاغماء مثل النوم فی فوتِ الاختیار وفوتِ استعمال القدرۃ حتی منع صحۃ العبارات

وهو اَشدُّ منه لانّ النوم فترة اصليّة وهذا عارضٌ ينافي القوة اَصلاً ولهذا كان حَدَثا في كل الاحوال ومَنعَ البناءَ واعتبرامتداده في حق الصّلوة خاصّةً

ترجمہ بہرحال نسیان (بھول) اللہ کا حق واجب ہونے کے منافی نہیں ہے لیکن جن طاعتوں میں نسیان ایسا غالب ہو جو (عموماً) طاعت کے ساتھ رہے جیسے روزہ میں بھول اور ذبیحہ میں تسمیہ میں بھول ان میں نسیان عفو کے اسباب میں سے قرار دیا گیا ہے اس لئے کہ نسیان صاحب حق (اللہ تعالیٰ) کی جانب سے عارض ہوا ہے بخلاف حقوق العباد کے اور اسی بنار پر ہم نے کہا کہ ناسی کا سلام (قعدۂ اولیٰ میں) جبکہ غالب ہے نماز کو ختم نہیں کرے گا بخلاف کلام کے اس لئے کہ نمازی کی ہیئت نمازی کو یاد دلانے والی ہے تو (نماز میں) بھول کر کلام غالب نہیں ہے، اور بہرحال نیند پس یہ قدرت کے استعمال سے ایسی عاجزی ہے جو اختیار کے منافی ہے تو نیند اس خطاب کی تاخیر کو واجب کرے گی جو ادار کے لئے وارد ہوا ہے اور طلاق وعتاق اور اسلام و ردّت کے اندر نائم کی عبارات بالکل باطل ہو جائیں گی۔ نماز میں اس کی قراءت و کلام سے کوئی حکم متعلق نہ ہوگا اور ایسے ہی جبکہ اس نے اپنی نماز میں قہقہہ لگایا یہی صحیح ہے اور اغمار اختیار کے فوت ہونے اور قدرت کے استعمال کے فوت ہونے میں نیند کے مثل ہے یہاں تک کہ اغمار عبارات کی صحت کو مانع ہے اور اغمار نیند سے بڑھکر ہے اس لئے کہ نیند ایک اصلی (طبعی) کسل وسستی ہے اور اغماء ایک ایسا عارض ہے جو بالکل قوت کے منافی ہے اس وجہ سے اغمار تمام احوال میں حدث ہے اور اغمار بنار کے لئے مانع ہے اور اغمار کا امتداد خصوصیت سے نماز کے حق میں معتبر ہے۔

تشریح ۱نسیان کی تعریف واضح ہے ۲جُعِلَ من اسباب العفو، لکن کی خبر ہے ۳لانہ من جہتہ الخ اعتراض کا متعلق مقدم ہے ۴نیند کی تعریف واضح ہے، اس کی تعریف بایں الفاظ کی جاتی ہے ہُو فترۃٌ طبعیۃٌ تحدثُ فی الانسانِ بلا اختیارٍ منہ تمنعُ الحواسَ الظاہرۃَ والباطنۃَ عنِ العملِ مع سلامتہا واستعمالِ العقلِ مع قیامہ،، فاوجب الخ عاجزی کا نتیجہ ہے ۵مصنفؒ نے نماز میں نیند میں قہقہہ لگانے کی صورت میں نماز کے فاسد نہ ہونے کو اور حدث نہ ہونے کو صحیح کہا ہے لیکن بربنار احتیاط متاخرین کا مختار نماز کا فساد ہے دبہ یُفتیٰ

سبق نمبر ۸۶

عوارضِ سماویہ میں سے ایک عارض رقیّت (غلامی) ہے جو ایک حکمی عاجزی ہے یعنی بحکم شرع غلام عاجز و مجبور ہے کسی قسم کے تصرفات کا مالک نہیں ہے اگر چہ وہ بظاہر آزاد سے زیادہ لحیم وشحیم ہو اور غلامی حقیقت میں کفر کی سزا ہے یعنی کفار نے اللہ تعالیٰ کی عبادت اور غلامی کو باعثِ ننگ و عار سمجھا تو اس کی پاداش میں اللہ تعالیٰ نے ان کو اپنے غلاموں (مسلمانوں) کا غلام بنا دیا۔ بہرحال غلامی کی لعنت ابتدائی حالت میں صرف کفار کی گردن پر پڑتی ہے اس کے بعد جا ہے وہ راہِ اسلام قبول

کرے تب بھی اس پر اور اس کی اولاد پر باقی رہتی ہے اور جب تک آزاد نہ کر دیا جائے اس وقت تک غلامی کا سلسلہ اس سے جدا نہیں ہوتا جیسے خراج ابتداءً صرف کفار پر ثابت ہوتا ہے اس کے بعد اگر خراجی زمین کو مسلمان بھی خریدے تب بھی خراج علی حالہٖ باقی رہتا ہے اور اس میں کوئی تغیر نہیں آتا بالفاظ دیگر رقیت حالت بقا میں ایک حکمی امر ہوگی یعنی جزاء کے معنیٰ کی رعایت کئے بغیر شریعت کے دوسرے احکام کی طرح یہ بھی محض ایک شرعی حکم کے طور پر جاری رہتی ہے اس غلامی کے سبب سے آدمی ملکیت اور حقارت کا نشانہ بنا رہتا ہے۔

اور یہ ایک ایسا وصف ہے جس میں تجزی نہیں ہو سکتی یعنی ثبوت اور زوال کسی حالت میں اس کے اندر تجزیہ اور تقسیم نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ رقیت حق اللہ ہے اور حق اللہ میں تجزی نہیں ہوتی اس لئے غلام کے بعض حصہ کو آزاد اور بعض کو غلام کہنا صحیح نہ ہوگا بخلاف ملک کے جو اس پر مرتب ہوتی ہے کیونکہ یہ حق العبد ہے اس لئے ثبوت اور زوال دونوں حالتوں میں ملک تجزی کو قبول کر سکتی ہے لہٰذا اگر کوئی شخص اپنے غلام کو بیک وقت دو شخص کے ہاتھ فروخت کر دے تو بالاجماع یہ بیع جائز ہوگی اسی طرح اگر اپنے غلام کا نصف فروخت کرے تو دوسرا نصف بالاجماع اس کی ملکیت میں باقی رہے گا، اور ملک رقیت سے عام ہے کیونکہ انسان کے علاوہ دوسری اشیاء میں بھی ملکیت ثابت ہوتی ہے لیکن غلام ہونا انسان کے لئے خاص ہے جس طرح رقیت غیر متجزی ہے اسی طرح اس کی ضد یعنی آزادی بھی تجزی قبول نہیں کرتی (آزادی اس قوت اور اختیار شرعی کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ انسان مالک بننے اور شہادت وقضاء وغیرہ کی ولایت کا اہل ہو جاتا ہے) رقیت کے غیر متجزی ہونے پر مصنفؒ نے جامع کبیر کا ایک جزئیہ پیش فرمایا ہے کہ اگر کوئی مجہول النسب شخص یہ اقرار کرے کہ میرا نصف حصہ فلاں شخص کا غلام ہے تو اگرچہ مقرلہٗ کے لئے تو ملکیت نصف میں ثابت ہوگی لیکن مُقِر کو شہادت اور جملہ احکام میں عبد کامل شمار کیا جائے گا یعنی رقیت غیر متجزی ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک اعتاق بھی غیر متجزی ہے کیونکہ اعتاق کہتے ہیں عتق ثابت کرنے کو تو عتق اعتاق ہی کا اثر اور نتیجہ ہے اور جب عتق یعنی اثر میں تجزی نہیں تو مؤثر یعنی اعتاق کے اندر بھی تجزی نہ ہونی چاہیے۔

حضرت امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اعتاق کی حقیقت ازالۂ ملک ہے اور ملک تجزی کو قبول کرتی ہے تو لامحالہ ازالۂ ملک بھی تجزی کو قبول کرے گا اعتاق رقیت ساقط کرنے یا آزادی ثابت کرنے کا نام نہیں ہے کیونکہ آزاد کرنے سے خالص اپنے حق میں تصرف کرنے کا مالک ہے اور آقا کا حق صرف غلام کی ملکیت میں ہے جو قابل تجزی ہے غلامی یا آزادی میں کسی قسم کے تصرف کا اسے کوئی اختیار نہیں ہے کیونکہ یہ تو حق اللہ ہے، یہ دوسری بات ہے کہ ازالۂ ملک کے نتیجہ میں رقیت زائل ہو جاتی ہے اور زوال رقیت کے توسط بالآخر عتق ثابت ہو جاتا ہے جیسے اپنے قرابتدار کو خریدنا بواسطۂ ملک اعتاق شمار ہوتا ہے۔

بہر حال ازالہ حقِ عبد ہونے کی وجہ سے متجزّی ہے لیکن پوری ملک کے ازالہ سے ثابت ہونے

والاحکم یعنی عتق متجزّی ہے کیونکہ وہ حق اللہ ہے تو جب آقا اپنی پوری ملک کو ہٹائے گا تو عتق ثابت ہوگا ورنہ اگر بعض ملک کو ساقط کیا تو پوری علت نہیں پائی گئی تو تکمیلِ علت کے بغیر معلول کا ثبوت موقوف رہے گا جیسے اعضاء وضو کا دھونا تجزی کو قبول کرتا ہے لیکن اباحتِ صلوٰۃ کے حق میں یہ غیر متجزی ہے، اور جیسے طلاق کے اعداد میں تجزّی ہے لیکن حرمتِ غلیظہ میں تجزّی نہیں ہے۔ یہی حال اعتاق میں ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک اعتاق کا مقصدِ اصلی اثباتِ عتق ہے اور ازالۂ ملک ضمناً ہے اور امام صاحبؒ کے نزدیک ازالۂ ملک حقیقۃً وقصداً ہے اور اثباتِ عتق ضمناً ہے۔ پھر چونکہ رقیق خود مملوک ہے تو وہ کسی مال کا مالک بننے کی اہلیت نہیں رکھے گا لہٰذا بیک وقت وہ مالک بھی ہو اور مملوک بھی ایسا نہ ہوگا، کیونکہ مالک ہونا قدرت کی نشانی ہے اور مملوک ہونا عجز و بے اختیاری کی علامت ہے لہٰذا غلام اور مکاتب تسرّی کے مالک نہ ہوں گے یعنی ایسی باندی اپنے پاس نہیں رکھ سکتے جسے خاص طور پر مجامعت اور وطی کے لئے گھر میں رکھی جائے۔ اور نہ ان دونوں سے اسلام کا فریضۂ حج ادا کرنا صحیح ہوگا اور اگر ادا کر لیں تو یہ اُن کا حج نفل ہوگا کیونکہ نماز اور روزہ کی ادائیگی کے علاوہ آقا ان کے ہر قسم کے منافع بدنی و مالی کا مالک ہے اس لئے بذاتِ خود ان کو ادا ءِ حج کی قدرت نہیں ہے۔
اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

واما الرِّقُ فهو عجزٌ حكميٌّ شرعَ جزاءً في الاصلِ لكنه في حالة البقاء صار من الامور الحكمية به يصير المرءُ عُرضةً للتملك والابتذال وهو وصفٌ لا يحتمل التجزّي فقد قال محمدؒ في الجامع في مجهول النسب اذا اقرَّ انَّ نصفه عبدُ فلانٍ انه يجعل عبداً في شهاداته وفي جميع احكامه وكذلك العتق الذي هو ضدُّه وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى الاعتاق لا يتجزّء لما لم يتجزّأ انفعاله وهو العتق وقال ابو حنيفةؒ الاعتاق ازالةُ الملك متجزّئ تعلق بسقوط كله عن المحل حكم لا يتجزّأ وهو العتق فاذا اسقط بعضه فقد وجد شطرُ العلة فيتوقف العتقُ الى تكميلها وصار ذلك كغسل اعضاء الوضوء لاباحة اداء الصلوٰة وكاعداد الطلاق للتحريم وهذا الرقُّ ينافي مالكية المال لقيام المملوكية مالاً حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري ولا تصح منهما حجة الاسلام لعدم اصل القدرة وهي المنافع البدنية لانها للمولى الا فيما استثنى عليه من القرب البدنية

ترجمہ اور بہرحال رقیت پس وہ حکمی عاجزی ہے جو اصل میں بطور سزا کے مشروع ہوئی ہے۔ لیکن رقیت حالتِ بقاء میں حکمی امور میں سے ہوگئی اس کی وجہ سے آدمی تملک اور ذلت کا نشانہ بنجاتا ہے اور رقیت ایسا وصف ہے جو تجزی کا احتمال نہیں رکھتا پس محمدؒ نے جامع کبیر

میں فرمایا ہے مجہول النسب کے بارے میں جبکہ وہ اقرار کرے کہ اس کا نصف حصہ فلاں کا غلام ہے کہ اس کو اس کی شہادت اور جملہ احکام میں غلام کامل شمار کیا جائے گا اور ایسے ہی وہ عتق جو رق کی ضد ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ اعتاق غیر متجزی ہے اس وجہ سے کہ اس کا اثر (عتق) غیر متجزی ہے اور ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ اعتاق ملک متجزی کا ازالہ ہے محل (مملوک) سے پوری ملک کے سقوط سے ایسا حکم متعلق ہوتا ہے جو غیر متجزی ہے اور عتق ہے پس جب ملک کا کچھ حصہ ساقط ہوا پس علت کا نصف حصہ پایا گیا ہے پس عتق موقوف رہے گا علت کی تکمیل پر اور اسقاطِ ملک ایسا ہو گیا جیسے اعضاءِ وضوء کا غسل (علت ہے) نماز کی ادائیگی کی اباحت کے لئے اور جیسے طلاق کے اعداد (علت ہیں) تحریم کے لئے اور یہ رقیت مال کی مالکیت کے منافی ہے مال ہونے کی حیثیت سے مملوکیت کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے یہاں تک کہ غلام اور مکاتب تسرّی کے مالک نہ ہوں گے اور ان دونوں کی جانب سے اسلام کا فریضۂ حج صحیح نہ ہوگا اصلی قدرت کے نہ ہونے کی وجہ سے اور قدرت وہ منافع بدنیہ ہیں اس لئے کہ منافع آقا کے لئے ہیں مگر عباداتِ بدنیہ میں سے جن کا استثناء کر دیا گیا ہے ۔

سبق نمبر ۸۷

البتہ رقیت غیر مال کی مالکیت کے منافی نہیں ہے جیسے عقدِ نکاح اور اپنے دم اور اپنی حیات کی ملکیت کہ غلام ہونے کے باوجود وہ نکاح کا مالک ہے کیونکہ اپنی شرمگاہ کی فطری خواہش کا پورا کرنا شرعاً فرض ہے اور اس غرض کے لئے غلام کو باندی رکھنے کی اجازت نہیں ہے تو نکاح کی صورت متعین ہوگئی البتہ غلام کا عقدِ نکاح آقا کی اجازت پر موقوف ہے کیونکہ مہر کا وجوب اس کی قیمت سے وابستہ ہے ممکن ہے کہ ادائیگی مہر کے لئے اس کو بیچنے کی نوبت آجائے جس میں سراسر مولیٰ کا نقصان ہے اس لئے آقا کی رضامندی ضروری ہے ۔ اسی طرح غلام اپنے خون کا مالک خود ہے کیونکہ بحیثیتِ انسان وہ بھی زندہ رہنے کا حق رکھتا ہے اور اپنے خون کے تحفظ کے بغیر زندہ رہنا ممکن نہیں اسی بناء پر غلام کا مالک بھی اس کی جان تلف کرنیکا حق نہیں رکھتا اور اگر غلام کسی کے قتل کا اقرار کرے جو موجب قصاص ہو صحیح ہے اس لئے کہ وہ اپنے خون کے معاملہ میں آزاد آدمی کے مشابہ ہے ۔

بہر حال غلام بھی آزاد کے مثل بقاء کا حق رکھتا ہے اور بقاء اس وقت حاصل ہو سکتی ہے جبکہ غلام کو اپنے خون اور اپنی حیات کے تحفظ کا وہی حق دیا جائے جو آزاد کو ملتا ہے لہٰذا دیا گیا، ہاں رقیت ان کمالات کے حاصل ہونے کے منافی ہے جن کو شرف واعزاز کی اہلیت میں دخل ہو یعنی دنیاوی شرافت جو انسانوں کو دنیا میں حاصل ہوتی ہے، ورنہ اخروی شرافت کا مدار صرف تقویٰ پر ہے اور دنیوی شرافت و بزرگی سے مراد یہ ہیں ۱ ذمہ ۲ ولایت ۳ حلت ۔ یعنی غلام کا ذمہ ناقص ہے دوسرے کا دَین واجب ہونے کے قابل نہیں ہے جب تک کہ وہ آزاد یا مکاتب نہ ہو جائے یا ذمۂ ناقص کی جانب غلام کی مالیت اور اس کی کمائی نہ ملا دیجائے ۔ اور غلام کو کسی پر نکاح وغیرہ کرنے کی ولایت حاصل نہ ہوگی اسی طرح غلام کے لئے اتنی بیویاں رکھنا حلال نہیں جتنی آزاد کے لئے حلال ہیں

بلکہ صرف دو بیویاں غلام کے لئے جائز ہیں اسی بنیاد پر باندی کی صرف دو طلاق ہونگی خواہ اس کا شوہر آزاد ہو یا غلام ہو اور باندی کی عدت آدھی ہوگی یعنی دو حیض اور آزاد عورت کی تین حیض اور قسم (باری) میں بھی منکوحہ باندی کا حق آزاد عورت کا نصف ہوگا اور غلام کی قیمت بھی آزاد سے کم ہوگی لہٰذا اگر کوئی آزاد آدمی خطاءً قتل کردے تو دس ہزار درہم دیت ہے اور غلام کی صورت میں اسکی قیمت واجب ہوگی اور اگر غلام کی قیمت اتفاق سے بیس ہزار درہم ہو تو آزاد کی دیت سے دس درہم کم قیمت واجب ہوگی تاکہ آزادی کی شرافت ظاہر ہو۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ آزاد شخص کو دو اختیار حاصل ہوتے ہیں ۱۔ حقِ تصرف اور قبضہ کا حق ۲۔ حقِ ملک، اور غلام کو صرف اول حق حاصل ہوتا ہے ثانی نہیں لہٰذا اس کے خون کا بدل آزاد کی دیت سے کم کردینا ضروری ہوگا جیسے اسی بنیاد پر عورت کی دیت آدھی واجب ہوتی ہے کیونکہ عورت کو مال کے اندر تو حق تصرف اور ملک سب حاصل ہے۔ لیکن بعض وہ چیزیں جو مال نہیں جیسے ملک متعہ نکاح کے اندر وہ عورت کے لئے ثابت نہیں کیونکہ اس کا ثبوت ذکورت پر موقوف ہے تو غلام اس کا اہل ہے لیکن عورت اس کی اہل نہیں ہے اور یہ بات جو ہم نے کہی ہے کہ غلام کو حق تصرف اور قبضہ کا استحقاق حاصل ہے یہ ہمارے اصول پر مبنی ہے اس لئے کہ ہمارے نزدیک ماذون اپنے لئے تصرف کرتا ہے اور تصرف اور قبضہ کے بارے میں اصالۃً حکم کا ثبوت غلام ہی کے لئے ہوتا ہے اور اصلی چیز قبضہ اور تصرف کا حق ہے کیونکہ ضرورتِ انسانی قبضہ اور تصرف سے پوری ہوجاتی ہے اور ملک زوائد میں سے شمار کی جاتی ہے تو مقصود اصلی تصرف اور قبضہ ہے اور یہی ملک تک رسائی کا ذریعہ ہے۔

بہرحال غلام تصرف اور قبضہ میں اصل ہے البتہ ملک میں اپنے آقا کا وکیل ہے یعنی ملک میں آقا اس کا قائم مقام ہے لہٰذا جب یہ تصرف کرے گا تو ملکیت آقا کے لئے ثابت ہوگی تو تصرف اور قبضہ غلام کا اور ملکیت آقا کی والمولی یخلفہ فیما ہو الخ سے یہی مراد ہے، تو ہم اس غلام کو ملک کے حکم میں اور بقاءِ اذنِ تجارت کے حکم میں وکیل کا درجہ دیتے ہیں آقا کے مرض الموت کے مسائل میں اور ماذون کے اکثر مسائل میں اور پھر اسی اصول کو سامنے رکھتے ہوئے جزئیات متفرع کرتے ہیں۔

لہٰذا جب غلام نے کوئی چیز خریدی تو اگرچہ غلام کو حقِ تصرف حاصل ہوا ہے لیکن ملکیت آقا کے لئے ثابت ہوگی کیونکہ غلام مالک بننے کا اہل نہیں ہے تو غلام ملک کے بارے میں وکیل کے مثل ہے، بہرحال یہاں غلام پر وکیل کے احکام نافذ ہوں گے لہٰذا اگر چاہے تو اس پر حجر عائد کرسکتا ہے جس میں اس کی رضامندی کی کوئی ضرورت نہ ہوگی جیسے مؤکل وکیل کی رضامندی کے بغیر وکیل کو معزول کرسکتا ہے۔

اسی طرح اگر غلامِ ماذون نے آقا کے مرض الموت میں غبنِ فاحش یا غبنِ یسیر کے ساتھ بیع وشراء کی تو اگر آقا پر قرض ہو تو ماذون کا تصرف بالکل صحیح نہ ہوگا اور اگر قرض نہ ہو تو فقط تہائی میں اس کا تصرف نافذ ہوگا کیونکہ یہ آقا کا وکیل ہے اور اگر آقا خود یہ کام انجام دیتا تو بھی یہی حکم ہوتا لہٰذا اب بھی وہی حکم ہوگا۔ **ماذون کی مثال**، آقا نے اپنے غلام کو ماذون کیا اور اس ماذون نے اپنے غلام کو ماذون کیا

پھر آقا نے اول پر حجر عائد کردیا تو ماذون ثانی مجور نہ ہوگا کیونکہ اگر مؤکل نے کسی کو وکیل بنایا اور اس کو اختیار دیدیا کہ تو وکیل بناسکتا ہے لہٰذا وکیل نے دوسرا وکیل بنالیا پھر مؤکل نے اول کو معزول کردیا تو ثانی معزول نہ ہوگا۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَالرِّقُّ لاینافی مالکیۃ غیر المال وھو النکاح والدم والحیٰوۃ وینافی کمالَ الحال فی اھلیۃ الکرامات الموضوعۃ للبشر فی الدُّنیا مثل الذمۃ والولایۃ والحل حتی اَنَّ ذِمَّتَہٗ ضَعُفَت بِرِقِّہٖ فلم تحتمل الدین بنفسہا وضُمَّتْ الیھا مالیَّۃُ الرَّقَبَۃِ والکسب وکذلک الحل ینتصّف بالرقّ حتی انہ ینکح العبد امرأتین وتطلق الامۃ ثنتین وتَنتَصَّفُ العِدّۃ والقسم والحدُّ وانتقصت قیمۃ نفسہ لانہ اھلٌ للتصرُّفِ فی المال واستحقاق الیَدِ علیہ دون ملکہ فَوَجَبَ نقصانُ بدل دمہ عن الدِّیَۃِ بالانوثۃ لعدم اَحَدِھِمَا وھذا عندنا ان الماذون یتصرف لنفسہ ویجب لہ الحکم الاصلی للتصرف وھو الید والمولی یخلفہ فیما ھو من الزوائد وھو الملک المشروع للتوصّل الی الید ولہذا جعلنا العبد فی حکم الملک وفی حکم بقاء الاذن کالتوکیل فی مسائل مرض المولیٰ وفی عامۃ مسائل الماذون

ترجمہ اور رقیت غیر مال کی مالکیت کے منافی نہیں ہے اور وہ نکاح اور خون اور حیات ہے اور منافی ہے حالت کے اس کمال کے جو کرامات کی اہلیت کے سلسلہ میں ہوتا ہے وہ کرامات جو انسان کے لئے دنیا میں موضوع ہیں جیسے ذمہ اور ولایت اور حلت یہاں تک کہ رقیق کا ذمہ ضعیف ہے اس کے رقیق ہونے کی وجہ سے پس وہ ذمہ بذاتِ خود دین کا متحمل نہیں ہوگا اور ملا دیا جائیگا اس ذمہ کی جانب مالیت رقبہ اور کسب کو اور ایسے ہی رقیت کی وجہ سے حلت آدھی ہوجاتی ہے یہاں تک کہ غلام دو عورتوں سے نکاح کریگا اور باندی کو دو طلاق دیجائیگی اور عدت آدھی ہوجائیگی اور باری آدھی ہوجائیگی اور حد آدھی ہوجائیگی اور غلام کے نفس کی قیمت گھٹ جائیگی اس لئے کہ غلام اہل ہے مال میں تصرف کا اور مال پر قبضہ کے استحقاق کا نہ کہ مال کے مالک ہونے کا تو واجب ہے اس کے خون کے بدل کا گھٹنا آزاد کی دیت سے مالکیت کی دو قسموں میں سے ایک کے اندر نقصان کیوجہ سے جیسے انوثت کیوجہ سے دیت آدھی ہوجاتی ہے ان دونوں میں سے ایک کے نہ ہونیکی وجہ سے اور یہ ہمارے نزدیک اسلئے کہ ماذون تصرف کرتا ہے اپنے نفس کے لئے اور تصرف کا حکم اصلی اور وہ قبضہ ہے غلام ہی کے لئے ثابت ہوتا ہے اور آقا اس کا خلیفہ ہے (یعنی قائم مقام ہے) اس چیز کے حکم میں جو زوائد میں سے ہے اور وہ ملک ہے جو مشروع ہے قبضہ تک رسائی کے لئے اور اسی وجہ سے قرار دیا ہم نے غلام کو ملک کے حکم میں اور بقاء اذن کے حکم میں مثل وکیل کے آقا کے مرض الموت کے مسائل میں اور ماذون کے اکثر مسائل میں۔

سبق نمبر ۸۸

اور رقیّت کی وجہ سے عصمتِ دم پر کوئی فرق نہیں پڑتا بلکہ غلام کا خون بھی ایسا ہی معصوم ہے جیسے آزاد کا خون معصوم ہے کیونکہ جس عصمت سے تعرض کرنے پر گناہ لازم ہوتا ہے وہ ایمان کے سبب سے پیدا ہوتی ہے یعنی مؤمن شخص کا قاتل ہی مستحق گناہ ہے جس کے نتیجہ میں قاتل پر کفارہ واجب ہے اور عصمت سے تعرض کرنے پر قیمت (ضمان) لازم ہوتی ہے وہ دارالاسلام میں ہونے سے لازم ہوتی ہے **خلاصۂ کلام** عصمتِ مؤثمہ ایمان سے اور عصمتِ مقوّمہ دارالاسلام سے حاصل ہوتی ہے اور ایمان اور دارالاسلام کا باشندہ ہونے میں غلام مثل آزاد کے ہے، اسی وجہ سے رقیت کی وجہ سے عصمت میں کوئی خلل پیدا نہ ہوگا البتہ مقدارِ قیمت میں رقیت کا اثر ظاہر ہوگا یعنی غلام ہونے کا اثر اس کی قیمت کم کرنے میں نمایاں ہوگا، چنانچہ اگر مقتول غلام کی قیمت دس ہزار درہم ہو جائے یا اس سے زیادہ تو صرف ۹۹۹۰ درہم واجب ہونگے تاکہ غلام کا مرتبہ آزاد کے مرتبہ سے گھٹا ہوا رہے۔

اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ غلام عصمت میں آزاد کے مثل ہے یہی وجہ ہے کہ غلام کے بدلہ میں قتلِ عمد میں آزاد کو قصاص میں قتل کیا جائیگا جیسے عورت کے بدلہ مرد کو قتل کیا جاتا ہے۔ بہرحال رقیت عصمت میں مؤثر نہیں ہے لیکن غلام اپنے منافع بدنیہ کا مالک نہیں صرف ان عبادات میں شریعت نے مالک بنا دیا ہے جن کا شریعت نے استثناء کر دیا ہے جیسے نماز، روزہ وغیرہ اسی وجہ سے حج کے اندر بھی غلام اپنے منافع بدنیہ کا مالک نہیں ہوا تھا اس لئے کہ یہاں منجانب شریعت استثناء نہیں ہے۔ اسی وجہ سے آقا کی اجازت کے بغیر نفیر عام سے پہلے غلام کو جہاد میں شرکت کرنے کی اجازت نہ ہوگی البتہ اگر آقا نے اجازت دیدی تو نقصان کی تلافی ہوجائیگی اور اب اس کے لئے جہاد میں شرکت جائز ہوگی اور اب یہ غلام ماذون ہوگیا (یعنی ماذون لہ فی الجہاد لا فی التجارۃ)

بہرحال غلام کی رقیت اہلیتِ جہاد میں نقصان پیدا کرتی ہے یہی وجہ ہے کہ غلام کے لئے مالِ غنیمت میں سے مکمل حصہ نہیں لگایا جاسکتا خواہ وہ آقا کی اجازت سے جہاد کرے یا بغیر اجازتِ مولیٰ کے کرے بہرحال اس کو کامل حصہ نہیں دیا جاسکتا البتہ امام جو کچھ مناسب سمجھے کھانے پینے اور دل لبھانے کی چیز اس کو دے سکتا ہے جس کو عطیہ اور رضخ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہاں تک ذمہ اور حلت کا بیان پورا ہوا ولایت کا بیان امور ثلثہ مذکورہ میں سے باقی رہ گیا یہاں اس کا بیان کیا جاتا ہے کہ غلام سے ہر قسم کی ولایت منقطع ہے کیونکہ اسے اپنے نفس پر ولایت حاصل نہیں تو دوسروں پر اُسے کیسے ولایت حاصل ہو جائیگی لہذا نہ وہ کسی کا نکاح کرسکے گا اور نہ قاضی بن سکے گا اور نہ گواہ بن سکے گا۔

سوال:- غلام ماذون فی الجہاد مشرک کو امان دے سکتا ہے اور یہ بھی ولایت ہے حالانکہ اس سے تمام ولایات منقطع ہیں تو اس کا امان کیسے صحیح ہو گا؟

جواب:- آقا نے جب غلام کو جہاد میں شرکت کی اجازت دیدی تو وہ بھی مال کا شریک بن گیا اگرچہ

پورا حصہ نہ ہو رضخ وعطیہ ہو مگر ہے تو فی الجملہ مالِ غنیمت میں شرکت اب وہ امان دیکر براہ راست اپنے حق میں تصرف کر رہا ہے پھر دوسروں کے حق میں اس کا اثر ضمناً پڑتا ہے لہٰذا یہ باب ولایت میں سے شمار نہ ہوگا اور یہ بالکل ایسا ہے جیسے اگر غلام ہلالِ رمضان کی شہادت دے تو اس کی شہادت صحیح ہے اگرچہ وہ اہل ولایت میں سے نہیں ہے بلکہ اس کی وجہ بھی ہے کہ اولاً غلام نے روزہ کو اپنے اوپر واجب کیا ہے پھر ضمناً وتبعاً اس کا حکم غیر کی جانب متعدی ہوگا۔ اور جو غلام کا فعل اولاً غلام کو متاثر کرے پھر ضمناً آقا کی ملکیت ضائع کرے تو وہاں غلام کا فعل معتبر ہوگا لہٰذا اگر غلام ماذون حدود اور قصاص کا اقرار کرے تو اس کا اقرار صحیح ہے۔

اسی طرح چوری کے بارے میں اقرار کرے خواہ مالِ مسروق ہلاک ہوچکا ہو یا موجود ہو بہر صورت اس کا اقرار صحیح ہوگا البتہ اگر مالِ مسروق ہلاک شدہ ہو تو صرف ہاتھ کٹیگا ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ قطعِ ید اور ضمان دونوں سزائیں ایک ساتھ نہیں دیجاتیں۔ اور اگر مال موجود ہے تو جس سے چرایا ہے اس کو مال واپس کرنا ضروری ہوگا اور ہاتھ بھی کٹے گا، یہ تفصیل غلامِ ماذون کی ہے، رہا غلام محجور تو اس کے بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے یعنی اگر غلامِ محجور وہ چوری کا اقرار کرے تو دیکھا جائے کہ مالِ مسروق باقی ہے یا نہیں اگر نہیں تو فقط ہاتھ کٹے گا اور اگر باقی ہے تو پھر دو صورتیں ہیں آقا اس کی تصدیق کرتا ہے یا تکذیب اگر تصدیق کرتا ہے تو قطع اور ردّ دونوں ثابت ہوں گے اور اگر تکذیب کرے تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک اب بھی یہی حکم ہے یعنی رد اور قطعِ ید اور امام ابو یوسف رح کے نزدیک ہاتھ تو اب کاٹا جائیگا اور مالِ مسروق کا ضمان بعد عتق واجب ہوگا اور امام محمد رح کے نزدیک اس وقت کچھ حکم نہ ہوگا البتہ بعدِ عتق مال کا تاوان واجب ہوگا۔

ما قبل میں بتایا جاچکا ہے کہ رقیت مالکیتِ مال کے منافی ہے اس بنیاد پر یہ حکم ہوا کہ اگر غلام نے خطاءً کوئی جنایت کی مثلاً کسی کو قتل کر دیا تو چونکہ غلام کے پاس نہ مال ہے اور نہ اس میں مالکیت کی اہلیت ہے اس لئے بجائے اس کے کہ مال واجب ہو اسی کی گردن کو اس جنایت کا عوض قرار دیا جائیگا ہاں اگر آقا فدیہ دینا منظور کرلے تو اور بات ہے تو اب غلام جنایت کا عوض قرار نہیں دیا جائیگا بلکہ بقول ابو حنیفہ رح واجب اصلی کی جانب حکم عائد ہوگیا کیونکہ ان کے نزدیک واجب اصلی فدیہ دینا ہے اور جب واجب اصلی فدیہ دینا ہے تو اگر آقا مفلس ہوجائے تو اس کے افلاس کی وجہ سے فدیہ کا وجوب ساقط نہ ہوگا۔

لیکن صاحبین رح کے نزدیک فدیہ دینا حوالہ کے درجہ میں ہے ورنہ اصل وجوب غلام کے اوپر تھا اس نے اپنے قرض اور وجوب کو مولیٰ کی طرف پھیر دیا اور جب محتال علیہ ادائے حق سے عاجز ہوجائے تو اصیل بری نہ ہوگا لہٰذا غلام ماخوذ ہوگا۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَالرِّقُّ لَا یُؤَثِّرُ فِی عِصْمَۃِ الدَّمِ وَاِنَّمَا یُؤَثِّرُ فِی قِیمَتِہٖ وَاِنَّمَا العصمۃ بالایمان والدار و العبد فیہ مثل الحرّ ولذلک یُقْتَلُ الحُرُّ بالعبد قصاصًا واوجَبَ الرِّقُّ نقصانا فی

الجهاد حتی لا یجب علیہ لان استطاعتہ فی الحج والجهاد غیر مستثناۃ علی المولیٰ ولهذا لم یستوجب السهم الکامل من الغنیمۃ وانقطعت الولایات کلها بالرق لانہ عجز حکمیٌّ وانما صحّ امان الماذون لانّ الامان بالاذن یخرج عن اقسام الولایۃ من قبل ان صار شریکًا فی الغنیمۃ فلزمہ ثم تعدّی الی غیرہ مثل شهادتہ بهلال رمضان وعلی هذا الاصل یصحّ اقرارہ بالحدود والقصاص وبالسرقۃ المستهلکۃ وبالقائمۃ صحّ من الماذون وفی المحجور اختلافٌ معروف وعلی هذا قلنا فی جنایۃ العبد خطاءً انہ یصیر جزاءً لجنایتہ لان العبد لیس من اهل ضمان ما لیس بمال الا ان یشاء المولی الفداءَ فیصیر عائدا الی الاصل عند ابی حنیفۃ رح حتی لا یبطل بالافلاس وعندهما یصیر بمعنی الحوالۃ

ترجمہ اور رقیت خون کی عصمت میں مؤثر نہیں ہے ہاں غلام کی قیمت میں مؤثر ہے اور عصمت ایمان اور دار الاسلام سے حاصل ہوتی ہے اور اس میں غلام مثل آزاد کے ہے اس وجہ سے آزاد کو غلام کے بدلہ میں قصاصًا قتل کیا جائیگا اور رقیت جہاد میں نقصان پیدا کرے گی یہاں تک کہ غلام پر جہاد واجب نہوگا اس لئے کہ حج اور جہاد میں غلام کی استطاعت کا آقا پر استثناء نہیں کیا گیا ہے اور اسی وجہ سے غلام غنیمت کے کامل حصہ کا مستحق نہ ہوگا اور رقیت کی وجہ سے تمام ولایات منقطع ہوجائینگی اس لئے کہ رقیت ایک حکمی عاجزی ہے اور ماذون کا امان صحیح ہے اس لئے کہ امان اذنِ آقا کی وجہ سے اقسام ولایت سے خارج ہوگیا اس وجہ سے کہ غلام غنیمت میں شریک ہوگیا پس امان کا حکم ماذون پر لازم ہوگا پھر اس کے غیر کی جانب متعدی ہوگا جیسے رمضان کے چاند کے بارے میں غلام کی شہادت اور اسی اصل کے مطابق غلام ماذون کا حدود اور قصاص کا اقرار صحیح ہے اور اس چوری کا جس میں مال ہلاک ہوگیا ہو اور اس چوری کا جس میں مالِ مسروق موجود ہو (یہ اقرار) ماذون کی طرف سے صحیح ہے اور مجور میں اختلاف معروف ہے اور اسی بناء پر ہم نے کہا خطاءً غلام کی جنایت کے بارے میں کہ غلام ہی اپنی جنایت کی جزاء ہوگا اس لئے کہ غلام اس ضمان کا اہل نہیں ہے جو مال نہ ہو (جیسے یہاں ہے کہ دیت جانی کے حق میں صلہ ہے) مگر یہ کہ آقا فدیہ ادا کرنا چاہے تو واجب اصل کی جانب لوٹ آئیگا ابو حنیفہ رح کے نزدیک یہاں تک کہ یہ (فداء) افلاس سے باطل نہ ہوگا اور صاحبین رح کے نزدیک یہ حوالت کے درجہ میں ہے ۔

تشریح: مسئلہ تو واضح ہے لیکن ۳ باتیں عرض ہیں ۱ مصنف رح نے آخر میں جو بات کہی ہے یہ حنفیہ کی اس بات کے خلاف ہے کہ اصل وجوب آقا پر ہے اور غلام کو جنایت کی

جزاء کہنا امام شافعیؒ کا مذہب ہے، کذا صرح فی الہدایہ،

۲؎ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ واجب اصلی دفع غلام ہے یا فدیہ، تو اس میں دو قول ہیں ۳؎ حوالہ میں جس پر حوالہ کیا گیا ہے اگر وہ مفلس ہو جائے اور ادائیگی سے عاجز ہو جائے تو اصیل کو پکڑا جائے گا لہٰذا بقول صاحبینؒ یہاں غلام کا بھی یہی حشر ہوگا۔

سبق نمبر ۸۵

عوارضِ سماویہ میں سے ایک مرض ہے یہ انسانی بدن کی وہ کیفیت ہے جو طبیعت کے اعتدال کو ختم کر دیتی ہے بہرحال مرض وجوبِ حکم کی اہلیت اور صحتِ عبارت و کلام کی اہلیت کے منافی نہیں ہے لہٰذا وہ جملہ احکام نماز روزہ وغیرہ کا مکلف ہوگا وہ دوسری بات ہے کہ حسبِ اختلاف مواقع اُسے حکم میں تخفیف دیدی جاتی ہے۔

سوال:- جب مریض میں اہلیت باقی ہے تو مرض الموت میں بعض صورتوں میں اس پر حجر کیوں عائد کیا گیا ہے؟

جواب:- اس کی وجہ یہ ہے کہ مرض الموت میں وارث یا قرض خواہ کا حق اس مال سے اپنے حق کے بقدر متعلق ہو جاتا ہے اس وجہ سے جب مریض کا تصرف وارث اور قرضخواہ کے حق کو خرد برد کریگا تو حجر عائد کیا گیا تاکہ اصحابِ حق کے حقوق کی حفاظت ہو سکے پھر اگرچہ اس کا مرض الموت ہونا جب معلوم ہوگا جبکہ وہ اسی مرض سے مر جائے ورنہ مرض الموت نہ ہوگا اور جب اس کا مرض الموت ہونا معلوم ہو گیا تو حجر کی اسناد ابتدا مرض کی جانب ہوگی اور حجر اس مقدار کے حق میں عائد ہو سکتا ہے جو ان کے حق میں تصرف ہو ورنہ ثلث مال میں ورثہ کا حق نہیں ہے اسی طرح اگر قرض ترکہ کو محیط نہ ہو تو مقدار قرض میں حجر ہوگا مابقی میں نہ ہوگا۔

بہرحال مرض الموت کا علم جب ہوگا جبکہ اس مرض کا موت سے اتصال ہو جائے اس لئے سوال ہوگا کہ اب بوقتِ تصرف احتمال ہے کہ وہ اس مرض سے مرے یا نہ مرے تو اب تصرف کا کیا جائے؟ تو اس کے بارے میں یہ ضابطہ مقرر ہوا کہ اس کے تصرف پر غور کیا جائے کہ وہ متحمل فسخ ہے یا نہیں تو اول کو فی الحال صحیح قرار دیا جائے گا اور اگر حاجت اس کے توڑنے کی پیش آئے گی تو اس کو توڑ دیا جائیگا اور ثانی میں دیکھا جائے کہ اس کی وجہ سے وارث یا غیر کے حق میں تصرف ہے یا نہیں اگر نہیں تو وہ تصرف بھی نافذ ہوگا ورنہ اس کو موت پر معلق شمار کیا جائیگا مثلاً مرض الموت میں غلام آزاد کرنا بایں صورت اس کو موت پر معلق کر کے مدبر کا درجہ دیا جائیگا اور بعد موت مولیٰ وغیرہ یا وارث کو اپنی قیمت کما کر دیگا۔

سوال:- اگر غلام مرہون کو راہن آزاد کر دے تو وہ نافذ ہوتا ہے حالانکہ اس کے ساتھ مرتہن کا حق متعلق ہے؟

جواب:- مرتہن کا حق صرف قبضہ ہے اور مالیت راہن کی ہے فلا اشکال۔ قیاس کا مقتضا یہ تھا

کہ مریض کو ثلث کے اندر بھی صلاۃ کا اختیار نہ ہونا (جیسے ہبہ اور صدقہ اور زکوٰۃ وغیرہ) لیکن شریعت نے اس پر شفقت کی غرض سے اس کی اجازت دیدی۔

سوال :۔ جب ثلث میں صلاۃ کی اجازت ہے جس میں وصیت بھی داخل ہے تو اگر وہ اپنے اس حق میں وارث کو وصیت کردے تو وہ بھی جائز ہونی چاہئے؟

جواب :۔ وارث کے لئے جب اللہ نے خود وصیت کردی تو اس کی وارث کے لئے وصیت باطل قرار دیجائیگی لہذا یہ کسی بھی طرح وارث کو وصیت نہیں کرسکتا۔ یعنی وصیت کی چار قسمیں ہوسکتی ہیں وہ سب ممنوع قرار دیدی گئیں ۱ صورۃً بھی ۲ معنیً بھی ۳ حقیقۃً بھی ۴ شبہۃً بھی

۱ صورۃً مریض وارث کے ہاتھ ثمن مثل یا غیر مثل کے ساتھ اپنا سامان فروخت نہیں کرسکتا گویا کہ یہ عین مبیع کی وصیت کی ہے اور یہ باطل ہے ۲ معنیً : کسی وارث کے لئے قرض کا اقرار کرے یہ باطل ہے کیونکہ یہ معنیً وصیت ہے ۳ حقیقۃً ، یعنی حقیقۃً وصیت کرے ۔ ۴ شبہۃً ، مرض الموت میں اموال ربویہ میں سے عمدہ چیز کو گھٹیا چیز کے بدلہ میں مساوات کے ساتھ فروخت کرتا ہے یہ بھی باطل ہے کیونکہ یہ شبہۃً وصیت ہے خلاصہ یہ نکلا کہ جودت وعمدگی ورثہ کے حق میں ایسے ہی متقوم شمار کی گئی ہے جیسے بچوں کے حق میں اس کو متقوم شمار کیا گیا ہے لہذا باپ یا وصی کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ وہ بچہ کی عمدہ چیز اپنی گھٹیا چیز سے بیع کریں ، اور جیسے مریض وارث کے لئے قرض کا اقرار نہیں کرسکتا اسی طرح وہ یہ اقرار بھی نہ کرسکے گا کہ میں اس وارث سے صحت کا دین وصول کرچکا ہوں ورنہ اس کو بھی معنیً وصیت شمار کیا جائیگا ۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

واما المرضُ فانہ لاینافی اھلیۃَ الحکم ولا اھلیۃَ العبارۃ لکنہٗ لمّا کان سببَ الموت والموتُ علۃ الخلافۃ کان من اَسْباب تعلّق حقّ الوارث والغریم بمالہ فیثبت بہ الحجر اذا اتّصل بالموت مستنداً الی اوّلہ بقدر مایقع بہ صیانۃ الحق فقیل کل تصرّفٍ واقعٍ منہ یحتمل الفسخ فان القول بصحتہ واجبٌ فی الحال ثم التدارک بالنقض اذا احتیج الیہ وکل تصرفٍ واقعٍ لایحتمل الفسخ جُعِل کالمعلق بالموت کالاعتاق اذا وقع علےٰ حق غریمٍ او وارثٍ بخلاف اعتاق الرَّاھِن حیث ینفذ لان حق المرتھن فی ملك الید دون ملك الرقبۃ وکان القیاس اَنْ لایملك المریض الصّلۃ واداء الحقوق المالیۃ للّٰہ تعالیٰ والوصیۃ بذلك اِلّا اَنّ الشرع جوّز ذلك من الثلث نظراً لہ ولمّا تولیّ الشرع الایصاء للورثۃ وابطل ایصاءہٗ لھم بطل ذلك صورۃً ومعنیً وحقیقۃً وشبھۃ حتی لایصحّ بیعہ من الوارث اصلاً عند ابی حنیفۃ رح وبطل اقرارہٗ لہ وان حصَل باستیفاء دین الصحّۃ وتقومت الجودۃ فی حقھم کما تقومت فی حق الصغار

ترجمہ اور بہرحال مرض احکام کی اہلیت اور تعبیرات کی صحت کی اہلیت کے منافی نہیں ہے لیکن مرض جبکہ موت کا سبب ہے اور موت خلافت کی علت ہے تو ہوگا مرض وارث اور غریم کا حق متعلق ہونیکے اسباب میں سے مریض کے مال کے ساتھ تو ثابت ہوجائیگا مرض کیوجہ سے حجر (مریض کو تصرف سے روکنے کا حق) بلکہ مرض موت سے متصل ہوجائے اول مرض کی طرف نسبت کرتے ہوئے اتنی مقدار میں جس سے حق (وارث یا غریم) کی حفاظت واقع ہوجائے لہذا کہا گیا ہے (یعنی یہ قاعدہ مقرر ہوا) کہ مریض کی طرف سے ہر ایسا واقع ہونے والا تصرف جو محتمل فسخ ہو فی الحال اس کی صحت کا قائل ہونا واجب ہے پھر اس تصرف کو توڑ کر تدارک واجب ہے جبکہ اس کی حاجت پیش آجائے اور ہر ایسا تصرف جو محتملِ فسخ نہ ہو اس کو موت پر معلق کے مثل شمار کیا جائیگا جیسے اعتاق جبکہ اعتاق غریم یا وارث کے حق پر واقع ہو بخلاف اعتاقِ راہن کے اس حیثیت سے کہ وہ نافذ ہوگا اس لئے کہ مرتہن کا حق قبضہ میں ہے نہ کہ ملکِ رقبہ میں اور قیاس یہ تھا کہ مریض صلہ کا اور اللہ کے لئے حقوق مالیہ کی ادائیگی اور اس کی (ادا حقوق مالیہ کی) وصیت کا مالک نہ ہو مگر شریعت نے اس پر شفقت کی غرض سے اس کے ثلث مال سے اسکو جائز قرار دیا ہے اور جب شریعت ورثہ کیلئے ایصار کی متولی ہوگئی اور ورثہ کیلئے مریض کے وصیت کرنے کو باطل قرار دیدیا تو مریض کا صورۃً اور معنًی اور حقیقۃً اور شبہۃً وصیت کرنا باطل ہوگیا یہاں تک کہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک بالکل مریض کی بیع وارث کے ہاتھ صحیح نہیں ہے اور وارث کے لئے مریض کا اقرار باطل ہے اگرچہ اقرار دین صحت کی وصولیابی کے سلسلہ میں ہو اور عمدگی قیمتی ہوجائیگی ورثہ کے حق میں جیسے جودت و عمدگی قیمتی شمار ہوتی ہے بچوں کے حق میں ۔

تشریح ؎۱ المرضُ ہیئۃٌ بدنیۃ تضادُ الصحۃ تکونُ الافعالُ بہا ماؤفۃ ؎۲ لکنہ لما کان الخ اشکال مقدر کا جواب ہے ؎۳ بخلاف اعتاق الخ اشکال مقدر کا جواب ہے ؎۴ ولما تولیّ الخ سوال مقدر کا جواب ہے ۔

سبق نمبر ۹۰

عوارضِ سماویہ میں سے حیض ونفاس اور موت بھی ہے آج ان تینوں کا بیان ہے حیض و نفاس کسی بھی طرح اہلیت کو تو ختم نہیں کرتے لیکن نماز اور روزہ کی ادائیگی کے لئے حیض و نفاس سے طہارت شرط ہے اس لئے حیض و نفاس کے ساتھ نماز اور روزہ کی ادائیگی تو نہیں ہوسکتی، رہی بات قضا کی تو اس کے لئے یہ اصول مقرر ہوا، روزہ کی قضا ہوگی، نماز کی نہ ہوگی وجہ اس کی یہ ہے کہ نماز کے قضاء کرنے میں حرج ہے اور روزہ کی قضاء میں حرج نہیں ہے ۔

موت بھی ایک عارض ہے جو خالص عاجزی کا نام ہے تکلیف شرعی کی غرض اختیار سے ادا کرنا ہے اور مردہ عاجز محض ہے جو ادا نہیں کرسکتا اس لئے جو افعال باب تکلیف سے تعلق رکھتے ہیں وہ میت سے سب ساقط ہوں گے، لہذا زکوٰۃ و نماز اس سے دنیاوی اعتبار سے ساقط شمار ہونگی البتہ اخروی لحاظ سے اس پر گناہ باقی رہ جائیگا ۔

اور جو میت پر غیر کا حق ہو تو اگر وہ کسی عین سے متعلق ہو جیسے مرتہن کا حق یا کسی مودِع کا تو وہ حق اس چیز کی بقار تک باقی رہے گا کیونکہ یہاں میت کا فعل مقصود نہیں ہے بلکہ صاحب حق کو اس کی چیز دینا مقصود ہے، اور اگر کسی کا قرض ہو جو واجب فی الذمہ ہوتا ہے تو میت کا ذمہ ندارد ہے اس لئے اگر میت کا مال یا میت کا کفیل نہ ہو تو دنیوی اعتبار سے وہ قرض بھی ساقط ہوگا اگر میت کا ترکہ موجود ہو یا میت کا کفیل ہو تو قرض باقی رہے گا اسی بنیاد پر امام ابو حنیفہ رح نے فرمایا ہے کہ اگر میت نے مال نہیں چھوڑا اور نہ کفیل چھوڑا تو قرض ساقط ہو جاتا ہے۔ لہذا اب اس کے قرض کی کفالت صحیح نہیں ہے غلام مجور کا ذمہ کامل ہے اس لئے اگر غلام مجور قرض کا اقرار کرے اور کوئی شخص اس کی کفالت کرے تو کفالت درست ہے کیونکہ غلام مجور کا ذمہ کامل ہے مگر آقا کے حق میں مالیت رقبہ کا انضمام کر دیا جاتا ہے کیونکہ احتمال ہے کہ اس پر یہ قرض مولیٰ کے حق کی وجہ سے ہوا ہو اور جو احکام صلہ کے طریقہ پر مشروع ہوتے ہوں وہ بھی موت سے باطل ہو جائیں گے جیسے محارم کا نفقہ وغیرہ ہاں اگر اس کی وصیت کر دی ہو تو تہائی مال سے اس کی وصیت نافذ کر دیجائے گی۔ اور موت منافی حاجت نہیں ہے لہذا وہ احکام جو اس کی منفعت کے لئے مشروع ہوئے ہوں تو وہ اس کی حاجت کے بقدر رہیں گے لہذا اس کے مال میں سے اولاً تجہیز و تکفین کا انتظام ہوگا ثانیاً ادا دین ثالثاً مالبقی کی تہائی میں اس کی وصیت کا نفاذ پھر مالبقی کی وارثین کے درمیان تقسیم ہوگی (وقد بیناہ فی درس السراجی)

لہذا مولیٰ کے مرنے کے بعد اور اسی طرح بدلِ کتابت کے برابر مکاتب کے مال چھوڑ کر مرنے کی صورت میں کتابت کو باقی رکھا گیا ہے۔ اور اسی بنیاد پر مرد کی بیوی بعد موت اس کو غسل دے سکتی ہے البتہ مرد اپنی مرحومہ بیوی کو غسل نہیں دے سکتا ہے (وہو ظاہر) اور قصاص اولاً میت کی وجہ سے ورثہ کا حق بنکر ثابت ہوتا ہے لیکن اگر قصاص کسی وجہ کے پیش نظر دیت سے بدل جائے تو اب اس میں میت کا حق مقدم ہوگا اور اب اس مال میں ترکہ کے احکام نافذ ہوں گے، اگرچہ دیت قصاص کا خلیفہ ہے مگر بعض صورتوں میں بعض وجوہات کے پیشِ نظر فرع اصل سے مختلف ہو جاتی ہے۔

یہ ساری باتیں احکام دنیوی سے متعلق ہیں ورنہ آخرت میں میت زندوں کے حکم میں ہے کیونکہ میت کے حق میں قبر ایسی ہے جیسے جنین اور بچہ کے لئے رحم مادر اور مادر کی گود ہے میت کو قبر میں اس لئے رکھا گیا ہے تاکہ اس پر احکامِ آخرت نافذ ہوں لہذا اس کی قبر یا تو جنت کی کیاری ہے یا جہنم کا گڈھا ہے اللہ تعالیٰ اپنے فضل و کرم سے ہمارے لئے روضۂ جنت بنا دے (آمین) اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَامَّا الحیض والنفاس فانّهما لا یعدمان اهلیّۃ بوجہٍ مّا لکنَّ الطَّهارۃ عَنهُمَا شرط لجواز اداء الصَّوم والصَّلوۃ فیفوت الاداء بهما وفی قضاء الصلوۃ حرجٌ لتضاعفها فسقط بهما اصل الصلوۃ ولا حرج فی قضاء الصوم فلم یسقط اصلہ واما الموت فانہ عجزٌ خالص یسقط بہ

ماھو من باب التکلیف لفوات غرضہ وھو الاداء عن اختیار ولھذا قلنا ان یبطل عنہ الزکوۃ
وسائر وجوہ القرب وانما یبقی علیہ الماثم وماشرع علیہ لحاجۃ غیرہ ان کان حقا متعلقا بالعین
یبقی ببقائہ لان فعلہ فیہ غیر مقصود وان کان دینا لم یبق بمجرد الذمۃ حتی ینضم الیہ مال او
ما یؤکد بہ الذمۃ وھو ذمۃ الکفیل ولھذا قال ابوحنیفۃ رح ان الکفالۃ بالدین عن المیت
لا تصح اذا لم یخلف مالا او کفیلا کان الدین چھوڑے عن رجل تصح لان ذمتہ فی حقہ کاملۃ وانما
ضمت الیہ المالیۃ فی حق المولیٰ وان کان شرع علیہ بطریق الصلۃ الا ان یوصی بہ فیصح من
الثلث واما الذی شرع لہ فبناء علی حاجتہ والموت لاینافی الحاجۃ فیبقی لہ ما ینقضی بہ
الحاجۃ ولذلک قدم جھازہ ثم دیونہ ثم وصایاہ من ثلثہ ثم وجب المواریث بطریق
الخلافۃ عنہ نظرا لہ ولھذا بقیت الکتابۃ بعد موت المولیٰ وبعد موت المکاتب عن
وفاء وقلنا ان المرأۃ تغسل زوجھا بعد الموت فی عدتھا لان الزوج مالک فیبقی ملکہ
الی انقضاء العدۃ فیما ھو من حوائجہ خاصۃ بخلاف ما اذا ماتت المرأۃ لانھا مملوکۃ
وقد بطلت اھلیۃ المملوکیۃ بالموت ولھذا انعلق حق المقتول بالدیۃ اذا انقلب القصاص
مالا وان کان الاصل وھو القصاص یثبت للورثۃ ابتداء لسبب انعقد للمورث لانہ
یجب عند انقضاء الحیوۃ وعند ذلک لایجب لہ الا ما یفطر الیہ لحاجتہ ففارق الخلف
الاصل لاختلاف حالیھما واما احکام الاخرۃ فلہ فیھا حکم الاحیاء لان القبر للمیت فی
حکم الاخرۃ کالرحم للماء والمھد للطفل فی حق الدنیا وضع فیہ لاحکام الاخرۃ روضۃ
دارا وحفرۃ نارو نرجو اللہ تعالی ان یصیرہ لنا روضۃ بکرمہ وفضلہ

ترجمہ اور بہرحال حیض اور نفاس پس وہ دونوں کسی بھی طرح اہلیت کو معدوم نہیں کرتے لیکن ان دونوں سے طہارت شرط ہے روزہ اور نماز کی ادائیگی کے لئے جائز ہونے میں پس ان دونوں کی وجہ سے ادائیگی فوت ہو جائیگی اور نماز کو قضا کرنے میں حرج ہے نماز کے بڑھ جانے کی وجہ سے تو ان دونوں کی وجہ سے نماز کا اصل وجوب ہی ساقط ہو جائیگا اور روزہ کی قضا میں کوئی حرج نہیں ہے تو اصل صوم ساقط نہ ہوگا اور بہرحال موت پس وہ خالص عاجزی ہے اس کی وجہ سے وہ امور ساقط ہو جائیں گے جو تکلیف کے باب سے ہیں تکلیف کی غرض کے فوت ہو جانے کی وجہ سے اور وہ (غرض) اختیار سے ادا کرنا ہے اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ میت سے زکوٰۃ باطل ہو جائیگی اور عبادات کی تمام صورتیں اور اس پر گناہ باقی رہے گا اور جو اس پر مشروع ہوتے ہیں اس کے غیر کی حاجت کی وجہ سے تو اگر وہ ایسا حق ہو جو عین سے متعلق ہو تو وہ حق باقی رہے گا عین کی بقاء کے ساتھ اس لئے کہ اس میں میت کا فعل مقصود نہیں ہے اور اگر

دَین ہو تو وہ دَین محض ذمہ کیوجہ سے باقی نہیں رہے گا یہاں تک کہ ذمہ کی طرف مال منضم ہو یا وہ چیز جس سے ذمے مؤکد ہو جاتے ہوں اور وہ کفیل کا ذمہ ہے اور اسی وجہ سے ابو حنیفہ رح نے فرمایا کہ میت کی جانب سے دین کی کفالت صحیح نہیں ہے جبکہ اس نے مال یا کفیل نہ چھوڑا ہو گویا کہ اس سے قرض ساقط ہے بخلاف غلام مجور کے جو قرض کا اقرار کرے پس کوئی شخص اس کی کفالت کرے تو صحیح ہے اس لئے کہ غلام کے حق میں اس کا ذمہ کامل ہے اور غلام کے ذمہ کی طرف مولیٰ کے حق میں مالیت ملا دیجاتی ہے اور اگر وہ حکم میت کے اوپر صلہ کے طریقہ پر مشروع ہو تو باطل ہو جائیگا مگر یہ کہ اس کی وصیت کر دیجائے تو وہ ثلث سے صحیح ہوگا جو اس کے لئے مشروع ہو تو وہ اس کی حاجت پر مبنی ہے اور موت حاجت کے منافی نہیں ہے تو میت کے لئے اتنی مقدار باقی رہے گی جس سے حاجت پوری ہو سکے اور اسی وجہ سے اس کی تجہیز مقدم کی جاتی ہے پھر اس کے قرضے پھر مال کے ثلث سے اس کی وصیتیں پھر میت پر شفقت کی غرض سے اس کی جانب سے خلافت کے طریقہ پر مواریث واجب ہے اور اسی وجہ سے مولیٰ کی موت کے بعد کتابت باقی رہتی ہے اور مکاتب کی موت کے بعد وفاء کے ساتھ (یعنی اتنا مال چھوڑے جو بدل کتابت کے لئے کافی ہو) اور ہم نے کہا کہ عورت اپنے شوہر کو غسل دے سکتی ہے اس کی موت کے بعد اپنی عدّت کے اندر اس لئے کہ شوہر مالک ہے تو انقضاء عدت تک اس کی ملک باقی رہے گی ان امور کے بارے میں خاص طور پر جو زوج کی ضروریات میں سے ہیں بخلاف اس صورت کے جبکہ عورت مرجائے اس لئے کہ وہ مملوکہ ہے اور موت کی وجہ سے مملوکیت کی اہلیت باطل ہو گئی ہے اور اسی وجہ سے دیت کے ساتھ مقتول کا حق متعلق ہوگا جبکہ قصاص مال سے بدل جائے اگرچہ اصل (قصاص) ابتداءً ورثہ کے لئے ثابت ہوتا ہے ایسے سبب کیوجہ سے جو مورث کے لئے منعقد ہوا ہے اس لئے کہ قصاص واجب ہوتا ہے حیات کے ختم ہونے کے وقت اور اس وقت میت کے لئے کوئی چیز واجب نہ ہوگی مگر وہی جس کی جانب وہ مضطر ہو جائے اپنی حاجت کیوجہ سے تو خلیفہ اصل سے مختلف ہو گیا ان دونوں کی حالت کے مختلف ہونے کی وجہ سے اور بہر حال احکام آخرت پس میت کے لئے اس میں (احکام آخرت میں) زندوں کا حکم ہے اس لئے کہ آخرت کے حکم میں میت کے لئے قبر ایسی ہے جیسے مادۂ منویہ کے لئے رحم مادر اور جیسے بچہ کے لئے گہوارہ دنیا کے حق میں میت کو قبر میں رکھا گیا ہے احکام آخرت کے لئے (پس اس کی قبر) یا تو دار الثواب کی کیاری ہے یا جہنم کا گڑھا ہے اور ہم اللہ سے امید کرتے ہیں کہ وہ ہمارے لئے قبر کو باغیچہ بنا دے اپنے کرم اور اپنے فضل سے ۔

تشریح

ؔ۱ روزہ کی ادائیگی کیلئے حیض و نفاس سے طہارت کی شرط خلافِ قیاس ہے اس لئے روزہ کی قضا کا حکم دیا گیا ہے اور نماز کا نہیں دیا گیا ہے ویسے حیض و نفاس سے نہ اہلیت وجوب زائل ہوتی ہے اور نہ اہلیتِ اداء البتہ اداء کے لئے ان دونوں سے طہارت شرط ہے ، ؔ۲ موت کے وجودی اور عدمی ہونے میں علماء کا اختلاف ہے مسلم الثبوت میں عدمی کہا گیا ہے دلائل دونوں فریق کے پاس ہیں ، ؔ۳ احکامِ دنیوی جو میت سے متعلق ہوتے ہیں وہ چار قسم کے ہیں ؔ۱ احکامِ تکلیف ؔ۲ جو غیر کی حاجت کی

کی وجہ سے میت کے اوپر ہوں جس کی تفصیل گذر چکی ہے ۔ ۳ جو میت کی حاجت کی وجہ سے مشروع ہوں (کما مر) ۴ جو میت کی حاجت پوری نہ کر سکتے ہوں جیسے قصاص ان سب کے احکام گذر چکے ہیں ۴ اگر میت اپنی حیات میں مال یا ضامن چھوڑ کر نہ مرے تو مرنے کے بعد دنیا کے احکام میں اس کے ذمہ کوئی قرض باقی نہیں رہے گا اس لئے صاحب دین اس کی اولاد سے اپنے دین کا مطالبہ نہیں کر سکتا البتہ آخرت میں جاکر اپنا دین وصول کر سکتا ہے امام صاحب رح کا فرمانِ مذکور اسی اصول پر متفرع ہے ۵ امام شافعی رح کے نزدیک شوہر بھی بیوی کو غسل دے سکتا ہے فتدبر ۔

سبق نمبر ۹۱

عوارضِ سماویہ سے فراغت کے بعد یہاں سے عوارضِ مکتسبہ کا بیان کیا جا رہا ہے جن میں اول جہالت ہے جو علم کی ضد ہے اور انسان کے اندر جہالت اصل ہونے کے باوجود یہاں اس کو عارض ہونے والے امور میں سے اس لئے شمار کیا گیا ہے کہ یہ وصف انسان کی ماہیت سے خارج ہے یا چونکہ انسان کسبِ علم کے ذریعہ جہالت دور کرنے پر قادر ہے اس لئے اس کا کسبِ علم ترک کرنا کسبِ جہل اور اختیارِ جہل قرار دیا گیا ہے ۔

پھر جہالت کی چار قسمیں ہیں ۱ کفار کی جہالت ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور انبیاء کی رسالت کے متعلق دلائل واضح ہو جانے کے بعد آخرت میں کفار کی ان امور سے جہالت عذر ہونے کے لائق نہیں اگرچہ دنیا میں ذمی بنجانیکو قبول کر لینے کے بعد کافر سے قتل وغیرہ عذاب دنیوی روکنے کے سلسلہ میں اس جہالت کو عذر تسلیم کر لیا جاتا ہے ۔ نوع ثانی صاحبِ ہوئی (عقل پرستوں) کی جہالت ہے جو اللہ تعالیٰ کی صفات اور امور آخرت کے بارے میں ہے جیسے معتزلہ اپنی جہالت سے خدا کی صفات، عذابِ قبر، رویت باری تعالیٰ، اور شفاعت وغیرہ کا انکار کرتے ہیں ۔

بہر حال اس میں اور کئی قسمیں ہیں مثلاً باغی کی جہالت جوکہ ادلۂ واضحہ صحیحہ کو چھوڑ کر فاسد اور مہمل دلائل سے تمسک کرتے ہوئے امام برحق کی اطاعت سے خروج کرے چنانچہ اس کا عذر بھی قابلِ قبول نہیں ہے حتی کہ اگر وہ امام کے مطیع اور وفادار لوگوں میں سے کسی کا مال یا جان تلف کر دے تو اس کا ضامن ہو گا لیکن یہ حکم اس وقت ہے جبکہ اس کے ساتھ لشکر نہ ہو کیونکہ تب ہی تو اس پر دلیل سے الزام قائم کرنا اور ادائیگی ضمان کے لئے جبر کرنا ممکن ہو گا، اور اگر وہ اپنے ساتھ حمایتی لشکر رکھتا ہو تو بغاوت سے رجوع کرنے کے بعد بھی اس سے زمانۂ بغاوت کے تلف کردہ مال اور جان کا ضمان نہیں لیا جائیگا جس طرح اہلِ حرب سے اسلام قبول کرنے کے بعد ضمان نہیں لیا جاتا ہے ۔ مگر چونکہ باغی اور صاحبِ ہوئی دونوں قرآن سے تاویل کرتے ہیں اگرچہ وہ تاویل فاسد ہی ہو اس لئے ان دونوں کی جہالت کافر کی جہالت سے ہلکی ہوگی ۔ اور باغی صاحب ہوی اور کوئی بھی فرقہ ہو جو اپنے کو اسلام کی طرف منسوب کرتا ہو جیسے خوارج، روافض اور مجسمہ اور نجدیہ وغیرہ ان کو ان کے حال پر چھوڑنا جائز نہ ہو گا بلکہ ان سے مناظرہ کر کے ان پر الزام قائم کرنا ضروری ہو گا ۔

بخلاف کافر کے اس لئے کہ اس سے مناظرہ اور الزام کی ولایت شرعاً منقطع ہے اور اسلام کے باطل فرقوں پر الزام کی ولایت ہے لہذا ان پر الزام ہوگا اور انکی تاویل فاسد و مردود ہوگی۔ اور جس باغی پر ابھی ضمان واجب ہوا تھا اس پر اسلام کے تمام احکام لازم ہوں گے کیونکہ وہ اپنے دعوے کے مطابق مسلمان ہے تو اسلام کے احکام اس پر لازم ہوں گے
بہر حال نوع ثانی میں دو قسمیں بیان کی جاچکی ہیں اور اسی نوع میں اس مجتہد کی جہالت ہے جو اپنے اجتہاد میں کتاب اللہ کی صریح مخالفت کرے یا سنت مشہورہ کی مخالفت کرے جیسے امام شافعی رح کا جہل عمداً متروک التسمیہ کے حلال ہونے میں بھول کر تسمیہ چھوڑ دینے پر قیاس کرتے ہوئے تو یہ قیاس فرمانِ باری تعالیٰ وَلَا تَاكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ، کے صریح مخالف ہے اور داؤد اصفہانی اور اس کے متبعین نے یہ جہالت کی کہ انہوں نے ام ولد کی بیع کو جائز قرار دیا حالانکہ یہ سنت مشہورہ کے خلاف ہے، اور جیسے امام شافعی رح وغیرہ نے قسامت کی وجہ سے بعض صورتوں میں قصاص واجب کر دیا ہے حالانکہ یہ سنتِ مشہورہ کے خلاف ہے ورنہ محلہ کے پچاس شخصوں سے قسم لینے کے بعد انکے عواقل پر وجوبِ دیت کا فیصلہ حدیثِ مشہور سے ثابت ہے اور یہی ہمارا مسلک ہے۔

اسی طرح امام شافعی رح کا یہ فیصلہ کہ مدعی کی طرف سے ایک شاہد اور یمین ہونے پر فیصلہ جائز ہے حالانکہ یہ حدیثِ مشہور، البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر، کے خلاف ہے۔ بہر حال نوع ثانی کی یہ تمام جہالت بھی مردود باطل ہیں اور عذر شمار کئے جانے کے قابل نہیں ہیں ہکذا قالوا۔

واضح رہے کہ اس مقام پر ائمہ مجتہدین کی شان میں علماء سلف نے جو کچھ کہا ہے ہم نے صرف اس کو نقل کر دیا ہے ورنہ ہم ہرگز اس کی جرأت نہیں کر سکتے تھے کہ ایسے ائمہ عظام کے اجتہاد کو مبنی بر جہالت بتائیں۔ باوجودیکہ تاویلاتِ صحیحہ کی گنجائش بھی موجود ہے۔ چہ نسبت خاک را با عالمِ پاک!

(نوع ثالث) تیسری قسم جہالت کی وہ ہے جو شبہ بننے کی صلاحیت رکھے یعنی وہ ایسی جہالت نہ ہو جو قرآن و حدیث مشہور کے خلاف ہو بلکہ اجتہادی مسائل سے اس کا تعلق ہو یا محل اشتباہ سے اس کا تعلق ہو تو ان مواقع کا جہل عذر قرار دیئے جانے اور موجب شبہ ہونے کے قابل ہے لہذا اس شبہ سے حد اور کفارہ ساقط ہو جائے گا جیسے سنگی لگانے والا روزہ دار جبکہ افطار کرلے سنگی لگوا کر یہ خیال کرتے ہوئے کہ اس کا روزہ ٹوٹ گیا ہے تو اس افطار کی بنا پر کفارہ لازم نہ ہوگا اس لئے کہ یہ جہالت ایسے مسئلہ میں پائی گئی ہے جس میں بعض مجتہدین کا اجتہاد صحیح موجود ہے یعنی جو قرآن و حدیث مشہور کے خلاف نہیں ہے۔

چنانچہ امام اوزاعی رح کے نزدیک حجامت سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے ہکذا قالوا، یا جیسے کوئی شخص اپنے باپ کی باندی سے زنا کر ڈالے اس گمان سے کہ یہ باندی میرے لئے حلال ہے تو اس پر حد لازم نہ ہوگی کیونکہ اس نے واقعی شبہ کے مقام پر یہ گمان کیا ہے کیونکہ باپ اور بیٹوں میں عموماً ملکیتیں ملی جلی ہوتی ہیں۔
لیکن اگر بیٹا یہ جانتا ہو کہ باپ کی باندی میرے لئے حرام ہے تو اس وقت اس پر حد واجب ہوگی۔

نوع رابع :- ایسی جہالت ہے جو عذر بننے کے قابل ہے جیسے احکام شرعیہ سے اس مسلمان کی جہالت جو ابھی دارالحرب میں ہے تو بلاشبہ اس کا جہل عذر ہے کیونکہ دارالحرب احکام اسلام کی شہرت و اشاعت کا مقام نہیں ہے ۔ اور اسی طرح وکیل اور عبد ماذون کی جہالت کاروبار کی اجازت ملنے یا سلب ہونے کے بارے میں یعنی اگر وکیل کو وکالت ملنے یا وکالت سے معزول ہونے اور غلام کو تجارت کی اجازت حاصل ہونے یا اس سے روک دئے جانے کی اطلاع نہ ہو اور دونوں کے پاس خبر پہنچنے سے پہلے بعض تصرفات کر ڈالیں تو ان دونوں کے جہل کو عذر شمار کیا جائے گا ،

لہٰذا پہلی صورت میں وکیل کا تصرف مؤکل پر اور غلام کا تصرف آقا پر نافذ نہیں ہوگا کیونکہ مولیٰ یا مؤکل کی طرف سے اجازت ملنا ان کو معلوم نہیں تھا ، اسلئے اس کا اعتبار بھی نہ ہوگا اور دوسری صورت میں ان کا تصرف نافذ ہوگا کیونکہ ان کو سلب اختیار کی اطلاع نہیں تھی اس لئے اطلاع سے پہلے عزل کا حکم ان پر عائد نہ ہوگا ۔ اور جیسے بیع کے بارے میں شفیع کی جہالت عذر ہے لہٰذا جب تک اس کو بیع کا علم نہ ہو جائے تو اس کا طلب شفعہ سے سکوت حق سے دست برداری نہ ہوگا ، اور جیسے غلام کی جنایت سے آقا کی جہالت عذر ہے لہٰذا اگر جنایت کو جانے بغیر آقا نے اس غلام جانی کو آزاد کر دیا تو آقا کو فدیہ اختیار کرنے والا شمار نہیں کیا جائے گا بلکہ آقا پر اس کی قیمت اور ارش میں سے اقل واجب ہوگا (و بینا ہٗ فی شرح الہدایہ)

اور اسی طرح اگر بالغہ باکرہ کو نکاح کا علم نہ ہو سکے تو یہ عذر ہوگا اور اس کی خاموشی عذر شمار ہوگی لہٰذا اگر باپ دادا کے علاوہ کسی اور ولی نے نابالغی کی حالت میں اگر اس کا نکاح کر دیا ہو تو اس کو خیار بلوغ ملتا ہے لیکن اگر اس کو اصل نکاح کا علم نہ ہو تو بعد بلوغ خاموشی کی وجہ سے یہ خیار ختم نہ ہوگا اور اگر اس کو نکاح کا علم ہے لیکن اس مسئلہ کا علم نہیں ہے کہ مجھے خیار بلوغ ہے تو یہ جہالت عذر نہ ہوگی کیونکہ دارالاسلام میں سیکھنے سے خصوصاً آزاد کے حق میں کوئی مانع نہیں ہے لہٰذا اس جہل کا عذر مسموع نہ ہوگا ۔

اسی طرح اگر کوئی باندی کسی کی منکوحہ ہے تو اس کو آزاد ہونے پر خیار عتق ملے گا لیکن اس کو یہ علم نہ ہو سکا کہ اس کا آقا اس کو آزاد کر چکا ہے تو اس حالت میں اس کی خاموشی عذر شمار ہوگی اور خیار اس کا باقی رہے گا ۔ اسی طرح اگر اس کو اعتاق کا علم ہے لیکن اس مسئلہ کا علم نہیں ہے کہ میرے لئے خیار عتق ہے تو باندی کے حق میں یہ بھی عذر ہے اس لئے کہ باندی ہمیشہ مولیٰ کی خدمت میں مشغول رہتی ہے اس لئے شریعت کے احکام سیکھنے کی اس کو فرصت نہیں مل سکتی ہے اور ان احکام میں مسئلہ خیار بھی شامل ہے ۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں

فَصْلٌ فِی الْعَوَارِضِ الْمُکْتَسَبَۃِ

اَمَّا الْجَھْلُ فَاَنْوَاعٌ اَرْبَعَۃٌ جَھْلٌ بَاطِلٌ بِلَا شُبْھَۃٍ وَھُوَ الْکُفْرُ وَاِنَّہٗ لَا یَصْلُحُ عُذْرًا فِی الْاٰخِرَۃِ

اصلاً لانہ مکابرۃ وجحود بعد وضوح الدّلیل وجھلٌ ھو دونہ لکنہٗ باطلٌ لایصلح عذراً فی الاٰخرۃ ایضاً وھو جھلُ صاحب الھوی فی صفات اللہ تعالیٰ وفی احکام الاٰخرۃ وجھل الباغی لانہ مخالف للدلیل الواضح الّذی لاشبھۃ فیہ الّا انّہ متأول بالقراٰن فکان دون الاوّل لکنّہ لما کان من المسلمین او ممّن ینتحل الاسلام لزمنا مناظرتہ والزامہ فلم نعمل بتاویلہ الفاسد وقلنا ان الباغی اذا اَتلفَ مال العادل او نفسہ ولامَنَعَۃَ لہ یضمن وکذلك سائر الاحکام تلزمہ وکذلك جھلُ من خالَفَ فی اجتھادہ الکتاب اوالسُّنّۃَ المشھورۃ من علماء الشریعۃ او عمل بالغریب من السنّۃ علی خلاف الکتاب اوالسنّۃ المشھورۃ مردود باطلٌ لیس بعذرٍ اصلاً مثل الفتوی ببیع امّھات الاولاد وحلّ متروك التسمیۃ عامدا والقصاص بالقسامۃ والقضاء بشاھد ویمین والثالث جھل یصلح شبھۃ وھوالجھل فی موضع الاجتھاد الصحیح او فی موضع الشبھۃ کالمحتجم اذا افطر علی ظن انّ الحجامۃ افطرتہ لم یلزمہ الکفارۃ لانہ جھلٌ فی موضع الاجتھاد ومن زنی بجاریۃ والدہ علی ظنّ انّھا تحل لہ لم یلزمہ الحد لانہ جھل فی موضع الاشتباہ والنوع الرابع جھل یصلح عُذرا وھوجھل من اسلم فی دار الحرب فانہ یکون عذرا لہ فی الشرائع لانہ غیر مقصّر لخفاء الدلیل وکذلك جھلُ الوکیل والماذون باطلاق وضدّہ وجھل الشفیع بالبیع والمولیٰ بجنایۃ العبد والبکر بالنکاح الامۃ المنکوحۃ بخیار العتق بخلاف الجھل بخیار البلوغ علی ما عرف

ترجمہ یہ فصل ہے عوارضِ مکتسبہ کے بیان میں بہرحال جہالت کی چار قسمیں ہیں ۱ بلاشبہ جہل باطل اور وہ کفر ہے اور یہ بالکل آخرت میں عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اس لئے کہ کفر مکابرہ ہے اور دلیل کے واضح ہونے کے بعد انکار ہے ۲ وہ جہل جو اس سے کم ہے لیکن وہ باطل ہے وہ بھی (اول کے مثل) آخرت میں عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور وہ صاحبِ ہوئی کا جہل ہے اللہ کی صفات میں اور احکامِ آخرت میں اور باغی کا جہل ہے اس لئے کہ باغی اس واضح دلیل کا مخالف ہے جس میں شبہ نہیں ہے مگر ان دونوں میں سے ہرایک قرآن سے تاویل کرتا ہے تو یہ اول (کفر) سے ہلکا ہوگا لیکن جبکہ یہ (ان دونوں میں سے ہرایک مسلمان ہے یا ان لوگوں میں سے جو اسلام کی جانب منسوب ہیں تو ہم پر ان سے مناظرہ اور ان کو الزام دینا لازم ہے۔ پس ہم اس کی فاسد تاویل کو قبول نہیں کریں گے اور ہم نے کہا کہ باغی جبکہ عادل کا مال یا اس کے نفس کو تلف کردے اور باغی کے لئے حمایتی لشکر نہو تو وہ ضامن ہوگا اور ایسے ہی تمام احکام اس پر لازم ہوں گے۔ اور ایسے ہی اس شخص کا جہل جس نے اپنے اجتہاد میں کتاب یا سنتِ مشہورہ کی مخالفت کی علماء شریعت میں سے یا کتاب وسنت مشہورہ کے خلاف حدیث غریب پر عمل کیا ہو تو (یہ جہل) مردود وباطل ہے بالکل عذر نہیں ہے جیسے امہات اولاد کی بیع کا فتویٰ اور عمداً متروک التسمیہ کی حِلّت کا فتویٰ اور قسامت کی وجہ سے قصاص کا

فتویٰ اور شاہد اور ایک یمین کے ساتھ فیصلہ کرنیکا فتویٰ، اور تیسری وہ جہالت جو شبہ بننے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ اور وہ اجتہاد صحیح کی جگہ میں یا موضعِ شبہ میں جہل ہے جیسے پچھنے لگوانے والا جبکہ افطار کرے اس گمان پر کہ حجامت نے اس کا روزہ توڑ دیا تو اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا اس لئے کہ یہ موضعِ اجتہاد میں جہل ہے اور جس نے اپنے باپ کی باندی سے زنا کیا اس گمان پر کہ وہ اس کے لئے حلال ہے تو اس پر حد لازم نہ ہوگی اس لئے کہ یہ موضع اشتباہ میں جہل ہے، اور چوتھی قسم وہ جہل ہے جو عذر کی صلاحیت رکھتا ہے اور وہ اس شخص کا جہل ہے جو دارالحرب میں مسلمان ہوگیا تو یہ اس کے لئے عذر ہوگا، احکام شرع کے سلسلہ میں اس لئے کہ دلیل کے مخفی ہونے کی وجہ سے اس کی جانب سے کوتاہی نہیں ہے اور ایسے ہی وکیل اور ماذون کا جہل ہے اطلاق اور اس کی ضد کے بارے میں اور شفیع کی جہالت ہے بیع کے بارے میں اور مولیٰ کی جہالت ہے غلام کی جنایت سے، اور باکرہ کی جہالت ہے۔ ولی کے نکاح کردینے سے اور منکوحہ باندی کی جہالت ہے خیارِ عتق سے بخلاف خیارِ بلوغ کی جہالت کے اس تفصیل کے مطابق جو معروف ہے۔

تشریح

۱؎ ہم اقسام کفر پر مبسوط شرح جواہر الفرائد میں کرچکے ہیں ۲؎ ہم قسامت کا تفصیلی بیان ہدایہ کی شرح میں کرچکے ہیں۔ ۳؎ اجتہاد کے بارے میں اقوالِ اربعہ اور امام شافعی رح کی چوک کی تاویل ہم اواخر جواہر الفرائد میں بیان کرچکے ہیں۔ ۴؎ سنگی لگوانے والے پر کفارہ کا عدمِ وجوب مفتیٰ بہ قول کے خلاف ہے ملاحظہ ہو ہدایہ ص۲۰۶ ج۱۔

سبق نمبر ۹۲

عوارضِ مکتسبہ میں سے دوسرا عارض سُکر (نشہ) ہے جس کی دو قسمیں ہیں ۱؎ مباح چیز سے حاصل ہو جیسے نشہ آور دوا کا پینا اسی طرح مکرَہ یا مضطر کا پینا تو یہ سکر تو اغمار کے حکم میں ہے لہٰذا اسکے تمام تصرفات غیر معتبر ہوتے ہیں (۲) حرام چیز سے نشہ ہوجائے جیسے شراب سے تو یہ سکر خطاب کی اہلیت کے منافی نہیں ہے جمہور علماء کا اجماع ہے اور فرمانِ باری "لا تقربوا الصلوٰۃ وانتم سکاریٰ" اسکی واضح دلیل ہے کیونکہ اگر نشہ کی حالت میں یہ خطاب مانا جائے تب تو اہلیتِ خطاب کے منافی نہ ہونے کا مُدّعیٰ بالکل بے غبار ثابت ہوجاتا ہے اور اگر نشہ نہ ہونے کی حالت میں مانا جائے تب بھی اہلیتِ خطاب پر دلالت پائی جاتی ہے ورنہ خطاب کا فاسد ہونا لازم آئیگا کیونکہ آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ جب تم پر نشہ طاری ہو اس وقت نماز کے قریب نہ جاؤ تو اگر بوقت نشہ خطاب کی اہلیت نہ ہو تو یہ حکم اس خطاب سے فاسد ہوجائیگا جیسے کسی عقل والے سے کہا جائے کہ تم پاگل ہوجاؤ تو اس وقت یہ کام نہ کرنا اس کلام میں خطاب کی اضافت خطاب کے منافی کی جانب ہو رہی ہے جس کی وجہ سے یہ خطاب درست نہیں لیکن آیت کے اندر جبکہ خطاب کی اضافت حالتِ سکر کی طرف کی گئی تو معلوم ہوا کہ سُکر اہلیت خطاب کے منافی نہیں ہے لہٰذا آیت سے یہ ثابت ہوگیا کہ حالتِ نشہ میں آدمی خطاب کا اہل ہے۔

توسکران پر شریعت کے تمام احکام لازم ہوں گے اور طلاق و عتاق، بیع و شراء اور حقوق کا اقرار وغیرہ تصرفات اس کے اپنے الفاظ سے صحیح اور نافذ ہوں گے اور یہ لزوم احکام اور نفاذِ تصرفات کا حکم اس لئے دیا گیا ہے تاکہ وہ حرام کے ارتکاب سے باز رہے اور اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ حرام نشہ احکام شرعیہ کے ابطال کا عذر نہیں ہو سکتا۔

البتہ اگر سکران حدودِ خالصہ کا اقرار کرے یا مرتد ہو جائے تو اس کا اقرار غیر معتبر ہوگا اور اس پر کفر کا حکم جاری نہ ہوگا، کیونکہ ان حدود کے اقرار سے رجوع کرنا معتبر ہوتا ہے اور حالتِ سکر دلیل رجوع ہے کیونکہ مخمور کو کسی بات پر قرار نہیں رہتا اور ارتداد کی حقیقت یہ ہے کہ اعتقاد بدل جائے حالانکہ سکران جو زبان سے کہتا ہے اس پر اس کا اعتقاد نہیں پایا جاتا۔

البتہ اگر ایسی حد کا اقرار کرے جو خالص حق اللہ نہ ہو بلکہ اس میں حق العبد بھی شامل ہو جیسے حدِ قذف یا قصاص تو ان میں بعد اقرار رجوع معتبر نہیں ہے لہٰذا دلیلِ رجوع کا بدرجۂ اولیٰ اعتبار نہ ہوگا کیونکہ صاحب حق اس کے رجوع کی تکذیب کرے گا لہٰذا اس پر حد اور قصاص جاری ہوگا اور بخلاف اس صورت کے جبکہ حالتِ سکر میں زنا کرے اور نشہ میں اقرار کے ذریعہ نہیں بلکہ بینہ سے زنا ثابت ہو جائے تو نشہ زائل ہونے کے بعد اس پر حد قائم کی جائے گی اسی طرح اگر کافر نشہ کی حالت میں مسلمان ہو جائے تو اس کے اسلام کی صحت کا حکم جاری ہوگا۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَاَمَّا السُّکْرُ فَھُوَ نوعان سکرٌ بطریقٍ مباحٍ کشرب الدواء وشرب المکرہ والمضطر وانہ بمنزلۃ الاغماء وسکر بطریقٍ محظورٍ وانہ لاینافی الخطاب قال اللہ تعالیٰ یا ایھا الذین اٰمنوا لا تقربوا الصلوٰۃ وانتم سکاریٰ فلا یُبطل شیئًا من الاھلیۃ وتلزمہ احکام الشرع وتنفذ تصرفاتہ کلھا الا الردۃ استحسانًا والاقرار بالحدود الخالصۃ للہ تعالیٰ لان السکران لا یکاد یثبت علیٰ شیئٍ فاقیم السکر مقام الرجوع فیعمل فیما یحتمل الرجوع۔

ترجمہ اور بہرحال سکر اس کی دو قسمیں ہیں ایک سکر بطریق مباح جیسے دوا پینا اور مُکرَہ کا پینا اور مضطر کا اور یہ قسم اِغماء کے درجہ میں ہے اور دوسرا سکر حرام طریقہ پر اور یہ قسم خطاب کے منافی نہیں ہے ارشاد باری ہے یا ایھا الذین اٰمنوا لا تقربوا الصلوٰۃ وانتم سکاریٰ تو سکر اہلیت میں سے کسی چیز کو باطل نہیں کرے گا اور اس پر احکام شرع لازم ہوں گے اور اس کے تمام تصرفات نافذ ہوں گے علاوہ ردّۃ کے استحسانًا اور علاوہ ان حدود کے اقرار کے جو خالص اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں اس لئے کہ سکران کو کسی بات پر قرار نہیں رہے گا تو سُکر رجوع کے قائم مقام کر دیا جائے گا تو سکر مؤثر ہوگا اُن اقاریر میں جو رجوع کا احتمال رکھتے ہیں۔

سبق نمبر ۹۳

عوارضِ مکتسبہ میں سے ایک عارض ہزل ہے (مذاق) جس کا مطلب یہ ہے کہ لفظ سے نہ اس کے حقیقی معنیٰ مراد ہوں اور نہ مجازی معنیٰ، بالفاظِ دیگر ہزل جِد کی ضد ہے جِد کہتے ہیں لفظ سے اس کے حقیقی یا مجازی معنی کا ارادہ کرنے کو، بہرحال ہزل کے اندر حکم کو اختیار کرنے کا ارادہ اور حکم سے رضا نہیں ہوتی لیکن مباشرت سے رضامندی ظاہر ہے لہذا اگر ہزل کے طور پر کلمات کفر بولے تو اس کی تکفیر ہوگی اِسی طرح ہزل کے طور پر مرتد بنا تو اس کی تکفیر کی جائیگی۔

ہزل بالکل ایسا ہے جیسے بیع میں خیار شرط کہ اس کی وجہ سے مباشرت سے رضا ظاہر ہے لیکن ابھی حکم کا اختیار اور رضا بالحکم متحقق نہیں ہے۔ لہذا جن امور کا مدار رضا پر ہے وہاں ہزل مؤثر ہوسکتا ہے اور جن کا مدار رضا پر نہیں ہے ان میں ہزل غیر مؤثر ہوگا تو طلاق وعتاق کا مدار رضا پر نہیں ہے البتہ بیع واجارہ وغیرہ کا مدار رضا پر ہے اور ہزل جن امور میں پایا جاتا ہے اس کی تین قسمیں ہیں انشاءات ۲ اخبارات ۳ اعتقادات، پھر اول کی دو قسمیں ہیں ۱ جس میں احتمالِ نقض نہ ہو ۲ اور جس میں احتمال نقض ہو، اول جیسے طلاق وعتاق اور ثانی جیسے بیع واجارہ۔ اور اخبارات کی بھی دو قسمیں ہیں ۱ مایحتمل الفسخ ۲ مالایحتمل الفسخ۔ اور اعتقادات کی دو قسمیں ہیں ۱ اعتقاد فی الردّۃ ۲ اور اعتقاد فی الاسلام۔

پھر نوع اول کی قسمِ اول کی بھی تین قسمیں ہیں ۱ ہزل باصل العقد ۲ ہزل بقدر العوض ۳ ہزل بجنس العوض، پھر ان میں سے ہر ایک کی چار چار صورتیں ہیں۔ بعد مواضعت دونوں کا اعراض پر اتفاق ہو جائے ۲ یا مواضعت پر اتفاق ہو جائے ۳ دونوں خالی الذہن ہوں؛ ۴ دونوں میں اس باب میں اختلاف ہوجائے لہذا اگر دونوں نے یہ طے کیا تھا کہ ہمارے درمیان بیع نہ ہوگی لیکن لوگوں کے سامنے بیع ظاہر کریں گے لہذا انہوں نے ایسا کیا پھر لوگوں کے چلے جانے کے بعد دونوں اتفاق کرلیں کہ ہماری یہ سب گفتگو اور ایجاب و قبول سابقہ طے شدہ مذاق پر محمول ہے تو یہ بیع فاسد ہوگی اور ملک ثابت نہ ہوگی اگرچہ جانبین سے ثمن اور مبیع پر قبضہ ہوچکا ہو کیونکہ مذاق کیوجہ سے حکمِ بیع ثابت ہونے کے بارے میں رضامندی متحقق نہیں ہوئی لہذا اگر مبیع غلام ہو اور مشتری نے اس پر قبضہ کے بعد اس کو آزاد کر دیا ہو تو اس کا اعتاق نافذ نہ ہوگا جیسے اگر بائع اور مشتری دونوں کے لئے خیار ہو تو ملک ثابت نہ ہوگی کیونکہ ہوسکتا ہے کہ وہ دونوں بیع کو نافذ نہ کریں اسی طرح یہاں بھی ہوگا البتہ یہ بھی احتمال ہے کہ دونوں نافذ کردیں یعنی احتمالِ جواز ہے اور جیسے اگر عاقدین اپنے لئے شرطِ خیار ہمیشہ کے لئے لگائیں تو بیع فاسد ہوتی ہے لیکن اس میں جواز بھی ہوسکتا ہے اور عاقدین میں سے کسی کے لئے ملکیت ثابت نہ ہوگی اسی طرح ہزل کی صورت مذکورہ میں ہوگا۔

اور اگر دونوں نے بیع کی اجازت دیدی یعنی اعراض پر اتفاق کرلیا تو بیع صحیح ہو جائے گی اور اگر ایک نے توڑا اور دوسرے نے نہیں توڑا تو ناقض کے فعل کا اعتبار کرتے ہوئے نقضِ بیع کا حکم ہوگا کیوں کہ

توڑنے کی ولایت دونوں کو حاصل ہے لیکن چونکہ اس مسئلہ کو خیار شرط کے مسئلہ پر قیاس کیا گیا ہے جس کی مدت امام صاحبؒ کے نزدیک تین دن ہے اس لئے امام صاحبؒ کے نزدیک ضروری ہے کہ تین دن کے اندر دونوں اس کی اجازت دیں تو یہ ہزل باصل العقد کا بیان ہے اور اگر اصل بیع پر دونوں کا اتفاق ہو کہ یہ تو واقعۃً ہوگی لیکن ہزل صرف مقدار ثمن میں ہے یعنی یہ طے کیا کہ اصل ثمن ہزار درہم ہے لیکن لوگوں کے سامنے دو ہزار یا دو سو دینار بولینگے تو اس صورت میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہزل باطل ہے اور تسمیہ معتبر ہے لہذا دو ہزار بولنے کی صورت میں دو ہزار اور سو دینار بولنے کی صورت میں سو دینار کو ثمن قرار دیا جائے گا۔

اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ پہلی صورت میں تو ثمن ہزار ہوگا اور دوسری میں سو دینار انہوں نے کہا کہ پہلی صورت میں اتحادِ جنس ہے اور ثانی میں اختلافِ جنس ہے لہذا اصل عقد میں جد اختیار کرتے ہوئے پہلی صورت میں ثمن کے سلسلہ میں مواضعت پر عمل ممکن ہے البتہ دوسری صورت میں ممکن نہیں کیونکہ جنس مختلف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ یہاں اصل اور وصف میں تعارض ہے یعنی اصل میں جد ہے اور وصف میں ہزل ہے تو اگر وصف کا اعتبار کرتے ہیں تو یہ شرط فاسد بنکر اصل عقد کو فاسد کردے گا۔ اس لئے ہم نے اصل کا اعتبار کرتے ہوئے اور اس کو فساد سے بچاتے ہوئے تسمیہ فی الاصل کا اعتبار کیا ہے اور ہزل کو باطل قرار دیا ہے۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَاَمَّا الهزل فتفسيره اللَّعب وهو ان يُراد بالشئ غيرمَا وضعَ له فلاينا في الرضاء بالمباشرة ولهذا يكفر بالردّة هازلًا لكنّه ينا في اختيار الحكم والرضاء به بمنزلة شرط الخيار في البيع فيؤثر فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة فاذا تواضعا على الهزل باصل البيع ينعقد البيع فاسدًا غير موجب للملك وان اتصل به القبض لخيار المتبايعين وكما اذا شرط الخيار لهما ابدًا فاذا نقض احدهما انتقض وان اجازاه جاز لكن عند ابي حنيفة رح يجب ان يكون مقدّرًا بالثلث ولو تواضعا على البيع بالفي درهم وعلى البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن الف درهم فالهزل باطل والتسمية صحيحة في الفصلين عند ابي حنيفة رح و قال صاحباه يصح البيع بالف درهم في الفصل الاول وبمائة دينار في الفصل الثاني لامكان العمل بالمواضعة في الثمن مع الجد في اصل العقد في الفصل الاول دون الثاني و انا نقول بانهما جدّا في اصل العقد والعمل بالمواضعة في البدل يجعله شرطا فاسدًا في البيع فيفسد البيع فكان العمل بالاصل اولى من العمل بالوصف عند تعارض المواضعتين فيهما

ترجمہ: اور بہرحال ہزل تو اس کی تفسیر لعب ہے (ضد جد) اور ہزل اصطلاح میں یہ ہے کہ شئی سے

اس کا غیر موضوع لہٗ مراد لیا جائے تو ہزل مباشرت سے رضا کے منافی نہیں ہے اسی وجہ سے ہازل ہونے طریقہ پر ردّت کیوجہ سے کافر ہو جائیگا لیکن ہزل اختیار حکم اور حکم سے رضا کے منافی ہے بیع میں شرطِ خیار کے درجہ میں تو ہزل مؤثر ہوگا ان امور میں جو نقض کا احتمال رکھتے ہیں جیسے بیع اور اجارہ پس جب ان دونوں نے اتفاق کیا اصل بیع کے سلسلہ میں ہزل پر تو بیع بطور فاسد منعقد ہوگی جو ملک کو ثابت کرنے والی نہ ہوگی اگرچہ اس کے ساتھ قبضہ متصل ہو جائے جیسے ایکدم عاقدین کا خیار اور جیسے عاقدین کے لئے ہمیشہ کے لئے خیار کی شرط ہو پس جب ان دونوں میں سے ایک نے بیع کو توڑ دیا تو بیع ٹوٹ جائے گی اور اگر ان دونوں نے ایک ساتھ اجازت دیدی تو بیع جائز ہوگی لیکن ابو حنیفہ رح کے نزدیک واجب ہے کہ اجازت کا وقت تین دن کے ساتھ مقدر ہو اور اگر دونوں نے مواضعت کی (یہ بات گھڑلی) دو ہزار درہم کے بدلہ بیع پر یا سو دینار کے بدلہ بیع پر اس شرط پر کہ ثمن ہزار درہم ہوگا تو ہزل باطل اور تسمیہ صحیح ہے دونوں صورتوں میں ابو حنیفہ رح کے نزدیک اور صاحبین رح نے فرمایا کہ پہلی صورت میں ہزار درہم کے بدلہ اور دوسری صورت میں سو دینار کے بدلہ بیع صحیح ہے ثمن کے اندر مواضعت پر عمل ممکن ہونے کی وجہ سے اصل عقد کے اندر جِد کے ساتھ ساتھ، پہلی صورت میں نہ کہ دوسری صورت میں اور ہم کہتے ہیں کہ ان دونوں نے اصل عقد کے اندر جِد کے طریقہ کو اپنایا ہے اور بدل (ثمن) کے اندر مواضعت پر عمل کرنا اس کو بیع میں شرطِ فاسد بنا دے گا تو بیع فاسد ہو جائیگی تو اصل پر عمل کرنا وصف پر عمل کرنے سے اولیٰ ہوگا ان دونوں (اصل اور وصف) کے اندر مواضعتین کے متعارض ہونے کے وقت۔

تشریح ۱؎ مصنف رح نے بہت اجمال سے کام لیا ہے ہر قسم کی تفصیل نور الانوار میں ہے ۲؎ و لو تواضعا علی البیع بالفی الخ یہ مقدارِ عوض اور جنس عوض میں ہزل کا بیان ہے۔ ۳؎ صاحبین رح نے الف والی صورت میں دونوں مواضعتوں پر عمل کیا ہے کیونکہ دونوں پر عمل ممکن ہے یعنی الفان کے اندر جو الف ہے اس پر عقد منعقد ہوا ہے اور دوسرا الف باطل ہوگیا کیونکہ وہ غیر مطالب ہے کیونکہ دونوں کا ہزل پر اتفاق ہے اور بندوں کی طرف سے جس شرط کا کوئی مطالب نہ ہو وہ مفسد عقد نہیں ہوتی۔

اور دینار کی صورت میں دونوں مواضعتوں کے درمیان تطبیق ممکن نہیں ہے اس لئے کہ اصل عقد میں جِد پر مواضعت صحتِ عقد کو مقتضی ہے اور جنسِ ثمن میں ہزل پر مُواضعت عقدِ بیع کے ثمن سے خالی ہونے کو مقتضی ہے اس لئے عقد میں سو دینار مذکور ہیں مگر وہ ہزل کی وجہ سے ثمن نہیں اور جو الف مراد ہے وہ عقد میں مذکور نہیں اور عقد کا ثمن سے خالی ہونا مفسدِ بیع ہے تو دونوں مواضعتوں میں سے ایک کا ترک ضروری ہوا لہٰذا جِد کی مواضعت کو ترجیح دے دی گئی اور سو دینار واجب ہو گئے۔

سبق نمبر ۹۴

اگر مرد اور عورت نے مقدار مہر میں ہزل کیا یعنی یہ طے کیا کہ مہر حقیقت میں ہزار درہم ہوگا لیکن لوگوں کے سامنے بعوض دوہزار نکاح کریں گے۔ لہذا کیا تو اب اگر وہ دونوں مذاق کو نظر انداز کرنے پر اتفاق کرلیں تو بالاتفاق مہر دوہزار ہوگا کیونکہ اپنے طے کردہ مذاق سے دونوں کو اعراض کا حق حاصل ہے اور اگر دونوں نے سابق مذاق پر باقی رہنے کا اتفاق کیا تو بالاتفاق ایک ہزار مہر واجب ہوگا۔ کیونکہ دوہزار کا ذکر محض مذاق کے طور پر تھا اور مذاق سے مال ثابت نہیں ہوتا اور بیع و نکاح میں وجہ فرق یہ ہے کہ بیع میں اگر دوہزار کو ثمن قرار نہ دیا جائے تو مذاقیہ ہزار کو قبول کرنے کی شرط فاسد ہوگی اور شرطِ فاسد سے بیع فاسد ہوجاتی ہے اور نکاح شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتا۔

اور اگر مذاق جنسِ مہر میں ہو مثلاً دونوں بطور مذاق سے لوگوں کے سامنے دینار کا ذکر کریں اور حقیقت میں مہر دراہم ہوں تو اگر مذاق سے اعراض پر دونوں اتفاق کرلیں تو مسمّٰی مہر قرار دیا جائے گا اور اگر دونوں بنا علی الہزل پر اتفاق کرلیں یا خالی الذہن ہونے پر دونوں متفق ہوں یا مذاق پر بناء ہونے اور نہ ہونے میں دونوں کا اختلاف ہوجائے تو ان سب صورتوں میں مہر مثل واجب ہوگا کیونکہ جو مہر ہونا چاہئے عقد میں اس کا ذکر ہی نہیں آیا تو گویا انہوں نے بغیر مہر کے شادی کی ہے اور ایسی صورت میں مہر مثل واجب ہوا کرتا ہے لہذا مہر مثل واجب ہوگا بخلاف بیع کے کیونکہ بیع بغیر ثمن کے صحیح ہی نہیں ہوتی (اور اس میں مزید تفصیلات ہیں جو اس مختصر کے مناسب نہیں ہیں) اور اگر کسی مرد و عورت کا اصل عقدِ نکاح میں مذاق ہو یعنی کوئی مرد کسی عورت سے کہے کہ لوگوں کے سامنے میں مذاقاً تم سے نکاح کرونگا اور اصل میں ہمارے درمیان نکاح نہیں ہوگا تو یہ عقد لازم ہوگا اور مذاق کا کوئی اعتبار نہ ہوگا خواہ دونوں اس پر متفق ہوں کہ ہم نے مذاق پر بنا کر کے عقد کیا ہے یا مذاق کو نظر انداز کردیا تھا یا ہم بوقتِ عقد خالی الذہن تھے اور خواہ مذاق پر بنا ہونے یا نہ ہونے میں باہم اختلاف ہوجائے اور جیسے یہ حکم نکاح کا ہے یہی طلاق و عتاق کا ہے اور قصاص کو معاف کرنے اور نذر ماننے اور یمین کا بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ حدیث میں ہے کہ تین معاملے ایسے ہیں کہ ان کو سچ مچ انجام دینا تو سچ مچ ہے ہی ان کا مذاق بھی سچ مچ پر محمول ہے۔ اور وہ یہ ہیں ۱ نکاح ۲ اور طلاق ۳ اور یمین۔

اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں ہازل سبب سے اور اس کے تکلم سے تو راضی ہے البتہ سبب کے حکم سے راضی نہیں ہے اور ان میں رضا درکار نہیں بلکہ محض سبب کا پایا جانا کافی ہے کیونکہ یہ معاملے ایسے ہیں جن میں نہ احتمالِ رد ہے نہ اِقالہ اور نہ فسخ اور نہ یہ معاملے اپنے اسباب سے مؤخر ہوتے ہیں۔ یہی تو وجہ ہے کہ ان معاملات میں خیارِ شرط بھی نہیں ہوتا کیونکہ خیارِ شرط تو بعد انعقاد سبب حکم کی تاخیر کے لئے موضوع ہے اور ان میں احتمالِ تاخیر ہے ہی نہیں۔

اور اگر مذاق اُس عقد میں ہو جس میں مال مقصود کی حیثیت سے ہو جیسے خلع اور عتق بشرط اداءِ مال اور قتل عمد میں مصالحت بالمال تو ان تمام تصرفات میں مال ہی مقصود ہے کیونکہ ان میں بغیر ذکر و تسمیہ

کے مال واجب نہیں ہوتا پھر بھی جب قصداً مال کا ذکر کیا تو معلوم ہوا کہ یہی مقصود ہے تو اگر مذاق کرنے والوں نے اصل عقد کے بارے میں مذاق کیا یعنی دونوں باہم یہ طے کرلیں کہ لوگوں کے سامنے یہ سب تصرفات کرینگے اور حقیقت میں یہ محض ایک مذاق ہوگا اور تصرف کی بنار مذاق پر ہونے میں دونوں کا اتفاق ہو (بعد عقد) تو صاحبین رح کے نزدیک طلاق واقع ہوجائے گی اور مال لازم ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک معاملۂ خلع میں مذاق کا کوئی اثر نہیں پڑتا کیونکہ صاحبین کے نزدیک خلع میں خیارِ شرط کا احتمال نہیں ہے۔

لہٰذا اگر خلع میں بیوی کے حق میں خیار شرط ہو تب بھی مال واجب ہوگا اور طلاق واقع ہوگی اور خیار باطل ہوگا تو جب خلع میں ان کے نزدیک خیارِ شرط کا احتمال نہیں تو خلع میں مذاق بھی باطل ہوگا کیونکہ حکم سے عدم رضا میں مذاق خیار شرط کے درجہ میں ہے۔ امام محمد رح نے مبسوط کی کتاب الاکراہ میں اس کی صراحت فرمائی ہے۔

اگرچہ مال فی نفسہ محتملِ فسخ ہے مگر اصل یہاں طلاق ہے تو جب اس کے اندر احتمالِ فسخ نہیں ہے تو تابع کے اندر بھی تابع ہونے کی حیثیت سے احتمالِ فسخ نہ ہوگا۔

اور امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک خلع میں عورت کی جانب بیع کے درجہ میں ہے لہٰذا عورت کی جانب میں خیار شرط بھی جائز ہوگا لہٰذا انہوں نے فرمایا کہ طلاق اور وجوب مال عورت کے اختیار پر موقوف ہے اگر وہ اختیار کرلے تو مال واجب ہوگا اور طلاق واقع ہوگی ورنہ نہیں خواہ یہ مذاق اصل تصرف میں ہو یا قدر مال میں ہو یا جنس مال میں ہو تو جب ان کے نزدیک خلع میں عورت کی جانب میں خیار شرط جائز ہے اور مذاق خیار شرط کے درجہ میں ہے تو انکے نزدیک مذاق میں بھی یہی حکم ہوگا بس اتنا فرق ہے کہ خیارِ شرط میں جبکہ وہ بیع میں ہو تین دن متعین ہیں اور خلع میں تین دن متعین نہیں بلکہ اگر تین دن کے بعد بھی اس نے اختیار کیا تو طلاق واقع ہوگی اور مال لازم ہوگا۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وھذا بخلاف النکاح حیثُ یجبُ الاقل بالاجماع لان النکاح لا یفسد بالشرط الفاسد فامکن العمل بالمواضعتین ولو ذکرا فی النکاح الدنانیرَ وغرضُھما الدراھمُ یجبُ مہر المثل لانَّ النکاح یصح بغیر تسمیۃ بخلاف البیع ولو ھزلا باصل النکاح فالھزل باطل والعقد لازم وکذلک الطلاقُ والعِتاق والعفوُ عنِ القصاصِ والیمینُ والنذرُ لقولہ علیہ السلام ثلثٌ جدّھن جدٌّ وھزلھنَّ جدٌّ النکاحُ والطلاقُ والیمینُ ولان الھازلَ مختار للسَّبَبِ رَاضٍ بہ دون حکمہ وحکم ھذہ الاسباب لا یحتمل الرّد والتراخی الا ترٰی انہ لا یحتمل خیارَ الشرط واَمَّا فان المال فیہ مَقصُوداً مثل الخلع والعتق علی مال والصلح عن دم العمد فقد ذکر فی کتاب الاکراہ فی الخلع ان الطلاق واقع والمالَ لازم وھذا عند ابی یوسف رح و محمد رح لان الخلع لا یحتمل خیار الشرط عندھما سواءٌ ھزلا باصلہ او بقدر البدل او بجنسہ یجبُ المسمیٰ عندھما وصار کالذی لا یحتمل الفسخ تبعا امّا عند ابی حنیفۃ رح فانَّ

الطلاق یتوقّف علی اختیارھا بکلّ حالٍ لانہ بمنزلۃ خیار الشرط وقد نصّ عن ابی حنیفۃ فی خیار الشرط من جانبہا ان الطّلاق لا یقع ولا یجب المال الّا ان تشاء المرأۃ فیقع الطلاق ویجب المالُ فکذٰلک ھٰھنا لکنّہٗ غیر مقدر بالثلٰث ۔

ترجمہ اور یہ (بیع) نکاح کے خلاف ہے اس حیثیت سے کہ بالاجماع اقل واجب ہوگا اس لئے کہ نکاح شرطِ فاسدؔ سے فاسد نہیں ہوتا تو دونوں اتفاقوں پر عمل کرنا ممکن ہے اور اگر ان دونوں نے نکاح میں دنانیر کو ذکر کیا اور ان کی غرض دراہم ہے تو مہر مثل واجب ہوگا اس لئے کہ نکاح بغیر تسمیہ کے درست ہے بخلاف بیع کے اور اگر ان دونوں نے اصل نکاح کے متعلق مذاق کیا تو ہزل باطل ہے اور عقد لازم ہے اور ایسے ہی طلاق اور عتاق اور قصاص کو معاف کرنا اور یمین (تعلیق) اور نذر نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے کہ تین معاملے ایسے ہیں کہ جن کا سچ سچ تو ہے ہی سچ اور ان کا مذاق بھی سچ ہے نکاح اور طلاق اور یمین اور اس لئے کہ مذاق کرنے والا سبب کو اختیار کرنے والا ہے سبب سے راضی ہے نہ کہ اس کے حکم سے اور ان اسباب کا حکم رد اور تراضی کا احتمال نہیں رکھتا کیا آپ نہیں دیکھتے کہ یہ (مذکورہ اسباب میں سے کوئی بھی) خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا۔ اور بہر حال وہ عقد جس میں مال مقصود ہے جیسے خلع اور طلاق علی المال اور دمِ عمد سے مصالحت ۔ پس محمدؒ نے مبسوط کی کتاب الاکراہ میں خلع کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ طلاق واقع ہوگی اور مال لازم ہوگا اور یہ حکم صاحبینؒ کے نزدیک ہے اس لئے کہ ان دونوں کے نزدیک خلع خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا خواہ وہ اصل عقد کے بارے میں مذاق کریں یا مال کی مقدار میں یا جنس بدل میں تو صاحبینؒ کے نزدیک مسمّٰی واجب ہوگا اور یہ (بدل مسمّٰی) اس چیز کے مثل ہوگیا جو تابع ہو کر فسخ کا احتمال نہیں رکھتا بہرحال ابو حنیفہؒ کے نزدیک پس طلاق عورت کے اختیار پر موقوف ہے اس لئے کہ ہزل خیار شرط کے درجہ میں ہے اور ابو حنیفہؒ کی جانب سے (جامع صغیر میں) عورت کی جانب سے خیار شرط کے بارے میں مصرّح ہے کہ طلاق واقع نہ ہوگی اور مال واجب نہ ہوگا مگر یہ کہ عورت چاہے پس (اس وقت) طلاق واقع ہوگی اور مال واجب ہوگا پس ایسے ہی یہاں (ہزل کے اندر ہوگا) لیکن یہ (خیار شرط خلع میں) تین دن کے ساتھ مقدر نہیں ہے ۔

سبق نمبر ۹۵ وہ معاملات جن میں مال مقصود ہوتا ہے جیسے خلع اور عتق علی المال اور دمِ عمد سے مصالحت تو ان میں سے خلع کے بارے میں جو حکم و اختلاف مذکور ہوا ہے یہی حکم و اختلاف طلاق علی المال اور مصالحت عن العمد کے اندر بھی ہے ۔ یعنی صاحبینؒ کے نزدیک مال واجب ہوگا اور عتق واقع ہوگا اور مصالحت درست ہوگی اور امام صاحبؒ کے نزدیک فریق ثانی

کے اختیار پر موقوف ہے ۔

پھر مصنفؒ ایک اصول پیش فرماتے ہیں کہ جن معاملات میں ہزل مؤثر ہے یعنی وہ امور جو نقض کا احتمال رکھتے ہیں جیسے بیع اور اجارہ ، اور امام صاحبؒ کی اصل کے مطابق وہ امور جن میں مال مقصود ہو جائے جیسے خلع وغیرہ یہاں ہزل کی مواضعت پر اس وقت عمل واجب ہوگا جبکہ عاقدین ہزل پر بناء کرنے پر اتفاق کرلیں تو اب اس کو ہزل شمار کریں گے اور اگر عاقدین کا اس بات پر اتفاق ہو جائے کہ وہ دونوں خالی الذہن تھے یا دونوں میں اختلاف ہو جائے تو خالی الذہن ہونے کی صورت میں اس کو جد پر محمول کریں گے اور اختلاف کی صورت میں جو جد کا مدعی ہے اس کا قول معتبر ہوگا یہ امام صاحبؒ کا فرمان ہے بخلاف صاحبینؒ کے کہ وہ اپنی اصل پر ہیں کہ اُن کے نزدیک طلاق وغیرہ کا یہاں واقع ہونا اس بنا پر ہے کہ ان کے نزدیک ہزل ہی سراسر باطل ہے ۔

اور اگر کسی نے ہزل کے طریقہ پر اقرار کیا ہو خواہ وہ اقرار ان معاملات کا ہو جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتے جیسے طلاق وعتاق وغیرہ تو ہزل کی وجہ سے ان معاملات کے متعلق اقرار باطل ہوگا کیونکہ ہزل نے یہ بات واضح کردی کہ مخبر بہ ندارد ہے کیونکہ ہازل نفس الامر کے خلاف لوگوں کے سامنے بات ظاہر کرتا ہے ۔ اور اقرار مخبر بہ پر موقوف ہے تو ہزل کے طریقہ پر مخبر بہ کا اثبات نہ ہوگا ۔

لہٰذا اگر کسی نے طلب مواثبہ اور طلب اشہاد کے بعد طلب خصومت سے شفعہ سے دست برداری دے دی اور یہ کام اس نے بطریق ہزل کیا تو یہاں اس کا دست بردار ہونا باطل ہوگا اور وہ برابر شفیع رہے گا یعنی اس کی تسلیم غیر معتبر ہوگی لہٰذا اس کو شفعہ کا حق بدستور باقی رہے گا اس لئے کہ ماقبل میں یہ تفصیل گذر چکی ہے کہ ہزل خیار شرط کے درجہ میں ہے اور اتفاق سے تسلیم خیار شرط سے بھی باطل ہو جاتی ہے لہٰذا ہزل سے بھی باطل ہو جائے گی اور اسی طرح اگر مقروض کو بطریق ہزل قرضہ سے بری کردیا تو ابرار باطل ہے اور قرض بدستور برقرار ہے ۔

اور اگر بطریق ہزل کسی کافر نے کلمۂ اسلام کا تکلم کیا اور اس نے اپنے دین سے برارت کردی تو واجب ہے کہ اس کے ایمان کا حکم جاری کیا جائے جیسے اگر کسی کافر پر جبر کیا گیا ہو اور اس نے حالتِ اکراہ میں کلمہ اسلام کا تلفظ کیا ہو تو وہاں بھی اس کے اسلام کا حکم کیا جاتا ہے اس لئے کہ ایمان لانا انشاء ہے اور وہ انشاء ہے جس میں رد اور تراخی کا احتمال نہیں ہے ۔ اور اہلیت کے عوارض کسبی میں سے ایک عارض سفاہت ہے اور سفاہت باعتبار لغت خفّت اور بیوقوفی کو کہتے ہیں اور اصطلاح شریعت میں تقاضائے شریعت کے خلاف عمل کرنے کو کہتے ہیں اگر وہ عمل باعتبار اصل کے مشروع ہو مثلاً اسراف اور فضول خرچی یعنی انفاق میں حد سے تجاوز کرنا اور بیجا مال خرچ کرنا ۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سفیہ محجور عن التصرف نہیں ہوگا خواہ ایسا تصرف ہو جو مذاق سے باطل نہیں ہوتا جیسے نکاح وعتاق یا ایسا تصرف ہو جو مذاق سے باطل ہو جاتا ہے جیسے بیع واجارہ کیونکہ عاقل بالغ کو

حکماً تصرف سے روکدینا امام صاحبؒ کے نزدیک شریعت میں ثابت نہیں ہے اور جو تصرفات مذاق سے باطل نہیں ہوتے ان میں صاحبینؒ کے نزدیک بھی یہی حکم ہے لیکن جو تصرفات مذاق سے باطل ہو جاتے ہیں ان میں سفیہ کو اسی کے نفع کے پیش نظر مجور قرار دیا جائیگا جیسے صبی اور مجنون کا حکم ہے لہذا صاحبینؒ کے نزدیک سفیہ کی بیع واجارہ وہبہ اور وہ دوسرے تصرفات جن میں احتمال نقض ہے صحیح اور نافذ نہیں ہوں گے کیونکہ اگر اس کو مجور قرار نہ دیا جائے تو ان تصرفات کی راہ سے اپنا تمام مال بیجا خرچ کر بیٹھے گا جس کے بعد وہ دوسرے مسلمانوں پر بوجھ بن جائے گا۔ اور اپنے مصارف کے لئے بیت المال کا محتاج ہوگا۔

بہرحال اس کو مجور کیوں نہیں قرار دیا گیا ہے؟ تو اس کا جواب دیا کہ سفاہت جنون وغیرہ کی طرح امر سماوی نہیں ہے بلکہ یہ تو امر کسبی ہے بلکہ یہ تو معصیت ہے گویا کہ یہ خواہشات نفسانی کے غلبہ کی وجہ سے اس امر کے فساد کو اور اس کی قباحت کے جاننے کے باوجود اس امر پر عمل کر کے عقل کی دشمنی اور مخالفت کر رہا ہے تو یہ مستحق نظر و شفقت اور مستحق رحم وکرم نہیں ہے اس لئے اس کو مجور علیہ قرار نہیں دیا گیا ہے۔

سوال:۔ جب یہی بات ہے کہ یہ مستحق نظر و شفقت نہیں ہے تو سفیہ مبذر سے ۲۵ رسال تک اس کا مال کیوں روکا گیا ہے اور اسکے حوالہ کیوں نہیں کیا گیا ہے؟

جواب:۔ اس کا ثبوت قرآن سے ثابت ہے فرمانِ باری ہے وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا۔ پھر یہ حکم یا تو بطورِ عقوبت ہے یا یہ خلافِ قیاس ہے بہرحال یہ حکم ان دونوں طریقوں میں سے خواہ جس طریقہ پر ہو اسکے اوپر دوسرے کو قیاس نہیں کیا جا سکتا کیونکہ مقیس علیہ خلافِ قیاس ہے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وكذلك هذا في نظائره ثم انه انما يجب العمل بالمواضعة فيما يؤثر فيه الهزل اذا اتفقا على البناء اما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شئ او اختلفا حمل على الجد وجعل القول قول من يدعيه في قول ابي حنيفة رح خلافا لهما واما الاقرار فالهزل يبطله سواء كان الاقرار بما يحتمل الفسخ او بما لا يحتمله لان الهزل يدل على عدم المخبر به وكذلك تسليم الشفعة بعد الطلب والاشهاد يبطله الهزل لانه من جنس ما يبطل بخيار الشرط وكذلك ابراء الغريم واما الكافر اذا تكلم بكلمة الاسلام وتبرأ عن دينه هازلا يجب ان يحكم بايمانه كالمكره لانه بمنزلة انشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخي واما السفه فلا يخل بالاهلية ولا يمنع شيئا من احكام الشرع ولا يوجب الحجر اصلا عند ابي حنيفة رح وكذا عند غيره فيما لا يبطله الهزل لانه مكابرة العقل بغلبة الهوى فلم يكن سببا للنظر ومنع المال عن السفيه المبذر في اول البلوغ ثبت بالنص اما عقوبة عليه او غير

معقول المعنی فلا یحتمل المقایسۃ

ترجمہ اور ایسے ہی ہے یہ (حکم واختلاف) اس کے نظائر میں پھر مواضعت پر عمل واجب ہے ان معاملات میں جن میں ہزل مؤثر ہے جبکہ عاقدین ہزل پر بنار کرنے پر اتفاق کرلیں۔ بہرحال جب وہ دونوں اس بات پر اتفاق کریں کہ ان کو کچھ مستحضر نہیں تھا (خالی الذہن تھے) یا دونوں اختلاف کریں تو اس کو جد پر محمول کیا جائے گا اور جد کے مدعی کا قول معتبر ہوگا ابوحنیفہ رح کے قول کے مطابق بخلاف صاحبین رح کے بہرحال اقرار پس ہزل اس کو باطل کردیتا ہے اسلئے کہ ہزل دلالت کرتا ہے مخبر بہ کے نہ ہونے پر اور ایسے طلبِ مواثبہ اور اشہاد کے بعد شفعہ کی تسلیم کہ اس کو ہزل باطل کردیتا ہے اس لئے کہ یہ (تسلیم شفعہ) اُن معاملات کی جنس سے ہے جو خیار شرط سے باطل ہوجاتے ہیں اور ایسے ہی قرضخواہ کا قرض سے بَری کردینا ہے۔

اور بہرحال جب اس نے کلمۂ اسلام کا تکلم کیا اور اس نے ہزل کے طور پر اپنے دین سے برات ظاہر کردی تو اس کے ایمان کا حکم لگانا واجب ہے مکرہ کے مثل اس لئے کہ ایمان ایسا انشاء ہے جس کا حکم رد اور تراخی کا احتمال نہیں رکھتا۔

اور بہرحال سفاہت تو وہ اہلیت کے اندر مخل نہیں ہے اور نہ یہ احکامِ شرع میں سے کسی چیز کو روکتی ہے اور نہ سفہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک بالکل حجر کو واجب کرتی ہے اور ایسے ہی ان کے غیر کے نزدیک ان معاملات میں جن کو ہزل باطل نہیں کرتا اس لئے کہ سفہ عقل کی دشمنی اور مخالفت کرنا ہے غلبہ ہویٰ کے سبب سے تو سفہ شفقت کا سبب نہیں ہے اور اوائل بلوغ میں سفیہ مبذر سے مال کو روکنا نص سے ثابت ہوا ہے یا تو یہ سفیہ پر عقوبت ہے یا یہ غیر معقول المعنیٰ ہے تو یہ مقایست کا احتمال نہیں رکھتا (یعنی یہ اس قابل نہیں کہ اس پر دوسرے کو قیاس کرلیا جائے)

سبق نمبر ۹۶ عوارض مکتسبہ میں سے ایک خطاء ہے خطاء لغۃً صواب اور درستی کی ضد ہے اور اصطلاحًا قصد وارادہ کے خلاف کسی کام کے واقع ہوجانے کو خطاء کہتے ہیں۔ اور خطاء حق اللہ ساقط ہونے کے بارے میں قابلِ عذر ہے جبکہ اجتہاد اور کوشش کے بعد خطاء واقع ہوجائے چنانچہ مجتہد اگر اپنی پوری کوشش صرف کرنے کے بعد فتویٰ میں غلطی کرجائے تو وہ گنہگار نہ ہوگا بلکہ وہ اپنے اجتہاد پر ایک اجر کا مستحق ہوگا اور سزا اور عقوبت کے سلسلہ میں خطاء شبہ کا فائدہ دے گا حتی کہ خاطی نہ گنہگار ہوتا ہے اور نہ حد وقصاص کی گرفت میں آتا ہے۔ لہٰذا اگر شب زفاف میں خطاءً کوئی دوسری عورت مرد کے پاس بھیج دیگئی تو خطاءً اس زنا کی وجہ سے حد واجب نہ ہوگی اور اگر خطاءً کسی کو قتل کردیا تو قصاص واجب نہ ہوگا۔

لیکن حقوق العباد ساقط ہونے کے بارے میں خطاء کو عذر قرار نہیں دیا جائے گا چنانچہ حقوق العباد میں تعدی کرنے کیوجہ سے اس پر تاوان واجب ہوگا اور خطاءً قتل کی صورت میں اس پر دیت اور کفارہ واجب ہوگا۔ کیونکہ ترک احتیاط کی وجہ سے کچھ نہ کچھ اس کی کوتاہی ضرور ہے لہذا کفارہ اس پر اور دیت اس کے عاقلہ پر واجب ہوگی اور خاطی کی طلاق واقع ہوگی اور اس کی بیع بھی ایسے ہی منعقد ہوگی جیسے مکرہ کی بیع منعقد ہوتی ہے۔

اور انہیں عوارض میں سے ایک سفر ہے جو تخفیف کے اسباب میں سے ہے اور سفر کی وجہ سے چار رکعت والی نمازوں میں قصر ہوگا اور روزہ کی تاخیر کی اجازت ہوگی۔ لیکن مرض اور سفر میں فرق ہے کیونکہ مرض اسبابِ اختیاریہ میں سے نہیں اور سفر اختیاری چیز ہے نیز سفر لازمًا داعی الی الافطار نہیں ہے بخلاف مرض کے لہذا سفر اور مرض میں فرق ہوا لہذا جو شخص مسافر ہو اور صبح کو اس نے روزہ کی نیت کی یا مقیم ہے۔ اور روزہ کی نیت ہے اور پھر سفر کیا تو دونوں صورتوں میں افطار درست نہیں بلکہ افطار کی وجہ سے گنہگار ہوگا لیکن چونکہ نفسِ سفر جو مبیح افطار ہے وہ موجود ہے تو اس شبہ کی وجہ سے کفارہ واجب نہ ہوگا۔ لیکن اگر مقیم رہتے ہوئے افطار کیا اور پھر سفر کیا تو کفارہ واجب ہوگا لیکن اگر بعد فطر مریض ہوگیا تو کفارہ واجب نہ ہوگا۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَاَمَّا الخطاءُ فهو نوعٌ جُعِل عذرًا صالحًا لسقوط حق الله تعالیٰ اذا حَصَل عن اجتهاد وشبهة فی العقوبة حتیٰ قیل ان الخاطی لا یأثم ولا یواخذ بحدٍ ولا قصاصٍ لکنه لا ینفك عن ضرب تقصیر یصلح سببًا للجزاء القاصر وهو الکفارة وصَحَّ طلاقه عندنا ویجب ان ینعقد بیعه کبیع المکرہ واما السَّفَرُ فهو من اسبابِ التخفیف یؤثر فی قصر ذوات الاربع وفی تاخیر الصّوم لکنه لما کان من الامور المختارة ولم یکن موجبًا ضرورة لازمة قیل انه اذا اصبح صائمًا وهو مسافرٌ او مقیمٌ فسافر لا یباح له الفطر بخلاف المریض ولو افطر کان قیام السفر المبیح شبهة فی ایجاب الکفارة ولو افطر ثم سافر لا یسقط عنه الکفارة بخلاف ما اذا مرض لما قلنا

ترجمہ اور بہرحال خطاء پس وہ ایک ایسی قسم ہے جس کو ایسا عذر قرار دیا گیا ہے جو اللہ تعالیٰ کا حق ساقط ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے جبکہ وہ اجتہاد سے حاصل ہو اور جس کو عقوبت کے دور کرنے میں شبہ قرار دیا گیا ہے یہاں تک کہ کہا گیا ہے خطاء کار نہ گنہگار ہوگا اور نہ حد اور قصاص میں ماخوذ ہوگا لیکن خطاء تقصیر کی ایک قسم سے منفک نہیں ہے ایسی تقصیر جو جزاء قاصر کا سبب بننے کے لئے صلاحیت رکھتی ہے اور وہ (جزاء قاصر) کفارہ ہے اور ہمارے نزدیک خاطی کی طلاق صحیح ہے اور ضروری ہے کہ خاطی کی بیع منعقد ہو جائے جیسے مکرہ کی بیع اور بہرحال سفر تو وہ تخفیف

کے اسباب میں سے ہے جو چار رکعت والی نماز کے قصر میں اور روزہ کی تاخیر میں مؤثر ہے لیکن جبکہ سفر امور مختارہ میں سے ہے اور سفر کی ایسی ضرورت کو واجب کرنے والا نہیں جو لازمی ہو تو کہا گیا ہے کہ مسافر نے جب صبح کی صائم ہونے کی حالت میں اور وہ مسافر ہے یا مقیم ہے پس وہ مسافر ہوگیا تو اس کے لئے افطار جائز نہیں ہے بخلاف مریض کے اور اگر مسافر نے افطار کرلیا تو سفرِ مبیح کا قیام سقوطِ ایجاب کفارہ کے حق میں شبہ ہوگا اور اگر افطار کیا پھر سفر کیا تو اس سے کفارہ ساقط نہ ہوگا بخلاف اس صورت کے جبکہ وہ مریض ہوگیا ہو (بعد فطر) اسی دلیل کی وجہ سے جو کہ ہم بیان کرچکے ہیں۔

تشریح

۱ مکرہ کی بیع منعقد ہوگی لیکن فاسد منعقد ہوگی کما سیجئ ۔ ۲ لم یکن موجبًا ضرورۃً لازمۃً : یعنی سفر ایسی ضرورت کو ثابت نہیں کرتا جو افطار کی جانب داعی ہو کیونکہ مسافر بھی روزہ پر بغیر تضرر کے قدرت رکھتا ہے یعنی روزہ کی وجہ سے اس کے بدن میں کوئی آفت نہیں پہونچے گی۔ ۳ اگر کسی نے حالت صحت میں افطار کیا پھر مریض ہوگیا تو کفارہ ساقط ہوگا کیونکہ مرض امر سماوی ہے ۔

سبق نمبر ۹۷

یہاں سے مصنفؒ عوارض مکتسبہ میں سے آخری عارض اکراہ کا بیان شروع فرمارہے ہیں اور یہ آخری عارض ہے اس کے بعد عوارض کا بیان ختم ہوکر حروف معانی کا بیان آئے گا، اکراہ کی حقیقت یہ ہے کہ انسان کو کسی ایسے کام پر مجبور کرنا جسے وہ ناپسند کرتا ہے کہ اگر اس کو مجبور نہ کیا جاتا تو وہ اس کام کے کرنے پر آمادہ نہ ہوتا ۔ پھر بقول مصنفؒ اکراہ کی دو قسمیں ہیں ۱ کامل ۲ قاصر، اول کو اکراہ ملجی بھی کہتے ہیں یعنی جس کے اندر بالکل مجبور کردیا جائے مثلاً کوئی جابر یوں کہے کہ اگر تم یہ کام نہیں کروگے تو میں یقیناً تمہیں قتل کردونگا یا ضرور تمہارا ہاتھ کاٹ دونگا تو ایسے اکراہ سے لامحالہ رضا ختم ہوجاتی ہے اور اختیار فاسد ہوجاتا ہے اور ثانی کو اکراہ غیر ملجی بھی کہا جاتا ہے جیسے قید و بند یا ایسی مار پیٹ سے ڈرا کر جبر کیا جائے جس سے جان یا اعضاء کے ضائع ہونے کا اندیشہ نہ ہو تو اس قسم کے اکراہ سے اختیار تو باقی رہتا ہے البتہ اس فعل پر رضامندی نہیں ہوتی اور اکراہ کی کوئی بھی قسم خطاب شرع اور اہلیت کے منافی نہیں ہے کیونکہ اس حالت میں بھی عقل و بلوغ موجود ہیں جن پر خطاباتِ شرعیہ اور اہلیت کا دار و مدار ہے اور اکراہ کے وقت کا حکم چار قسموں میں منحصر ہے کبھی اس پر عمل کرنا فرض ہوجاتا ہے کبھی حرام کبھی مباح اور کبھی رخصت یعنی اگر مردار وغیرہ کھانے پر اکراہ کامل کیا جائے تو اس کی حرمت ختم ہوکر اس کا کھانا جان بچانے کے لئے فرض ہے لہذا اگر کھانے سے باز رہا اور موت واقع ہوگئی تو وہ عذاب کا مستحق ہوگا اس لئے کہ جان بوجھ کر اپنے کو ہلاکت میں ڈالا گیا ہے اور جیسے زنا اور نفس معصوم کو قتل کرنا کہ ان کا ارتکاب اکراہ کامل کے باوجود بھی حرام ہے اور جیسے اکراہ کی صورت میں روزہ افطار کرنا مباح ہے اور بوقتِ اکراہ زبان سے کلمۂ کفر کہنے کی رخصت ہے

بشرطیکہ دل کی تصدیق اور یقین میں کچھ فرق نہ آئے اور اکراہ بھی کامل ہو اباحت اور رخصت کے درمیان یہ فرق ہے کہ رخصت میں اصلِ فعل مباح نہیں ہوتا بلکہ محض گناہ ساقط ہوتے ہیں اس کے ساتھ مباح والا معاملہ کیا جاتا ہے۔ اور اباحت کے یہ معنی ہیں کہ فعل کی حرمت ہی سرے سے ختم ہو جائے۔

بہرحال اکراہ کی صورت میں ان افعال کا جن پر مجبور کیا گیا ہے فرض و حرام رخصت و مباح ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ تکلیفات شرعیہ کا مخاطب و مکلف ہے۔ اگر مرد پر زنا کے متعلق جبر کیا جائے یعنی اکراہ کامل تو فعل زنا اب بھی حرام ہے اور اگر عورت پر جبر کیا جائے تو رخصت ہے اور زبان سے کلمۂ کفر کہنے اور فسادِ صلوٰۃ و صوم کے درجہ میں ہے۔

اور وجہ فرق یہ ہے کہ مرد کے فعل میں بچہ کے نسب کا ضیاع لازم آتا ہے کیونکہ زانی سے بچہ کا نسب ثابت نہیں ہوتا اور عورت سے چونکہ بچہ کا نسب منقطع نہیں ہو سکتا اس لئے اس کے حق میں بچہ کا ضیاع لازم نہیں آتا تو مرد کا فعل قتل کے درجہ میں ہے اور عورت کا فعل قتل کے درجہ میں نہیں ہے مگر مرد کے اوپر بھی نہیں البتہ اکراہِ قاصر میں عورت کو زنا پر قدرت دینا جائز نہیں ہے لیکن اگر دیدی تو گنہگار ہوگی مگر اکراہِ قاصر حد کے دور کرنیکا شبہ موجود ہے اسلئے حد واجب نہ ہوگی۔

خبر اکراہ اہلیت کے منافی نہیں ہے اس وجہ سے اکراہ کیوجہ سے مُکرَہ کے اقوال و افعال باطل نہ ہوں گے۔ لہٰذا اس کی طلاق و عتاق و نکاح اور قتل اور کسی کا مال ضائع کرنا سب معتبر ہے ہاں اگر کوئی تغیر آجائے مثلاً انتِ طالقٌ ان دخلت الدار تو جو حکم غیر مکرہ کا ہے وہی مکرہ کا ہوگا۔

سوال:۔ جب اکراہ کیوجہ سے اقوال و افعال باطل نہیں ہوتے تو پھر اکراہ کا اثر کہاں ظاہر ہوگا؟

جواب:۔ اکراہ کا اثر یہ ہوگا کہ اکراہ کامل کی وجہ سے بشرطِ عدمِ مانع فعل کی نسبت بجائے مُکرَہ کے مکرِہ کی جانب ہو جائے گی؛ دیکھئے تفصیلہ۔ اور اکراہ کے قاصر ہونے کی صورت میں چونکہ رضا مفقود ہے اس وجہ سے وہ افعال فاسد ہوں گے کہ جو احتمال نقض و فسخ رکھتے ہوں اور ان میں رضا درکار ہوتی ہو جیسے بیع و اجارہ ہیں البتہ نکاح و طلاق وغیرہ کہ وہ نہ قابل نقض ہیں اور نہ ان میں رضا درکار ہے زبان سے تکلم کافی ہے اس وجہ سے یہ معتبر اور صحیح ہوں گے۔

لہٰذا مکرَہ کا اقرار خواہ کسی چیز کے بارے میں ہو خواہ طلاق و نکاح کے بارے میں ہو یا بیع و اجارہ کے خواہ اکراہ کامل ہو یا قاصر یہ اقرار صحیح نہ ہوگا اس لئے کہ اقرار کی صحت کے لئے محکی عنہ اور مخبر بہ چاہئے اور وہ یہاں معدوم ہے جس کے عدم پر دلیل (اکراہ) موجود ہے۔ اور اگر کسی عورت پر خلع قبول کرنے پر جبر کیا گیا تو چونکہ اس میں دو چیزیں ہیں ایک طلاق اور دوسری مال کا وجوب اول کے لئے رضا درکار نہیں اور ثانی کے لئے رضا درکار ہے۔ لہٰذا ایسی صورت میں طلاق تو واقع ہو جائے گی لیکن مال لازم نہ ہوگا اس لئے اکراہ کی وجہ سے عورت نہ سبب (عقدِ خلع) سے راضی ہے اور نہ حکم (وجوب مال) سے۔ مگر طلاق میں عدم رضا کچھ مخل نہیں البتہ مال میں مخل ہے۔ لہٰذا بغیر وجوبِ مال کے طلاق واقع ہو جائیگی

جیسے اگر صغیرہ کے شوہر نے صغیرہ کو مال کے عوض طلاق دی اور صغیرہ نے قبول کرلیا تو طلاق واقع ہو جائے گی لیکن مال واجب نہ ہوگا ۔

سوال :۔ طلاق کے بارے میں ہزل واکراہ کا جب ایک درجہ ہے اور دونوں صورتوں میں طلاق واقع ہو جاتی ہے تو جیسے ہزل میں طلاق اور مال میں انفصال نہیں ہے بالاتفاق کما مر، اسی طرح اکراہ کی صورت میں بھی طلاق اور مال میں انفصال نہ ہونا چاہئے ؟ ۔

جواب :۔ ان دونوں میں زمین وآسمان کا فرق ہے اس لئے کہ ہزل کے اندر سبب سے رضا ہوتی ہے اور حکم سے رضا نہیں ہوتی اور اکراہ میں دونوں ہی سے رضا نہیں ہے نہ سبب سے اور نہ حکم سے ۔ تو ہزل تو مذکورہ تفصیلا کے مطابق خیارِ شرط کے درجہ میں ہے ،

بہر حال اکراہِ قاصر کا اثر یہ ہوتا ہے ۔ اور اکراہ کامل کی صورت میں (ان لم یمنع مانعٌ) فعل کی نسبت مکرہ کی جانب ہو جاتی ہے ، اور مکرَہ کو مکرِہ کے لئے ایک آلے شمار کرلیا جاتا ہے اسی لئے قصاص وغیرہ مکرِہ پر واجب ہوگا لہٰذا اگر اکراہ کامل کی صورت میں مکرَہ نے کسی کو قتل کردیا تو اس کا قاتل مکرِہ ہوگا اور قصاص مکرِہ پر واجب ہوگا اور اختیار اگرچہ مکرَہ کے اندر بھی موجود ہے مگر یہ اختیار فاسد ہے اختیار صحیح کے مقابلہ میں جس کا کوئی شمار نہ ہوگا لیکن اگر وہ اکراہ ایسے معاملات میں ہو کہ وہاں مکرَہ کو مکرِہ کا آلہ شمار ہی نہیں کرسکتے تو پھر مجبوری ہے اور بربنار مجبوری فعل اختیارِ فاسد ہی کی طرف منسوب کرنا پڑے گا جیسے کھانا اور وطی کرنا اور اقوال چونکہ دوسرے کی زبان سے بول نہیں سکتا اور دوسرے کے ذکر سے وطی نہیں کرسکتا اور دوسرے کے موہنھ سے کھا نہیں سکتا ۔

اور جو فعل ایسا ہو کہ ذات فعل کے لحاظ سے اس میں احتمال ہے کہ اس میں مکرَہ کو مکرِہ کا آلہ شمار کیا جائے لیکن محل کے لحاظ سے اس میں اس کا احتمال نہیں ہے کہ مکرَہ کو مکرِہ آلہ شمار کیا جائے تو اس کو بھی قسم ثانی میں شمار کیا جائے گا اور مباشرت کو اصل قرار دیا جائے گا اور اس کو مکرِہ کا آلہ شمار نہیں کیا جائے گا جیسے کسی محرم پر جبر کیا گیا کہ وہ شکار کو قتل کرے تو یہ قتل صرف فاعل مباشرت پر مقصود رہے گا کیونکہ مکرِہ کا مقصد یہ ہے کہ اپنے احرام پر جنایت کرے جس میں وہ مکرِہ کا آلہ نہیں بن سکتا ورنہ اگر مکرَہ کو مکرِہ کا آلہ قرار دیا جائے تو مکرِہ کا احرام محلِ جنایت ہو جائے گا اگر وہ مُحرِم ہو اور یہ مکرِہ کے مقصد کے خلاف ہے نیز اس میں اکراہ کو بھی باطل کردینا ہے اور اکراہ ہی کی وجہ سے فعل مکرِہ کی طرف منتقل ہوا کرتا ہے اور اکراہ کو آپنے باطل کردیا تو پھر محلِ جنایت محلِ اول ہی بنا یعنی مکرَہ کا احرام ، تو اس سے پہلے ہی سے فاعل ومباشر پر مقصور قرار دیا جائے گا تاکہ لغو افعال میں اشتغال لازم نہ آئے کیوں کہ لوٹ پھیر کر پھر یہی بات سامنے آئے گی ۔

اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو ۔

وَامّا الاکراہُ فنوعان کاملٌ یُفسِدُ الاختیار ویُوجبُ الالجاءَ وقاصرٌ یعدم الرّضاء ولا یوجبُ الالجاءَ والاکراہُ بجملتہ لا ینافی الاھلیّۃ ولا یوجبُ وضع الخطاب بحال لان المکرہ مُبتلیٰ والابتلاءُ یحقّق الخطاب الا تری انّہ متردّدٌ بین فرض وحظر واباحۃ ورخصۃ ویاثم فیہ مرّۃً ویوجر اخریٰ فلا رُخصۃ فی القتل والجرح والزنا بعذر الاکراہ اصلا ولا حظر مع الکامل منہ فی المیتۃ والخمر والخنزیر ورخص فی اجراء کلمۃ الکفر وافساد الصّلوٰۃ والصوم واتلاف مال الغیر والجنایۃ علی الاحرام وتمکین المرأۃ من الزنا فی الاکراہ الکامل وانما فارق فعلھا فعلہ فی الرخصۃ لانّ نسبۃ الولد لا تنقطع عنھا فلم یکن فی معنی القتل بخلاف الرجل ولھذا وجب الاکراہ القاصر شبہۃً فی دَرَء الحدّ عنھا دون الرجل فثبت بھذہ الجملۃ ان الاکراہَ لا یصلح لابطال شیٔ من الاقوال والافعال جملۃً الّا بدلیلٍ غیرہٖ علی مثال فعل الطّائع وانما یظھر اَثرُ الاکراہ اذا تکامل فی تبدیل النسبۃ واَثرہ اذا قصر فی تفویت الرضاء فیفسدُ بالاکراہ ما یحتملُ الفسخ ویتوقف علی الرّضاء مثل البیع والاجارۃ ولا یصح الاقاریر کلھا لان صحّتھا تعتمد قیام المخبر بہ وقد قامت دلالۃ عدمہ واذا اتّصل الاکراہ بقبول المال فی الخلع فان الطّلاق یقع والمال لا یجب لان الاکراہ لعدم الرضاء بالسبب والحکم جمیعًا والمال ینعدم عند عدم الرّضاء فکانّ المال لم یُوجَد فوقع الطلاق بغیر مالٍ کطلاق الصغیرۃ علی مالٍ بخلاف الھزل لانہ یمنع الرضاءَ بالحکم دون السبب فکان کشرط الخیار علی ما مرّ واذا اتّصل الاکراہ الکاملُ بما یصلح ان یکون الفاعل فیہ اٰلۃً لغیرہ مثل اتلافِ النفس والمال ینسب الفعل الی المکرہ ولزمہ حکمہ لان الاکراہ الکامل یفسد الاختیار والفاسدُ فی معارضۃ الصحیح کالعدم فصار المکرہ بمنزلۃ عدیم الاختیار آلۃ للمکرہ فیما یحتمل ذلک اما فیما یحتملہ فلا یستقیم نسبتہ الی المکرہ فلا یقع المعارضۃ فی استحقاق الحکم فبقی منسوبا الی الاختیار الفاسد وذلک مثل الاکل والوطی والاقوال کلّھا فانہ لا یتصور ان یاکل الانسان بفم غیرہ وان یتکلم وکذلک اذا کان نفسُ الفعل ممّا یتصوّر ان یکون الفاعِل فیہ اٰلۃً لغیرہ الا ان المحل غیرُ الّذی یلاقیہ الاتلاف صورۃً وکان ذلک یتبدّل بان یجعلَ اٰلۃ مثل اکراہ المحرم علی قتل الصّیْد ان ذلک یقتصر علی الفاعل لان المکرہ انما حملہ علی ان یجنی علی احرام نفسہ وھو فی ذلک لا یصلح اٰلۃ لغیرہٖ ولو جعل اٰلۃً یصیر محل الجنایۃ احرام المکرِہ وفیہ خلاف المکرہ وبطلان الاکراہ وعودا لامر الی المحل الاول

ترجمہ:- اور بہر حال اکراہ کی دو قسمیں ہیں ایک کامل جو اختیار کو فاسد کر دیتا ہے اور الجاء کو

ثابت کرتا ہے اور دوسرا قاصر جو رضا کو معدوم کرتا ہے، اور الجاء کو ثابت نہیں کرتا اور اکراہ اپنی تمام قسموں کے ساتھ اہلیت کے منافی نہیں ہے اور نہ کسی حال میں خطاب کے سقوط کو ثابت کرتا ہے اس لئے کہ مُکرَہ مبتلیٰ ہے اور ابتلاء خطاب کو محقق کرتا ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ مکرَہ متردّد ہے (اس فعل کو انجام دینے میں جس پر اکراہ کیا گیا ہے) فرض وحرام اور اباحت و رخصت کے درمیان اور اس میں کبھی مکرَہ گنہگار ہوتا ہے اور کبھی ماجور ہوتا ہے۔ لہذا قتل اور جرح اور زنا میں اکراہ کے عذر کیوجہ سے بالکل رخصت نہیں ہے اور اکراہ کامل کے ساتھ مردار، ور شراب اور خنزیر میں کوئی ممانعت نہیں ہے اور اکراہِ کامل میں کلمۂ کفر زبان پر جاری کرنے کی اور نماز اور روزہ کو فاسد کرنے کی اور غیر کا مال ضائع کرنے کی اور احرام پر جنایت کرنے کی اور عورت کے لئے زنا پر قدرت دینے کی رخصت دیدی گئی ہے اور عورت کا فعل مرد کے فعل سے جدا ہے رخصت کے سلسلہ میں اس لئے کہ ولد کی نسبت عورت سے (کسی حال میں) منقطع نہیں ہوتی تو یہ (عورت کی تمکین) قتل کے درجہ میں نہیں ہے بخلاف مرد کے اور اسی وجہ سے اکراہِ قاصر عورت سے حد دور کرنے میں شبہ کو ثابت کرے گا نہ کہ مرد کی طرف سے تو ان تمام تقاریر سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اکراہ تمام افعال واقوال میں سے کسی شئی کو باطل کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا مگر کسی ایسی دلیل سے جو اس کو (قول وفعل کو) بدل دے غیر مکرَہ کے فعل کے مثل۔ اور اکراہ کا اثر ظاہر ہوگا جبکہ اکراہِ کامل ہو جائے نسبت کی تبدیلی میں اور اکراہ کا اثر ظاہر ہوگا جبکہ اکراہ قاصر ہو رضاء کو فوت کردینے میں پس اکراہ کی وجہ سے وہ فعل فاسد ہوگا جو فسخ کا احتمال رکھتا ہے اور رضاء پر موقوف ہے جیسے بیع اور اجارہ اور تمام اقاریر صحیح نہ ہونگے اس لئے کہ اقاریر کی صحت مخبر بہٖ کے قیام پر اعتماد رکھتی ہے اور مخبر بہ کے نہ ہونیکی دلیل قائم ہے اور جبکہ اکراہ متصل ہو جائے خلع کے اندر مال کو قبول کرنے کے ساتھ تو طلاق واقع ہوگی اور مال واجب نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اکراہ سبب اور حکم دونوں سے رضاء کو معدوم کردیتا ہے اور مال رضا نہ ہونے کے وقت معدوم ہو جاتا ہے تو گویا کہ مال مذکور ہی نہیں ہوا تو طلاق بغیر مال کے واقع ہوگی جیسے صغیرہ کو مال پر طلاق دینا بخلاف ہزل کے اسلئے کہ ہزل حکم سے رضا کو روکتا ہے نہ کہ سبب سے تو ہزل خیار شرط کے مثل ہے جیساکہ گذر گیا ہے۔ اور جب کہ اکراہِ کامل ایسے فعل سے متصل ہو جائے جس میں فاعل اپنے غیر کے لئے آلہ بن سکے جیسے نفس کو تلف کردینا اور مال کو تلف کردینا تو فعل مکرَہ کی طرف منسوب ہوگا اور مکرِہ پر اس فعل کا حکم لازم ہوگا اسلئے کہ اکراہِ کامل اختیار کو فاسد کردیتا ہے اور اختیارِ فاسد اختیارِ صحیح کے مقابلہ میں مثل عدم کے ہے تو مکرَہ عدیم الاختیار کے درجہ میں ہوگیا جو مکرِہ کے لئے آلہ ہے ایسے فعل کے اندر جس میں اس کا احتمال ہو۔

بہرحال ایسے فعل میں جس میں اس کا احتمال نہ ہو تو فعل کی نسبت مکرِہ کی طرف درست نہ ہوگی تو معارضہ واقع نہ ہوگا (اختیار صحیح اور فاسد کے درمیان) حکم کی نسبت کے استحقاق کے بارے میں تو فعل اختیار فاسد کی طرف منسوب ہوگا اور یہ جیسے کھانا اور وطی اور تمام اقوال اس لئے کہ یہ بات غیر متصوّر ہے

کہ انسان اپنے غیر کے موتھ سے کھائے اور یہ کلام کرے اور ایسے ہی (فعل مباشر ہی کی طرف منسوب ہوتا ہے) جب کہ نفس فعل ان افعال میں سے ہو جنمیں یہ متصوّر ہو سکے کہ فاعل اس میں اپنے غیر کا آلہ بنجائے مگر محلِ جنایت اس محل کا غیر ہے جس کو اتلاف ملاقی ہوا ہے باعتبار صورت کے اور محل بدل جائیگا اس طریقہ پر کہ مکرَہ کو آلہ قرار دیا جائے جیسے محرم کو مجبور کردینا شکار کے قتل پر تو یہ قتل فاعل ہی پر مقصور رہیگا اس لئے کہ مکرِہ نے اس کو ابھارا ہے کہ وہ اپنے احرام پر جنایت کرے اور مکرَہ اس میں اپنے غیر کے لئے آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور اگر اس کو آلہ قرار دیدیا جائے تو مکرِہ کا احرام محلِ جنایت ہو جائیگا اور اس میں مکرِہ کے مدعٰی کی مخالفت اور اکراہ کا بطلان ہے اور امرِ جنایت کا محلِ اول کی جانب لوٹنا ہے۔

تشریح

۱؎ وکذلک اذا کان نفس الفعل الخ یعنی یہ تو ممکن ہے کہ اس فعل میں فاعل غیر کا آلہ ہو سکتا ہے یعنی اس ذات سے بھی بات واضح ہوتی ہے لہٰذا اگر مکرَہ بکری کو ذبح کرے تو یہ فعل مکرِہ کی جانب منسوب ہوگا مگر یہاں محلِ اکراہ اور محلِ جنایت اور ہے اور جو چیز صورۃً تلف ہوتی ہے اور ضائع ہوتی ہے یعنی شکار وہ اور ہے۔

وکان ذلک یتبدل الخ کان کا پہلے کان پر عطف ہے اور ذلک کا مشار الیہ محلِ جنایت ہے اور یہ پورا جملہ الّا انّ المحلّ کا بیان ہے۔ ان ذلک یقتصر الخ یہ مثالِ مذکور کی وضاحت ہے۔

سبق نمبر ۹۸

جب ماقبل میں یہ بات معلوم ہوگئی کہ جہاں فعل کی نسبت مکرِہ کی طرف کرنے میں محلِ جنایت میں تبدل لازم آئے تو پھر وہ فعل مکرَہ کی طرف ہی منسوب ہوگا تو اس پر مصنفؒ دو جزئی پیش فرما کر دوسری بات ارشاد فرمائیں گے۔ فرماتے ہیں کہ جب مکرِہ نے مکرَہ کو قتل پر مجبور کیا تو فعلِ قتل مکرِہ کی جانب منسوب ہوگا لیکن فعلِ قتل کا گناہ مکرِہ کی جانب منتقل نہ ہوگا بلکہ مکرَہ ہی گنہگار ہوگا اس لئے کہ قتل گناہ کی حیثیت سے قاتل کے دین پر جنایت ہے اگر یہاں مکرَہ کو مکرِہ کیلئے آلہ قرار دیا جائے تو محلِ جنایت کی تبدیلی لازم آئیگی جو باطل ہے۔

اسی طرح اگر مکرِہ نے کسی شخص کو بیع و تسلیم پر مجبور کیا تو یہاں مکرَہ کی تسلیم مکرِہ کی جانب منتقل نہ ہوگی ورنہ محلِ جنایت کا تبدل لازم آتا ہے۔ کیونکہ اگر تسلیم کو مکرِہ کی جانب منتقل کر دیں تو یہ فعل بیع فاسد کے بجائے خالص غصب ہو جائیگا ورنہ ظاہر ہے کہ کوئی شخص یہ قدرت نہیں رکھتا کہ دوسرے کی چیز کسی کے سپرد کرے یا دوسرے کی چیز اس کی رضامندی کے بغیر بیچے تو تسلیم مکرَہ کا فعل ہے البتہ اس تسلیم کے تحت مکرِہ کی جانب سے غصب کا صدور ہوا ہے تو یہی فعل مکرِہ کے لحاظ سے غصب ہے اور مکرَہ کے لحاظ سے بیع اور تسلیم ہے۔

مکرِہ کے لحاظ سے اب یہاں یہ سوال پیدا ہوا کہ اگر مکرِہ نے اعتاق پر اکراہ کیا تو یہاں مکرَہ مکرِہ کے لئے آلہ ہوگا یا نہیں تو اس کے لئے مصنف رحؒ نے بطور تمہید ایک قاعدہ پیش فرمایا کہ جہاں مکرَہ کے قتل کو مکرِہ کی جانب

منتقل کیا جاتا ہے اس کے لئے دو باتیں ضروری ہیں ۱ وہاں مکرِہ کی جانب انتقال معقول ومتصور ہو ۲ اور مکرِہ کی جانب سے اس فعل کا صدور حِسّاً نہ ہو بلکہ حکماً ہو ورنہ حِسّاً ہونے کی صورت میں اس فعل کی نسبت مکرِہ کی طرف حقیقۃً ہوگی نہ کہ حکماً۔

اس کے بعد مسئلہ پیش فرمایا کہ اعتاق پر اکراہ کی صورت میں کلام کا تکلم مکرَہ کی طرف سے ہوا ہے البتہ اتلاف کے معنیٰ انتقال کے اعتبار سے مکرِہ کی طرف سے پائے گئے ہیں، اس لئے کہ اتلاف واعتاق میں فی الجملہ انفصال وانفکاک ہے اس لئے کہ غلام کو قتل کرنے کی صورت میں اتلاف پایا گیا ہے اور اعتاق نہیں پایا گیا ہے۔ تو اتلاف میں یہ صلاحیت ہے کہ اس کو اصل یعنی مکرِہ کی طرف منتقل کر دیا جائے اور یہ مذکورہ تمام تفصیلات ہمارے نزدیک ہیں، اور امام شافعی رح مکرَہ کے تمام تصرفات کو لغو قرار دیتے ہیں بشرطیکہ اکراہ ناحق ہو ورنہ اگر اسلام پر مجبور کیا گیا تو مکرَہ کا اسلام صحیح ہے، امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ قول کی صحت کے لئے قصد واختیار درکار ہے تاکہ قصد واختیار دلی بات کا ترجمان بن سکے لہٰذا عدمِ قصد کے وقت مکرَہ کا قول باطل ہو جائیگا۔

اور امام شافعی رح نے حبس دائمی کے ساتھ اکراہ کو بھی قتل کے ساتھ اکراہ کے مثل شمار کیا ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ جب کسی فعل پر مکرَہ کو مجبور کیا گیا اور اکراہ کامل ہو تو فاعل سے فعل کا حکم ساقط ہو جائیگا اور اکراہِ کامل یہ ہے کہ اس صورت میں مکرَہ کے لئے اس فعل کو انجام دینا جائز ہو جائے تو ایسی صورت میں اگر فعل مکرِہ کی جانب منسوب ہونے کا امکان رکھے تو منسوب ہوگا ورنہ فعل سرے سے باطل ہو جائے گا۔ یہ امام شافعیؒ کے مذہب کی تفصیلات ہیں رہا ہمارے مذہب کا خلاصہ تو وہ پہلے ہی بیان کیا جاچکا ہے کہ اکراہ سے نہ فعل معدوم ہوتا ہے اور نہ اختیار البتہ رضا منتفی ہو جاتی ہے اور اکراہ کے کامل ہونے کی صورت میں اختیار باقی تو رہتا ہے لیکن یہ اختیار فاسد ہوتا ہے۔

پھر مصنف رح فرماتے ہیں کہ ہماری کتاب جس بحث سے ختم ہوگی وہ حروف معانی کی بحث ہے اس لئے اب اس کو بیان کیا جاتا ہے۔ اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

ولهذا قلنا ان المكره على القتل ياثم لانه من حيث انه يوجب المأثم جناية على دين القاتل وهو لا يصلح في ذلك آلة لغيره ولو جعل آلة لغيره لتبدل محل الجناية وكذلك قلنا في المكره على البيع والتسليم ان تسليمه يقتصر عليه لان التسليم تصرف في بيع نفسه بالاتمام وهو في ذلك لا يصلح آلة لغيره ولو جعل المكره آلة لغيره لتبدّل المحل ولتبدل ذات الفعل لانه حينئذ يصير غصبا محضا وقد نسبناه الى المكره من حيث هو غصب اذا ثبت انه امر حكمي صرنا اليه استقام ذلك فيما يعقل ولا يحبس فقلنا ان المكره على الاعتاق بما فيه الجاء هو المتكلم ومعنى الاتلاف منه

منقول الی الذی اکرھہ لانہ منفصل عنہ فی الجملۃ ومحتمل للنقل باصلہ وھذا عندنا وقال الشافعی رح تصرفات المکرہ قولًا تکون لغوا اذا کان الاکراہ بغیر حق لان صحۃ القول بالقصد والاختیار لیکون ترجمۃ عما فی الضمیر فیبطل عند عدمہ والاکراہ بالحبس مثل الاکراہ بالقتل عندہ واذا وقع الاکراہ علی الفعل فاذا تم الاکراہ بطل حکم الفعل عن الفاعل وتمامہ بان یجعل عذرا یبیح لہ الفعل فان امکن ان ینسب الی المکرہ نسب الیہ والا فبطل اصلاً وقد ذکرنا نحن ان الاکراہ لا یعدم الاختیار لکنہ ینتفی بہ الرضاء ویفسد بہ الاختیار الی اٰخر ما قررناہ والذی یقع بہ ختم الکتاب ۔

ترجمہ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جس شخص کو قتل پر مجبور کیا گیا ہے وہ گنہگار ہوگا اس لئے کہ قتل اس حیثیت سے کہ وہ گناہ واجب کرتا ہے، قاتل کے دین پر جنایت ہے اور قاتل اس سلسلہ میں اپنے غیر کے لئے آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور اگر اس کو اس کے غیر کے لئے آلہ قرار دیا جائے تو محلِ جنایت بدل جائیگا اور ایسے ہی ہم نے کہا اس شخص کے متعلق جس کو بیع اور تسلیم پر مجبور کیا گیا ہو اس کی تسلیم اسی پر مقصور رہے گی اس لئے کہ تسلیم اپنی بیع کے اندر تصرف ہے اتمام کے سلسلہ میں اور مکرَہ اس سلسلہ میں اپنے غیر کے لئے آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور اگر مکرہ کو اس کے غیر کے لئے آلہ قرار دیدیا جائے تو محلِ جنایت بدل جائے گا اور فعل کی ذات بدل جائے گی اس لئے کہ تسلیم اس وقت محض غصب ہو جائیگی اور ہم نے تسلیم کو مکرِہ کی جانب منسوب کیا ہے غصب ہونے کی حیثیت سے اور جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ انتقال امرِ حکمی ہے جس کی جانب ہم نے رجوع کیا ہے تو یہ انتقال اس فعل میں درست ہوگا جو معقول ہو اور غیر محسوس ہو تو ہم نے کہا کہ جس شخص کو مجبور کیا گیا ہے اعتاق پر ایسے اکراہ کے ساتھ جس میں الجاء ہو تو مکرَہ ہی تکلم کرنے والا ہے اور مکرَہ سے اتلاف کے معنی مکرِہ کی جانب منتقل ہو جائیں گے اس لئے کہ اتلاف فی الجملہ اعتاق سے جدا ہو جاتا ہے، اصل اتلاف (مکرِہ کیجانب) نقل کا محتمل ہے اور یہ مذکورہ احکامِ اکراہ ہمارے نزدیک ہیں اور شافعی رح نے فرمایا کہ مکرَہ کے تمام قولی تصرفات لغو ہیں جبکہ اکراہ ناحق ہو اس لئے کہ قول کی صحت قصد و اختیار سے ہوتی ہے تاکہ قول دلی بات کا ترجمہ بنجائے تو اس کے (قصد و اختیار کے) نہ ہونے کے ساتھ قول باطل ہو جائے گا اور اکراہ بالحبس اکراہ بالقتل کے مثل ہے شافعی رح کے نزدیک اور جب فعل پر اکراہ واقع ہو تو جب اکراہ تام ہو جائے تو فاعل سے فعل کا حکم باطل ہو جائے گا اور اکراہ کی تمامیت یہ ہے کہ اکراہ کو ایسا عذر قرار دیا جائے جو مکرہ کے لئے فعل کو مباح کردے پس اگر یہ ممکن ہو کہ فعل مکرِہ کی طرف منسوب ہو تو منسوب کر دیا جائیگا ورنہ فعل بالکل باطل ہو جائیگا اور ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اکراہ اختیار کو معدوم

نہیں کرتا لیکن اس کی وجہ سے رضا منتفی ہو جاتی ہے یا اس سے اختیار فاسد ہو جاتا ہے ان تمام تفصیلات تک جن جن کو ہم بیان کر چکے ہیں اور وہ جس سے کتاب کا ختم کرنا واقع ہوگا وہ حروف معانی کا باب ہے ۔

تشریح ۱؎ ولہذا الخ یعنی اس وجہ سے کہ جہاں تبدّلِ محلِّ جنایت لازم آتا ہو وہاں فعل مباشر پر مقصور ہوگا مکرِہ کی جانب منسوب نہ ہوگا۔ ۲؎ مکرَہ پر تسلیم مبیع پر اکراہ کی صورت میں تسلیم صرف مکرَہ پر مقصور ہوگی ورنہ مکرِہ کی جانب تسلیم کے منتقل کرنے سے تبدلِ محل لازم آئیگا اور اسوقت تسلیم متمم عقد ہونیکے بجائے خالص غصب ہو جائیگی ۔ ۳؎ وقد نسبناہ الخ یہ ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض یہ ہے کہ جو فعل ایسا ہو کہ اس میں مکرَہ مکرِہ کا آلہ بن سکے تو اس میں فعل کو مکرِہ کی جانب منسوب کر دیا جاتا ہے تو یہاں بھی فعل ایسا ہی ہے اس لئے مکرِہ کی جانب اس کی نسبت ہونی چاہئے ؟

جواب :۔ اس تسلیم کے تحت میں اتلاف بھی پایا گیا ہے تو وہ اتلاف مکرِہ کی جانب منسوب ہے لہذا اگر مشتری کے قبضہ میں مبیع ہلاک ہو جائے تو مکرَہ کو اختیار ہے اگر چاہے تو مکرِہ سے یوم تسلیم کی قیمت کا ضمان لے اور اگر چاہے مشتری سے ضمان لے ۔

ورنہ اگر اس تسلیم کو محض مکرِہ کا فعل قرار دیدیا جائے تو یہ خالص غصب ہوگا حالانکہ یہاں مشتری کا اعتاق جائز ہے بہرحال اس میں اتلاف اور بیع دونوں حیثیتوں کا لحاظ کیا گیا ہے ۔

۴؎ صرنا الیہ : یہ امر حکمی کی صفت ہے ۵؎ والذی یقع بہ : مبتدأ ہے اور باب حروف المعانی اس کی خبر ہے ، اور حروف معانی کی صراحت حروف مبانی سے احتراز کے لئے ہے اور حروف کا اطلاق بربنا تغلیب ہے ورنہ کلماتِ شرط و ظرف اسماء ہیں نہ کہ حروف ۔

سبق نمبر ۹۹

حقیقت میں حروف معانی کی بحث نحوی بحث ہے مگر چونکہ اس پر فقہ کے کچھ مسائل موقوف ہیں اس لئے حضراتِ اصولیین اس سے بحث کرتے ہیں اور ان میں سب سے زیادہ استعمال حروف عطف کا ہوتا ہے اور حروفِ عطف میں بھی اصل واؤ ہے کیونکہ وہ قسم تقییدات سے پاک ہے اس لئے پہلے اس کا بیان فرماتے ہیں ۔

صاحبین رح کے نزدیک وا و مقارنت کے لئے ہے اور امام شافعی رح کے نزدیک ترتیب کے لئے ہے مگر امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مطلق جمع کیلئے نہ اس میں مقارنت ملحوظ ہے اور نہ ترتیب اور عام اہلِ لغت اور اربابِ فتویٰ کا یہی مسلک ہے ۔

سوال :۔ جب امام صاحبؒ کے نزدیک واؤ مطلق جمع کیلئے ہے تو اس مثال سے اعتراض وارد ہوگا جبکہ کسی شخص نے کسی اجنبیہ عورت سے کہا ان نکحتہا فہی طالق وطالق وطالق اگر اس شخص نے اس عورت سے نکاح کر لیا تو ایک طلاق واقع ہوگی اور چونکہ وہ غیر مدخولہ ہے اس سے وہ بائنہ ہو جائیگی

لہذا دوسری اور تیسری طلاق واقع نہ ہوگی، اور صاحبینؒ کے نزدیک تین طلاق واقع ہونگی اس لئے کہ ان کے نزدیک واؤ مقارنت کیلئے ہے تو مرد کا یہ قول ان نکحتہا فہی طالق ثلثا کے درجہ میں ہوگیا تو صاحبین رح پر تو کوئی اعتراض نہیں البتہ امام صاحبؒ پر اعتراض ہے کہ جب وہ واؤ کو ترتیب کے لئے نہیں مانتے تو یہ ترتیب کہاں سے انہوں نے نکال دی اور یوں فرمایا کہ اول واقع ہوگی اور ثانی اور ثالث کا محل نہیں رہا؟

جواب: یہاں ترتیب واؤ کا مقتضا نہیں ہے بلکہ ترتیب کی وجہ یہ ہے کہ شرطِ مذکور کے ساتھ اصالۃً اول طلاق کا تعلق ہے اور ثانی اور ثالث کا شرط سے تعلق طلاق اول کے واسطہ سے ہے اور واسطہ ذوالواسطہ سے پہلے ہوا ہی کرتا ہے لہذا ترتیب مفہوم ہوئی اگر یہ ترتیب واؤ کا مقتضیٰ ہوتا تو اس کا اعتراض برمحل ہوتا۔

سوال: چلئے اس اعتراض سے تو آپ بچ گئے مگر دوسرا اعتراض اور ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک فضولی نے زید کی دو باندیوں کا نکاح خالد سے کر دیا اور فضولی نے یہ نکاح ان دونوں باندیوں کی رضامندی سے کیا تو یہ نکاح زید کی اجازت پر موقوف ہے، ابھی زید نے اجازت نہیں دی تھی کہ وہ ان دونوں باندیوں کو آزاد کرتا ہے اور اعتاق کے لئے یہ الفاظ استعمال کرتا ہے۔ کہتا ہے

اعتقتُ ہٰذہ وہٰذہ الخ تو جب واؤ جمع کیلئے ہے تو دونوں کا نکاح جائز ہونا چاہئے لیکن یہاں بھی ایسا نہیں بلکہ امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ پہلی کا نکاح صحیح ہوگیا اور دوسری کا باطل ہے، تو یہاں آپ ترتیب کے قائل ہوگئے حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ واؤ مطلق جمع کیلئے ہے نہ مقارنت کے لئے اور نہ ترتیب کیلئے؟

جواب: جب آخرِ کلام اول کے لئے مغیر نہ ہو تو اول اول ہوگا اور آخر آخر ہوگا یعنی باعتبار تکلم جو اول ہے تو دوسرے کے آنے سے پہلے ہی اس کے تکلم کیوجہ سے اول پر اس کا حکم مرتب ہو جائے گا اور یہاں دونوں نکاح موقوف تھے لیکن جب آقا نے اعتقت ہٰذہ کہا تو اولیٰ کا نکاح صحیح ہوگیا اور ابھی دوسرے ہٰذہ کا تکلم بھی نہ ہوا تھا کہ ثانیہ کا نکاح باطل ہوگیا کیونکہ وہ باندی ہے اور باندی حالتِ انضمام میں محللات میں سے نہیں ہے بلکہ فقط حالتِ انفراد میں محللات میں سے ہے تو اس کا تعلق ترتیب سے نہیں بلکہ اس قاعدہ سے ہے۔

سوال: اگر بات یونہی ہے تو آپ اس مثال میں دونوں بہنوں کے نکاح کو کیوں باطل قرار دیتے ہو یعنی جبکہ فضولی نے کسی شخص کا نکاح دو عقدوں میں دو بہنوں سے کر دیا اور اس شخص نے اجازت میں یہ الفاظ کہے اجزتُ ہٰذہ وہٰذہ تو دونوں کا نکاح باطل ہے حالانکہ آپ نے جیسے پہلے دو مسئلوں میں ترتیب ثابت کی ہے ایسے ہی یہاں کرنی چاہئے اور اول کے نکاح کو جائز قرار دینا چاہئے؟

جواب: جس طرح استثناء اور شرط صدرِ کلام کے لئے مغیر ہیں اسی طرح یہاں بھی آخرِ کلام یعنی دوسری بہن سے نکاح کرنا اول کے لئے مغیر ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب آخرِ کلام اول کلام کے لئے مغیر ہو تو اول آخر پر موقوف رہتا ہے لہذا یہاں ترتیب ثابت نہیں ہوگی اسلئے کہ دونوں کا نکاح باطل ہوگا۔ جیسے واو عطفِ مفرد

علی المفرد کیلئے ہے اسی طرح عطف جملہ علی الجملہ کیلئے بھی ہے تو اگر ثانی صورت میں معطوف کلام تام ہو یعنی اس کی خبر موجود ہو تو معطوف اپنی خبر میں مستقل ہونے کی وجہ سے معطوف علیہ کی خبر کا محتاج نہ ہوگا۔ لہٰذا ہٰذہ طالق ثلثا وہٰذہ طالق، کے اندر دوسری کو فقط ایک ہی طلاق واقع ہوگی کیونکہ خبر میں شرکت کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

اور جہاں معطوف کلام ناقص ہو تو وہ اپنی تمامیت میں اس متمم کا محتاج ہوگا جس سے اول تام ہوا تھا۔ لہٰذا ان دخلت الدار فانت طالق وطالق کے اندر ہم نے کہا کہ ثانی طالق اس شرط پر معلق ہے جس پر اول معلق ہے یعنی اس کی ضرورت نہیں کہ یوں کہا جائے کہ گویا دوسرے طالق پر ان دخلت بطریق تقدیر داخل ہے بلکہ ایک ہی تعلیق ان دونوں کے لئے کافی ہوگی۔

اور جاءنی زیدٌ وعمروٌ میں عمروٌ سے پہلے اس فعل کو اس لئے مقدر ماننا پڑتا ہے کہ یہ ممکن نہیں ہے کہ ایک ہی مجیئت میں زید اور عمر دونوں شریک ہو جائیں اور واو کبھی حال کے لئے مستعار لے لی جاتی ہے اس لئے کہ حال اور ذوالحال میں اجتماع ہوتا ہے جیساکہ ظاہر ہے جس کی امثلہ کتاب میں مذکور ہیں تو اَدِّ اِلیَّ الفًا وانتَ حرٌ میں اور انزل وانت اٰمنٌ میں کہ آزادی ہزار کو ادا کرنے سے ملے گی اور امان جب ہوگا جبکہ حربی اتر آئے۔

اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

بَابُ حُرُوفِ الْمَعَانِی

فصلٌ من مسائل الفقه مَبنیٌّ علیها واکثرها وقوعًا حروف العطف والاصل فیه الواو وهی لمطلق الجمع عندنا من غیر تعرض لمقارنة ولا ترتیب وعلیه عامة اهل اللغة وائمة الفتوی وانما یثبت الترتیب فی قوله ان نکحتها فهی طالق وطالق حتی لا یقع به الا واحدة فی قول ابی حنیفة رح خلافا لصاحبیه رح ضرورة ان الثانیة تعلّقتْ بالشرط بواسطة الاولی لا بمقتضی الواو وفی قول المولی اعتقتُ هذه وهذه وقد زوّجهما الفضولی من رجل انما بَطَلَ نکاحُ الثانیة لانَّ صَدرَ الکلام لا یتوقف علی اٰخره اذا لم یکن فی اٰخِره ما یُغَیّرَ اوله وَعِتقُ الاولی یبطل محلیّة التوقف فبطل الثانی قبل التکلم بعتقها بخلاف ما اذا زوجه الفضولیُّ اختین فی عقدتین فقال اَجزتُ هذه وهذه حیثُ بَطَلا جمیعا لانَّ صدر الکلام وضع لجواز النکاح واذا اتّصل به اٰخره سلب عنه الجواز فصار اٰخره فی حق اوّله بمنزلة الشرط والاستثناء وقد تدخل الواو علی جملة کاملة بخبرها فلا تجب المشارکة فی الخبر وذلك مثل قوله هذه طالق

ثلاثًا وهذه طالق انّ الثانیۃ تطلق واحدۃ لان الشرکۃ فی الخبر کانت واجبۃ لافتقار الکلام الثانی اذا کان ناقصًا فاذا کان کاملا فقد ذھب دلیل الشرکۃ ولهذا قلنا ان الجملۃ الناقصۃ تشارك الاولیٰ فیما تمّ الاولیٰ بعینہ حتی قلنا فی قولہ ان دخلتِ الدار فانت طالق انّ الثانی یتعلّق بذلك الشرط بعینہ ولا یقتضی الاستبداد بہ کانہ اَعَادَہ وانما یصار الیہ فی قولہ جاءنی زید وعمرو ضرورۃ ان المُشارکۃ فی مجیٔ واحدٍ لا یتصور وقد یُستَعَار الواو للحال بمعنی الجمع ایضًا لان الحال تجامع ذا الحال قال اللہ تعالیٰ حتی اذا جاؤھا وفتحت ابوابھا ای وابوابُھا مفتوحۃٌ وقالوا فی قول الرجل لعبدہ اَدّ الیّ الفًا وانت حرٌّ وللحربی انزل وانت اٰمنٌ انّ الواو للحال حتی لا یعتق العبدُ الا بالاداء ولا یامن الحربی مالم ینزل

ترجمہ مسائلِ فقہ کا بعض حصہ حروفِ معانی پر مبنی ہے اور ان حروفِ معانی میں سب سے کثیر الوقوع حروفِ عطف ہیں اور عطف میں اصل واو ہے اور واوٴ ہمارے نزدیک مطلق جمع کے لئے ہے۔ مقارنت اور ترتیب سے تعرض کئے بغیر اور اسی پر عام اہلِ لغت اور ائمہ فتویٰ ہیں اور ترتیب ثابت ہوتی ہے مرد کے اس قول میں (اجنبیہ سے) کہ اگر میں نے اس سے نکاح کیا تو اُسے طلاق ہے اور طلاق اور طلاق ہے۔ یہاں تک کہ ابو حنیفہ رح کے قول کے مطابق صرف ایک طلاق واقع ہوگی بخلاف صاحبین کے اس بات کی ضرورت کی وجہ سے کہ ثانی طلاق شرط سے اول کے واسطہ سے متعلق ہوتی ہے نہ کہ واوٴ کے تقاضا سے۔ اور مولیٰ کے قول اعتقت ہٰذہ وہٰذہ میں حالانکہ ان دونوں باندیوں کا نکاح فضولی نے کسی شخص سے کردیا تھا تو ثانی کا نکاح باطل ہے اس لئے کہ جب آخرِ کلام میں مغیّرِ اولِ کلام نہو تو صدرِ کلام آخرِ کلام پر موقوف نہیں ہوتا اور پہلی باندی کا آزاد ہوجانا نکاحِ موقوف (ثانی) کی محلیت کو باطل کردیتا ہے تو نکاحِ ثانی دوسری باندی کے عتق کے تکلم سے پہلے ہی باطل ہوچکا ہے بخلاف اس صورت کے جبکہ کسی شخص کا فضولی نے دو بہنوں سے دو عقدوں میں نکاح کیا ہو پس اس شخص نے کہا ہو اجزتُ ہٰذہ وہٰذہ؛ تو دونوں نکاح باطل ہوں گے اس لئے کہ صدرِ کلام جوازِ نکاح کے لئے موضوع ہے اور جب صدرِ کلام کے ساتھ آخرِ کلام منفصل ہوا تو صدرِ کلام سے جواز مسلوب ہوگیا تو آخرِ کلام اول کلام کے حق میں شرط اور استثناء کے درجہ میں ہوگیا اور کبھی واوٴ ایسے جملہ پر داخل ہوتی ہے جو اپنی خبر کے ساتھ کامل ہے تو خبر میں مشارکت واجب نہ ہوگی اور یہ جیسے شوہر کا قول ہے ہٰذہ طالق ثلاثًا وہٰذہ طالق تو دوسری کو ایک طلاق ہوگی اس لئے کہ خبر میں شرکت کلام ثانی کی خبر کی جانب احتیاج کی وجہ سے واجب ہوتی ہے جبکہ کلام ثانی ناقص ہو پس جب کہ کلام ثانی کامل ہو تو شرکت کی دلیل ختم ہوگئی، اور اسی وجہ سے ہم نے کہا جملۂ ناقصہ پہلے جملہ کا شریک ہوتا ہے اس چیز میں جس سے بعینہ جملۂ اولیٰ

تام ہوا ہے یہاں تک کہ ہم نے کہا شوہر کے اس قول اِنْ دخلتِ الدارَ فانتِ طالقٌ و طالق میں کہ ثانی طلاق بعینہ اس شرط کے ساتھ متعلق ہے اور ثانی اس شرط کے استقلال کا تقاضا نہیں کرتا گویا کہ متکلم نے شرط کا اعادہ کیا ہو اور استقلال کی جانب قائل کے اس قول میں رجوع کیا جاتا ہے جاءنی زید و عمروٌ میں اس بات کی ضرورت کیوجہ سے کہ مجیئت واحدہ میں مشارکت غیر متصوّر ہے اور کبھی واو کو حال کے لئے بھی مستعار لیا جاتا ہے اس لئے کہ حال ذوالحال کے ساتھ جمع ہو جاتا ہے باری تعالیٰ کا فرمان ہے حَتّٰی اِذَا جَاؤُهَا وَفُتِحَتْ اَبْوَابُهَا یعنی دابوابها مفتوحة، فقہاء نے کہا ہے مرد کے اس قول میں اپنے غلام سے کہ تو میری طرف ہزار دیدے حالانکہ تو آزاد ہے اور حربی سے اُتر آ حالانکہ تجھے امان ہے کہ واوٗ حال کے لئے ہے یہاں تک کہ غلام آزاد نہ ہوگا مگر ادا کرنے کے ساتھ اور حربی کو امان نہ ہوگا جب تک وہ نہ اُترے ۔

سبق نمبر ۱۰۰

حروف عطف میں سے دوسرا حرف فار ہے جس کا کام وصل وتعقیب ہے یعنی فار اس لئے ہے کہ معطوف معطوف علیہ سے متصل ہو اور بغیر کسی مہلت کے معطوف علیہ کے بعد ہو تو وصل اور تراخی بلا مہلت کو بتانا فار کا کام ہے ۔ لہٰذا جب کسی مرد نے اپنی بیوی سے یوں کہا : ان دخلت هٰذه الدار فهٰذه الدار فانت طالق ، تو اس صورت میں مطلقہ ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ عورت پہلے گھر کے بعد دوسرے گھر میں بلا تراخی داخل ہو ، لہٰذا اگر وہ دونوں گھروں میں داخل نہ ہو یا ان میں سے صرف ایک میں داخل ہو یا اوّلاً دوسرے گھر میں اور بعد میں پہلے گھر میں داخل ہو یا اولاً پہلے گھر میں داخل ہوا اور دوسرے میں تراخی کے ساتھ داخل ہو تو ان چاروں صورتوں میں اس عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ یہاں شرط موجود نہیں ۔

اور اصل تو یہ ہے کہ فار احکام پر داخل ہو نہ کہ علل پر کیونکہ علل پہلے اور احکام بعد میں ہوتے ہیں لیکن اگر علل اشیاء دائمہ کے قبیل سے ہوں تو ایسی علل پر فار داخل ہو سکتی ہے اس لئے کہ اس صورت میں علل حکم کے بعد اسی طرح موجود ہونگی جس طرح حکم سے پہلے موجود تھیں تو تعقیب جو فار کی مدلول ہے حاصل ہو جائیگی اور اگر ایسی علت ہو جس میں دوام نہ ہو تو اس پر فار کا دخول مستحسن نہ ہوگا کیونکہ علت حکم سے پہلے ہوتی ہے لہٰذا علت کسی طرح محلِ فار نہ ہوگی ۔ جیسے کسی مصیبت زدہ شخص کو کہا جائے البشر فقد اتاك الغوث تمہیں بشارت ہو کہ تمہارے پاس فریاد رس پہنچ گیا ہے کیونکہ فریاد رس کا آنا اگرچہ آنی ہے لیکن اس کی ذات دائم ہے ایک مدت تک باقی رہے گی تو یہ بشارت سے پہلے بھی ہے اور بعد میں بھی ہے لہٰذا تعقیب کے معنی متحقق ہو گئے اور فار کا دخول درست ہو گیا ۔

اور جیسے آقا اپنے غلام سے کہے اَدِّ اِلَیَّ الفًا فانت حُرٌّ یعنی تم مجھے ایک ہزار ادا کرو کیونکہ تم آزاد ہو، تو اس صورت میں غلام اسی وقت آزاد ہو جائے گا تو یہاں حریت دائمہ موجود ہے جو ادا سے پہلے بھی موجود ہے اور بعد میں موجود رہے گی لہٰذا حریّت ادائے ہزار پر موقوف نہ ہوگی بلکہ غلام آزاد ہو جائے گا اور ہزار

اس پر قرض ہونگے تو وہ تراخی حاصل ہوگئی جو فاء کے معنیٰ ہیں ۔
اور حروف عطف میں سے تیسرا حرف ثمّ ہے جو تراخی کے ساتھ عطف کے لئے ہے اور یہاں تراخی اتنی ہونی چاہئے کہ متکلم سکوت کے بعد کلام شروع کرسکے مثلاً شوہر اپنی بیوی سے کہتا ہے اَنتِ طالق ثم طالق، تو گویا وہ اپنے قول اَنتِ طالق پر پہونچکر ساکت ہوجاتا ہے اس کے بعد وہ ازسرِ نو ثم طالق کہتا ہے اور یہ تراخی کامل ہے جو تکلم اور حکم دونوں اعتبار سے ہوتی ہے اور یہی امام ابوحنیفہ رح کا مذہب ہے کیونکہ الشارات میں یہ ممنوع ہے کہ تکلم میں وصل ہو اور حکم میں تراخی ہو اسی کا نام تراخی کامل ہے اور یہی تراخی علی القطع ہے ۔ اور صاحبین رح فرماتے ہیں کہ تراخی حکم میں ہوگی اور تکلم میں وصل ہوگا انہوں نے ظاہر پر عمل کیا ہے کیونکہ ظاہر لفظ اول سے ملا ہوا ہے اور یہ قاعدہ بدیہی ہے کہ انفصال کے ساتھ عطف صحیح نہیں ہوتا لہذا زیادہ مناسب یہی ہے کہ تراخی صرف حکم میں ہو ۔
اس اختلاف کا ثمرہ شوہر کے اس قول میں ظاہر ہوگا جبکہ وہ اپنی بیوی سے کہے اور وہ غیر مدخولہ ہو، انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلتِ الدار ۔ تو اس صورت میں امام صاحبؒ کے نزدیک پہلی طلاق ابھی واقع ہوجائے گی اور بعد والی طلاقیں لغو ہونگی، کیونکہ تراخی تکلم میں ہوتی ہے اس لئے گویا شوہر نے انت طالق کہا اور اسی حد تک پہنچکر ساکت ہوگیا تو یہ طلاق واقع ہوگئی اور بعد والی طلاقوں کے لئے کوئی محل باقی نہیں رہا ۔
اور صاحبین رح کے نزدیک تینوں طلاقیں ایک ساتھ معلق ہوں گی اور حسبِ ترتیب واقع ہوں گی کیونکہ ان کے نزدیک تکلم میں وصل ہے اور عبارت میں کسی طرح کا انقطاع نہیں ہے لہذا تینوں طلاقیں شرط سے معلق ہونگی اور وجود شرط کے وقت ترتیب وار واقع ہوں گی اور چونکہ عورت غیر مدخولہ ہے اس لئے اول کے واقع ہوتے ہی وہ بائنہ ہوجائے گی تو دوسری اور تیسری طلاق واقع نہ ہوں گی یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ جزاء مقدم اور شرط مؤخر ہو اور عورت غیر مدخولہ ہو ورنہ احکام بدل جائیں گے جس کی تفصیل ہدایہ میں ہے۔
اور ثم کو کبھی واو کے معنیٰ کیلئے مستعار لیا جاتا ہے جیسے اس آیت میں ثُمَّ کَانَ مِنَ الَّذِیْنَ آمَنُوا ! اگر یہاں ثم کو واؤ کے معنیٰ میں نہ لیا جائے تو اعتراضات وارد ہوں گے (جس کی وجہ بدیہی ہے)
حروفِ عطف میں سے ایک بل ہے جس کی وضع اس لئے ہوتی ہے کہ وہ اپنے مابعد کو ثابت کرتا ہے اور اس کے ماقبل سے اعراض ہوجاتا ہے جیسے جاءنی زید بل عمرو تو اس میں عمرو کے آنے کو ثابت کیا گیا ہے اور زید کی مجیئت کے اثبات سے اعراض ہے لہذا اس کی مجیئت مسکوت عنہ کے درجہ میں ہے ۔
لہذا جو بل کا ماقبل ایسا ہو کہ جس سے اعراض کرنا اپنے بس کی بات نہ ہو تو وہاں مجموعہ ثابت ہوگا ۔ جیسے شوہر اپنی بیوی سے کہتا ہے اور بیوی غیر مدخولہ ہے انت طالق واحدۃ لا بل ثنتین، تو چونکہ طلاق سے اعراض نہیں کیا جاسکتا کیونکہ یہ مُطلِّقؒ کے بس میں نہیں ہے لہذا یہاں تین طلاق واقع ہوں گی اور یہ ایسا ہوگیا جیسے شوہر نے دو قسم کھائی ہوں اور یوں کہا ہو ان دخلت الدار فانت طالق واحدۃً اور پھر اس سے

کہا ہو ان دخلت الدار فانت طالق ثنتین ، تو جب عورت ایک مرتبہ گھر میں داخل ہوگئی تو تین طلاق واقع ہوں گی اسی طرح انت طالق واحدۃً لا بل ثنتین کے اندر بھی ہوگا ۔

اور حروفِ عطف میں ایک لکنّ ہے جو نفی کے بعد استدراک کیلئے آتا ہے یعنی اس توہّم کو دور کرنے کیلئے جو کلامِ سابق سے پیدا ہوتا ہے جیسے تم کہتے ہو ما جاء نی زید پس اس سے یہ وہم ہوا کہ عمرو بھی نہیں آیا ہوگا کیونکہ ان دونوں میں غایت درجہ کا لگاؤ اور تعلق ہے چنانچہ تم نے اپنے قول لکنّ عمراً سے اس کی تلافی کردی اور لکنّ اگر مخفف ہو یعنی بغیر تشدید کے تو یہ عاطفہ ہے اور اگر تشدید کے ساتھ ہو تو یہ مشبہ بالفعل ہے جو استدراک میں عاطفہ کا شریک ہے ۔

بہر حال لکن عطف کیلئے ہے لیکن یہ عطف اسی وقت صحیح ہوگا جبکہ کلام منسق اور مربوط ہو اور اتّساق سے ہماری مراد یہ ہے کہ کلمۂ لکن کلام سابق سے ملا ہوا ہو اور کسی فعل کی نفی اور بعینہ اس کا اثبات نہ ہو بلکہ نفی ایک شئی کی طرف راجع ہو اور اثبات دوسری شئی کی طرف اور اگر ان دونوں شرطوں میں سے کوئی شرط مفقود ہو جائے تو اس وقت کلام مستانف اور مبتدأ ہوگا معطوف نہ ہوگا جیسے کسی کے قبضہ میں ایک غلام ہے اور صاحب قبضہ اقرار کرتا ہے کہ یہ زید کا غلام ہے اس پر زید کہتا ہے مَا کَانَ لِی قَطُّ لٰکِنَّہٗ لِفُلَانٍ آخر ، کہ یہ غلام میرا ہرگز نہیں بلکہ یہ تو فلاں کا ہے یعنی خالد کا ، تو یہ کلام مربوط ہے اور خالد اس غلام کا مستحق ہو جائے گا ۔ کیونکہ یہاں نفی اثبات سے متصل ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ زید نے قائل کے اقرار کی تردید نہیں کی بلکہ اس کے اقرار کی تحویل کی ہے ۔

اسی اِتّساق و ربط کو بتانے کیلئے مصنف رح نے فرمایا ہے تَعَلَّقَ النَّفْیُ بِالْاِثْبَاتِ ، یعنی دونوں کے درمیان فصل نہیں کہ اقرار کی بالکلیہ نفی ہو جائے بلکہ یہ کلامِ واحد ہے اور اقرار کی تحویل ہے ، اور اگر کسی عورت کا نکاح فضولی نے سو درہم مہر کے عوض کر دیا تو نکاح اس عورت کی اجازت پر موقوف ہے پس جب اس کو خبر پہونچی تو اس نے کہا لا اُجیزہٗ لکن اجیزہ بمائۃٍ وخمسین تو یہاں عقد فسخ ہو جائے گا کیونکہ کلام میں اتّساق و ربط نہیں ہے کیونکہ یہ اسی فعل کی نفی ہے اور بعینہ اسی فعل کا اثبات ہے اور اس کو کلام مستانف قرار دیا جائیگا ، کیونکہ جب عورت نے اوّلاً لا اُجیز النکاح کہا تو اس وقت اس نے نکاح کو اس کی جڑ سے اکھاڑ پھینکا اور نکاح کے صحیح ہونے کی کوئی صورت نہیں باقی رہی پھر جب اس کے بعد اس نے کہا و لکن اجیزہٗ بمائۃ وخمسین ، تو بعینہ اسی فعلِ منفی کا اثبات لازم آیا ، اور اگر عورت یوں کہے لا اجیز النکاح بمائۃ وخمسین تو یہ قول اب اِتّساق کی مثال ہوگا اس صورت میں اصل نکاح باقی رہ جائے گا اور نفی مائۃ کی قید کی طرف راجع ہوگی اور اثبات ، مائۃ وخمسین ، کی قید کی طرف راجع ہوگا پس اِس فعل کی نفی اور بعینہ اسی فعل کا اثبات نہ ہوگا ۔

اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

وَاَمَّا الفاءُ فانها للوصل والتعقيب ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته ان دخلتِ هذه الدارَ فهذه الدار فانت طالقٌ اِنَّ الشرط ان تدخُلَ الثانيةَ بعد الاولى من غير تراخٍ وقد تدخل الفاء على العِلَل اذا كان ذلك مما يدوم فيصير بمعنى التراخي يقال اَبْشِرْ فقد اَتاك الغوث ولهذا قلنا فيمن قال لعبده اَدِّ اِلَيَّ الفًا فانت حُرٌّ اِنّه يعتق للحال لان العتق دائم فاشبه المتراخي وَاَمَّا ثُمَّ فللعطف على سبيل التراخي ثم اِنَّ عند ابي حنيفة رح التراخي على وجه القطع كانه مستانفٌ حكمًا قولًا بكمال التراخي وعند صاحبيه التراخي في الوجود دون التكلم بيانه فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار قال ابوحنيفة رح يقع الاول ويلغو ما بعده كانه سكت على الاول وقالا يتعلقن جملةً وينزلن على الترتيب وقد تستعار لمعنى الواو قال الله تعالى ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَاَمَّا بل فموضوع لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله يقال جاءني زيد بل عمرو وقالوا جميعًا فيمن قال لامرأته قبل الدُّخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدةً لا بل اثنتين انه يقع الثلثُ اذا دخلَت الدارَ بخلاف العطف بالواو عند ابي حنيفة رح لانه لما كان لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضيته اتصال الثاني بالشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ذلك وفي وسعه افرادُ الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة فيصير بمنزلة الحلف بيمينين فيثبت ما في وسعه وامّا لكن فللاستدراك بعد النفي تقول ما جاءني زيد لكنَّ عمرا غير اَنَّ العطف به انما يستقيم عند اِتِّسَاقِ الكلام فاذا اتسق الكلام كالمقر له بالعبد ما كان لِي قطُّ لكنه لفلانٍ اٰخر تعلق النفي بالاثبات حتى استحقه الثاني والا فهو مستانف كالمزوجة بمائة تقول لا اُجِيْزُهٗ لكن اُجِيْزُهٗ بمائةٍ وخمسين فانه ينفسخ العقد لانه نفي فعل واثباته بعينه فلم يتسق الكلام

ترجمہ اور بہرحال فاء پس وہ وصل اور تعقیب کیلئے ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا اس شخص کے بارے میں جس نے اپنی بیوی سے کہا اِن دخلت ہذہ الدار فہذہ الدار فانت طالق کہ وقوع طلاق کی شرط یہ ہے کہ عورت دوسرے مکان میں اول کے بعد بغیر تراخی کے داخل ہو اور فاء کبھی علل پر داخل ہوتی ہے جبکہ علت دائمی ہو تو دوام تراخی کے معنی میں ہو جائے گا کہا جاتا ہے ۔

اَبْشِرْ فَقَدْ اَتَاکَ الْغَوْثُ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا اس شخص کے بارے میں جس نے اپنے غلام سے کہا ادِّ اِلَیَّ اَلْفًا فانت حرٌّ، کہ غلام فی الفور آزاد ہو جائے گا اس لئے کہ عتق دائمی ہے تو عتق تراخی کے مشابہ ہو گیا۔

اور بہر حال ثم تو وہ تراخی کے طریقہ پر عطف کیلئے ہے پھر ابو حنیفہ رح کے نزدیک تراخی قطعیت کے طریقہ پر ہوگی (یعنی کامل) گویا کہ وہ حکماً کلام مستانف ہے کمالِ تراخی کے قائل ہونے کی وجہ سے اور صاحبین رح کے نزدیک تراخی وجود میں ہے نہ کہ تکلم میں اس اختلاف کا بیان اس شخص کے بارے میں ہے جس نے دخول سے پہلے اپنی بیوی سے کہا انتِ طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار تو ابو حنیفہ رح نے فرمایا کہ (فی الحال) ایک طلاق واقع ہوگی اور اس کے بعد والی لغو ہوں گی گویا کہ قائل نے اول پر سکوت اختیار کیا، اور صاحبین رح نے فرمایا کہ سب اکٹھی معلق ہونگی اور حسبِ ترتیب واقع ہوں گی۔ اور کبھی ثم کو واو کے معنیٰ کیلئے مستعار لیا جاتا ہے اور ارشاد باری ہے ثم کان من الذین آمنوا۔

اور بہر حال بل تو وہ وضع کیا گیا ہے اپنے مابعد کو ثابت کرنے کیلئے اور اپنے ماقبل سے اعراض کیلئے کہا جاتا ہے جاءنی زید بل عمرٌو اور ائمہ ثلاثہ نے فرمایا ہے اس شخص کے بارے میں جو قبل الدخول اپنی بیوی سے کہے ان دخلت الدار فانتِ طالق واحدۃً لا بل ثنتین کہ جب عورت گھر میں داخل ہوگی تو تین طلاقیں واقع ہوں گی بخلاف واو کے ذریعہ عطف کرنے کے ابو حنیفہ رح کے نزدیک اس لئے کہ لفظ بل جب اول کو باطل کرنے کیلئے ہے اور ثانی (مدخول بل) کو اول کے قائم مقام کرنے کے لئے ہے تو لفظ بل کا تقاضا ثانی کو بلا واسطہ شرط کے ساتھ متصل کرنا ہے لیکن اول کے ابطال کی شرط کے ساتھ اور یہ ابطال قائل کے بس میں نہیں ہے اور اس کے بس میں ثانی کو الگ سے شرط کے ساتھ بیان کرنا ہے تاکہ ثانی بغیر واسطہ کے شرط کے ساتھ متصل ہو جائے تو یہ کلام دو یمینوں کے ساتھ قسم کھانے کے درجہ میں ہو جائیگا تو جو قائل کے بس میں ہے وہ ثابت ہوگا۔

اور بہر حال لکن پس وہ نفی کے بعد استدراک کیلئے ہے کہتا ہے تو ماجاءنی زید لکنّ عمرًا مگر لکن کے ذریعہ اتساق کلام کے وقت عطف درست ہوگا پس جبکہ کلام مربوط ہو جیسے وہ شخص جس کے لئے غلام کا اقرار کیا گیا ہو (کہے) کہ یہ میرا ہرگز نہیں ہے یہ تو فلاں کا ہے تو نفی (ما کان لی قط) اثبات (لکنہ لفلان آخر) کے ساتھ متعلق ہے (یعنی مربوط ہے کما بیناہ) یہاں تک کہ ثانی اس کا مستحق ہوگا ورنہ پس وہ کلام مستانف ہوگا جیسے وہ عورت جس کا نکاح اس کے مالک کی اجازت کے بغیر کر دیا گیا ہو وہ کہتی ہے لا اجیزہ لکن اجیزہ بمائۃ وخمسین پس عقد فسخ ہو جائے گا اس لئے کہ یہ ایک فعل کی نفی ہے اور بعینہ اسی فعل کا اثبات ہے تو کلام مربوط نہیں ہے

سبق نمبر ۱۰۱

حروفِ عطف میں سے ایک اَوْ ہے جب اَوْ دو اسموں یا دو فعلوں کے درمیان واقع ہو تو یہ دونوں مذکور میں سے کسی ایک کو شامل ہوگا۔

پھر اَو خبر کے اندر مستعمل ہو تو یہ مفضی الی الشک ہے لیکن شک اسکے وضعی معنیٰ نہیں ہیں اور اگر اَو ابتدار میں داخل ہو یعنی ایسے کلام میں جو اخبار کے قبیل سے نہ ہو جیسے اِضرِبْ ہذا اَو ہذا یا انشار کے اندر استعمال ہو جیسے آقا کا قول ہذا حرٌّ اَو ہٰذا تو ان دونوں صورتوں میں اَو شک کیلئے نہ ہوگا، ہاں تاکہ بات بطریق تعین ثابت ہوسکے متکلم کو اختیار ہوگا کہ وہ دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرے۔

بہرحال ہٰذا حرٌّ او ہذا میں انشار اور خبر دونوں کا احتمال ہے اور دونوں کی رعایت ضروری ہے اور اس میں قائل کو ایک کے انتخاب کا اختیار دیا ہے اور اس کے اختیار کو بیان بھی کہا جاسکتا ہے اور انشار بھی، بیان کا مطلب یہ ہے کہ یہ حریت سابقہ کی وضاحت ہے اور انشار کا مطلب یہ ہے کہ فی الحال حریت کا اثبات مقصود ہے پھر اس بیان میں اظہار و انشار دونوں کی رعایت کی گئی ہے۔

لہٰذا بیان کے من وجہ انشار ہونے کی وجہ سے بقار محل عتق ضروری ہے، لہٰذا اگر آقا مردہ غلام کو اختیار کرے تو اس کا قول لغو ہوگا کیونکہ یہ انشار کے خلاف ہے اور بیان کے من وجہ اظہار و اخبار ہونے کی وجہ سے اسکے اندر قاضی کا جبر جاری ہوگا۔ اور کبھی اَو کو واو کے معنیٰ میں مستعار لے کر عموم کیلئے استعمال کیا جاتا ہے تو ایسی جگہ اَو نفی کے اندر عموم افراد کیلئے ہوگا اور مقام اباحت کے اندر عموم اجتماع کے لئے ہوگا، عموم افراد کا مطلب یہ ہوگا کہ ہر فرد سے نفی کی جاسکے اور عموم اجتماع کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کا ماقبل اور مابعد دونوں کا اجتماع ہوسکتا ہے جیسے جالِس الفقہار او المحدثین اور اول کی مثال جیسے لایکلّم فلانًا او فلانًا یہ عموم افراد ہے اور کلام کی ہر فرد سے نفی مقصود ہے لہٰذا اگر کسی ایک سے بھی کلام کیا تو حانث ہو جائے گا اور اگر دونوں سے کلام کیا تب بھی ایک ہی حنث ہوگا ورنہ حقیقۃً واو ہونے کی صورت میں دو کفارے واجب ہوتے۔ ثانی کی مثال لاأکلّمُ احدًا الاّ فلانًا او فلانًا۔ یہاں ان دونوں سے گفتگو کرے یا ان میں سے ایک سے وہ کسی صورت میں حانث نہ ہوگا۔ اور اگر اَو کو عطف کے معنیٰ میں استعمال کرنا کسی جگہ درست نہ ہوتا ہو مثلاً اول کلام منفی ہے اور آخر کلام مثبت یا اور کوئی خرابی ہے جس کی وجہ سے اس کو عطف پر محمول کرنا متعذر ہو تو وہاں اَو کو حتیٰ کے معنیٰ میں استعمال کرلیا جائے گا۔

جیسے واللہ لا ادخلُ ہٰذہ الدار اَو ادخل ہٰذہ الدار، لہٰذا یہاں اَو کو حتیٰ کے معنیٰ میں استعمال کیا گیا ہے کیونکہ یہاں ماقبل اَو میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ فعل ممتد ہے اور اس کا آخر اس کے لئے منتہی ہے تو یہاں ماقبل والے فعل ممتد و محظور کو ممتد و محظور پر اس غایت سے ختم کیا جاسکتا ہے اور اگر حالف پہلے ہی دوسرے گھر میں داخل ہوگیا تو یمین ختم ہوگئی اور اب پہلے گھر میں داخل ہونے کی وجہ سے حانث نہ ہوگا کیونکہ یمین اس سے پہلے ختم ہوچکی ہے۔

اور یہاں حالف کا منشا یہ تھا کہ ایسا دخول نہ ہوگا جو ممتد ہو کر اس گھر کے دخول تک پہونچ جائے بہرحال اس مثال میں اَو کو عطف پر محمول کرنا متعذر ہے اس لئے اَو کو اس کے مجازی معنی پر محمول کرنا ضروری ہوگا۔ اور بعض صورتوں میں حتیٰ کو بھی حروف عطف میں سے شمار کیا جاتا ہے لہٰذا اب اس کا بیان کیا جاتا ہے

کہ حتیٰ کی اصلِ وضع یہ ہے کہ یہ غایت کیلئے مستعمل ہو لہٰذا عبدی حرٌ ان لم اضربک حتی تصیح، کے اندر حتی غایت کے معنی میں ہے یعنی آقا نے کہا اگر میں تجھے اتنا نہ ماروں کہ تو ضرب کی شدت سے چیخنے اور چلانے لگے تو میرا غلام آزاد ہے اور اگر اس نے مضروب کو چلانے سے پہلے ہی چھوڑ دیا تو غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ تحقیق غایت سے پہلے ہی وہ ضرب سے باز آگیا۔ لہٰذا عتقِ غلام کی شرط پائی گئی ہے اور وہ اتنا نہ مارنا ہے کہ جس سے مضروب چلانے لگے۔

اور جب حتیٰ کا ماقبل امتداد کی صلاحیت نہ رکھے اور اس کا مابعد منتہیٰ بننے کی صلاحیت نہ رکھے تو وہاں حتیٰ غایت کیلئے نہ ہوگا بلکہ مجازات کے لئے ہوگا یعنی ماقبل اور مابعد میں سبب اور مسبب کا کنکشن ہو جائے گا جیسے اِنْ لم آتک غداً حتی تغدّینی فعبدی حرٌ کے اندر کیونکہ ناشتہ کرا دینا اتیان کیلئے منتہیٰ نہیں ہے بلکہ مزید اتیان کا سبب ہے تو اگر متکلم مخاطب کے پاس آگیا اور مخاطب نے اسکو ناشتہ نہیں کرایا تو متکلم حانث نہ ہوگا اور اس کا غلام آزاد نہ ہوگا۔

اور اگر اتیان اور ناشتہ کرنا دونوں متکلم کے فعل ہوں تو یہاں حتیٰ نہ غایت کیلئے ہوگا اور نہ مجازات کے لئے کیونکہ ناشتہ کرنا اتیان کیلئے منتہیٰ نہیں ہے اور نہ آدمی کا فعل اسکے فعل کی جزا ہوتا ہے تو یہاں نہ غایت کے معنی درست رہے اور نہ مجازات کے لہٰذا یہاں حتیٰ کو عاطفہ کہا جائے گا اور یہ عطف فار کے معنیٰ میں ہوگا اس لئے حتیٰ غایت کیلئے اور فار تعقیب کیلئے ہے اور ان دونوں کے درمیان مجانست ہے جیسے ان لم آتک حتی اتغدیٰ عندک، کے اندر، تو متکلم یہاں اپنی قسم کو پورا کرنے والا جب ہوگا جبکہ اس کی جانب سے اتیان اور غدائیہ کا تحقق ہو، اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

واما اَوْ فتدخل بين اسمين او فعلين فيتناول اَحَدَ المذكورين فان دخلت فى الخبر اَفضَت الى الشَّكِّ وان دخلت فى الابتداء والانشاء اوجبت التخيير ولهذا قلنا فى من قال هذا حرٌّ او هذا انه لما كان انشاءً يحتمل الخبر اوجب التخيير على احتمال انه بيانٌ حتى جعل البيان انشاءً من وجهٍ وقد تستعار هذه الكلمة للعموم فتوجب عموم الافراد فى موضع النفى وعموم الاجتماع فى موضع الاباحة ولهذا لو حلف لا يُكَلِّمُ فلانًا او فلانًا يحنث اذا كلّم اَحَدَهما ولو قال لا يكلم اَحَدًا الا فلانًا او فلانًا كان له ان يكلمهما جميعًا وقد تُجْعَلُ بمعنى حتّى فى نحو قوله والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار حتى لو دَخَلَ الاخيرةَ قبل الاولى انتهت اليمين لانه تعذّر العطفُ لاختلاف الكلامين من نفىٍ واثبات والغاية صالحة لان اول الكلام حظر وتحريم ولذلك وجب العمل بمجازه وَاَمَّا حتى فللغاية ولهذا قال محمد فى الزيادات فيمن قال عبده حرٌّ ان لم اضربك حتى تصيحَ انه يحنث ان

اقلع قبل الغاية واستعير للمجازاة بمعنى لام كى فى قوله ان لم اتك غداً حتى تغدينى حتى اذا اتاه فلم يغده لم يحنث لان الاحسان لا يصلح منهيًا للاتيان بل هو سبب له فان كان الفعلان من واحد كقوله ان لم آتك حتى اتغدّى عندك تعلق البرّ بهما لان فعله لا يصلح جزاءً لفعله فحمل على العطف بحرف الفاء لان الغاية تجانس التعقيب

ترجمہ اور بہرحال اَوْ پس وہ داخل ہوتا ہے دو اسموں یا دو فعلوں کے درمیان پس یہ مشتمل ہوتا ہے مذکورین میں سے ایک کو پس اگر اَوْ خبر میں داخل ہو تو یہ مفضی الی الشک ہوگا اور اگر ابتداء اور انشاء میں داخل ہو تو تخییر کو واجب کرتا ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا اس شخص کے بارے میں جس نے کہا ہٰذا حرٌّ اَوْ ہٰذا کہ یہ قول جبکہ انشاء ہے جو خبر کا احتمال رکھتا ہے تو یہ قول تخییر کو واجب کرے گا اس احتمال کے ساتھ کہ یہ اختیار بیان ہے یہاں تک کہ بیان کو من وجہٍ انشاء من وجہٍ اظہار قرار دیا جائے گا اور کبھی یہ کلمہ (اَوْ) عموم کیلئے مستعار لیا جاتا ہے پس یہ عموم افراد کو واجب کرتا ہے مقام نفی میں اور عموم اجتماع کو واجب کرتا ہے موضع اباحت میں اسی وجہ سے اگر قسم کھائی کہ وہ فلاں یا فلاں سے بات نہیں کرے گا تو حانث ہو جائے گا جبکہ ان دونوں میں سے کسی ایک سے بات چیت کی ہو اور اگر اس نے کہا کہ وہ کسی سے بات نہیں کرے گا مگر فلاں یا فلاں سے تو اس کو یہ حق ہوگا کہ ان دونوں سے بات چیت کرے، اور کبھی اَوْ کو حتّٰی کے معنی میں کر دیا جاتا ہے جیسے متکلم کے اس قول میں، واللہ لا ادخل ہٰذہ الدار او ادخل ہٰذہ الدار، یہاں تک کہ اگر وہ آخری گھر میں اول گھر سے پہلے داخل ہو گیا تو یمین ختم ہو جائے گی اس لئے کہ عطف متعذر رہے دونوں کلاموں کے مختلف ہونے کی وجہ سے نفی و اثبات کے اعتبار سے اور غایت میں صلاحیت ہے (کہ اس پر کلام کو محمول کر لیا جائے) اس لئے کہ اول کلام حظر و تحریم ہے (جس میں امتداد ہو سکتا ہے اور دوسرے گھر میں دخول سے اس کا انقطاع ہو سکتا ہے) اسی وجہ سے اَوْ کے مجازی معنی پر عمل کرنا واجب ہے

اور بہرحال حتّٰی پس وہ غایت کیلئے ہے اسی وجہ سے محمد رح نے زیادات میں فرمایا ہے اس شخص کے بارے میں جس نے کہا کہ اس کا غلام آزاد ہے اگر میں تجھے نہ ماروں یہاں تک کہ تو چلانے لگے کہ وہ حانث ہو جائیگا اگر وہ تحقق غایت سے پہلے ضرب سے رک گیا اور حتّٰی کو مجازات کیلئے مستعار لے لیا جاتا ہے لام کَیْ کے معنی میں قائل کے اس قول میں ان لم آتک غداً حتّٰی تغدینی، یہاں تک کہ جب وہ اس کے پاس آ گیا پس اس نے اس کو غدائیہ نہیں کھلایا تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ احسان اتیان کیلئے منہی بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا بلکہ احسان تو اتیان کا سبب ہے پس اگر دونوں فعل ایک شخص کی طرف سے ہوں

جیسے اس کا قول اِن لم اٰتِک حتی اتغدّیٰ عندک، تو بر ان دونوں کے ساتھ متعلق ہوگا اس لئے کہ اس کا فعل اس کے فعل کی جزاء بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا تو اس کو عطف پر محمول کیا جائیگا وہ عطف جو صرف فاء کے معنیٰ میں ہو اس لئے کہ غایت تعقیب کے مجانس ہے۔

تشریح یہاں شراح کرام نے بہت بسوط گفتگو کی ہے نورالانوار میں بھی وہ تفصیلات موجود ہیں ہم نے فقط مصنف رح کا کلام مدنظر رکھا ہے تاکہ طویل نہ ہو جائے۔

سبق نمبر ۱۰۲

حروفِ معانی میں سے حروفِ جارہ بھی ہیں اور حروفِ جارہ میں سے ایک باء ہے جسکے اصلی معنیٰ اِلصاق کے ہیں۔ اس بنیاد پر کہ اس کے معنی الصاق کے ہیں ہم نے کہا کہ اگر زید یوں کہے ان اخبرتنی بقدوم زید فعبدی حرٌ، اور مخاطب نے زید کے آنیکی خبر دی تو اگر خبر سچی ہے تو قائل کا غلام حانث ہوگا ورنہ نہیں اس لئے کہ الصاق کا تقاضا یہ ہے کہ اس خبر کو صدق اور حق پر محمول کیا جائے یعنی ایسی خبر ہونی چاہیئے جو خارج اور نفس الامر کے مطابق ہو اور حق پر واقع ہونا اس بناء پر ہے کہ حرف باء چونکہ الصاق کیلئے ہے اس لئے معنیٰ یہ ہوں گے، ان اخبرتنی خبرًا ملصقًا بقدوم زیدٍ، اگر تم نے مجھے ایسی خبر دی جو زید کے قدوم سے چپاں ہو اور خبر اسی وقت قدوم سے چسپاں ہو گی جب زید کا قدوم خارج میں بھی واقع ہو۔ خلاصۂ کلام! اگر مخاطب نے زید کے قدوم کی سچی خبر دی تو متکلم حانث ہو جائے گا ورنہ نہیں اور حروفِ جارہ میں سے ایک علیٰ ہے جو الزام کے لئے آتا ہے جیسے لہٗ علیّ الفٌ تو یہ قرض کا اقرار ہوگا۔ اور کبھی علیٰ بطور حقیقت شرط کیلئے بھی مستعمل ہوتا ہے یعنی اس وقت اس کا مابعد شرط ہوگا علیٰ کے ماقبل کیلئے جیسے فرمانِ باری ہے یبایعنک علیٰ ان لایشرکن باللّٰہ شیئًا، اور چونکہ لزوم اور الصاق میں مناسبت ہے۔ اس لئے جب علیٰ معاوضاتِ محضہ بیع و اجارہ وغیرہ پر داخل ہو تو وہاں علیٰ باء کے معنیٰ میں ہوگا اور عوض کے معنیٰ کو بتائے گا۔

اور حروفِ جارہ میں سے ایک من ہے جو بعض فقہاء کے نزدیک تبعیض کیلئے ہے اور یہی امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے لہٰذا اگر کسی شخص نے کسی سے کہا کہ میرے غلاموں میں سے جس کو تو چاہے آزاد کر دے تو وکیل سب کو آزاد کر سکتا ہے لیکن مِنْ کی رعایت کی وجہ سے ایک کو چھوڑ دینا پڑے گا۔ لیکن اگر اس نے یہ کہا ہو اَعتِق من عبیدی مَن شاءَ اب وکیل سب کو آزاد کر سکتا ہے اس لئے کہ یہاں مَن شاءَ کے عموم نے مِن کے خصوص کو ختم کر دیا ہے۔

اور الیٰ انتہاء غایت کیلئے ہے جس کی مزید تفصیل نورالانوار اور ہدایہ میں ملے گی، اور فی ظرف کے لئے ہے اور امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک فی کے حذف کرنے اور ذکر کرنے میں فرق ہے لہٰذا انتِ طالق غدًا اور فی غدٍ میں فرق ہے۔ اور اسی طرح اِن صمت الدھرَ فعبدی حرٌ میں دھر ہمیشہ پر محمول

ہوگا تو اگر ساری عمر روزے نہ رکھے تو اس تعلیق کی وجہ سے اس کا غلام آزاد نہ ہوگا اور ان صمت فی الدھر تھوڑی دیر پر واقع ہوگا لہذا اگر کسی نے غروب تک روزہ رکھنے کی نیت کی اور کچھ دیر امساک کے بعد افطار کر لیا تو اس کا غلام آزاد ہوگیا ۔ اور جہاں ظرفیت کے معنی متعذر ہوجائیں وہاں فی کو مقارنت کے لئے مستعار لیا جاتا ہے جیسے انتِ طالق فی دخولکِ الدار میں، اور دخول دار سے طلاق واقع ہوجائیگی ۔

اور حروفِ معانی میں سے حروفِ شرط بھی ہیں، اور حروفِ شرط میں اصل اِنْ ہے اور نحاۃِ کوفہ کے نزدیک اذا ظرف اور شرط دونوں میں مستعمل ہوتا ہے اور یہی امام ابوحنیفہ رح کا مسلک ہے اور نحاۃِ بصرہ کے نزدیک اذا فقط وقت کیلئے ہے اور یہی صاحبین رح کا قول ہے جس پر ہدایہ کتاب الطلاق میں تفصیل سے کلام کیا گیا ہے اور دونوں کی تائید میں دو شعر پیش کئے گئے ہیں، اور جیسے متیٰ مجازات کیلئے مستعمل ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود وقت کے معنیٰ ختم نہیں ہوتے اسی طرح جب اذا مجازات کیلئے ہو ظرفیت کے معنی تب بھی اس سے ختم نہ ہوں گے ۔ متیٰ مقام استفہام کے علاوہ اور مقامات میں فقط مجازات کے لئے ہی مستعمل ہوتا ہے ۔

یعنی متیٰ مجازات کیلئے ہونا لازم ہے علاوہ مقام

استفہام کے اور اذا کا مجازات کیلئے ہونا لازم نہیں ہے بلکہ اذا کا مجازات کیلئے جواز کے درجہ میں ہے تو جب متیٰ مجازات کیلئے لازم ہے اس کے باوجود اس سے ظرفیت کے معنیٰ ختم نہیں ہوتے تو وہ اذا جو مجازات کیلئے لازم بھی نہیں ہے اگر کسی جگہ مجازات کیلئے مستعمل ہو تو اس سے ظرفیت کے معنیٰ ختم نہ ہوں گے ۔

اور لکنْ اور ما اور کلما، یہ بھی باب شرط میں داخل ہیں اور لکنْ اور ما اور کلما، کا شرط کے لئے ہونا ظاہر سی بات ہے البتہ کل کے اندر کچھ خفاء اور پوشیدگی ہے لہذا اس کے بارے میں فرماتے ہیں کہ کل کے اندر بھی شرط کے معنیٰ ہیں کیونکہ کل اگرچہ بذاتِ خود فعل پر داخل نہیں ہوتا لیکن جس اسم پر کل داخل ہوتا ہے اس اسم کے بعد فعل آتا ہے اور وہ فعل اس اسم کی صفت ہوتا ہے کیونکہ حرف شرط کیلئے ضروری ہے کہ وہ فعل پر داخل ہو اور کل براہ راست فعل پر داخل نہیں ہے لیکن بواسطۂ اسم یہی شمار کیا جائیگا کہ کل فعل پر داخل ہے اور کلمۂ کل جب نکرہ پر داخل ہو تو اس کا کام یہ ہوگا کہ علی سبیل الافراد افراد کا احاطہ کرے گا اور افراد کے معنیٰ یہ ہیں کہ گویا اس کے ساتھ کوئی اور شریک نہیں ہے جیسے کل رجلٍ یدخل الحصنَ فلہ کذا وکذا، تو کل احاطۂ علی سبیل الافراد کیلئے ہے اور تمام داخل ہونے والے اسی انعام کے مستحق ہوں گے ۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

ومن ذلک حروف الجر فالباءُ للالصاق ولھذا قلنا فی قولہ ان اَخبرتنی بقدومِ [illegible] انہ یقع علی الصدق وعلیٰ للالزام فی قولہ علیَّ الف وتستعمل للشرط قال [illegible] تعالیٰ یبایعنک علی ان لا یُشرکنَ باللہِ شیئًا وتستعار بمعنی الباء فی المعاوضات

المحضة لانّ الالصاق يُناسبُ اللزوم ومن للتبعيض ولهذا قال ابوحنيفة رح فيمن قال أعتِقْ مِن عبيدي من شئتَ عتقه كان له ان يعتقهم الا واحدًا بخلاف قوله من شاءَ لانه وَصَفَه بصفةٍ عامة فاسقط الخصوص والى لانتهاء الغاية وفي للظرف ويفرق بين حذفه واثباته فقوله ان صمتُ الدّهرَ واقع على الابد وفي الدّهرِ على السّاعة وتستعار للمقارنة في نحو قوله انتِ طالق في دخولك الدار ومن ذلك حروف الشرط وحرف إنْ هو الاصل في هذا الباب واذا يصلح للوقت والشرط على السواء عند الكوفيين وهو قول ابي حنيفة رح وعند البصريين وهو قولهما هي للوقت ويجازى بها من غير سقوط الوقت عنها مثل متى فانها لا يسقط عنها بحال والمجازاة بها لازمةٌ في غير مُوضع الاستفهام وباذا غيرُ لازمة بل هي في حَيّزِ الجواز. ومن وما وكل وكلما تدخل في هذا الباب وفي كل معنى الشرط ايضًا من حيث انّ الاسم الّذي يتعقبها يوصف بفعلٍ لا محالة ليتم الكلام وهي توجب الاحاطة على سبيل الافراد ومعنى الافراد أنْ يعتبر كل مسمّى بانفراده كأنْ ليس معه غيره

ترجمہ

اور حروفِ معانی میں سے حروفِ جر ہیں پس بآر الصاق کیلئے ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا قائل کے اس قول میں اِنْ اخبرتنی بقدومِ فلانٍ، کہ یہ خبر صدق پر واقع ہوگی اور علی الزام کیلئے ہے قائل کے قول علیّ الفٌ کے اندر اور کبھی اس کو شرط کیلئے استعمال کیا جاتا ہے فرمان باری ہے یُبَایعنکَ علٰی اَنْ لَا یُشرکنَ باللّٰہِ شیئًا، اور علٰی مستعار لیا جاتا ہے بار کے معنیٰ میں معاوضاتِ محضہ میں اس لئے کہ الصاق لزوم کے مناسب ہے اور مِن تبعیض کیلئے ہے اس وجہ سے ابوحنیفہ رح نے فرمایا اس شخص کے بارے میں جس نے کہا کہ میرے غلاموں میں سے جس کو تو چاہے آزاد کردے تو اس کو حق ہوگا کہ ان کو آزاد کردے مگر ایک کو بخلاف اس کے قول مَنْ شَاءَ، کے اسلئے کہ قائل نے منصف کردیا ہے، اس کو (اس بعض کو جو من عبیدی سے مفہوم ہوتا ہے) صفتِ عامہ کے ساتھ تو اس عمومِ صفت نے خصوص کو ساقط کردیا (جو مِن کی وجہ سے مفہوم ہورہا تھا) اور اِلی انتہار غایت کیلئے ہے اور فی ظرف کیلئے ہے اور فرق کیا جاتا ہے اس کے حذف اور اس کے اثبات کے درمیان پس قائل کا قول، ان صمت الدھرَ، ابد پر واقع ہوگا اور فی الدھر، تھوڑی دیر پر اور فی مقارنت کے لئے مستعار لی جاتی ہے شوہر کے قول انتِ طالق فی دخولکِ الدار کے مثل میں۔

اور حروفِ معانی میں سے حروف شرط ہیں اور اس باب میں حرفِ اِنْ اصل ہے اور اذا وقت اور شرط کی صلاحیت رکھتا ہے برابری کے ساتھ کوفیین کے نزدیک اور یہی ابوحنیفہ رح کا قول ہے اور

بصریین کے نزدیک اور یہی صاحبین رح کا قول ہے اذا وقت کیلئے ہے اولاً اذا کو مجازات کیلئے استعمال کیا جاتا ہے اس سے وقت کے معنیٰ ساقط ہوئے بغیر متیٰ کے مثل اسلئے کہ متیٰ وقت کیلئے ہے وہ کبھی وقت کے معنیٰ سے ساقط نہیں ہوتا اور اس کا مجازات کیلئے ہونا لازم ہے موضعِ استفہام کے علاوہ میں اور اذا کے ذریعہ مجازات لازم نہیں ہے بلکہ مجازات جواز کے درجہ میں ہے۔

اور مَنْ اور مَا اور کُلّ اور کلما، بابِ شرط میں داخل ہیں اور کلّ کے اندر بھی شرط کے معنیٰ ہیں اس حیثیت سے کہ وہ اسم جو کل کے بعد ہے وہ لامحالہ فعل سے متصف ہے تاکہ کلام تام ہو جائے اور کلمۂ انْ احاطہ کو واجب کرتا ہے افراد کے طریقہ پر اور افراد کے معنیٰ یہ ہیں کہ ہر فرد کا الگ الگ لحاظ کیا جائے گویا کہ اس کے ساتھ اس کا غیر نہیں ہے۔

تشریح یہ سب نحوی مباحث ہیں مغنی اللبیب میں اس کی تفاصیل موجود ہیں اور اذا اور فی اور الی کی تفصیل ہدایہ جلد ثانی میں موجود ہے، ہم نے مصنف رح کے طرز پر اختصار کو اختیار کیا ہے۔

تمت بالخیر

وَصَلَّی اللّٰہُ تَبَارَكَ وَتَعَالٰی عَلٰی
خَیْرِ خَلْقِہٖ مُحَمَّدٍ وَّاٰلِہٖ
وَاَصْحَابِہٖ
اَجْمَعِیْنَ

وَاَنَا الْعَبْدُ الْمُفْتَقِرُ اِلٰی رَحْمَۃِ مَوْلَاہُ الْغَنِیِّ
مُحَمَّدُ یُوْسُفَ التَّاؤُلَوِیُّ خَادِمُ التَّدْرِیْسِ فِی
الْجَامِعَۃِ الْقَاسِمِیَّۃِ دَارُالْعُلُوْمِ دِیُوْبَنْد۔

مَنْ یُّرِدِ اللّٰہُ بِہٖ خَیْرًا یُّفَقِّهْهُ فِی الدِّیْنِ

درسِ حُسامی

شرح اردو

مُنتخب الحسامی



مؤلف

مولانا مفتی محمد یوسف صاحب تاؤلی

استاذ دار العلوم دیوبند

ناشر

ایچ ایم سعید کمپنی

ادب منزل، پاکستان چوک، کراچی

مَنْ یُّرِدِ اللّٰهُ بِهٖ خَیْرًا یُّفَقِّهْهُ فِی الدِّیْنِ

درسِ حُسَامی

شرح اردو

مُنتخب الحسامی

مؤلف
مولانا مفتی محمد یوسف صاحب تاؤلی
استاذ دارالعلوم دیوبند

ناشر
ایچ ایم سعید کمپنی
ادب منزل، پاکستان چوک، کراچی

مطبوعہ - ایجوکیشنل پریس ادب منزل پاکستان چوک کراچی

فہرست مضامین

صاحب المنتخب الحسامی

یہ محمد بن محمد بن عمر حسام الدین اخسیکتی رح ہیں سن وفات سنہ ۶۴۴ھ ہے

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اس کی تفصیل مختلف کتابوں میں آپ پڑھ چکے ہیں ۔

اَمَّا بَعْدَ حَمْدِ اللهِ عَلٰى نَوَالِهٖ وَالصَّلٰوةُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مُحَمَّدٍ وَّاٰلِهٖ فَاِنَّ اُصُوْلَ الشَّرْعِ ثَلٰثَةٌ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَاِجْمَاعُ الْاُمَّةِ ۔ وَالْاَصْلُ الرَّابِعُ الْقِيَاسُ الْمُسْتَنْبَطُ مِنْ هٰذِهِ الْاُصُوْلِ ۔

ترجمہ :۔ بہرحال اللہ کی عطا پر اس کی حمد کے بعد اور اس کے رسول محمدؐ اور ان کی آل پر درود بھیجنے کے بعد پس بے شک شریعت کے اصول تین ہیں کتاب اور سنت اور اجماع امت اور چوتھی اصل وہ قیاس ہے جو انہیں اصول سے مستنبط ہو ۔

تشریح :۔ اما بعد کی تفصیل اوائل مختصر میں آپ پڑھ چکے ہیں حمد اور صلوٰۃ آپ کی جانی پہچانی چیزیں ہیں اور قیاس کا اصول مذکورہ ثلثہ سے مستنبط ہونا اوائل نور الانوار میں با تفصیل مذکور ہے ۔

اما الكتاب فالقرآن المنزل عَلَى الرَّسُولِ المكتوبُ فِي المَصَاحِفِ المنقول عَنْهُ نقلاً متواتراً بلا شبهةٍ وَهُوَ النظم وَالمعنى جَمِيعًا في قول عامة العلماء وهو الصحيح من مَذهب اَبي حنيفة رض الا انه لم يجعل النظم ركناً لازماً في حَقِ جَوازِ الصَّلوة خاصة

ترجمہ :۔ بہرحال کتاب پس وہ قرآن ہے جو رسول پر نازل کی گئی ہے جو مصاحف میں مکتوب ہے جو آپ سے نقل متواتر کے ساتھ منقول ہے بغیر شبہ کے اور وہ (قرآن) عامۃ العلماء کے قول میں نظم اور معنی دونوں ہیں اور یہی ابوحنیفہ رح کا صحیح مذہب ہے مگر انہوں نے (ابوحنیفہ نے) نظم کو خاص طریقہ سے جواز صلوٰۃ کے حق میں رکن لازم قرار نہیں دیا ۔

تشریح :۔ یہاں سے مصنف رح کتاب کی تعریف بیان کرتا ہے ۔ اگر قرآن کو علم کے درجہ میں رکھا جائے تو یہ تعریف لفظی ہوگی اور تعریف حقیقی کی ابتداء المنزل سے ہوگی اور اگر قرآن کو لغوی معنی میں لیا جائے مقروٌ یا مقرونٌ کے معنی میں تو یہ کلمہ تعریف میں بمنزلہ جنس ہے اور باقی فصول ہیں ۔

المنزل، نے کتب غیر سماویہ کو خارج کر دیا اور علی الرسول نے قرآن کے علاوہ دیگر کتب سماویہ کو خارج کر دیا، المکتوب فی المصاحف، سے وہ آیات خارج ہوگئیں جو منسوخ التلاوۃ ہیں، المنقول عنہ نقلاً متواتراً بلاشبہۃ سے وہ قراءات خارج ہوگئیں جو متواتر نہیں ہیں جیسے ابی بن کعبؓ کی قراءت فاقطعوا ایمانھما اور بلاشبہۃ متواتر کی تاکید کیلئے ہے۔

اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا تھا کہ تعریف مذکور فقط الفاظ پر صادق آتی ہے؟ تو کیا قرآن فقط الفاظ کا نام ہے اور امام ابوحنیفہ رح نے فارسی میں قراءت کو جائز قرار دیا ہے اس سے شبہ ہوتا ہے کہ قرآن فقط معنیٰ کا نام ہے تو آخر حقیقت کیا ہے؟

تو اس کا جواب دیا کہ قرآن لفظ و معنیٰ دونوں کے مجموعہ کا نام ہے، اور تعریف میں اوصاف مذکورہ جیسے الفاظ کے ہیں وہ تقدیراً معنیٰ کے بھی اوصاف ہیں، جب الفاظ پائے جائیں گے معنیٰ خود بخود پائے جائیں گے۔ البتہ معنیٰ کے پائے جانے سے الفاظ کا پایا جانا ضروری نہیں، وَاِنَّہٗ لَفِی زُبُرِ الاَوَّلِین، اس پر دال ہے۔ بہر حال عامۃ العلماء کا یہی مسلک ہے کہ قرآن الفاظ و معانی کا مجموعہ ہے اور یہی ابوحنیفہ رح کا مذہب ہے۔ مگر ان سے جو منقول ہے کہ عربی پر قدرت کے باوجود فارسی میں قراءت کو جائز قرار دینا وہ بربنار عذر ہے کیونکہ وہ بحرِ توحید میں مستغرق تھے تو اس خیال سے کہ کہیں نمازی قرآن کی فصاحت و بلاغت میں پھنس کر مقصود اصلی کو جو مناجات مع اللہ ہے نہ کھو بیٹھے، یعنی انہوں نے الفاظ کو جواز صلوٰۃ کے حق میں رکن غیر لازم قرار دیا ہے مگر یہ ان کا قول مرجوع عنہ ہے اور قول مرجوع الیہ یہی مفتیٰ بہ قول ہے یعنی عدم جواز صلوٰۃ اور یہی صاحبین کا مذہب ہے۔ خلاصۂ کلام۔ یہاں تک کتاب اللہ کی جامع مانع تعریف ہوگئی۔

تنبیہ:۔ یہاں ملاجیون رح نے جو کلام لفظی اور نفسی کی بحث چھیڑی ہے وہ محل تأمل ہے کیونکہ یہاں معنیٰ سے مراد ترجمہ ہے نہ کہ کلام نفسی۔ فِیْہِ مَا فِیْہِ فَتَفَکَّر،

وَاَقْسَامُ النَّظْمِ وَالْمَعْنٰی فِیْمَا یَرْجِعُ اِلٰی مَعْرِفَۃِ اَحْکَامِ الشَّرْعِ اَرْبَعَۃٌ۔

ترجمہ:۔ اور نظم و معنیٰ کے اقسام احکام شرع کی معرفت کی جانب رجوع کے بارے میں چار ہیں

تشریح:۔ یہاں سے مصنفؒ کتاب اللہ کی تقسیم بیان کرتا ہے جو چار ہیں، اور چونکہ قرآن کریم ٹھاٹیں مارتا ہوا سمندر ہے جس کے عجائب و غرائب کی انتہا نہیں ہے اس لئے تقسیمات بیشمار ہیں مگر سب سے بحث کرنا یہاں مقصود نہیں بلکہ ان تقسیمات سے بحث کرنا مقصود ہے جنکا تعلق احکام شریعت کی معرفت سے ہے اور وہ چار ہیں فیما یرجع الخ کہکر مصنفؒ نے اسی کی جانب اشارہ کیا ہے۔

تنبیہ ۱:۔ یہاں اقسام تقسیمات کے معنیٰ میں ہے ورنہ اقسام چار نہیں ہیں تقریباً بیس ہیں۔

تنبیہ ۲:۔ دلیل حصر یہ ہے کہ تقسیم میں وضع کا لحاظ ہوگا یا دلالت کا یا استعمال کا۔ اول تقسیم اول ہے اور ثانی میں ظہور و خفاء کا اعتبار ہوگا یا نہیں اول تقسیم ثانی اور ثانی رابع ہے اور اگر استعمال کا لحاظ ہو تو تقسیم ثالث ہے

ملاجیونؒ نے اس کی تقریر یوں کی ہے کہ کتاب میں یا تو معنیٰ سے بحث ہوتی ہے یا لفظ سے اول رابع ہے پھر بحسب الاستعمال بحث ہوتی یا بحسب الدلالۃ اول ثالث ہے اور ثانی میں ظہور وخفاء کا اعتبار ہوتا یا نہیں اول ثانی اور ثانی تقسیم اول ہے۔

اَلاَوَّلُ فِی وُجُوْہِ النَّظْمِ صِیغَۃً وَلُغَۃً وَھِیَ اَرْبَعَۃٌ۔

ترجمہ:۔ تقسیم اول باعتبار وضع اقسام نظم کے بیان میں ہے اور یہ اقسام چار ہیں۔
تشریح:۔ جس طرح زید میں حیوان ناطق موجود ہے اور اس کے مخصوص تشخصات ہیں جو اس کو دوسرے سے ممتاز کرتے ہیں اسی طرح مثلاً ضَرَبَ میں مادہ ضَرْبٌ بھی موجود ہے اور اس کی مخصوص بناوٹ اور تشخص موجود ہے جو اس کو دیگر صیغوں سے ممتاز کرتا ہے۔ لفظ لغت کا اطلاق ایسے لفظ پر ہوتا ہے جو کسی معنی کے لئے موضوع ہو جب وہ موضوع ہوگا تو اس کے اندر مادہ بھی ہوگا اور اس کی مخصوص بناوٹ بھی ہوگی جس کو یہاں صیغہ سے تعبیر کیا گیا ہے مگر چونکہ بناوٹ اور تشخص کے مفہوم کو صیغہ نے ادا کر دیا ہے اس لئے لغت کو ہیئت و بناوٹ کے معنی سے مجرد کر کے فقط مادہ کے معنی میں لیا جائیگا اور چونکہ لفظ موضوع میں صیغہ اور لغت دونوں موجود ہیں اس لئے وضع کو صیغہ اور لغت سے تعبیر کر دیا گیا ہے تو صیغۃً اور لغۃً کے معنی ہوئے وضعاً کے، وجوہ بمعنی طُرُق واقسام وانواع، اب عبارت کا مطلب ہوا کہ تقسیم اول میں باعتبار وضع انواع نظم سے بحث کی جائے گی اور وضع کے اعتبار سے نظم کی چار قسمیں ہیں، خاص، عام، مشترک، مؤول، اب مصنفؒ آگے خاص کی تعریف کرتا ہے۔

اَلْخَاصُّ وَھُوَ کُلُّ لَفْظٍ وُضِعَ لِمَعْنًی مَعْلُومٍ عَلَی الْاِنْفِرَادِ وَکُلُّ اِسْمٍ وُضِعَ لِمُسَمًّی مَعْلُومٍ عَلَی الْاِنْفِرَادِ

ترجمہ:۔ خاص اور وہ ہر ایسا لفظ ہے جو انفراد کے طریقہ پر معنیٰ معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہو اور ہر ایسا اسم ہے جو انفراد کے طریقہ پر مسمّٰی معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہو۔
تشریح:۔ وضع کی قید سے مہمل خارج ہو گیا اور معلوم کی قید سے جب کہ اس سے مراد معلوم المراد ہو مشترک خارج ہو گیا اس لئے کہ وہ معلوم المراد نہیں ہوتا، اور اگر اس سے مراد معلوم البیان ہو تو پھر مشترک علی الانفراد کی قید سے خارج ہوگا اور اسی قید سے عام خارج ہو گیا کیونکہ عام اور مشترک میں افراد سے انفراد نہیں ہوتا تعریف اول میں خصوص الجنس اور خصوص النوع داخل ہو گئے اور دوسری تعریف خصوص العین کیلئے اول کو معنیٰ اور ثانی کو مسمی سے تعبیر کیا ہے، خلاصۂ کلام خاص کے مفہوم میں توحد و انفراد ملحوظ ہے، اور عام کے اندر تعدد ملحوظ ہے اگر خاص میں تعدد کہیں دکھائی دیگا تو وہ معنیٰ موضوع لہ کے افراد و جزئیات کی وجہ سے ہوگا اور عام میں تعدد براہِ راست ہوتا ہے

جیسے انسان کہ اس کا موضوع لہٗ مفہوم کلی حیوان ناطق ہے جس کے افراد کثیرہ ہیں لیکن معنیٰ میں انفراد و توحّد ہے بخلاف مسلمین کے کہ اس میں سرے سے تعدد ہے اوّل خاص اور ثانی عام ہے۔

وَالعَامُ وهُوَكلُّ لَفظٍ يَنتظِمُ جمعًا مِنَ المُسَمّياتِ لفظًا او معنىً۔

ترجمہ:۔ اور عام ہر ایسا لفظ ہے جو شامل ہوتا ہے مسمیات کی ایک جماعت کو لفظاً یا معنیً۔
تشریح:۔ یعنی عام براہ راست افراد پر دلالت کرتا ہے یعنی اس کے موضوع لہٗ میں تعدد ہوتا ہے پھر اس تعدد کی دو قسمیں ہیں ایک لفظی اور ایک معنوی تمام صیغے جمع میں تعدد لفظی ہے اور جیسے مَن اور مَا، قومٌ، اور رہطٌ میں تعدد معنوی ہے

وَحُكْمُهُ اَنَّهُ يُوجِبُ الحكمَ فِيمَا تناولَهُ قطعًا ويقينًا كالخاصِ فِيمَا تَناولَهُ وَهُوَ المَذهبُ عِندَنَا خلافًا للشافِعي

ترجمہ:۔ اور عام کا حکم یہ ہے کہ وہ حکم کو واجب کرتا ہے ان افراد کے متعلق جن کو وہ شامل ہوتا ہے قطعیت ویقین کے طریقہ پر جیسے خاص اُن افراد میں جن کو وہ شامل ہوتا ہے اور یہی مذہب ہے ہمارے نزدیک اختلاف ہے امام شافعی کا۔
تشریح:۔ یہاں سے مصنفؒ عام کا حکم بتا رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح خاص قطعی ہوتا ہے ایسے ہی عام بھی قطعی اور یقینی ہوتا ہے البتہ جب عام میں سے کسی دلیل مخصّص کیوجہ سے کچھ افراد کو خاص کرلیا جائیگا تو اس وقت عام مخصوص منہ البعض کے اندر ظنیت پیدا ہوجائے گی لیکن دلیل خصوص سے پہلے وہ اپنی قطعیت پر برقرار رہے گا۔
تنبیہ:۔ بعض حضرات عام کے اندر توقف کو واجب کہتے ہیں یعنی جب تک کوئی دلیل معیّن قائم نہ ہوجائے تو چونکہ اعداد جمع میں اختلاف ہے لہٰذا عام کسی حکم کو واجب نہیں کریگا اور بعض حضرات نے کہا کہ واحد کا صیغہ ایک پر اور جمع کا تین پر دلالت کرے گا اور باقی افراد موقوف ہوں گے قیام دلیل تک، اور امام شافعی رح قطعیت کا انکار کرکے عام کی ظنیت کے قائل ہیں مصنفؒ نے یوجب الحکم کہہ کر فریق اول کی تردید کی اور فیما تناولہ کہہ کر فریق ثانی کی اور قطعًا ویقینًا کہہ کر امام شافعی رح کی۔

اِلَّا اَنَّهُ اِذَا لَحِقَهُ خُصوصٌ مَعلومٌ اومَجهولٌ كَآيةِ الرِّبوا فِى البيعِ فَحِينئذٍ يُوجِبُ الحكمَ عَلَى تَجَوُّزِ اَنْ يَظْهَرَ الخُصوصُ فيهِ بتعليلِهِ اوبتفسيرِه

ترجمہ:۔ مگر جب کہ لاحق ہوجائے عام کو دلیل خصوص معلوم المراد یا مجہول المراد جیسے آیت ربٰوا ہے بیع میں پس اس

وقت یہ (عام مخصوص منہ البعض) حکم کو واجب کریگا اس بات کے احتمال کے ساتھ کہ ظاہر ہو جائے کوئی خصوص اس میں (عام میں) معلل کی تعلیل یا مفسر کی تفسیر سے ۔

تشریح :۔ یہاں سے مصنفؒ یہ بیان فرماتے ہیں کہ عام قطعی ہوتا ہے مگر کسی دلیل مخصص سے عام کے اندر تخصیص ہو جائے تو اس کی قطعیت ختم ہو جائے گی اور اس میں ظنیت آجائے گی اور یہ صرف اس وقت حکم کو واجب کرے گا لیکن اس احتمال کے ساتھ ساتھ کہ جس دلیل سے پہلے کچھ افراد اس میں سے خاص کئے گئے ہیں ہو سکتا ہے اس دلیل کے تحت میں کچھ اور بھی افراد آجائیں اور وہ بھی عام کے حکم سے خارج ہو جائیں جیسے فرمان باری ہے فاقتلوا المشرکین، یہ عام ہے جس میں تمام مشرکین سے قتال کا حکم ہے مگر وَاِنْ اَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ، کیوجہ سے اس میں تخصیص کی گئی اور چونکہ نصوص میں اصل تعلیل ہے لہٰذا اس کی علت نکالی گئی جو کہ جنگ سے عجز ہے اس علت کیوجہ سے کفار عورتیں، بچے، بوڑھے، اندھے اور راہبین بھی خاص کر لئے گئے اور اس تخصیص میں معلل کی تعلیل کا دخل ہے، اور جیسے اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا، کہ لفظ بیع عام ہے لام جنس داخل ہونے کیوجہ سے یا لام استغراق کی وجہ سے اور ربوٰا کو اس میں سے خاص کر لیا گیا ہے یہ خصوص مجہول ہے کیونکہ ربوٰا کے معنیٰ فضل اور زیادتی کے ہیں اور فضل ہی کیوجہ سے بیع مشروع ہوئی تو اگر مطلق فضل حرام ہوتا تو بیع کا دروازہ بند ہو جائیگا، معلوم ہوا یہاں مطلق فضل مراد نہیں بہر حال دلیل خصوص مجہول ہے ۔

جسکو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے فرمان الحنطۃ بالحنطۃ الخ سے بیان فرما دیا، بہر حال اب شارع یعنی مفسر کے کلام سے جب اس کی تفسیر ہو گئی اب یہ مجہول نہیں رہا بلکہ ایسا معلوم ہو گیا کہ خصوص معلوم کے مثل محتمل تعلیل ہو گیا، لہٰذا حنفیہ نے قدر و جنس علت نکالی اور ان اشیاء ستہ کے ساتھ چاول، مکئی وغیرہ کو بھی لاحق کر دیا گیا، تنبیہ، تجوز بمعنی احتمال ہے ۔

وَالْمُشْتَرَكُ وَهُوَ مَا اشْتَرَكَ فِيْهِ مَعَانٍ اَوْ اَسَامٍ لَا عَلٰى سَبِيْلِ الْاِنْتِظَامِ ؛ وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيْهِ بِشَرْطِ التَّاَمُّلِ لِيَتَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوْهِهٖ وَالْمَاؤَّلُ وَهُوَ مَا تَرَجَّحَ مِنَ الْمُشْتَرَكِ بَعْضُ وُجُوْهِهٖ بِغَالِبِ الرَّاْئِ وَحُكْمُهُ الْعَمَلُ بِهٖ عَلٰى احْتِمَالِ الْغَلَطِ ۔

ترجمہ : اور مشترک وہ ہے جس میں چند معانی یا مسمیات کا اشتراک ہو نہ کہ شمول کے طریقہ پر اور حکم اس کا اس میں توقف کرنا ہے تاکہ اس کی وجوہ میں سے بعض راجح ہو جائیں ۔

اور موؤل وہ ہے کہ راجح ہو جائیں مشترک میں سے اس کی بعض وجوہ غالب رائے سے اور اس کا حکم اس پر عمل کرنا غلطی کے احتمال پر ۔

تشریح : یہاں سے مصنفؒ مشترک کی بحث کا آغاز فرما رہے ہیں مشترک اس لفظ کو کہتے ہیں جو بہت سے معانی یا بہت سے افراد کو شامل ہو لیکن اجتماع کے طریقہ پر نہیں بلکہ بدلیت کے طریقہ پر مشترک کا حاصل یہ ہے کہ لفظ کے مفہومات میں سے ہر مفہوم کے اندر یہ احتمال ہو کہ شاید یہی مراد ہو ۔ بہر حال مشترک کی تعریف سے خاص اور عام دونوں خارج ہو گئے ۔ مَا اشْتَرَكَ فِيْهِ الخ کی قید سے خاص خارج ہو گیا اس لئے کہ

اس میں اشتراک نہیں ہے اور لا علیٰ سبیل الانتظام کی قید سے عام خارج ہوگیا اس لئے کہ عام میں شمول و اجتماع ہوتا ہے،

پھر مشترک کی دو قسمیں ہیں جن کی طرف مصنفؒ نے اشارہ کیا ہے، ایک وہ جن میں معانی کا اشتراک ہوتا ہے جیسے لفظ نہل، سیرابی اور پیاس دونوں کیلئے موضوع ہے اور دوسرے وہ جس میں مسمیات وافراد واسامی کا اشتراک ہوتا ہے یعنی اس میں اعیان خارجیہ کا اشتراک ہوتا ہے جیسے لفظ عین مشترک ہے اعیانِ خارجیہ، سورج، گھٹنے، باندی اور سونے کے درمیان مصنفؒ نے اول کو معانی اور ثانی کو اسام سے تعبیر کیا ہے۔

وحکمہ، سے مصنفؒ مشترک کا حکم بیان فرمارہے ہیں کہ اس کا حکم توقف ہے تاکہ اس میں تأمل کیا جاسکے اور معانی مختلفہ میں سے بعض معنیٰ کی تعیین ہوسکے جیسے لفظ قرءٌ مشترک ہے حیض اور طہر کے درمیان پھر اس میں تامل کیا تو حیض کے معنی متعین ہوگئے جس کی مختلف وجوہات ہیں مثلاً لفظ ثلٰثۃ میں تامل کیا اور قرءٌ کے معنی میں تامل کیا تو اس سے حیض کے معنیٰ کی تعیین ہوگئی، پھر مشترک میں سے جب غالب رائے یعنی ظنِ غالب سے کسی معنی کی تعیین ہوگئی تو اب اس کو مؤول کہتے ہیں، پھر یہاں مصنفؒ کا ما ترجح من المشترک فرمانا اس بات کو واضح کرنے کیلئے ہے کہ یہ اس مؤول کی تعریف ہے جو مشترک سے حاصل ہوتا ہے ورنہ مشکل ومجمل وخفی کا جب خفاء زائل ہو جائے اس کو مؤول کہتے ہیں لیکن وہ بیان کے اقسام میں سے ہے اور یہ وضع کی اقسام میں سے ہے پھر مؤول میں ظنِ غالب کا حصول خواہ خبرِ واحد سے ہو یا قیاس سے یا نفسِ صیغہ اور سیاق وسباق میں تأمل کرنے سے پھر مؤول کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا تو واجب ہے لیکن اس میں احتمال خطاء ہے یعنی ہوسکتا ہے کہ مجتہد کی تاویل سے جو بات ثابت ہوئی ہے حق اسکے خلاف ہو لہذا مؤول کے منکر کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔

وَالقِسمُ الثَّانِی فِی وُجُوهِ البَیَانِ بِذٰلِکَ النَّظمِ وَهِیَ اَربَعَةٌ

ترجمہ: اور دوسری تقسیم مذکورہ نظم کے ذریعہ بیان کے اقسام میں اور یہ چار ہیں۔

تشریح: مصنفؒ تقسیم اول سے فراغت کے بعد تقسیم ثانی کا آغاز فرمارہے ہیں یعنی تقسیم اول میں جس وضع کا ذکر ہے اس وضع کے اعتبار کے ساتھ ساتھ تقسیم ثانی میں یہ دیکھا جاتا ہے کہ معنی کا ظہور کس انداز کا ہے اس کی چار قسمیں ہوگئیں ظاہر، نص، مفسر، محکم، وجہ حصر یہ ہے کہ اگر لفظ کے معنی ظاہر ہوں تو اب دیکھا جائیگا کہ اس میں احتمال تاویل وتخصیص ہے یا نہیں اگر ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں کلام اس مقصود کے لئے بیان کیا گیا ہے یا نہیں اول نص اور ثانی ظاہر ہے اور اگر اس میں احتمال تاویل نہ ہو تو اس میں احتمال نسخ وتبدیل ہے یا نہیں اول مفسر اور ثانی محکم ہے اب مصنفؒ ہر ایک کی تعریف کریں گے۔

اَلظَّاهِرُ وَهُوَ مَا ظَهَرَ المُرَادُ مِنهُ بِنَفسِ الصِّیغَةِ

ترجمہ: ظاہر وہ ہے کہ جس کی مراد نفسِ صیغہ سے ظاہر ہو جائے۔

تشریح :۔ یعنی کلام کو سنتے ہی بشرطیکہ وہ اہل زبان سے ہو مراد کلام سمجھ جائے ۔

وَالنَّصُّ وَهُوَ مَا ازْدَادَ وُضُوحًا عَلَى الظَّاهِرِ بِمَعْنًى فِي الْمُتَكَلِّمِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ الْآيَةَ فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي الْإِطْلَاقِ نَصٌّ فِي بَيَانِ الْعَدَدِ لِأَنَّهُ سِيقَ الْكَلَامُ لِأَجْلِهِ

ترجمہ :۔ اور نص وہ ہے جو ظاہر پر باعتبار وضاحت کے زیادہ ہو متکلم کے اندر کسی معنی کے سبب سے جیسے فرمان باری تعالی فانکحوا ما طاب لکم من النساء ہے اس لئے کہ یہ فرمان ظاہر ہے اباحتِ نکاح کے سلسلہ میں نص ہے عدد کے بیان میں اس لئے کہ کلام اسی عدد کے لئے چلایا گیا ہے ۔

تشریح :۔ نص میں کلام کو اس مقصد کے لئے بیان کیا جاتا ہے ظاہر میں سوق نہیں ہوتا فانکحوا ما طاب الخ اباحتِ نکاح کے متعلق ظاہر ہے اور بیان عدد کے لئے نص ہے کما ھو ظاھر

وَالْمُفَسَّرُ وَهُوَ مَا ازْدَادَ وُضُوحًا عَلَى النَّصِّ عَلَى وَجْهٍ لَا يَبْقَى فِيهِ احْتِمَالُ التَّخْصِيصِ وَالتَّاوِيلِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى فَسَجَدَ الْمَلٰئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ وَحُكْمُهُ الْإِيجَابُ قَطْعًا بِلَا احْتِمَالِ تَخْصِيصٍ وَلَا تَاوِيلٍ إِلَّا أَنَّهُ يَحْتَمِلُ النَّسْخَ

ترجمہ :۔ اور مفسر وہ ہے جو زیادہ ہو باعتبار وضاحت کے نص پر کہ باقی نہ ہو اس میں تخصیص اور تاویل کا احتمال جیسے فرمان باری فسجد الخ ہے اور مفسر کا حکم قطعی الاثبات ہے بغیر تاویل و تخصیص کے احتمال کے مگر یہ نسخ کا احتمال رکھتا ہے ۔

تشریح : مفسر میں نص سے زیادہ وضاحت ہوتی ہے اور تاویل و تخصیص کا احتمال نہیں ہوتا ہے جیسے فسجد الملئکۃ الخ میں احتمال تھا کہ بعض نے سجدہ کیا ہو اس احتمال کو کلھم سے دور کر دیا پھر احتمال تھا کہ یکے بعد دیگرے اور مقاماتِ مختلفہ پر سجدہ کیا ہو اس کو اجمعون نے ختم کر دیا ، لیکن مفسر میں احتمالِ نسخ ہوتا ہے مگر احتمالِ نسخ آنحضرت کے زمانہ کے ساتھ مختص ہے کیونکہ حضرت ؐ کے بعد پورا قرآن محکم ہے جس میں احتمالِ نسخ نہیں ہے ۔

تنبیہ :۔ یہ مثال از قبیل خبر ہے جس میں خود ہی احتمال نسخ نہیں ہے ورنہ کذب باری لازم آئیگا لیکن ظاہر ہے کہ اصل کلام محتمل نسخ ہے اگرچہ خبر ہونے کی وجہ سے یہ احتمال مرتفع ہو گیا ہو اس کی بہترین مثال اللہ کا یہ فرمان ہے قاتلوا المشرکین کافۃ، کہ اس میں احتمال نسخ و تبدیل ہے کما لا یخفی ، پھر مفسر کا حکم بتایا کہ بلا احتمال تخصیص و تاویل یہ حکم قطعی کو ثابت کرتا ہے ۔

مَنْ يُّرِدِ اللّٰهُ بِهٖ خَيْرًا يُّفَقِّهْهُ فِي الدِّيْنِ

درسِ حُسامی

شرح اردو

مُنتخب الحُسامی



مؤلف

مولانا مفتی محمّد یوسف صاحب تاؤلی

استاذ دار العلوم دیوبند

ناشر

ایچ ایم سعید کمپنی

ادب منزل، پاکستان چوک، کراچی

مَنْ يُّرِدِ اللّٰهُ بِهٖ خَيْرًا يُّفَقِّهْهُ فِي الدِّيْنِ

درسِ حُسَامی

شرح اردو

مُنتخب الحسامی

مؤلف

مولانا مفتی محمد یوسف صاحب تاؤلی

استاذ دار العلوم دیوبند

ناشر

ایچ ایم سعید کمپنی

ادب منزل، پاکستان چوک، کراچی

مطبوعہ۔ ایجوکیشنل پریس ادب منزل پاکستان چوک کراچی

فہرست مضامین

صاحب المنتخب الحسامی

یہ محمد بن محمد بن عمر حسام الدین اخسیکتی رح ہیں سن وفات سنہ ۶۴۴ھ ہے

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اس کی تفصیل مختلف کتابوں میں آپ پڑھ چکے ہیں ۔

اَمَّا بَعْدَ حَمْدِ اللّٰہِ عَلٰی نَوَالِہٖ وَالصَّلٰوۃُ عَلٰی رَسُوْلِہٖ مُحَمَّدٍ وَاٰلِہٖ فَاِنَّ اُصُوْلَ الشَّرْعِ ثَلٰثَۃٌ اَلْکِتَابُ وَالسُّنَّۃُ وَاِجْمَاعُ الْاُمَّۃِ ۔ وَالْاَصْلُ الرَّابِعُ الْقِیَاسُ الْمُسْتَنْبَطُ مِنْ ھٰذِہِ الْاُصُوْلِ ۔

ترجمہ :۔ بہرحال اللہ کی عطا پر اس کی حمد کے بعد اور اس کے رسول محمدؐ اور ان کی آل پر درود بھیجنے کے بعد پس بے شک شریعت کے اصول تین ہیں کتاب اور سنت اور اجماع امت اور چوتھی اصل وہ قیاس ہے جو انہیں اصول سے مستنبط ہو ۔

تشریح :۔ اما بعد کی تفصیل اوائل مختصر میں آپ پڑھ چکے ہیں حمد اور صلوٰۃ آپ کی جانی پہچانی چیزیں ہیں اور قیاس کا اصول مذکورہ ثلثہ سے مستنبط ہونا اوائل نورالانوار میں با تفصیل مذکور ہے ۔

اما الکتاب فالقرآن المنزل علی الرسول المکتوب فی المصاحف المنقول عنہ نقلاً متواتراً بلا شبھۃ وھو النظم والمعنی جمیعًا فی قول عامۃ العلماء وھو الصحیح من مذھب ابی حنیفۃ رح الا انہ لم یجعل النظم رکنا لازما فی حق جواز الصلوۃ خاصۃً

ترجمہ :۔ بہرحال کتاب پس وہ قرآن ہے جو رسول پر نازل کی گئی ہے جو مصاحف میں مکتوب ہے جو آپ سے نقل متواتر کے ساتھ منقول ہے بغیر شبہ کے اور وہ (قرآن) عامۃ العلماء کے قول میں نظم اور معنی دونوں ہیں اور یہی ابوحنیفہ رح کا صحیح مذہب ہے مگر انہوں نے (ابوحنیفہ نے) نظم کو خاص طریقہ سے جواز صلوٰۃ کے حق میں رکن لازم قرار نہیں دیا ۔

تشریح :۔ یہاں سے مصنف رح کتاب کی تعریف بیان کرتا ہے ۔ اگر قرآن کو علم کے درجہ میں رکھا جائے تو یہ تعریف لفظی ہوگی اور تعریف حقیقی کی ابتدار المنزل سے ہوگی اور اگر قرآن کو لغوی معنی میں لیا جائے مقروٗ یا مقرونؒ کے معنی میں تو یہ کلمہ تعریف میں بمنزلہ جنس ہے اور باقی فصول ہیں ۔

المنزل، نے کتب غیر سماویہ کو خارج کر دیا اور علی الرسول نے قرآن کے علاوہ دیگر کتب سماویہ کو خارج کر دیا، المکتوب فی المصاحف، سے وہ آیات خارج ہوگئیں جو منسوخ التلاوۃ ہیں، المنقول عنہ نقلاً متواتراً بلا شبھۃ سے وہ قراءات خارج ہوگئیں جو متواتر نہیں ہیں جیسے ابی بن کعبؓ کی قراءت فاقطعوا ایمانھما اور بلا شبھۃ متواتر کی تاکید کیلئے ہے۔

اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا تھا کہ تعریف مذکور فقط الفاظ پر صادق آتی ہے؟ تو کیا قرآن فقط الفاظ کا نام ہے اور امام ابوحنیفہ رح نے فارسی میں قراءت کو جائز قرار دیا ہے اس سے شبہ ہوتا ہے کہ قرآن فقط معنیٰ کا نام ہے تو آخر حقیقت کیا ہے؟

تو اس کا جواب دیا کہ قرآن لفظ و معنیٰ دونوں کے مجموعہ کا نام ہے، اور تعریف میں اوصاف مذکورہ جیسے الفاظ کے ہیں وہ تقدیراً معنیٰ کے بھی اوصاف ہیں، جب الفاظ پائے جائیں گے معنیٰ خود بخود پائے جائیں گے۔ البتہ معنی کے پائے جانے سے الفاظ کا پایا جانا ضروری نہیں، وَاِنَّہٗ لَفِی زُبُرِالاَوَّلِین، اس پر دال ہے۔ بہر حال عامۃ العلماء کا یہی مسلک ہے کہ قرآن الفاظ و معانی کا مجموعہ ہے اور یہی ابوحنیفہ رح کا مذہب ہے۔ مگر ان سے جو منقول ہے کہ عربی پر قدرت کے باوجود فارسی میں قراءت کو جائز قرار دینا وہ بربنار عذر ہے کیونکہ وہ بحر توحید میں مستغرق تھے تو اس خیال سے کہ کہیں نمازی قرآن کی فصاحت و بلاغت میں پھنس کر مقصود اصلی کو جو مناجات مع اللہ ہے نہ کھو بیٹھے، یعنی انہوں نے الفاظ کو جواز صلوٰۃ کے حق میں رکن غیر لازم قرار دیا ہے مگر یہ ان کا قول مرجوع عنہ ہے اور قول مرجوع الیہ یہی مفتی بہ قول ہے یعنی عدم جواز صلوٰۃ اور یہی صاحبین کا مذہب ہے۔ خلاصۂ کلام۔ یہاں تک کتاب اللہ کی جامع مانع تعریف ہوگئی۔

تنبیہ:۔ یہاں ملاجیون رح نے جو کلام لفظی اور نفسی کی بحث چھیڑی ہے وہ محل تأمل ہے کیونکہ یہاں معنیٰ سے مراد ترجمہ ہے نہ کہ کلام نفسی۔ فِیۡہِ مَا فِیۡہِ فتفکر،

وَاَقْسَامُ النَّظْمِ وَالْمَعْنٰی فِیْمَا یَرْجِعُ اِلٰی مَعْرِفَۃِ اَحْکَامِ الشَّرْعِ اَرْبَعَۃٌ۔

ترجمہ:۔ اور نظم و معنیٰ کے اقسام احکام شرع کی معرفت کی جانب رجوع کے بارے میں چار ہیں

تشریح:۔ یہاں سے مصنفؒ کتاب اللہ کی تقسیم بیان کرتا ہے جو چار ہیں، اور چونکہ قرآن کریم ٹھاٹیں مارتا ہوا سمندر ہے جس کے عجائب و غرائب کی انتہا نہیں ہے اس لئے تقسیمات بیشمار ہیں مگر سب سے بحث کرنا یہاں مقصود نہیں بلکہ ان تقسیمات سے بحث کرنا مقصود ہے جنکا تعلق احکام شریعت کی معرفت سے ہے اور وہ چار ہیں فیما یرجع الخ کہکر مصنفؒ نے اسی کی جانب اشارہ کیا ہے۔

تنبیہ ۱:۔ یہاں اقسام تقسیمات کے معنیٰ میں ہے ورنہ اقسام چار نہیں ہیں تقریباً بیس ہیں۔

تنبیہ ۲:۔ دلیل حصر یہ ہے کہ تقسیم میں وضع کا لحاظ ہوگا یا دلالت کا یا استعمال کا۔ اول تقسیم اول ہے اور ثانی میں ظہور و خفاء کا اعتبار ہوگا یا نہیں اول تقسیم ثانی اور ثانی رابع ہے اور اگر استعمال کا لحاظ ہو تو تقسیم ثالث ہے

ملاجیونؒ نے اس کی تقریر یوں کی ہے کہ کتاب میں یا تو معنیٰ سے بحث ہوتی ہے یا لفظ سے اول رابع ہے پھر بحسب الاستعمال بحث ہوتی یا بحسب الدلالۃ اول ثالث ہے اور ثانی میں ظہور وخفار کا اعتبار ہوتا یا نہیں اول ثانی اور ثانی تقسیم اول ہے ۔

اَلاَوَّلُ فِی وُجُوْہِ النَّظْمِ صِیْغَۃً وَلُغَۃً وَھِیَ اَرْبَعَۃٌ ۔

ترجمہ:۔ تقسیم اول باعتبار وضع اقسامِ نظم کے بیان میں ہے اور یہ اقسام چار ہیں ۔

تشریح:۔ جس طرح زید میں حیوان ناطق موجود ہے اور اس کے مخصوص تشخصات ہیں جو اس کو دوسرے سے ممتاز کرتے ہیں اسی طرح مثلاً ضَرَبَ میں مادہ ضَرْبٌ بھی موجود ہے اور اس کی مخصوص بناوٹ اور تشخص موجود ہے جو اس کو دیگر صیغوں سے ممتاز کرتا ہے۔ لفظ لغت کا اطلاق ایسے لفظ پر ہوتا ہے جو کسی معنی کے لئے موضوع ہو جب وہ موضوع ہوگا تو اس کے اندر مادہ بھی ہوگا اور اس کی مخصوص بناوٹ بھی ہوگی جس کو یہاں صیغہ سے تعبیر کیا گیا ہے مگر چونکہ بناوٹ اور تشخص کے مفہوم کو صیغہ نے ادا کر دیا ہے اس لئے لغت کو ہیئت و بناوٹ کے معنی سے مجرد کر کے فقط مادہ کے معنی میں لیا جائیگا اور چونکہ لفظ موضوع میں صیغہ اور لغت دونوں موجود ہیں اس لئے وضع کو صیغہ اور لغت سے تعبیر کر دیا گیا ہے تو صیغۃً اور لغۃً کے معنی ہوئے وضعاً کے، وجوہ بمعنی طُرُق واقسام وانواع، اب عبارت کا مطلب ہوا کہ تقسیم اول میں باعتبار وضع انواعِ نظم سے بحث کی جائے گی اور وضع کے اعتبار سے نظم کی چار قسمیں ہیں، خاص، عام، مشترک، مؤول، اب مصنفؒ آگے خاص کی تعریف کرتا ہے ۔

اَلْخَاصُّ وَھُوَ کُلُّ لَفْظٍ وُضِعَ لِمَعْنًی مَعْلُومٍ عَلَی الْاِنْفِرَادِ وَکُلُّ اِسْمٍ وُضِعَ لِمُسَمًّی مَعْلُومٍ عَلَی الْاِنْفِرَادِ

ترجمہ:۔ خاص اور وہ ہر ایسا لفظ ہے جو انفراد کے طریقہ پر معنیٰ معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہو اور ہر ایسا اسم ہے جو انفراد کے طریقہ پر مسمیٰ معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہو ۔

تشریح:۔ وضع کی قید سے مہمل خارج ہو گیا اور معلوم کی قید سے جب کہ اس سے مراد معلوم المراد ہو مشترک خارج ہو گیا اس لئے کہ وہ معلوم المراد نہیں ہوتا، اور اگر اس سے مراد معلوم البیان ہو تو پھر مشترک علی الانفراد کی قید سے خارج ہوگا اور اسی قید سے عام خارج ہو گیا کیونکہ عام اور مشترک میں افراد سے انفراد نہیں ہوتا تعریف اول میں خصوص الجنس اور خصوص النوع داخل ہو گئے اور دوسری تعریف خصوص العین کیلئے اول کو معنیٰ اور ثانی کو مسمی سے تعبیر کیا ہے، خلاصہ کلام خاص کے مفہوم میں توحد وانفراد ملحوظ ہے، اور عام کے اندر تعدد ملحوظ ہے اگر خاص میں تعدد کہیں دکھائی دیگا تو وہ معنیٰ موضوع لہ کے افراد وجزئیات کی وجہ سے ہوگا اور عام میں تعدد براہِ راست ہوتا ہے

جیسے انسان کہ اس کا موضوع لہٗ مفہوم کلی حیوان ناطق ہے جس کے افراد کثیرہ ہیں لیکن معنیٰ میں انفراد و توحّد ہے بخلاف مسلمین کے کہ اس میں سے کر سے تعدد ہے اوّل خاص اور ثانی عام ہے۔

وَالعَامُ وَهُوَ كُلُّ لَفظٍ يَنتَظِمُ جَمعًا مِنَ المُسَمَّيَاتِ لَفظًا اَو مَعنًى ۔

ترجمہ:۔ اور عام ہر ایسا لفظ ہے جو شامل ہوتا ہے مسمیات کی ایک جماعت کو لفظاً یا معنیً۔
تشریح:۔ یعنی عام براہ راست افراد پر دلالت کرتا ہے یعنی اس کے موضوع لہٗ میں تعدد ہوتا ہے پھر اس تعدد کی دو قسمیں ہیں ایک لفظی اور ایک معنوی تمام صیغۂ جمع میں تعدد لفظی ہے اور جیسے مَن اور مَا، قومٌ، اور رہطٌ میں تعدد معنوی ہے

وَحُكمُهُ اَنَّهُ يُوجِبُ الحُكمَ فِيمَا تَنَاوَلَهُ قَطعًا وَيَقِينًا كَالخَاصِ فِيمَا تَنَاوَلَهُ وَهُوَ المَذهَبُ عِندَنَا خِلَافًا لِلشَّافِعِي

ترجمہ:۔ اور عام کا حکم یہ ہے کہ وہ حکم کو واجب کرتا ہے ان افراد کے متعلق جن کو وہ شامل ہوتا ہے قطعیت ویقین کے طریقہ پر جیسے خاص اُن افراد میں جن کو وہ شامل ہوتا ہے اور یہی مذہب ہے ہمارے نزدیک اختلاف ہے امام شافعی کا۔
تشریح:۔ یہاں سے مصنفؒ عام کا حکم بتا رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح خاص قطعی ہوتا ہے ایسے ہی عام بھی قطعی اور یقینی ہوتا ہے البتہ جب عام میں سے کسی دلیل مخصّص کیوجہ سے کچھ افراد کو خاص کرلیا جائیگا تو اس وقت عام مخصوص منہ البعض کے اندر ظنیت پیدا ہو جائے گی لیکن دلیل خصوص سے پہلے وہ اپنی قطعیت پر برقرار رہے گا۔
تنبیہ:۔ بعض حضرات عام کے اندر توقف کو واجب کہتے ہیں یعنی جب تک کوئی دلیل معیّن قائم نہ ہو جائے تو چونکہ اعداد جمع میں اختلاف ہے لہٰذا عام کسی حکم کو واجب نہیں کریگا اور بعض حضرات نے کہا کہ واحد کا صیغہ ایک پر اور جمع کا تین پر دلالت کرے گا اور باقی افراد موقوف ہوں گے قیام دلیل تک، اور امام شافعیؒ قطعیت کا انکار کرکے عام کی ظنیت کے قائل ہیں مصنفؒ نے یوجب الحکم کہہ کر فریق اول کی تردید کی اور فیما تناولہ کہہ کر فریق ثانی کی اور قطعاً ویقیناً کہہ کر امام شافعیؒ کی۔

اِلَّا اَنَّهُ اِذَا لَحِقَهُ خُصُوصٌ مَعلُومٌ اَو مَجهُولٌ كَآيَةِ الرِّبٰوا فِي البَيعِ فَحِينَئِذٍ يُوجِبُ الحُكمَ عَلٰى تَجَوُّزِ اَن يَظهَرَ الخُصُوصُ فِيهِ بِتَعلِيلِهِ اَو بِتَفسِيرِهِ

ترجمہ:۔ مگر جب کہ لاحق ہو جائے عام کو دلیل خصوص معلوم المراد یا مجہول المراد جیسے آیت ربوٰا ہے بیع میں پس اس

وقت یہ (عام مخصوص منہ البعض) حکم کو واجب کریگا اس بات کے احتمال کے ساتھ کہ ظاہر ہو جائے کوئی خصوص اس میں (عام میں) مُعلّل کی تعلیل یا مفسّر کی تفسیر سے۔

تشریح :۔ یہاں سے مصنفؒ یہ بیان فرماتے ہیں کہ عام قطعی ہوتا ہے مگر کسی دلیل مخصص سے عام کے اندر تخصیص ہو جائے تو اس کی قطعیت ختم ہو جائے گی اور اس میں ظنیت آجائے گی اور یہ صرف اس وقت حکم کو واجب کرے گا لیکن اس احتمال کے ساتھ ساتھ کہ جس دلیل سے پہلے کچھ افراد اس میں سے خاص کئے گئے ہیں ہو سکتا ہے اس دلیل کے تحت میں کچھ اور بھی افراد آجائیں اور وہ بھی عام کے حکم سے خارج ہو جائیں جیسے فرمان باری ہے فاقتلوا المشرکین، یہ عام ہے جس میں تمام مشرکین سے قتال کا حکم ہے مگر وَاِنْ اَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِکِیْنَ اسْتَجَارَکَ فَاَجِرْہُ، کیوجہ سے اس میں تخصیص کی گئی اور چونکہ نصوص میں اصل تعلیل ہے لہٰذا اس کی علت نکالی گئی جو کہ جنگ سے عجز ہے اس علت کیوجہ سے کفار عورتیں، بچے، بوڑھے، اندھے اور راہبین بھی خاص کر لئے گئے اور اس تخصیص میں مُعلّل کی تعلیل کا دخل ہے، اور جیسے اَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا، کہ لفظ بیع عام ہے لام جنس داخل ہونے کیوجہ سے یا لام استغراق کی وجہ سے اور ربٰوا کو اس میں سے خاص کر لیا گیا ہے یہ خصوص مجہول ہے کیونکہ ربٰوا کے معنیٰ فضل اور زیادتی کے ہیں اور فضل ہی کیوجہ سے بیع مشروع ہوئی تو اگر مطلق فضل حرام ہوتا تو بیع کا دروازہ بند ہو جائیگا، معلوم ہوا یہاں مطلق فضل مراد نہیں بہر حال دلیل خصوص مجہول ہے۔

جسکو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے فرمان الحنطۃ بالحنطۃ الخ سے بیان فرما دیا، بہر حال اب شارع یعنی مفسر کے کلام سے جب اس کی تفسیر ہو گئی اب یہ مجہول نہیں رہا بلکہ ایسا معلوم ہو گیا کہ خصوص معلوم کے مثل محتمل تعلیل ہو گیا، لہٰذا حنفیہ نے قدر و جنس علت نکالی اور ان اشیاء ستّہ کے ساتھ چاول، مکئی وغیرہ کو بھی لاحق کر دیا گیا، تنبیہ، تجوز بمعنی احتمال ہے۔

وَالْمُشْتَرَکُ وَھُوَ مَا اشْتَرَکَ فِیْہِ مَعَانٍ اَوْ اَسَامٍ لَا عَلٰی سَبِیْلِ الْاِنْتِظَامِ، وَحُکْمُہُ التَّوَقُّفُ فِیْہِ بِشَرْطِ التَّاَمُّلِ لِیَتَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوْھِہٖ وَالْمُاَوَّلُ وَھُوَ مَا تَرَجَّحَ مِنَ الْمُشْتَرَکِ بَعْضُ وُجُوْھِہٖ بِغَالِبِ الرَّاْیِ وَحُکْمُہُ الْعَمَلُ بِہٖ عَلٰی احْتِمَالِ الْغَلَطِ۔

ترجمہ : اور مشترک وہ ہے جس میں چند معانی یا مسمیات کا اشتراک ہو نہ کہ شمول کے طریقہ پر اور حکم اس کا اس میں توقف کرنا ہے تاکہ اس کی وجوہ میں سے بعض راجح ہو جائیں۔

اور مؤوّل وہ ہے کہ راجح ہو جائیں مشترک میں سے اس کی بعض وجوہ غالب رائے سے اور اس کا حکم اس پر عمل کرنا غلطی کے احتمال پر۔

تشریح : یہاں سے مصنف رحمہ مشترک کی بحث کا آغاز فرما رہے ہیں مشترک اس لفظ کو کہتے ہیں جو بہت سے معانی یا بہت سے افراد کو شامل ہو لیکن اجتماع کے طریقہ پر نہیں بلکہ بدلیت کے طریقہ پر مشترک کا حاصل یہ ہے کہ لفظ کے مفہومات میں سے ہر مفہوم کے اندر یہ احتمال ہو کہ شاید یہی مراد ہو۔ بہر حال مشترک کی تعریف سے خاص اور عام دونوں خارج ہو گئے۔ مَا اشْتَرَکَ فِیْہِ الخ کی قید سے خاص خارج ہو گیا اس لئے کہ

اس میں اشتراک نہیں ہے اور لا علیٰ سَبِیلِ الانتظام کی قید سے عام خارج ہوگیا اس لئے کہ عام میں شمول واجتماع ہوتا ہے،
پھر مشترک کی دو قسمیں ہیں جن کی طرف مصنفؒ نے اشارہ کیا ہے، ایک وہ جن میں معانی کا اشتراک ہوتا ہے جیسے لفظ نہل، سیرابی اور پیاس دونوں کیلئے موضوع ہے اور دوسرے وہ جس میں مسمیات وافراد واسامی کا اشتراک ہوتا ہے یعنی اس میں اعیان خارجیہ کا اشتراک ہوتا ہے جیسے لفظ عین مشترک ہے اعیان خارجیہ، سورج، گھٹنے، باندی اور سونے کے درمیان مصنفؒ نے اول کو معانی اور ثانی کو اسام سے تعبیر کیا ہے۔
وحکمه، سے مصنفؒ مشترک کا حکم بیان فرما رہے ہیں کہ اس کا حکم توقف ہے تاکہ اس میں تامل کیا جا سکے اور معانی مختلفہ میں سے بعض معنیٰ کی تعیین ہو سکے جیسے لفظ قرءٌ مشترک ہے حیض اور طہر کے درمیان پھر اس میں تامل کیا تو حیض کے معنی متعین ہو گئے جس کی مختلف وجوہات ہیں مثلاً لفظ ثلثة میں تامل کیا اور قرءٌ کے معنی میں تامل کیا تو اس سے حیض کے معنیٰ کی تعیین ہوگئی، پھر مشترک میں سے جب غالب رائے یعنی ظنِ غالب سے کسی معنی کی تعیین ہوگئی تو اب اس کو مؤول کہتے ہیں، پھر یہاں مصنفؒ کا ما ترجح من المشترك فرمانا اس بات کو واضح کرنے کیلئے ہے کہ یہ اس مؤول کی تعریف ہے جو مشترک سے حاصل ہوتا ہے ورنہ مشکل ومجمل وخفی کا جب خفاء زائل ہو جائے اس کو مؤول کہتے ہیں لیکن وہ بیان کے اقسام میں سے ہے اور یہ وضع کی اقسام میں سے ہے پھر مؤول میں ظنِ غالب کا حصول خواہ خبرِ واحد سے ہو یا قیاس سے یا نفسِ صیغہ اور سیاق وسباق میں تامل کرنے سے پھر مؤول کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا تو واجب ہے لیکن اس میں احتمال خطاء ہے یعنی ہو سکتا ہے کہ مجتہد کی تاویل سے جو بات ثابت ہوئی ہے حق اسکے خلاف ہو لہذا مؤول کے منکر کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔

وَالقِسمُ الثَّانِي فِي وُجُوهِ البَيَانِ بِذٰلِكَ النَّظمِ وَهِيَ اَربَعَةٌ

ترجمہ: اور دوسری تقسیم مذکورہ نظم کے ذریعہ بیان کے اقسام میں اور یہ چار ہیں۔

تشریح: مصنفؒ تقسیم اول سے فراغت کے بعد تقسیم ثانی کا آغاز فرما رہے ہیں یعنی تقسیم اول میں جس وضع کا ذکر ہے اس وضع کے اعتبار کے ساتھ ساتھ تقسیم ثانی میں یہ دیکھا جاتا ہے کہ معنی کا ظہور کس انداز کا ہے اس کی چار قسمیں ہوگئیں ظاہر، نص، مفسر، محکم، وجہ حصر یہ ہے کہ اگر لفظ کے معنی ظاہر ہوں تو اب دیکھا جائیگا کہ اس میں احتمال تاویل وتخصیص ہے یا نہیں اگر ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں کلام اس مقصود کے لئے بیان کیا گیا ہے یا نہیں اول نص اور ثانی ظاہر ہے اور اگر اس میں احتمال تاویل نہ ہو تو اس میں احتمال نسخ وتبدیل ہے یا نہیں اول مفسر اور ثانی محکم ہے اب مصنفؒ ہر ایک کی تعریف کریں گے۔

اَلظَّاهِرُ وَهُوَ مَا ظَهَرَ المُرَادُ مِنهُ بِنَفسِ الصِّيغَةِ

ترجمہ: ظاہر وہ ہے کہ جس کی مراد نفسِ صیغہ سے ظاہر ہو جائے۔

تشریح :۔ یعنی کلام کو سنتے ہی بشرطیکہ وہ اہل زبان سے ہو مراد کلام سمجھ جائے ۔

وَالنَّصُّ وَهُوَ مَا ازْدَادَ وُضُوحًا عَلَى الظَّاهِرِ بِمَعْنًى فِي الْمُتَكَلِّمِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبَاعَ الْآيَةَ فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي الْإِطْلَاقِ نَصٌّ فِي بَيَانِ الْعَدَدِ لِأَنَّهُ سِيقَ الْكَلَامُ لِأَجْلِهِ

ترجمہ :۔ اور نص وہ ہے جو ظاہر پر باعتبار وضاحت کے زیادہ ہو متکلم کے اندر کسی معنی کے سبب سے جیسے فرمان باری تعالیٰ فانکحوا ما طاب لکم من النساء ہے اس لئے کہ یہ فرمان ظاہر ہے اباحتِ نکاح کے سلسلہ میں نص ہے عدد کے بیان میں اس لئے کہ کلام اسی عدد کے لئے چلایا گیا ہے ۔

تشریح :۔ نص میں کلام کو اس مقصد کے لئے بیان کیا جاتا ہے ظاہر میں سوق نہیں ہوتا فانکحوا ما طاب الخ اباحتِ نکاح کے متعلق ظاہر ہے اور بیان عدد کے لئے نص ہے کما ھو ظاہرٌ

وَالْمُفَسَّرُ وَهُوَ مَا ازْدَادَ وُضُوحًا عَلَى النَّصِّ عَلَى وَجْهٍ لَا يَبْقٰى فِيهِ احْتِمَالُ التَّخْصِيصِ وَالتَّأْوِيلِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى فَسَجَدَ الْمَلٰئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ وَحُكْمُهُ الْإِيجَابُ قَطْعًا بِلَا احْتِمَالِ تَخْصِيصٍ وَلَا تَأْوِيلٍ إِلَّا أَنَّهُ يَحْتَمِلُ النَّسْخَ

ترجمہ :۔ اور مفسر وہ ہے جو زیادہ ہو باعتبار وضاحت کے نص پر کہ باقی نہ ہو اس میں تخصیص اور تاویل کا احتمال جیسے فرمان باری فسجد الخ ہے اور مفسر کا حکم قطعی الاثبات ہے بغیر تاویل وتخصیص کے احتمال کے مگر یہ نسخ کا احتمال رکھتا ہے ۔

تشریح :۔ مفسر میں نص سے زیادہ وضاحت ہوتی ہے اور تاویل وتخصیص کا احتمال نہیں ہوتا ہے جیسے فسجد الملٰئکۃ الخ میں احتمال تھا کہ بعض نے سجدہ کیا ہو اس احتمال کو کلھم سے دور کر دیا پھر احتمال تھا کہ یکے بعد دیگرے اور مقاماتِ مختلفہ پر سجدہ کیا ہو اس کو اجمعون نے ختم کر دیا ، لیکن مفسر میں احتمالِ نسخ ہوتا ہے مگر احتمالِ نسخ آنحضرت کے زمانہ کے ساتھ مختص ہے کیونکہ حضرتؐ کے بعد پورا قرآن محکم ہے جس میں احتمالِ نسخ نہیں ہے ۔

تنبیہ :۔ یہ مثال از قبیل خبر ہے جس میں خود ہی احتمال نسخ نہیں ہے ورنہ کذب باری لازم آئیگا لیکن ظاہر ہے کہ اصل کلام محتمل نسخ ہے اگرچہ خبر ہونے کی وجہ سے یہ احتمال مرتفع ہو گیا ہو اس کی بہترین مثال اللہ کا یہ فرمان ہے قاتلوا المشرکین کافۃ، کہ اس میں احتمال نسخ وتبدیلی ہے کما لا یخفٰی ، پھر مفسر کا حکم بتایا کہ بلا احتمال تخصیص وتاویل یہ حکم قطعی کو ثابت کرتا ہے ۔

فَاِذَا ازدادَ قوۃً واُحکمَ المُرادُ بہٖ عَنِ التَّبدِیلِ سُمِّیَ مُحکَمًا

ترجمہ :- پھر جب کہ مفسر زیادہ ہو جائے باعتبار قوت کے اور مضبوط ہو جائے اسکی مراد تبدیل سے تو نام رکھا جائے گا اس کا محکم ۔

تشریح :- یعنی جب اس کے اندر سے احتمال نسخ وتبدیل بھی ختم ہو جائے تو اس کو محکم کہتے ہیں جیسے اِنَّ اللّٰہَ بِکُلِّ شَیْئٍ عَلِیْم ، اور جیسے الجہادُ مَاضٍ اِلٰی یومِ القِیَامَۃِ (الحدیث) دونوں میں کسی نسخ وتبدیلی کا احتمال نہیں ہے ۔

وَاِنَّمَا یظھرُ التفاوتُ فی مُوجَبِ ھٰذِہِ الاسَامِی عِندَ التعارُضِ اَمَّا الکلُّ فیوجبُ ثبوتَ مَا انتظمَہٗ یقینًا

ترجمہ :- اور ظاہر ہوگا تفاوت ان اسامی کے مُوجَب کے اندر تعارض کے وقت بہر حال کل پس واجب کرتے ہیں اس چیز کے ثبوتِ یقینی کو جس کو یہ شامل ہیں ۔

تشریح :- تقسیم ثانی کے تحت اقسام اربعہ قطعی اور یقینی ہیں ان سے جو بات ثابت ہوگی وہ بالکل یقینی ہوگی البتہ اگر بظاہر ان میں کہیں تعارض ہو جائے تو اس وقت ایک کو دوسرے پر فوقیت حاصل ہوگی یعنی ظاہر ونص میں تعارض ہو جائے تو ظاہر کو چھوڑ دیا جائے گا اور اگر نص اور مفسر میں تعارض ہو جائے تو نص کو چھوڑ دیا جائیگا اور اگر مفسر اور محکم میں تعارض ہو تو مفسر کو چھوڑ دیا جائیگا ظاہر اور نص کے تعارض کی مثال وَاُحِلَّ لکم مَا وراءَ ذٰلکم اَن تبتغوا الخ اس آیت کا ظاہر بتا رہا ہے کہ محرمات مذکورہ کے علاوہ جتنی عورتوں سے چاہو نکاح کرلو چار ہی کی قید نہیں اور فانکحوا ما طاب لکم من النساء الآیۃ یہ آیت نص ہے بیان عدد کے سلسلہ میں کہ صرف چار تک نکاح کر سکتے ہو تو ظاہر کو چھوڑ دیا گیا اور نص کے اوپر عمل کیا گیا مثال نص اور مفسر کے درمیان تعارض کی ، المستحاضۃ تتوضأ لکل صلوٰۃ اس حدیث سے بظاہر معلوم ہو رہا ہے کہ مستحاضہ ہر نماز کے لئے وضو کرے گی یہ حدیث نص ہے اور دوسری حدیث المستحاضۃ تتوضأ لوقت کل صلوٰۃ مفسر ہے یہی حنفیہ کا مستدل ہے ، لہذا معذور ان کے یہاں ہر وقت کے لئے ایک وضو کریگا مفسر اور محکم کے درمیان تعارض کی مثال واشہدوا ذوی عدل منکم اس آیت سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ محدود فی القذف بھی چونکہ عادل ہے اس لئے اس کی گواہی قبول ہو سکتی ہے اور ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابداً سے معلوم ہوا کہ اس کی گواہی قبول نہ ہوگی بہر حال یہاں مفسر اور محکم کے درمیان تعارض ہے

سبق نمبر ۵ :- وَلِھٰذِہِ الاَسَامِی اَضْدَادٌ تُقَابِلُھَا :- ترجمہ :- اور ان اسامی کے لئے کچھ اضداد ہیں جو ان کے مقابل ہیں ۔

تشریح یعنی تقسیم ثانی کے اقسام اربعہ میں کیونکہ ظہور میں کمی بیشی ہے تو ان کے چار مقابل ہیں جن کے خفا اور ،

اور پوشیدگی میں کمی بیشی ہے اور وہ چار یہ ہیں خفی، مشکل، مجمل، متشابہ، جن کی تعریف ابھی سامنے آرہی ہے۔

فَضِدُّ الظَّاهِرِ الْخَفِيُّ وَهُوَ مَا خَفِيَ الْمُرَادُ مِنْهُ بِعَارِضٍ غَيْرِ الصِّيغَةِ بِحَيْثُ لَا يُنَالُ إِلَّا بِطَلَبٍ كَآيَةِ السَّرِقَةِ فَإِنَّهَا خَفِيَّةٌ فِي حَقِّ الطَّرَّارِ وَالنَّبَّاشِ لِاخْتِصَاصِهِمَا بِاسْمٍ آخَرَ يُعْرَفَانِ بِهِ وَحُكْمُهُ النَّظَرُ فِيهِ لِيُعْلَمَ أَنَّ اخْتِفَاءَهُ لِمَزِيَّةٍ أَوْ نُقْصَانٍ فَيَظْهَرَ الْمُرَادُ مِنْهُ

ترجمہ:۔ پس ظاہر کی ضد خفی ہے اور خفی وہ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو کسی ایسے عارض کیوجہ سے جو صیغہ کا غیر ہو جو حاصل نہ ہو سکے مگر طلب کے ساتھ جیسے آیت سرقہ کہ یہ خفی ہے طرّار اور نبّاش کے حق میں ان دونوں کے مخصوص ہونے کی وجہ سے دوسرے نام کے ساتھ جس کے ساتھ یہ معروف ہیں اور اس کا حکم اس میں نظر کرنا ہے تاکہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس کا پوشیدہ ہونا زیادتی کیوجہ سے ہے یا نقصان کیوجہ سے پس ظاہر ہو جائے مراد اس کی۔

تشریح:۔ خفی کے اندر مراد مخفی ہوتی ہے اور خفاء کا سبب صیغہ نہیں ہے بہر حال مراد معلوم ہو جائے گی مگر اس میں کچھ طلب اور جستجو کی حاجت پیش آئیگی جیسے فرمان باری السارق والسارقۃ فاقطعوا الخ اس آیت سے طرّار اور نباش (جیب کترے اور کفن چور) کا حکم معلوم نہیں گویا کہ آیت ان دونوں کے بارے میں خفی ہے اسی لئے انکو سارق نہیں بلکہ طرار اور دوسرے کو نباش کہتے ہیں جب ہم نے اسمیں غور کیا تو معلوم ہوا کہ سرقہ کے معنی ہیں غیر کے مال محفوظ کو مکانِ محفوظ سے چرانا اور طرار کے اندر یہ معنی موجود ہیں بلکہ اس سے بھی زیادہ ہیں تو اس کا ہاتھ کاٹا جانا بدرجۂ اولیٰ معلوم ہو گیا مگر نباش کے اوپر سرقہ کی تعریف صادق نہیں آتی کیونکہ حرز سے چوری نہیں پائی گئی بہر حال نباش کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ اس میں سرقہ کے معنی میں کمی ہے، خفی کی مثال اس شخص جیسی ہے جو کسی عارضی حیلہ سے شہر میں چھپ گیا ہو لباس و ہیئت کو بدلے بغیر۔

وَضِدُّ النَّصِّ الْمُشْكِلُ وَهُوَ مَا لَا يُنَالُ الْمُرَادُ مِنْهُ إِلَّا بِالتَّأَمُّلِ فِيهِ بَعْدَ الطَّلَبِ لِدُخُولِهِ فِي أَشْكَالِهِ وَحُكْمُهُ التَّأَمُّلُ فِيهِ بَعْدَ الطَّلَبِ

ترجمہ:۔ اور نص کی ضد مشکل ہے اور وہ وہ ہے جس کی مراد حاصل نہ ہو سکے مگر اس میں تأمل کے ساتھ بعد طلب کے اس کے داخل ہونیکی وجہ سے اپنے ہم شکلوں میں اور اس کا حکم اس میں تامل کرنا ہے طلب کے بعد۔

تشریح:۔ مشکل کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص وضع قطع بدلکر لوگوں کے درمیان چھپ جائے تو اس میں خفی سے زیادہ خفاء ہے اس لئے اس میں دو نظروں کی حاجت پیش آتی ہے، اول طلب کی پھر تأمل کی جیسے فرمان باری فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ، ہم نے أَنَّىٰ کے معنی طلب کئے تو کبھی تو یہ من این کے معنی میں آتا ہے جیسے قال یٰمریم أَنَّىٰ لَكِ هٰذَا، تو یہ من این کے معنی میں ہے اور کبھی أَنَّىٰ کیف کے معنی میں آتا ہے جیسے أَنَّىٰ یکون لی غلام، کہ یہ

کیف کے معنی میں ہے اول صورت میں معنی یہ ہونے ہیں جدھر کو چاہو جاؤ یعنی چاہے قبل میں جاؤ یا دبر میں جس سے یہ معلوم ہوگا کہ اپنی بیوی سے لواطت جائز ہے اور دوسری صورت میں معنی ہونگے کہ جس کیفیت پر چاہو قبل میں جماع کر سکتے ہو پھر ہم نے لبعد طلب کے لفظ حرث میں تامل کیا تو کیف کے معنی متعین ہو گئے کیونکہ کھیت میں جانیکا حکم ہے اور حرث فرج ہے نہ کہ دُبر کیونکہ وہ تو کوڑی ہے لہٰذا اس صورت میں بیوی سے لواطت کی حرمت ثابت ہوگی ۔

وَضِدُّ المفسَّرِ المُجْمَلُ وَهُوَ مَا ازدحمتْ فيهِ المعاني فَاشْتَبَهَ المرادُ بِهِ اشْتِبَاهًا لَا يُدرَكُ الا ببيانٍ من جِهَةِ المُجْمِلِ كَآيَةِ الرِّبٰوا ، وَحُكْمُهُ التوقفُ فيهِ على اعتقادِ حَقِّيَّةِ المُرادِ بِهِ الى اَنْ يَّأْتِيَهُ البَيَانُ

ترجمہ :۔ اور مفسر کی ضد مجمل ہے اور وہ وہ ہے جس میں معانی کا ازدحام ہو جائے پس اس کی وجہ سے مراد ایسی مشتبہ ہو جائے کہ جس کو نہ جانا جا سکے مگر مجمل کی جانب سے بیان کی وجہ سے جیسے آیت ربٰو اور اس کا حکم اس میں توقف کرنا ہے اس کی مراد کے حق ہونیکے اعتقاد پر یہاں تک کہ اس کے سامنے بیان آجائے ۔

تشریح :۔ مجمل کے اندر معانی کثیرہ کا ازدحام ہو جاتا ہے جبتک شارع یا مجمل کی جانب سے بیان و تفسیر نہ آجائے اس کو جانا نہیں جا سکتا جیسے اقیموا الصلوٰۃ و آتوا الزکوٰۃ اور حرم الربٰوا، کہ صلوٰۃ کے بہت سے معنی ہیں، یہاں کیا مراد ہے ایسے ہی زکوٰۃ کے معنی بڑھوتری کے ہیں مگر یہاں کیا مراد ہے ایسے ہی آیت ربٰو میں اجمال ہے ، بہرحال ان سب کو نبی علیہ السلام نے بیان فرما دیا اور ان میں جو اجمال تھا اس کی تفسیر فرمادی اور آیت ربٰو کی تفسیر اس حدیث سے فرمائی جس میں اشیاء ستہ کا ذکر ہے ، پھر مجتہدین نے اس میں تامل کیا اور ابوحنیفہ رح نے قدر و جنس کو علت ربٰو قرار دیا اور کسی نے طعم و ثمنیت کو اور کسی نے اقتیات و ادخار کو ۔

مجمل کا حکم یہ ہے کہ تفسیر کے آنے سے پہلے یہ اعتقاد رکھا جائیگا کہ اس کی جو بھی مراد ہو وہ حق ہے ، مجمل کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص وطن سے نکل کر دوسرے لوگوں میں گھل مل گیا ہو جس کو بغیر پوچھے تلاش کرنا مشکل ہو ۔

وَضِدُّ المُحْكَمِ المُتَشَابِهُ وَهُوَ مَا لا طريقَ لِدَرْكِهِ اَصْلًا حَتّٰى سَقَطَ طَلَبُهُ وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيهِ اَبَدًا على اعتقادِ حَقِّيَّةِ المرادِ بِهِ

ترجمہ :۔ اور محکم کی ضد متشابہ ہے اور وہ وہ ہے جس کو جاننے کا بالکل کوئی طریقہ نہ ہو . یہاں تک کہ اس کی طلب ساقط ہو جائے اور اس کا حکم اس میں توقف کرنا ہے ہمیشہ اس کی مراد کے حق ہونیکے اعتقاد کے ساتھ ۔

تشریح :۔ متشابہ ایسا ہے جیسے کوئی مفقود شخص ہو اور اس کے ہمعصر لوگ ختم ہو گئے ہوں کہ اب ملنے کی امید

ختم ہوگئی ہو۔ یہی حال متشابہ کا ہے کہ اس کی مراد بالکل معلوم نہیں ہو سکتی اور نہ اس کی طلب کی جا سکتی ہے اسکی دو قسمیں ہیں ١۔ حروف مقطعات جنکے معنی بھی معلوم نہیں ٢۔ معنی معلوم ہیں مراد معلوم نہیں جیسے ید اللہ اور وجہ اللہ وغیرہ بہر حال انکی طلب ممنوع اور اعتقاد حقانیت ضروری ہے ۔

وَالقِسمُ الثَّالِثُ فِی وُجُوهِ اِستِعمَالِ ذٰلِکَ النَّظمِ وَجَرَیَانِهِ فِی بَابِ البَیَانِ وَهِیَ اَربَعَۃٌ الحَقِیقَۃُ وَالمَجَازُ وَالصَّرِیحُ وَالکِنَایَۃُ

ترجمہ:۔ اور قسم ثالث اس نظم کے استعمال کے طرق کے بیان میں اور اس نظم کے جاری ہونیکے بیان میں بیان کے باب میں اور یہ چار ہیں حقیقت اور مجاز صریح اور کنایہ ۔

تشریح:۔ کتاب اللہ کی چار تقسیمیں ہیں جن میں سے ماقبل میں دو کا ذکر آچکا ہے یہاں سے تیسری تقسیم کا ذکر ہے اس کے اندر یہ دیکھا جاتا ہے کہ استعمال کرنے والے نے لفظ کہاں استعمال کیا ہے موضوع لہ میں کیا ہے یا اسکے غیر میں اول حقیقت اور ثانی مجاز ہے پھر لفظ جس معنی میں مستعمل ہے کبھی تو اس معنی میں انکشاف وظہور ہوتا ہے اور کبھی استتار و پوشیدگی ہوتی ہے اول کو صریح اور ثانی کو کنایہ کہا جاتا ہے ۔ مصنفؒ نے استعمال سے اولین کی جانب اور جریان سے آخرین کی جانب اشارہ کیا ہے پھر اولین و آخرین کے درمیان تباین نہیں ہے بلکہ حقیقت وصریح نیز مجاز وصریح و کنایہ کا اجتماع جائز ہے ۔

فَالحَقِیقَۃُ اِسمٌ لِکُلِّ لَفظٍ اُرِیدَ بِهٖ مَا وُضِعَ لَهٗ وَالمَجَازُ اِسمٌ لِکُلِّ لَفظٍ اُرِیدَ بِهٖ غَیرُ مَا وُضِعَ لَهٗ لِاتِّصَالٍ بَینَهُمَا مَعنًی کَمَا فِی تَسمِیَۃِ الشُّجَاعِ اَسَدًا وَالبَلِیدِ حِمَارًا اَو ذَاتًا کَمَا فِی تَسمِیَۃِ المَطَرِ سَمَاءً وَالاِتِّصَالُ سَبَبًا مِن هٰذَا القَبِیلِ وَهُوَ نَوعَانِ ۔

ترجمہ:۔ پس حقیقت نام ہے ہر ایسے لفظ کا کہ ارادہ کیا جائے اس سے اس معنی کا جس کے لئے اس کو وضع کیا گیا ہے اور مجاز نام ہے ہر ایسے لفظ کا کہ ارادہ کیا جائے جس سے اس معنی کے غیر کا جس کے لئے اس کو وضع کیا گیا ہے ان کے درمیان اتصال کیوجہ سے یا تو اتصال معنوی اعتبار سے ہو جیسے بہادر کا نام شیر اور بیوقوف کا نام گدھا رکھنے میں یا اتصال ذاتی ہو جیسے بارش کا نام بادل رکھنے میں اور اتصال سبب کے اعتبار سے اسی قبیل سے ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں ۔

تشریح:۔ جب لفظ کو اس کے معنی موضوع لہ میں استعمال کیا جائے تو یہ حقیقت ہے اور اگر لفظ کو وضع کیا گیا ہے کسی معنی کے لئے اور استعمال کیا جائے دوسرے معنی میں تو اس کو مجاز کہتے ہیں بشرطیکہ ان دونوں معنی کے درمیان

کچھ مناسبت اور کنکشن ہو جس کو با الفاظ دیگر علاقہ سے تعبیر کیا جاتا ہے صاحب سلم رح فرماتے ہیں ولا بد من علاقۃ ان کانت تشبیہا فاستعارۃ والا فمجاز مرسل وحصروہ فی اربعۃ وعشرین نوعا تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو الکلام المنظم ص۱۱۱ یعنی لفظ کو بطور مجاز کے دوسرے معنی میں استعمال کرنے کے لئے کسی علاقہ کا ہونا ضروری ہے پھر اگر وہ علاقہ، علاقہ تشبیہ ہو تو اس کو اصطلاح میں استعارہ کہتے ہیں ورنہ مجاز مرسل کہتے ہیں جس کے چوبیس علاقے ہیں جن کی تفصیل ہم الکلام المنظم میں بیان کر چکے ہیں ۔

سلم شریف میں جسکو تشبیہ کا علاقہ کہا ہے اس کو حسامی میں اتصال معنوی سے تعبیر کیا گیا ہے اور مجاز مرسل کے تمام علاقوں کو اتصال ذاتی اور صوری سے تعبیر کیا جاتا ہے گویا کہ اتصال معنوی اور ذاتی میں پچیس کے پچیس علاقے داخل ہو گئے ہیں، اتصال معنوی، یعنی کسی وصف کے اندر دونوں کا اشتراک ہو جیسے بہادر کو شیر کہنا کہ دونوں کا وصف شجاعت میں اشتراک ہے اور جیسے بیوقوف آدمی کو گدھا کہنا کہ دونوں کا وصف حماقت میں اشتراک ہے اتصال ذاتی اور صوری کا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں میں کچھ مجاورت اور پڑوس کا تعلق ہو جیسے مطر اور بادل کہ دونوں میں مجاورت ہے اور بلندی کی جانب میں دونوں مجاورت کا پہلو لئے ہوئے ہیں حال اور محل میں بھی مجاورت کا تعلق ہے، خلاصہ کلام مجاز مرسل کے تمام علاقوں کا یہی حال ہے اسی لئے مصنف رح فرماتے ہیں اور جو اتصال و تعلق علاقہ سببیت اور مسببیت کے اعتبار سے ہے اس میں بھی اتصال ذاتی اور صوری پایا جاتا ہے پھر اس اتصال کی دو قسمیں آتی ہیں ۔

۱ سبب اور مسبب کا اتصال ۲ علت اور معلول کا اتصال ۔ مصنف رح کو مجاز کے تمام علاقوں سے بحث نہیں کرنی ہے بلکہ اتصال ذاتی کے انہیں دو علاقوں سے بحث کریں گے کیونکہ ان دونوں سے بہت احکام شرعیہ متعلق ہیں، بخلاف اتصال معنوی کے کہ اب اس سے بالکل بحث نہیں کریں گے، بلکہ وہ اتصال جو سبب کے اعتبار سے ہے جس کی دو قسمیں ہیں انہیں دونوں قسموں میں سے مصنف بحث کریں گے فرماتے ہیں ۔

سبق نمبر ۲

اَحدُہُما اتّصالُ الحکمِ بالعِلّۃِ کاتصالِ المِلکِ بالشراءِ وانّہ یُوجِبُ الاستعارۃَ من الطرفینِ لِاَنَّ العلۃَ لم تُشرَعْ الا لحکمِہا والحکمُ لایثبتُ الا بعلۃٍ فاستوی الاتصالُ فعمّتِ الاستعارۃُ ولھذا قلنا فیمن قال ان اشتریتُ عبدا فھو حرٌّ فاشتری نِصفَ عبدٍ وباعَہٗ ثم اشتری النصفَ الآخرَ یعتقُ ھذا النصفُ الآخرُ ولو قال ان ملکتُ لایعتقُ مالم یجتمع الکلُّ فی مِلکہ فاِنْ عنی باحدھما الآخرَ تُعمل نیتہ فی الموضعین لکن فیمافیہ تخفیفٌ علیہ لایُصدَّقُ فی القضاءِ ویُصدَّقُ دیانۃً

ترجمہ:- ان دونوں میں سے ایک حکم کا علت سے اتصال ہے جیسے ملک کا اتصال شراء سے اور یہ (نوع اول) طرفین سے استعارہ کو واجب کرتی ہے اس لئے کہ علت مشروع نہیں ہوئی مگر اپنے حکم کے لئے اور حکم ثابت نہیں ہوتا مگر علت کیوجہ سے تو اتصال برابر ہو گیا تو استعارہ عام ہو گا اور اسوجہ سے ہم نے کہا اس شخص کے بارے

جس نے کہا ان اشتریت عبداً فهو حرٌ پھر اس نے غلام کا نصف خریدا اور اس کو بیچ دیا پھر نصف آخر خریدا تو یہ نصف آخر آزاد ہو جائیگا اور اگر اس نے کہا ان ملکتُ تو آزاد نہ ہوگا جب تک کہ اس کی ملکیت میں کل جمع نہ ہو پس اگر مراد لیا اس نے ان دونوں میں سے ایک سے دوسرے کو تو دونوں جگہ اس کی نیت پر عمل کیا جائیگا لیکن جس جگہ میں اس پر تخفیف ہو قضاء میں اسکی تصدیق نہیں کی جائیگی اور دیانۃً تصدیق کی جائے گی۔

تشریح:۔ ماقبل میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ اتصال ذاتی اور صوری میں مجاورت کا تعلق ہوتا ہے وہ مجاورت کا تعلق مجاز مرسل کے تمام علاقوں میں ہے انہیں علاقوں میں سے سببیت و مسببیت اور علیت و معلولیت کا علاقہ ہے جن میں آپس میں مجاورت کا کنکشن ہے اور علت و معلول کے درمیان مجاورت ظاہر ہے کہ علت کے آتے ہی معلول کا ظہور ہوتا ہے اور ایسے ہی سبب بھی مفضی فی الجملہ الی المسبب ہوتا ہے تو انکے درمیان بھی مجاورت ظاہر ہے لہذا اتصال ذاتی اور صوری کے انہیں دو علاقوں سے مصنفؒ یہاں بحث کریں گے، علت جب بھی پائی جائے گی معلول ضرور پایا جائیگا اور معلول جہاں بھی پایا جائے گا تو اس کی علت بھی ضرور ہوگی بالفاظِ دیگر یہاں افتقار جانبین سے ہے یعنی دونوں کے درمیان اتصال مضبوط اور تگڑا ہے مگر سبب اور مسبب کے درمیان کا اتصال اتنا مضبوط نہیں ہے کیونکہ سبب مسبب کے پائے جانے کو مستلزم نہیں ہے البتہ مسبب سبب کا محتاج ہے بہر حال جب یہ معلوم ہوگیا کہ اتصال علت و معلول میں قوی ہے اور سبب مسبب میں کمزور ہے تو یہ اصول مقرر ہوا کہ علت بول کر معلول مراد لینا اور معلول بول کر علت مراد لینا درست ہے اور سبب بول کر مسبب مراد لینا تو صحیح ہے مگر مسبب بول کر سبب مراد لینا درست نہیں ہے بالفاظ دیگر نوع اول میں طرفین سے استعارہ صحیح ہے اور نوع ثانی میں جانب واحد سے استعارہ درست ہے، اور یہاں استعارہ سے علاقہ تشبیہ مراد نہیں بلکہ محض مجاز مراد ہے اصولیین استعارہ کو فقط مجاز کے معنی میں استعمال کرتے ہیں،

سوال، انی ارانی اعصر خمراً میں خمر (مسبب) بول کر سبب (انگور) مراد ہے؟ اور آپ نے اس کا انکار کیا ہے۔ **جواب**، اگر مسبب ایسا ہو جو ایک ہی سبب کے ساتھ خاص ہو وہاں مسبب بول کر سبب مراد لینا صحیح ہے اور یہاں خمر انگور کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ انگور کے علاوہ کسی اور چیز سے خمر بنتی ہی نہیں۔

جب یہ تفصیلات معلوم ہو گئیں تو اب سنئے شراء علت ہے اور ملک اس کا حکم ہے اور معلول ہے نیز ملک رقبہ سبب، اور ملک متعہ اس کا حکم ہے اسی وجہ سے ملکِ رقبہ ملکِ متعہ کو مستلزم نہیں ہے ہاں جب کوئی مانع موجود نہو اور محل وجود ہو تو ملکِ رقبہ ملک متعہ کا سبب بن جاتا ہے۔

تو شراء بول کر ملک اور ملک بول کر شراء مراد لینا درست ہے جب کسی شخص نے کسی غلام کو دو حصوں میں کرکے خریدا یعنی پہلے نصف خریدا اور اس کو کسی کے ہاتھ فروخت کر دیا تو ابھی اس کو پورے غلام کا مشتری نہیں کہا جائے گا اور جب دوسرا آدھا بھی خرید لیا تو اب اس کو کل کا مشتری کہا جائے گا لیکن صورت یہی ہو تو دونوں صورتوں میں اس کو مالکِ کل نہیں کہا جائے گا کیونکہ عرفاً مالک اُسی کو کہتے ہیں کہ وہ کل کا مالک ہو اور کل کا مالک وہ ہے نہیں کیونکہ پہلا آدھا فروخت کر چکا ہے اور صرف دوسرا آدھا موجود ہے تو کل کا مالک

کیسے کہدیا جائے، تواب مسئلہ سنئے مصنفؒ جس کو بیان کرنا چاہتا ہے۔
ایک شخص نے کہا ان اشتریتُ عبداً فھو حرٌ اگر میں کوئی غلام خریدوں تو وہ آزاد ہے اور اس نے آدھا پہلے خریدا اور فروخت کر دیا پھر دوسرا آدھا خریدا تو جس آدھے کا وہ مالک ہے وہ آدھا آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس کے مشتری کل ہونے کی وجہ سے آزادی کی شرط پائی گئی مگر اس کی ملکیت میں نصف غلام ہے تو وہی آزاد ہوگا۔
اور اگر اس نے کہا ہو ان ملکتُ عبداً فھو حرٌ اور باقی صورت وہی ہے تو غلام آزاد نہ ہوگا نہ کل اور نہ بعض کل تو ظاہر ہے اور بعض اسوجہ سے کہ یہ مالک کل ہے نہیں تو شرط حریت نہیں پائی گئی اسلئے آزاد نہ ہوگا، اب وہ قائل اگر پہلی صورت میں یوں کہے کہ میری مراد تو ان ملکتُ نفی تو اس کی نیت معتبر ہوگی اور ملک والا حکم اس پر جاری ہوگا اور غلام آزاد نہ ہوگا اور اگر دوسری صورت میں اس نے کہا کہ میری مراد تو ان اشتریتُ تھی تو غلام کا نصف آخر آزاد ہو جائیگا یعنی ملک پر شراء کا حکم جاری ہوگا۔
لیکن آپ پڑھ چکے ہیں کہ قاضی خلافِ ظاہر کا اعتبار نہیں کرتا ہے تو جس صورت میں اس متکلم پر تخفیف کا پہلو ہوگا وہاں قاضی اس کا قول تسلیم نہ کرے گا اور ظاہر کے مطابق فیصلہ کرے گا تو ان ملکتُ بولکر اگر اشتریتُ مراد لے تو اس کا قول قضاءً و دیانۃً معتبر ہوگا اور اگر اشتریت بولکر ملکت مراد لے تو قاضی اس کی بات کی تصدیق نہیں کریگا کیونکہ اس میں تخفیف ہونے کی وجہ سے خلاف ظاہر ہے البتہ مفتی اس کے قول کی تصدیق کرے گا مصنف نے اس عبارت میں یہی باتیں ذکر فرمائی ہیں۔
تنبیہ:۔ ہدایہ میں آپ مختلف جگہ پڑھ چکے ہیں کہ وصف کا اعتبار غائب میں ہوتا ہے حاضر میں نہیں ہوتا بلکہ حاضر میں اوصاف لغو ہوتے ہیں تو اسی کے پیش نظر یہ بات ذہن نشین رکھئے کہ مذکورہ تفصیل اسوقت ہے جبکہ اس نے اشتریتُ عبداً کہا ہو اور اگر اس نے ان اشتریتُ ہٰذا العبد، کہا غلام کی جانب اشارہ کرتے ہوئے تو یہاں شراء اور ملک دونوں صورتوں میں ایک حکم ہے یعنی غلام کا نصف آخر بہر دو صورت آزاد ہو جائیگا، اسی دلیل کیوجہ سے جو ذکر کی گئی ہے۔

سبق نمبر ۹ والثانی اتصالُ الفرعِ بما ھو سببٌ محضٌ لیس بعلۃٍ وُضِعَ لہٗ کاتصالِ زوالِ ملکِ المتعۃِ بالفاظِ العتقِ بتبعیۃِ زوالِ ملکِ الرقبۃِ و انّہٗ یوجبُ استعارۃَ الاصلِ للفرعِ والسببِ للحکمِ دونَ عکسہٖ لانّ اتصالَ الفرعِ بالاصلِ فی حقِ الاصلِ فی حکمِ العدمِ لاستغنائہٖ عن الفرعِ۔

ترجمہ:۔ اور دوسری نوع فرع کا اتصال ہے اس چیز کے ساتھ جو سبب محض ہے ایسی علت نہیں ہے جو فرع کے لئے موضوع ہو جیسے ملکِ متعہ کے زوال کا اتصال الفاظ عتق سے ملکِ رقبہ کے زوال کی تبعیت کی

وجہ سے اور یہ ثابت کرتا ہے اصل کے استعارہ کو فرع کے لئے اور سبب کے استعارہ کو حکم کے لئے نہ کہ اس کے برعکس اس لئے کہ فرع کا اتصال اصل کے ساتھ اصل کے ارادہ کے حکم میں ہے اصل کے مستغنی ہونے کی وجہ سے فرع سے۔

تشریح:۔ نوع اول سے فراغت کے بعد مصنفؒ نوع ثانی سبب اور مسبب کے اتصال کا ذکر فرماتے ہیں اور سبب محض کہہ کر علت سے احتراز ہے ورنہ کبھی سبب سے علت مراد ہوتی ہے اور جب محض کی قید لگادی گئی تو علت خارج ہوگئی پھر اس کی صاف وضاحت کردی۔ لیس بعلۃ وضعت لہ یعنی سبب سے مراد وہ ہے جو ایسی علت نہو جو حکم اور معلول کے لئے موضوع ہے۔

شراء ملک کی علت ہے اور ملک رقبہ ملک متعہ کا سبب ہے علت نہیں ہے اور ماقبل میں نوع اول کے ذکر میں معلوم ہوچکا ہے کہ اس میں افتقار جانبین سے ہے اور نوع ثانی میں افتقار جانب واحد سے ہے اسی وجہ سے اصول یہ مقرر ہوا ہے کہ سبب بول کر مسبب مراد لینا درست ہے اور مسبب بولکر سبب مراد لینا صحیح نہیں ہے۔

لہذا کوئی عورت کہے کہ میں نے اپنے نفس کو تیرے ہاتھ فروخت کردیا اتنے مال کے بدلہ اور مرد نے قبول کرلیا اور یہ اس نے نکاح کی غرض سے کہا تو نکاح صحیح ہوگیا یعنی اس نے سبب بولکر مسبب مراد لیا ہے کیونکہ بیع ملک رقبہ کی علت ہے اور ملک رقبہ ملک متعہ کا سبب ہے تو نکاح میں ملک متعہ کا ثبوت ہوتا ہے اور بیع میں بھی ملک متعہ کا ثبوت ہوجاتا ہے ملک رقبہ کے واسطے سے تو بیع نکاح کا سبب ہے تو یہاں سبب بولکر مسبب مراد لیا گیا ہے یہ تو درست ہے اور اگر نکاح بولکر بیع مراد لے تو یہ مسبب بولکر سبب مراد لینا ہے تو یہ درست نہو گا۔

ایسے ہی اگر اپنی بیوی سے کہا اعتقتک یا حررتک یا انت حرۃ اور طلاق کو مراد لیا تو صحیح ہے کیونکہ سبب بولکر مسبب کا ارادہ ہے اور اگر اپنی باندی سے کہے تجھے طلاق ہے اور آزادی مراد لے تو یہ درست نہیں کیونکہ یہ مسبب بول کر سبب کا ارادہ ہے جو درست نہیں ہے۔

بہر حال سبب سے مسبب بے نیاز ہے اور مسبب سبب سے بے نیاز نہیں ہے اس لئے یہ اصول مقرر ہوا ہے لان اتصال الفرع الخ سے مصنفؒ یہی بتانا چاہتے ہیں۔

وَهُوَ نَظِيرُ الْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ إِذَا عُطِفَتْ عَلَى الْكَامِلَةِ تَوَقَّفَ أَوَّلُ الْكَلَامِ عَلَى آخِرِهِ لِصِحَّتِهِ وَ افْتِقَارِهِ إِلَيْهِ فَأَمَّا الْأَوَّلُ فَتَامٌّ فِي نَفْسِهِ لِاسْتِغْنَائِهِ عَنْهُ

ترجمہ:۔ اور یہ جملہ ناقصہ کی نظیر ہے جبکہ وہ جملہ کاملہ پر عطف کیا جائے تو اول کلام اپنے آخر پر موقوف ہے اس کی صحت اور اسکے محتاج ہونے کیوجہ سے اول کی جانب بہر حال اول تو وہ تام ہے بذات خود اس کے مستغنی ہونے کی وجہ سے اس سے (آخر سے)

تشریح:۔ سبب اور مسبب کا مسئلہ ایسا ہے جیسے جملہ کاملہ اور ناقصہ جیسے زیدٌ عالمٌ وبکرٌ تو زیدٌ عالمٌ جملہ کاملہ ہے

اور بکر ناقصہ ہے ناقصہ اول کا محتاج ہے مگر اول اپنے تمام ہونے کیوجہ سے آخر کا محتاج نہیں اسی طرح سبب و مسبب کا مسئلہ ہے کہ سبب مسبب کا محتاج نہیں مگر مسبب سبب کا محتاج ہے، توقف اول الکلام علی آخرہ لصحتہ وافتقارہ الیہ اول کلام (جملۂ کاملہ) موقوف ہے آخر کلام پر یعنی جملۂ ناقصہ پر۔

سوال، آپنے تو فرمایا تھا کہ جملۂ کاملہ محتاج نہیں ہوتا اور وہ آخر پر موقوف نہیں ہے اور یہ آپنے کیا کہدیا ؟
جواب، آگے مصنف نے اس کا جواب دیا کہ یہ توقف اول کلام کا اسوجہ سے نہیں کہ وہ آخر کا محتاج ہے بلکہ صرف اسوجہ سے ہے تاکہ اس کی بدولت آخر کلام درست ہو جائے اور اسوجہ سے ہے کہ آخر کلام اس کا محتاج ہے۔

وَحُكْمُ الْمَجَازِ وُجُوْدُ مَا أُرِيْدَ بِهٖ خَاصًّا كَانَ أَوْ عَامًّا كَمَا هُوَ حُكْمُ الْحَقِيْقَةِ وَلِهٰذَا جَعَلْنَا لَفْظَ الصَّاعِ فِيْ حَدِيْثِ ابْنِ عُمَرَ لَا تَبِيْعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ عَامًّا فِيْمَا يَحُلُّهٗ وَيُجَاوِرُهٗ وَأَبَى الشَّافِعِيُّ ذٰلِكَ وَقَالَ لَا عُمُوْمَ لِلْمَجَازِ لِأَنَّهٗ ضَرُوْرِيٌّ يُصَارُ إِلَيْهِ تَوْسِعَةً لِلْكَلَامِ وَهٰذَا بَاطِلٌ لِأَنَّ الْمَجَازَ مَوْجُوْدٌ فِيْ كِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَاللّٰهُ تَعَالٰى يَتَعَالٰى عَنِ الْعَجْزِ وَالضَّرُوْرَاتِ وَمِنْ حُكْمِ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ اسْتِحَالَةُ اجْتِمَاعِهِمَا مُرَادَيْنِ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ كَمَا اسْتَحَالَ أَنْ يَكُوْنَ الثَّوْبُ الْوَاحِدُ عَلَى اللَّابِسِ مِلْكًا وَعَارِيَةً فِيْ زَمَانٍ وَاحِدٍ

ترجمہ :۔ اور مجاز کا حکم پایا جانا ہے اس معنیٰ کا جس کا ارادہ کیا جائے اس سے خاص ہو وہ یا عام جیسا کہ یہی حقیقت کا حکم ہے اور اسی وجہ سے کر دیا ہم نے لفظ صاع کو ابن عمرؓ کی حدیث لاتبیعوا الدرہم بالدرہمین ولا الصاع بالصاعین میں، عام اس چیز میں جو صاع میں حلول کرتی ہے اور صاع کے مجاور ہوتی ہے، اور امام شافعی نے اس کا انکار کیا اور کہا کہ مجاز کیلئے عموم نہیں ہے اس لئے کہ مجاز ضروری ہے جس کی جانب رجوع کیا جاتا ہے کلام کو وسعت دینے کی غرض سے اور یہ باطل ہے اس لئے کہ مجاز موجود ہے اللہ تعالیٰ کی کتاب میں اور اللہ تعالیٰ عاجزی اور ضرورات سے بالاتر ہے اور حقیقت اور مجاز کا حکم ان دونوں کے اجتماع کا محال ہونا ہے مراد بنکر لفظ واحد سے جیسا کہ محال ہے کہ ہو ایک کپڑا پہننے والے پر ایک ہی زمانہ میں ملک وعاریت کے طور پر۔

تشریح :۔ جب لفظ اپنے موضوع لہٗ میں مستعمل ہو تو وہ حقیقت ہے تو کبھی معنیٰ موضوع لہٗ میں خصوص ہوتا ہے اور کبھی عموم ہوتا ہے، لہٰذا اول صورت میں خاص مراد ہوگا اور ثانی صورت میں عام مراد ہوگا اور یہ بات فریقین کے نزدیک مسلم ہے اسوجہ سے اس کا مصنف نے ذکر نہیں کیا، اور جب لفظ کو اسکے معنیٰ موضوع لہٗ کے غیر میں کسی اتصال کیوجہ سے استعمال کیا جائے تو یہ مجاز ہے تو غیر موضوع لہٗ میں بھی کبھی خصوص ہوگا اور کبھی عموم ہوگا تو خاص وعام جس طرح حقیقت کے اندر پائے جاتے ہیں اسی طرح مجاز کے اندر بھی پائے جائیں گے مگر یہ مسئلہ اختلافی ہے حنفیہ کے نزدیک مجاز کے اندر عموم ہوتا ہے، اور امام شافعی نے اس کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ مجاز کے اندر عموم نہیں ہوتا، پھر امام شافعی رح نے دلیل دیتے

ہوئے فرمایا کہ مجاز ضروری چیز ہے یعنی بر بنا ضرورت لفظ کو مجازی معنی پر حمل کیا جاتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ کلام کے اندر وسعت پیدا ہو سکے، بہر حال یہ ضروری چیز ہے اور ضرورت بقدر ضرورت باقی رہتی ہے یہ اصول مسلّم ہے اور ضرورت پوری ہو جاتی ہے خصوص سے تو پھر اس کے اندر عموم بلا ضرورت ہے اس لئے انہوں نے عموم مجاز کا انکار کیا ہے۔

مصنفؒ نے اس کا جواب دیا ہے کہ امام شافعی رح کا یہ قول باطل ہے اور مجاز کو ضروری کہنا غلط ہے کیونکہ مجاز قرآن کریم میں شائع ذائع ہے اور اللہ تعالیٰ عجز و ضرورات سے پاک ہے اس وجہ سے مجاز کو ضروری کہنا غلط ہے بہر حال حنفیہ مجاز کے اندر عموم کے قائل ہیں اسی وجہ سے ایک حدیث میں وارد شدہ لفظ صاع کو عموم پر محمول کیا گیا ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ ابن عمرؓ کی ایک حدیث بایں الفاظ منقول ہے لاتبیعوا الدرہم بالدرہمین، لا الصاع بالصاعین، کہ ایک درہم کو دو درہموں کے بدلہ اور ایک صاع کو دو صاع کے بدلہ مت بیچو، اور صاع کہتے ہیں لکڑی وغیرہ کے ایک پیمانہ کو جس میں تین سو تہتر تولہ وزن آتا ہے مگر بالاجماع یہاں صاع سے اسکے حقیقی معنی یعنی یہ پیمانہ مراد نہیں ہے بلکہ اسکے مجازی معنی مراد ہیں یعنی وہ سامان جو صاع میں بھرا جاتا ہے اور صاع کے ذریعہ جس کو ناپا جاتا ہے خواہ وہ مطعوم ہو یا غیر مطعوم لہٰذا ہمارے یہاں مطعوم اور غیر مطعوم دونوں کے اندر ربو جاری ہوگا جیسے چونا وغیرہ، اور امام شافعی رح نے اس کے معنی مجازی صرف مطعوم کے لئے ہیں اور وہ چونے وغیرہ میں ربو کے قائل نہیں ہیں فیما یحلہ، و یجاورہ صاع میں جو چیز حلول کرتی ہے اور اسکے مجاور ہوتی ہے دونوں کے معنی ایک ہی ہیں تو پھر یحلہ کے بعد و یجاورہ کہنا صرف یہ بتانے کے لئے ہے کہ حال (مطعوم اور غیر مطعوم) اور محل (صاع) میں مجاورت کا علاقہ ہے، مگر بعض محققین نے شوافع کی جانب اس انتساب میں تامل ظاہر کیا ہے، فتدبر۔

جس طرح ایک شخص پر ایک ہی وقت میں ایسا کپڑا ہونا محال ہے کہ وہ اس کی ملکیت میں بھی ہو اور مستعار بھی ہو اسی طرح ایک ہی وقت میں کسی لفظ سے اسکے حقیقی اور مجازی دونوں معنی مراد ہوں یہ بھی محال ہے اور یہی حقیقت و مجاز کا حکم ہے کیونکہ اصلی معنی مملوک کے مثل ہیں اور مجازی معنی عاریت کے درجہ میں ہیں، وفیہ تفصیل فی نور الانوار لملاجیون رح۔

سبق نمبر ۱۰ وَلِهٰذَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ لَوْ اَنَّ عَرَبِيًّا لَا وَلَاءَ عَلَيْهِ اَوْصٰى بِثُلُثِ مَالِهٖ لِمَوَالِيْهِ وَلَهٗ مُعْتَقٌ وَاحِدٌ فَاسْتَحَقَّ النِّصْفَ كَانَ النِّصْفُ الْبَاقِيْ مَرْدُوْدًا اِلَى الْوَرَثَةِ وَلَا يَكُوْنُ لِمَوَالِيْ مَوْلَاهُ لِاَنَّ الْحَقِيْقَةَ اُرِيْدَتْ بِهٰذَا اللَّفْظِ فَبَطَلَ الْمَجَازُ۔

ترجمہ:۔ اور اسی وجہ سے محمد رح نے جامع کبیر میں کہا ہے کہ اگر کوئی عربی جس پر ولاء نہو اپنے تہائی مال کی اپنے موالی کے لئے وصیت کرے اور اس کا ایک معتق ہے تو وہ نصف کا مستحق ہوگا نصف باقی دوسرے وارثین کی جانب رد کر دیا جائیگا اور موصی کے معتق کے معتقین کے لئے نہو گا اس لئے کہ اس لفظ سے حقیقت مراد لیگئی تو مجاز باطل ہو گیا۔

تشریح:۔ جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ حقیقت و مجاز کا ایک جگہ پر اجتماع نہیں ہو سکتا تو اب سنئے لفظ مولی مشترک ہے معتِق اور معتَق کے درمیان اور ان دونوں کے اندر اس کا استعمال حقیقت ہے اور معتِق کا معتِق اور معتَق کا معتَق اس

کے مجازی معنیٰ ہیں، اب سنئے ایک ایسا شخص ہے جو پہلے سے آزاد چلا آرہا ہے اس نے وصیت کی کہ میرے مال کا ثلث میرے موالی کو دیدینا، اور یہاں یہ بات متعین ہے کہ موالی کے معنی معتَق کے نہیں ہیں کیونکہ وہ کبھی مع اپنے آباء اجداد کے غلام رہا ہی نہیں بلکہ معنیٰ یہاں معتِق کے ہیں اور اس کا صرف ایک ہی معتِق ہے اور معتِق کے معتق کئی ہیں لیکن چونکہ جب اس لفظ سے حقیقت مراد لے لیگئی تو اب مجازی معنیٰ مراد نہیں لے سکتے لہٰذا ثلث مال کا نصف اس ایک معتِق کو دے کر باقی وارثین کو دیدیا جائیگا ۔ **سوال**، جب موالی استعمال کیا گیا ہے جو جمع کا صیغہ ہے تو ایک معتق کو نصف کیوں ملا بلکہ ثلث کا ثلث ملنا چاہئے تھا؟ کیونکہ جمع کا اقلِ فرد تین ہیں ۔ **جواب**، میراث اور وصیت کے باب میں دو کو جمع کا حکم حاصل ہے تو ایک کو جمع کا نصف قرار دیکر اس کو آدھا دیا گیا ہے ولاء کیا چیز ہے؟

جواب، غلام کے مال میں جو آزاد کرنے والے کا حق ہوتا ہے غلام کے مرنے کے بعد وہ ولاء کہلاتا ہے، اس عبارت میں مصنف کا کیا مطلب ہے؟ یعنی کہنے والا کوئی عربی شخص ہے جس پر کبھی رقیت طاری نہیں ہوئی تو پھر نہ کوئی اسکا معتق ہوگا اور نہ کسی کا اسکے مال میں ولاء ہوگا، یہ عبارت لانے سے یہ بات واضح ہوگئی کہ یہاں پر مولیٰ معتِق کے معنیٰ میں ہے

وَاِنَّمَا عَمَّهُمُ الْاَمَانُ فِيْمَا اِذَا اسْتَأْمَنُوْا عَلٰى اَبْنَائِهِمْ وَمَوَالِيْهِمْ لِاَنَّ اِسْمَ الْاَبْنَاءِ وَالْمَوَالِيْ ظَاهِرًا يَتَنَاوَلُ الْفُرُوْعَ لٰكِنْ بَطَلَ الْعَمَلُ بِهٖ لِتَقَدُّمِ الْحَقِيْقَةِ فَبَقِيَ مُجَرَّدُ الْاِسْمِ شُبْهَةً فِيْ حَقْنِ الدَّمِ وَصَارَ كَالْاِشَارَةِ اِذَا دَعَا بِهَا الْكَافِرَ اِلٰى نَفْسِهٖ يَثْبُتُ بِهَا الْاَمَانُ لِصُوْرَةِ الْمُسَالَمَةِ وَاِنْ لَمْ تَكُنْ ذٰلِكَ حَقِيْقَةً

ترجمہ:۔ اور عام ہوگا امان انکو (معتَق کے معتَق اور پوتوں کو) اس صورت میں جب کہ اہل حرب امان طلب کریں اپنے بیٹوں اور اپنے موالی پر اس لئے کہ لفظ ابناء اور موالی ظاہری اعتبار سے فروع کو شامل ہے لیکن اس پر (تناولِ ظاہری پر) عمل باطل ہوگیا حقیقت کے مقدم ہونے کیوجہ سے تو باقی رہا محض لفظ شبہ بنکر حفاظتِ دم کے سلسلہ میں اور ہوگیا یہ مثل اشارہ کے جب کہ بلائے وہ اپنی جانب اشارہ سے کافر کو تو اشارہ سے امان ثابت ہوجائے گا مصالحت کی صورت کی وجہ سے اگرچہ حقیقت کے اعتبار سے اشارہ مصالحت نہیں ہے ۔

تشریح:۔ یہ ایک اعتراضِ مقدر کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ آپنے تو فرمایا ہے کہ حقیقت و مجاز کا اجتماع محال ہے حالانکہ مثالِ مذکور میں حقیقت و مجاز کا اجتماع ہے حربیوں میں سے کوئی ہمارے امام سے ان الفاظ کے ساتھ امان طلب کرتا ہے آمنونا علی ابنائنا وموالینا یعنی ہم کو ہمارے بیٹوں اور موالی پر امن دیدو اور یہ معلوم ہے کہ ابن کے حقیقی معنی بیٹے کے ہیں اور پوتا وغیرہ اسکے مجازی معنی ہیں اور مولیٰ کے حقیقی معنی معتَق اور مجازی معنی معتَق کے معتَق کے ہیں تو آپ کے اصول کے مطابق امان صرف بیٹوں کو اور آزاد کردہ غلاموں کو ملنا چاہئے پوتوں کو اور معتَق کے معتَق کو نہ ملنا چاہئے حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ دونوں کو امان ملے گا؟

تو یہاں سے مصنفؒ نے اس کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ لفظ موالی اور ابناء باعتبار تناولِ ظاہری فروع کو شامل ہے لیکن حقیقت ومجاز کے اجتماع کا مسئلہ آکھڑا ہوا اور ہم مجبور ہو گئے کہ اس تناولِ ظاہری پر عمل نہ کریں کیوں کہ جب معنی حقیقی مراد لے لئے گئے تو مجاز کی گنجائش نہیں رہی ۔

مگر کیا کریں ایک اور مجبوری آکر کھڑی ہو گئی کہ اس تناولِ ظاہری کیوجہ سے ایک شبہ تو برقرار ہے اور شبہ بھی حفاظتِ دم اور حفاظتِ جان کے سلسلہ میں ہے جہاں شبہ کا اعتبار کرلیا جاتا ہے اسوجہ سے ہم نے مجبوراً یہاں امان کو عام کیا ہے اور معتق کے معتق اور پوتے کو امان کے اندر داخل مانا ہے اس کی مثال بعینہ ایسی ہے کہ جب امام قلعہ کے اندر سے اشارہ سے کسی کافر کو بلائے تو اگرچہ اشارہ کچھ مصالحت اور امان دینا نہیں ہے اسکے باوجود شبہ کی وجہ سے اس صورت میں اس اشارہ کو امان شمار کیا جاتا ہے ۔

وَاِنَّمَا تُرِكَ فِى الاستيمانِ على الآباءِ والامُّهَاتِ اعتبارُ الصورةِ فى الاجدادِ والجدّاتِ لانّ اعتبارَ الصورةِ لثبوتِ الحكمِ فى محلٍ آخرَ يكونُ بطريقِ التبعيّةِ وذلكَ انّما يليقُ بالفروعِ دُونَ الاصولِ

ترجمہ :۔ اور چھوڑ دیا آباء اور امہات پر امان لینے کے سلسلہ میں صورت کے اعتبار کو اجداد اور جدات کے اندر اس لئے کہ صورت کا اعتبار ثبوتِ حکم کے لئے دوسرے محل میں تبعیت کے طریقہ پر ہوتا ہے اور یہ (اعتبار طریق تبعیت) فروع کے لائق ہے نہ کہ اصول کے ۔

تشریح :۔ سابق جواب پر پھر اشکال ہوا کہ جب آپ نے حفاظتِ دم کے اندر تناولِ ظاہری کا اعتبار کرتے ہوئے پوتوں اور معتق کے معتق کو امان میں داخل کیا ہے تو جب کوئی اپنی امہات اور آباء پر امان طلب کرے تو اس تناولِ ظاہری کا حفاظت دم کے اندر اعتبار کرتے ہوئے اجداد اور جدات کو بھی امان میں داخل کرنا چاہئے حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ دادا اور دادی وغیرہ کے لئے امان ثابت نہ ہوگا ایسا کیوں ہے؟ تو اس کا جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ پہلی صورت کا اعتبار کیا گیا ہے وہ تبعیت کی وجہ سے کیا گیا تھا اور یہاں تبعیت کا مسئلہ نہیں ہے ۔

اس لئے کہ پوتوں اور معتق کے معتق کو تابع قرار دینا صحیح ہے کیونکہ فروع ہیں اور دادا اور دادی وغیرہ کو تابع قرار دینا غلط ہے اس لئے کہ یہ اصول میں داخل ہیں خلاصۂ کلام پہلے مسئلہ میں تبعیت کی بنیاد پر ایسا کیا گیا تھا اور تبعیت دوسرے مسئلہ میں نہیں ہے کیونکہ تبعیت فروع کے لائق ہے اصول کے لائق نہیں ہے ۔

سبق نمبر ۱۱ فَاِنْ قِيْلَ قَدْ قَالُوا فِيمَنْ حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهٗ فِى دارِ فلانٍ انّه يقعُ على الملكِ والعاريةِ والاجارةِ جميعًا ويحنثُ اذا دخلها راكبًا او ماشيًا وكذلكَ قالَ ابوحنيفةَ ومحمّدٌ فيمن قالَ لِلّٰهِ عَلَىَّ اَنْ اَصومَ رجبًا ونوى به اليمين

کان نذرًا ویمینًا وفیہ جمعٌ بین الحقیقۃِ والمجاز قلنا وضعُ القدمِ صار مجازًا عن الدُّخول واضافۃُ الدّار یُراد بہا نِسبۃُ السُّکنیٰ فاعتُبِرَ عمومُ المجازِ

ترجمہ:- پس اگر اعتراض کیا جائے کہ فقہاء نے کہا ہے اس شخص کے بارے میں جس نے قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں اپنا قدم نہیں رکھے گا کہ یہ قسم ملک اور عاریت اور اجارہ سب پر واقع ہوتی ہے اور وہ حانث ہو جائیگا جب کہ گھر میں داخل ہو سوار ہو کر یا پیدل اور ایسے ہی فرمایا ہے ابو حنیفہؒ اور محمدؒ نے اس شخص کے بارے میں جس نے کہا کہ اللہ کے لئے میرے اوپر ضروری ہے کہ میں رجب کا روزہ رکھوں اور وہ اس سے یمین کی نیت کرے تو یہ نذر اور یمین ہوگی اور اس کے اندر حقیقت اور مجاز کے درمیان جمع کرنا ہے تو ہم کہیں گے کہ قدم رکھنا دخول سے مجاز ہو گیا (عرف کے حکم سے) اور دار کی اضافت اس سے سکنی کی نسبت مراد لی جاتی ہے تو عموم مجاز کا اعتبار کیا گیا۔

تشریح:- جناب والا آپ کہتے آرہے ہیں کہ لفظ سے بیک وقت اسکے حقیقی اور مجازی معنی کو مراد لینا جائز نہیں حالانکہ آپ کا عمل اس کے خلاف ہے؟ کہاں؟ سنئے ایک آدمی قسم کھاتا ہے کہ زید کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا تو قدم رکھنے کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ وہ ننگا پیر زید کے گھر میں رکھے اور مجازی معنی یہ ہیں کہ جوتا پہنکر یا سوار ہو کر زید کے گھر میں جائے حالانکہ آپ کہتے ہیں جس طرح بھی زید کے گھر میں داخل ہوگا بہر صورت حانث ہو جائیگا اور یہی حقیقت، مجاز کا اجتماع ہے نیز زید کے گھر کے حقیقی معنی یہ ہے کہ وہ زید کا مملوک ہو اور مجازی معنی یہ ہے کہ وہ اس میں عاریت پہ یا کرایہ پر رہتا ہو، حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ مملوک ہو یا عاریت یا اجارہ پر ہو بہر صورت جب وہ زید کے گھر میں داخل ہوگا تو حانث ہو جائے گا یہ بھی حقیقت و مجاز کا اجتماع ہے۔

نیز ایک شخص کہتا ہے للہ علیّ ان اصوم رجبًا، اس کلام کے حقیقی معنی نذر کے ہیں اور مجازی معنی یمین کے ہیں مگر حضرات طرفین رح فرماتے ہیں کہ جب کہنے والے نے اس قول سے یمین کی نیت کی تو نذر و یمین دونوں ہوں گی اور یہ کھلا ہوا حقیقت اور مجاز کا اجتماع ہے؟

جواب حضور متن، ہم نے یہاں پر حقیقی اور مجازی دونوں معنی کا ارادہ نہیں کیا بلکہ بطریق عموم مجاز وضع القدم سے دخول مراد لیا گیا جو کہ عرف کا تقاضہ ہے اور زید کے گھر سے سکنی کی نسبت مراد لی یعنی جس میں زید رہتا ہو خواہ وہ مملوک ہو یا عاریت یا کرایہ پر اور ہمارے نزدیک عموم مجاز جائز ہے لہذا پھر ہم پر اعتراض وارد نہیں ہو سکتا۔

سوال! آپکے فتاوی میں مذکور ہے کہ اگر زید اس کے اندر رہتا نہ ہو اور اس کا مملوک ہو اور وہ زید کے مکان میں داخل ہوا تو بھی حانث ہو جائیگا حالانکہ یہاں سکنی کی نسبت بھی نہیں ہے؟

جواب! سکنی سے عام مراد ہے تحقیقی ہو یا تقدیری اور اس صورت میں سکنی تقدیرًا موجود ہے فلا اشکال فیہ۔

سوال! نذر اور یمین میں کیا فرق ہے؟

جواب! نذر کے اندر نذر کو پورا کرنا ضروری ہے اور اگر پوری نہ ہو سکے تو اسکی قضاء ضروری ہے کفارہ واجب

نہیں اور یمین کا حکم یہ ہے کہ اس کو پورا کیا جائے اور اگر پوری نہ کرسکا تو قضاء واجب نہیں بلکہ کفارہ واجب ہے۔
سوال: اس کی کیا دلیل ہے کہ اس کے حقیقی معنیٰ نذر کے ہیں اور مجازی معنیٰ یمین کے ہیں؟
جواب: حقیقت بغیر نیت کے ثابت ہوتی ہے اور اس کلام سے بغیر نیت کے نذر منعقد ہوتی ہے اور یمین نیت پر موقوف ہے اور نیت اور قرینہ پر موقوف ہونا مجاز کی علامت ہے۔
سوال: رجباً سے تو غیر معین رجب مراد ہے تو پھر اس کا فوات مرنے پر ہوگا؟
جواب: جی ہاں، اگر اس کو رجباً پڑھا جائے تو یہ منصرف ہوگا اور غیر معین رجب مراد ہوگا تو پھر فوات بوقت موت متحقق ہوگا تو اس پر بوقتِ موت فدیہ اور کفارہ کی وصیت ضروری ہوگی اور فخر الاسلام نے اس کو رَجَبَ بغیر تنوین کے ذکر کیا ہے اس وقت اس سے اس سال کا رجب مراد ہوگا اور یہ عدل اور علمیت کیوجہ سے غیر منصرف ہوگا تو اس صورت میں فوات کیوقت اس پر قضاء اور کفارہ واجب ہوگا۔
سوال: کیا آپ اس کی کوئی نظیر پیش کرسکتے ہیں؟ جی ہاں سنئے۔

وَهُوَ نظيرُ مَا لو قال عَبدُهٗ حُرٌّ يَومَ يَقدَمُ فلانٌ فَقَدِمَ لَيلاً او نهاراً عَتَقَ لانَّ اليومَ مَتىٰ قُرِنَ بفعلٍ لا يمتدُّ حُمِلَ على مطلقِ الوقتِ ثم الوقتُ يدخُلُ فيهِ اللَّيلُ والنهارُ۔

ترجمہ:۔ اور یہ نظیر اس کی ہے اگر کہا (آقا نے) اس کا غلام آزاد ہے جس دن فلاں صاحب آئیگا پس وہ آیا رات میں تو غلام آزاد ہو جائیگا اس لئے کہ لفظ یوم جبکہ فعل غیر ممتد سے ملا ہوا ہو تو اس کو مطلق وقت پر محمول کیا جاتا ہے پھر وقت اسکے اندر رات اور دن داخل ہو جاتے ہیں۔
تشریح:۔ آپنے نظیر مانگی تھی یہ ہے اس کی نظیر کہ ایک شخص نے کہا جس دن فلاں شخص آئیگا میرا غلام آزاد ہے اب وہ شخص خواہ دن میں آئے یا رات میں بہرصورت غلام آزاد ہو جائیگا حالانکہ یوم کے حقیقی معنیٰ دن کے ہیں اور مجازی معنیٰ رات کے ہیں تو یہاں بھی ہم کہیں گے کہ یہ حقیقت ومجاز کا اجتماع نہیں ہے بلکہ عموم مجاز ہے یعنی یوم سے مطلق وقت مراد لیا گیا ہے پھر اس کا اصول یہ ہے کہ جب لفظ یوم فعل غیر ممتد سے ملا ہوا ہو تو اس کو مطلق وقت پر محمول کیا جاتا ہے۔ اور یہاں قدوم فعلِ غیر ممتد ہے جس کی حد بندی نہیں ہوسکتی، پھر یہاں علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ یوم کے مضاف الیہ کا اعتبار ہوگا، یا عامل کا، جمہور محققین نے مضاف الیہ کا اعتبار نہیں کیا بلکہ عامل کا اعتبار کیا ہے۔

وامَّا مسئلةُ النذرِ فليس بجمعٍ ايضًا بل هو نذرٌ بصيغتِهٖ يمينٌ بموجَبِهٖ وهو الايجابُ لانَّ ايجابَ المباحِ يَصلحُ يمينًا كتحريمِ المُباحِ وهٰذا كشراءِ القريبِ فانهٗ تملّكٌ بصيغتِهٖ تحريرٌ بموجبِهٖ

ترجمہ:۔ اور بہرحال نذر کا مسئلہ وہ بھی جمع نہیں ہے (حقیقت اور مجاز کے درمیان) بلکہ یہ کلام اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اپنے حکم کے اعتبار سے یمین ہے اور وہ واجب کرنا ہے اس لئے کہ مباح کو واجب کرنا یمین کی صلاحیت رکھتا ہے جیسے مباح کو حرام کرنا اور یہ ایسا ہے جیسے قریب کو خرید نا پس یہ شراء اپنے صیغہ کے اعتبار سے تملک ہے اور اپنے حکم کے اعتبار سے تحریر ہے۔

تشریح:۔ نذر والے مسئلہ میں بھی حقیقت اور مجاز کا اجتماع نہیں ہے بلکہ نذر اس صیغہ سے ثابت ہوتی ہے اور یمین اسکے حکم سے کیونکہ اس کے اندر رجب کے روزہ کو جو مباح ہے اپنے اوپر واجب کیا گیا ہے، اور مباح کو واجب کرنا ایسے ہی یمین ہے جیسے کہ مباح کو حرام کرنا فرمانِ باری قَدْ فَرَضَ اللّٰهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ اَيْمَانِكُمْ اس پر دال ہے، تو یہ حقیقت و مجاز کا اجتماع نہیں بلکہ صیغہ اور اس کے حکم پر عمل کرنا ہے، کیا اس کی کوئی مثال پیش کی جاسکتی ہے؟

جی ہاں، اگر کوئی شخص مثلاً اپنے بیٹے کو خریدے تو وہ خریدتے ہی آزاد ہو جائیگا حالانکہ شراء تملک کیلئے ہوتی ہے تو گویا کہ شراء اپنے صیغہ کے اعتبار سے تملک ہے اور اپنے حکم کے اعتبار سے اعتاق و تحریر ہے۔

سوال: اگر یمین کو صیغہ نذر کا موجب و حکم قرار دیں گے تو پھر تو بغیر نیت کے یمین ایسے ہی ثابت ہونی چاہئے جیسے شراء سے بغیر نیت کے تحریر ثابت ہوتی ہے؟

جواب: بعض حضرات نے تو یہ جواب دیا ہے کہ یہ حقیقت مہجورہ کی قبیل سے ہے اس وجہ سے اس میں نیت کی ضرورت پیش آتی ہے ــــ اور شمس الائمہ نے یہ جواب دیا ہے کہ للہ، واللہ کے معنی میں ہے جو یمین کا صیغہ ہے اور علیّ صیغہ نذر ہے تو ہم نے ایک ہی لفظ سے یمین و نذر کو مراد نہیں لیا بلکہ الگ الگ کلموں سے مراد لیا ہے اور اس میں کچھ قباحت نہیں ہے فیہا فیہ فتفکر

سبق نمبر ۱۲

وَمِنْ حُكْمِ هٰذَا الْبَابِ اَنَّ الْعَمَلَ بِالْحَقِيْقَةِ مَتٰى اَمْكَنَ سَقَطَ الْمَجَازُ لِاَنَّ الْمُسْتَعَارَ لَا يُزَاحِمُ الْاَصْلَ فَاِنْ كَانَتِ الْحَقِيْقَةُ مُتَعَذِّرَةً كَمَا اِذَا حَلَفَ لَا يَاْكُلُ مِنْ هٰذِهِ النَّخْلَةِ اَوْ مَهْجُوْرَةً كَمَا اِذَا حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهٗ فِيْ دَارِ فُلَانٍ صِيْرَ اِلَى الْمَجَازِ

ترجمہ:۔ اور اس باب کا حکم یہ ہے کہ جبتک حقیقت پر عمل ممکن ہو مجاز ساقط ہو جائیگا اسلئے کہ مستعار اصل کے مزاحم نہیں ہو سکتا پس اگر حقیقت متعذر ہو جیسے جبکہ قسم کھائی کہ اس کھجور کے درخت سے نہیں کھائیگا یا حقیقت مہجورہ ہو جیسے جبکہ قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں اپنا قدم نہیں رکھیگا، تو رجوع کیا جائیگا مجاز کی جانب۔

تشریح:۔ یہاں سے مصنفؒ حقیقت اور مجاز کا حکم بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جبتک حقیقت پر عمل ممکن ہوگا تو مجاز پر عمل نہیں ہوگا کیونکہ معنی مجازی مستعار ہیں اور حقیقی معنی اصل ہیں اور مستعار اصل کا مقابل نہیں ہو سکتا، البتہ اگر حقیقت پر عمل دشوار ہو یا حقیقت کو عرف میں چھوڑ دیا گیا ہو تو دونوں صورتوں میں کلام کو مجاز کی طرف پھیر دیا جاتا ہے۔

تعذر کی مثال یہ ہے کہ اس درخت سے نہیں کھائیگا تو اس کے حقیقی معنیٰ ہیں اس درخت کو کھانا اور یہ دشوار کام ہے لہذا اس کو مجاز کی جانب پھیر دیں گے اور اس کا پھل یا پھل نہ ہونیکی صورت میں اس کی قیمت مراد ہوگی اور عرفاً مہجور کی مثال یہ ہے کہ فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھونگا تو یہاں عرف میں حقیقی معنیٰ متروک ہیں اور مجازی معنی یعنی دخول متعین ہیں لہذا یہی معنیٰ یہاں مراد ہوں گے۔

وعلیٰ هذا قلنا ان التوکیل بالخصومة ینصرف الی مطلق الجواب لان الحقیقة مهجورة شرعاً بمنزلة المهجور عادةً الا تری ان من حلف لا یکلم هذا الصبیّ لم یتقید بزمان صباه لان هجران الصبی مهجور شرعاً

ترجمہ :۔ اور اسی قاعدہ کے مطابق ہم نے کہا کہ توکیل بالخصومت مطلق جواب کی جانب منصرف ہوگی اس لئے کہ حقیقت شرعاً مہجور ہے اور جو چیز شرعاً مہجور ہو وہ عادةً مہجور کے درجہ میں ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ جس نے قسم کھائی کہ اس بچہ سے نہیں بولے گا تو یہ قسم اسکے بچپن کے زمانہ کے ساتھ مقید نہ ہوگی اس لئے کہ بچہ سے ترک تعلق شرعاً مہجور ہے

تشریح :۔ ابھی بتایا گیا تھا کہ جب حقیقت مہجور ہو تو مجاز مراد لیا جائیگا اور ادھر اصول یہ مقرر ہے کہ جو چیز شرعاً مہجور ہو اس کا درجہ وہ ہے جو مہجور عرفی کا ہے لہذا مہجور شرعی کو چھوڑ کر مجاز کی جانب پھیرنا ضروری ہوگا اس کی مصنفؒ نے دو مثالیں پیش کی ہیں ۱ زید نے خالد پر کچھ دعویٰ کیا خالد نے قاضی کی عدالت میں جواب دہی کے لئے بکر کو اپنا وکیل بنایا جس کو مصنفؒ نے توکیل بالخصومت سے تعبیر کیا ہے تو توکیل بالخصومت کے حقیقی معنیٰ یہ ہے کہ بکر ہر وقت خالد کی حمایت کرے خواہ غلط ہو یا صحیح اور خالد کے اوپر اقرار کچھ نہ کرے بلکہ صرف انکار کرے حالانکہ یہ شرعاً ممنوع اور مہجور ہے لہذا اس توکیل کو مطلق جواب کی جانب پھیر دیا جائیگا یعنی مجازی معنی مراد ہوں گے اور وہ خالد کے اوپر اقرار کرے تو جائز ہوگا ۲ کسی نے قسم کھائی کہ اس بچہ سے نہیں بولونگا تو اگر بڑا ہونے کے بعد بھی اس سے بولا تو حانث ہو جائیگا اس لئے کہ ہم نے یہاں یمین کو بچپنے کے ساتھ تک مقید نہیں کیا بلکہ اس کی ذات مراد لی ہے خواہ وہ بچہ رہے یا جوان و بوڑھا کیونکہ بچے سے نہ بولنا شرعاً مہجور ہے اس کو مہجور عرفی کا درجہ دیتے ہوئے مجازی معنیٰ مراد لئے گئے یعنی اس کی ذات لیکن یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ ہذا الصبی بولا ہو ورنہ صبیاً کی صورت میں یہ یمین بچپن کے ساتھ مقید ہوگی وللتفصیل مقامٌ آخر۔

فان کان اللفظ له حقیقة مستعملة ومجاز متعارف کما اذا حلف لا یاکل من هذه الحنطة اولا یشرب من هذه الفرات فعند ابی حنیفة العمل بالحقیقة اولیٰ وعندهما العمل بعموم المجاز اولیٰ

ترجمہ: ۔ پس اگر ہو لفظ کہ اس کے لئے مستعمل حقیقت ہو اور مجاز متعارف ہو جیسے جبکہ قسم کھائی کہ اس گیہوں سے نہیں کھائیگا یا اس فرات سے نہیں پیئے گا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے ۔

تشریح: ۔ یہ امام ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ کے درمیان ایک اختلافی مسئلہ ہے کہ لفظ کی حقیقت بھی مستعمل ہے اور اس کے لئے مجاز متعارف بھی ہے تو امام ابو حنیفہؒ حقیقت کو ترجیح دیتے ہیں اور اس پر عمل کرنے کو اولیٰ و افضل قرار دیتے ہیں اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ و افضل ہے اس کی بھی مصنفؒ نے دو مثالیں پیش کی ہیں ۱؎ کسی نے قسم کھائی کہ اس گیہوں سے نہیں کھائیگا تو چونکہ گیہوں کھانے کا رواج ہے بھونکر یا اُبال کر تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھونکر یا ابال کر اگر گیہوں کو کھایا تو حانث ہو جائیگا اور اگر اس کی روٹی کھائی تو حانث نہو گا کیونکہ حقیقت مستعملہ ہے تو اسی پر عمل ہوگا، اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز متعارف پر عمل ہوگا اور بہر صورت حانث ہوگا البتہ اس کا ستو کھانے کی صورت میں حانث نہو گا کیونکہ ستو دوسری نوع ہوگئی ۲؎ نہر فرات سے پانی نہیں پیئے گا تو نہر سے منھ لگا کر پینا مروج ہے جیسے دیہاتیوں کی عادت ہے بہر حال حقیقت مستعمل ہے تو اسی پر عمل ہوگا لہذا اگر منھ لگا کر پی لیا تو حانث ہوگا اور اگر گلاس وغیرہ میں لے کر پیا تو حانث نہو گا اور صاحبینؒ کے نزدیک بہر صورت حانث ہوگا کیونکہ انہوں نے اس کو متعارف پر محمول کیا ہے ۔

اب رہی یہ بات کہ امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا یہ اختلاف کیوں ہے تو اس کے لئے دوسری اصل ہے اس میں اختلاف کی وجہ سے یہ اختلاف ہے جس کی تفصیل یہ ہے ۔

سبق نمبر ۱۳

وَهٰذا يرجِعُ الى اصلٍ وَهُوَ انَّ المجازَ خلفٌ عن الحقيقةِ فی التكلُّم عند ابی حنيفةَ حتّٰی صحّت الاستعارةُ به عندهٗ وَاِن لم ينعقد لايجاب الحقيقة كما فی قوله لعبده وَهُوَ اكبرُ سِنًّا منهُ هٰذا ابنی فاعتبرَ الرُّجحان فی التكلم فصارت الحقيقة اولیٰ وعندهما المجازُ خلفٌ عن الحقيقةِ فی الحكم وفی الحكم للمجاز رجحانٌ لاشتماله علی حكم الحقيقةِ فصار اولیٰ

ترجمہ: ۔ اور یہ اختلاف لوٹتا ہے ایک دوسری اصل کی جانب اور وہ یہ ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے تکلم میں ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہاں تک ابو حنیفہؒ کے نزدیک کلام سے استعارہ صحیح ہے اگرچہ کلام اثبات حقیقت کیلئے منعقد نہوا ہو جیسا کہ آقا کے اس قول میں اپنے غلام سے حالانکہ وہ عمر میں اس سے بڑا ہے کہ یہ میرا بیٹا ہے تو ابو حنیفہؒ نے تکلم کے اندر رجحان کا اعتبار کیا ہے تو حقیقت اولیٰ ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے حکم کے اندر اور حکم کے اعتبار سے مجاز کو ترجیح ہے مجاز کے مشتمل ہونے کی وجہ سے حقیقت کے حکم پر تو مجاز اولیٰ ہوگیا ۔

تشریح: ۔ یہ مسئلہ کافی بسط چاہتا ہے اس لئے اولاً پانچ باتیں عرض کرتا ہوں ۱؎ یہ بات سب کے نزدیک

مسلّم ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے کیونکہ مجاز اسی وقت ثابت ہوتا ہے جب کہ حقیقت فوت ہو جائے خواہ متعذر رہونے کی وجہ سے ہو یا مہجور رہ ہونے کی وجہ سے ۔ ۲ جس طرح ابوت و بنوت امور اضافیہ میں سے ہیں کہ ایک کا تعقل دوسرے کے بغیر نہیں ہو سکے گا اسی طرح اصل اور فرع بھی امور اضافیہ میں سے ہیں تو یہاں بھی حسب قاعدہ ایک کے تصور و تعقل کے لئے ۔ ۔ ۔

۔ ۔ ۔ دوسرے کا تصور و تعقل ضروری ہوگا لہذا یہ بات ضروری ہے کہ حقیقت متصور الاصل ہو اگرچہ کسی عارض کیوجہ سے نہ پائی جا سکے یہ بات بھی متفق علیہ ہے ۔ ۳ جس طرح افراد و ترکیب الفاظ کی صفات ہیں اسی طرح حقیقت و مجاز لفظ کے اوصاف ہیں نہ کہ معنیٰ کے یہ بات بھی متفق علیہ ہے ۔ ۴ اختلاف اس میں ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ کس چیز میں ہے اس میں امام ابوحنیفہ رح اور صاحبین رح کا اختلاف ہے ۔

جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مجاز تکلم کے اندر حقیقت کا خلیفہ ہے اور صاحبین کے نزدیک مجاز حقیقت کا حکم کے اندر خلیفہ ہے ، مثلاً ایک شخص کے بارے میں کسی نے کہا ھذا اسدٌ یہ شیر ہے تو کلام بولا جاتا ہے اس درندہ کے لئے جس کو شیر کہتے ہیں جسکی بہادری ضرب المثل ہے اور اس شخص نے اس کلام کو شیر کیلئے بولنے کے بجائے اس آدمی کے بارے میں بولا یا ھذا اسدٌ ، اس میں یہ ضروری ہے کہ اس شخص میں شجاعت و بہادری کے اثبات کی جانب بھی التفات اور توجہ ہو تو یہ مطلب ہوا تکلم کے اندر خلیفہ ہونیکا یعنی لفظ کو اس کے معنیٰ موضوع لہ میں استعمال کرنے کے بجائے غیر موضوع لہ کیلئے اس کو بولا جائے یہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے اور صاحبین رح کے یہاں حقیقت کا حکم وصفِ شجاعت ہے اور اس وصف کو اس شخص کے لئے ثابت کیا جانا ضروری ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا مجاز حقیقت کا حکم کے اندر خلیفہ ہے صاحبین رح فرماتے ہیں کہ اصل اعتبار معنیٰ اور حکم کا ہوا کرتا ہے نفسِ عبارت مقصود نہیں ہوتی لہذا مجاز کو حقیقت کا اس چیز کے اندر خلیفہ بنانا چاہئے کہ جو مقصود و مطلوب ہے اور وہ حکم ہے اور امام ابوحنیفہ رح فرماتے ہیں کہ یہ بات مسلّم ہے کہ باجماعِ اہلِ لغت حقیقت و مجاز الفاظ کی جنس سے ہیں تو مجاز کو لفظِ حقیقت کا خلیفہ قرار دینا چاہئے لہذا صاحبین رح کے نزدیک یہ شرط ہے کہ حقیقت کا حکم ممکن الوجود ہو کیونکہ اصل اور فرع دونوں اضافی چیزیں ہیں تو حکم اصل کے غیر متصور رہونے کی صورت میں مجاز کا تحقق نہو سکے گا بلکہ کلام لغو قرار دیا جائیگا اور امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مجاز لفظِ حقیقت کا خلیفہ ہے تو لفظ حقیقت کا متصور الوجود ہونا کافی ہے خواہ حکم ممکن ہو یا نہو لہذا حکم کے غیر ممکن الوجود ہونیکی صورت میں امام صاحب رح کے نزدیک مجاز خلیفہ ہوگا اور مجازی معنیٰ درست ہوں گے ۔

جب یہ تفصیلات معلوم ہوگئیں تو اب سنئے ایک لڑکا ہے پندرہ سال کا اور اس کا ایک غلام ہے ساٹھ سال کا تو پندرہ سالہ لڑکے کا بیٹا ساٹھ سالہ بوڑھا ہو یہ ممتنع اور محال ہے اور مجاز مرسل کے چوبیس علاقوں میں سے ایک علاقہ لازم و ملزوم کا علاقہ ہے جو اصولیین کے نزدیک اتصال ذاتی اور صوری کے اندر داخل ہے یعنی لازم بول کر ملزوم اور ملزوم بولکر لازم مراد لینا شائع ذائع ہے تو بہر حال اس پندرہ سالہ لڑکے نے کہا اپنے بوڑھے غلام کے بارے میں ھذا ابنی یعنی یہ میرا بیٹا ہے اور یہ بات ممتنع اور محال ہے کہ وہ اس کا بیٹا ہو اور یہ بھی مسلم امر ہے کہ بیٹے کے لئے حریت لازم ہے یعنی اگر کوئی شخص اپنے بیٹے کا مالک ہو جائے تو فوراً آزاد ہو جائیگا اسی کو میں نے کہا کہ بنوت کیلئے

حریت لازم ہے تو اس لڑکے نے ملزوم (ابن) بولا اور لازم (حر) مراد لیا لہٰذا اس قول سے یہ غلام آزاد ہو جائیگا کیونکہ ہٰذا ابنی کہنا اپنے لفظ و تکلم کے اعتبار سے متصور الاصل ہے کلام بالکل صحیح ہے مبتدأ اور خبر درست ہیں اور باعتبار لفظ و تکلم کوئی مانع عقلی موجود نہیں لہٰذا یوں کہا جائے گا کہ یہ کلام جو باعتبار حقیقت اپنے لڑکے کے واسطے بولا جاتا ہے اس نے بجائے لڑکے کے اپنے غلام کے واسطے بولا اور اس کے لازمی معنی مراد لیئے اور لفظ حقیقت متصور الاصل ہے لہٰذا غلام آزاد ہوگا یہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ہے اور صاحبین چونکہ مجاز کو حقیقت کا خلیفہ حکم کے اندر مانتے ہیں اور پھر اصل (حکم) کا متصور الوجود ممکن الوجود ہونا ضروری ہے حالانکہ یہ اصل ثابت نہیں بلکہ محال ہے لہٰذا پھر اس کلام کو لغو شمار کیا جائیگا اور غلام آزاد نہ ہوگا۔

سوال: اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا اعتقتک قبل ان اخلق، تو پھر بھی غلام آزاد ہونا چاہئے اس لئے کہ نحوی اعتبار سے یہ کلام درست ہے؟ جواب: اول تو یہاں مجاز کا مسئلہ ہی نہیں بلکہ اس نے تو اعتاق بولا ہے اور لازمی معنی مراد لے رہا ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ یہاں بذات خود امتناع کلام کے اندر موجود ہے کیونکہ قبل الخلق اعتاق محال ہے اور وہاں امتناع خارج سے آیا تھا کلام کے اندر کوئی امتناع نہیں تھا لہٰذا اعتراض بیجا ہے۔ سوال: اس اصل پر اس مسئلہ کی بنیاد کیسے ہے؟ جواب: جب حقیقت کا تکلم کیا گیا ہے اور وہ مستعمل بھی ہے اور مجاز حقیقت کا خلیفہ تکلم کے اندر ہے تو پھر حقیقت کے تکلم اور اسکے استعمال کے ساتھ ساتھ مجاز کیجانب کیسے پھر سکتے ہیں اس لئے امام صاحب نے فرمایا کہ حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے حکم کے اندر اور حکم کے اعتبار سے مجاز کو حقیقت پر ترجیح حاصل ہوگی کیونکہ مجاز کے اندر حقیقت کا حکم بھی موجود ہے نیز مجاز متعارف غالب الاستعمال ہے لہٰذا انہوں نے فرمایا کہ مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا۔

درمختار مع الشامی ص۳ج۳ پر ہٰذا ابنی کے بارے میں غلام کی حریت کا حکم بیان کیا ہے نیز شامی ص۹۲ج۳ لا یأکل من ہذہ الحنطۃ کے بارے میں کہا ہے کہ اگر چبا کر کھائیگا تو حانث ہوگا ورنہ نہیں اور اس پر بسط سے کلام کیا ہے مسلّم الثبوت ص۵۵ پر اس کو بیان کرکے اقول کہہ کر بیان کیا گیا ہے مناسب یہ ہے کہ یہ اختلاف وہاں پر ہے جبکہ مدار عرف پر نہو کیونکہ فقہاء نے فتویٰ دیا ہے کہ اگر کسی مسلمان نے قسم کھائی کہ گوشت نہیں کھاؤں گا اور اس نے کسی آدمی کا گوشت کھا لیا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ عرفاً یہاں غیر انسان کا گوشت مراد ہے اور اس مسئلہ میں بہت قیل و قال ہے اس سے زیادہ تفصیل کا یہاں محل نہیں ہے۔

ثُمَّ جُمْلَةُ مَا تُتْرَكُ بِهِ الحقيقةُ خمسةٌ قد تُترَكُ بدلالة محلّ الكلام وبدلالة العادة كما ذكرنا وبدلالة معنًى يرجع الى المتكلم كما في يمين الفور وبدلالة سياق النظم كما في قوله تعالى فمن شاءَ فليؤمن ومن شاءَ فليكفر انا اعتدنا للظّلمين نارًا وبدلالة اللفظ في نفسه كما اذا حلف لا يأكل لحمًا فاكل لحم السمك لم يحنث وكذا اذا حلف لا يأكل فاكهةً فاكل العنب لم يحنث عند ابي حنيفة لقصورٍ في المعنى المطلوب في الاول وزيادةٍ في الثاني

ترجمہ :۔ پھر تمام وہ قرائن جنکی وجہ سے حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے پانچ ہیں کبھی حقیقت چھوڑ دیجاتی ہے محل کلام کی دلالت کیوجہ سے اور عادت کی دلالت کیوجہ سے جیساکہ ہم ذکر کرچکے ہیں اور ایسے معنیٰ کی دلالت کیوجہ سے جو متکلم کی جانب راجع ہیں جیساکہ یمین فور میں اور سیاق نظم کی دلالت کیوجہ سے جیسے اللہ کے اس فرمان میں اور جس کا جی چاہے ایمان لائے اور جس کا جی چاہے کفر کرے ہم نے ظالمین کیلئے جہنم تیار کررکھی ہے اور لفظ کی ذاتی دلالت کیوجہ جیساکہ اس نے قسم کھائی کہ گوشت نہیں کھائے گا پس اس نے مچھلی کا گوشت کھالیا تو حانث نہوگا اور ایسے ہی جبکہ اس نے قسم کھائی کہ میوہ نہیں کھائیگا پس اس نے انگور کھالیا تو حانث نہوگا ابو حنیفہؒ کے نزدیک اول کے اندر معنیٰ مطلوب میں کمی کیوجہ سے اور ثانی کے اندر زیادتی کی وجہ سے ۔

تشریح :۔ جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ کچھ مقامات ایسے ہیں جہاں حقیقت کو چھوڑ کر مجاز پر عمل کیا جاتا ہے تو اب ضرورت پیش آئی کہ وہ مقامات وقرائن سامنے آجائیں جہاں اور جنکی وجہ سے حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے تو انکے بارے میں مصنفؒ نے فرمایا کہ وہ بحکم استقرار پانچ ہیں ۱ محل کلام کی دلالت ، یعنی کلام ایسا ہے کہ وہ وہاں پر محل اس بات کی صلاحیت ہی نہیں رکھتا کہ وہاں حقیقی معنیٰ مراد لئے جاسکیں تو وہاں پر مجازی معنیٰ مراد ہونگے جیسے فرمان باری ہے لایستوی الاعمیٰ والبصیرُ، تو اس کے حقیقی معنیٰ یہ ہیں کہ اندھا اور بینا دونوں کے اندر مساوات نہیں ہوتی یا جیسے فرمان باری ہے لَا یَسْتَوِیْ اَصْحٰبُ النَّارِ وَاَصْحٰبُ الْجَنَّۃِ اہل جہنم اور جنت کے درمیان مساوات کی نفی کی گئی ہے حالانکہ اندھے اور بینا کے اندر اور جہنمی اور دوزخی کے اندر بہت سی صفات میں مساوات ہوتی ہے اسی وجہ سے اس کو مجاز پر محمول کیا جائیگا یعنی بعض صفات میں عدم مساوات مراد ہے یعنی نصرت وکامیابی کے اندر دونوں کے درمیان مساوات نہیں ہے اور جیسے حدیث میں ہے اِنَّمَا الاَعْمَالُ بِالنِّیَّاتِ کہ بغیر نیت کے عمل نہیں ہوتا اور یہ اسکے حقیقی معنیٰ تھے حالانکہ اکثر کام بغیر نیت کے ہوجاتے ہیں تو اس کو مجاز پر محمول کرنا ضروری ہے یعنی اعمال کے ثواب کا مدار نیت پر موقوف ہے وفیہ تفصیل فی نورالانوار ص۱۱۷ ۲ دلالت عادت کیوجہ حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے جیسے وضع القدم کے مسئلہ میں گذرا ہے، ۳ ایسے معنیٰ کی دلالت کیوجہ سے کبھی حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے جو متکلم کیجانب راجع ہوں جیسے یمین فور کے اندر ہوتا ہے جیسے عورت نے اپنے میکہ جانے کا ارادہ کیا اس پر شوہر نے کہا ان خرجت فانت طالقٌ عورت تھوڑی دیر رکی یہاں تک کہ شوہر کا جوش وغصہ دور ہوگیا پھر وہ نکلی تو طلاق نہیں پڑے گی کیونکہ متکلم کے اندر ایک معنیٰ کے پائے جانے کی وجہ سے یہ کلام مجازاً اس پر دال ہے کہ پہلی مرتبہ کا نکلنا شوہر کی مراد تھا یمین فور کو بیان کرنے میں امام ابو حنیفہؒ منفرد ہیں وتفصیلہ فی الہدایۃ ۴ سیاق کلام کی دلالت سے کبھی حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے جیسے فرمان باری ہے فَمَنْ شَاءَ فَلْیُؤْمِنْ وَّمَنْ شَاءَ فَلْیَکْفُرْ اِنَّا اَعْتَدْنَا لِلظّٰلِمِیْنَ نَارًا، فلیکفر کے حقیقی معنیٰ وجوب کفر کے ہیں مگر اس کو مجازاً دھمکی پر محمول کرلیا گیا ، سیاق اس قرینۂ لفظی کو کہتے ہیں جو مؤخر ہو اور سباق اس قرینہ کو کہتے ہیں جو مقدم ہو مگر یہاں مطلقاً کلام کو بیان کرنے کا ڈھنگ اور اسلوب مراد ہے جس پر کوئی لفظی قرینہ دال ہو خواہ مقدم ہو یا مؤخر، یہاں آخر کلام اس پر دال ہے کہ اس کو دھمکی پر محمول کیا جائے ۵ کبھی بذات خود لفظ کی دلالت کیوجہ سے حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے، یعنی لفظ

اپنے مادہ کے حروف اور اپنے ماخذ اشتقاق کی وجہ سے کسی معنیٰ پر دلالت کرتا ہے اور وہ معنیٰ اس میں نہیں پائے جاتے یعنی لفظ کسی ایسے معنیٰ کے لئے موضوع ہو جس کے اندر قوت و شدت پائی جاتی ہو تو اس کے اندر سے وہ چیز نکل جائے گی جس کے اندر وہ معنیٰ ناقص طریقہ پر پائے جاتے ہیں اسی طرح کسی لفظ کو وضع کیا گیا ہو ایسے معنیٰ کے لئے کہ جسکے اندر ضعف و نقص ہو تو جس کے اندر وہ ضعف و نقصان نہو وہ اس سے خارج ہو جائے گا۔ جیسے کسی نے قسم کھائی کہ لحم (گوشت) نہیں کھائے گا اور اس نے مچھلی کا گوشت کھالیا تو وہ حانث نہوگا، اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ میرا ہر مملوک آزاد ہے تو اس کا مکاتب آزاد نہوگا، اس لئے کہ لحم التحام سے ماخوذ ہے جس کے معنیٰ شدت کے ہیں اور بغیر خون کے شدت نہیں ہوتی اور مچھلی کے اندر خون ہے نہیں تو مچھلی کے گوشت میں نقصان ہے تو لفظ لحم سے مچھلی خارج ہو جائے گی اور اسی طرح مملوک مکاتب کو شامل نہوگا اسلئے کہ مملوک وہ ہے جو من جمیع الوجوہ مملوک ہو اپنی ذات کے اعتبار سے بھی اور قبضہ کے اعتبار سے بھی اور مکاتب قبضہ کے اعتبار سے مملوک نہیں ہے تو مکاتب کے اندر مملوکیت کے معنیٰ کی کمی ہے اسی طرح لفظ فاکہۃ وضع کیا گیا ہے اس چیز کے لئے کہ جس سے غذائیت تو حاصل نہو البتہ اس کو تلذذ کے طریقہ پر غذا سے زیادہ کھانے کا رواج ہو تو کسی نے قسم کھائی تھی کہ لا آکل الفاکہۃ اور اس نے انگور کھالئے تو حانث نہوگا کیونکہ انگور کو بطور غذا کے بھی کھایا جاتا ہے تو اس کے اندر فاکہہ کے معنیٰ سے زیادہ معنیٰ موجود ہیں اور وہ تفکہ کے ساتھ غذائیت اور بدن کا قوام ہے تو اس کو بھی زیادتی معنیٰ کی وجہ سے فاکہہ سے خارج کر دیا جائیگا اور یہ فقط امام ابوحنیفہ رح کا مذہب ہے صاحبین رح کے نزدیک حانث ہو جائیگا۔

اس کی تفصیل ہدایہ کے اندر مذکور ہے بہر حال مچھلی کے اندر معنیٰ مطلوب سے قصور و نقصان ہے اور انگور کے اندر معنیٰ مطلوب سے زیادتی ہے اسی کو مصنف رح نے لقصور فی المعنی المطلوب فی الاول و زیادۃ فی الثانی سے تعبیر کیا ہے۔

سبق نمبر ۱۵

وَامَّا الصَّرِيحُ فَمِثْلُ قولہ بعتُ وَاشْتَرَيتُ وَوَهَبْتُ وَحُكْمُهٗ تَعَلُّقُ الحكم بِعَيْنِ الكَلامِ وَقِيامُهٗ مَقامَ مَعْناهُ حتّٰى استغنىٰ عنِ العزيمةِ لِانّه ظاهرُ المراد

ترجمہ:۔ اور بہر حال صریح پس جیسے اس کا قول ہے بعت اور اشتریت اور وہبت اور اس کا حکم، حکم کا عین کلام کے ساتھ تعلق ہے اور کلام کا اپنے معنیٰ کے قائم مقام ہونا یہاں تک کہ نیت سے بے نیازی ہوگی اس لئے کہ یہ ظاہر المراد ہے۔

تشریح:۔ مصنف رح حقیقت و مجاز کی بحث سے فارغ ہو کر اب صریح و کنایہ کی بحث کا آغاز فرما رہے ہیں اور چونکہ صریح کی تعریف ظاہر تھی اس لئے مصنف رح نے اس کو بیان نہیں فرمایا بلکہ اس کی تین مثالیں پیش کر دیں جو متن میں موجود ہیں پھر صریح کا حکم بیان کیا، کہ اس میں متکلم کی مراد اور نیت و ارادہ کو نہیں دیکھا جاتا بلکہ اس میں نیت و ارادہ سے بالکل استغنا ہے اور اس کے الفاظ اس کے معنی کے قائم مقام ہیں یعنی لفظ صریح بولدیا گیا تو گویا کہ معنیٰ ہی کو بولدیا گیا بلکہ اگر وہ اس کے معنیٰ سے انکار کریگا تو اس کا انکار معتبر نہوگا (الا ان یمنع مانع) کیونکہ صریح کے اندر حکم عین کلام کے ساتھ وابستہ ہے۔

وحكمُ الكنايةِ انّه لا يجبُ العملُ بهِ الّا بالنيّةِ لانّه مُستترا لمُراد وَ ذٰلكَ مثلُ المجازِ قبلَ ان يّصيرَ متعارفًا

ترجمہ:۔ اور کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل واجب نہیں مگر نیت کے ساتھ اسلئے کہ وہ مستتر المراد ہے اور یہ مجاز کے مثل ہے متعارف ہونے سے پہلے

تشریح:۔ کنایہ کی تعریف بھی مصنفؒ نے اس کے ظاہر ہونے کی وجہ سے چھوڑ دی اور حکم کو بیان کیا، کہ مجاز کا حکم یہ ہے کہ یہ بغیر نیت کے واجب العمل نہوگا اور واجب العمل کیسے ہو جب کہ اس کی مراد میں استتار اور پوشیدگی اور ابہام ہے اس کے ازالہ کے لئے نیت درکار ہے یا کوئی چیز نیت کے قائم مقام ہو جائے اور کنایہ اپنی پوشیدگی کے اعتبار سے مجاز کی طرح ہے کہ جبتک مجاز متعارف نہیں ہوتا وہ کنایہ شمار کیا جاتا ہے اور جب وہ متعارف ہو جائے تو صریح بنجاتا ہے جیسے وضع القدم متعارف ہونے کی وجہ سے صریح ہوگیا مصنفؒ کا یہ کلام بتا رہا ہے کہ کنایہ میں مراد کے اندر استتار ہوتا ہے ۔

وسُمّيَ البائنُ والحرامُ ونحوُهما لنايات الطلاقِ مجازًا لانها معلومةَ المعاني لكنّ الابهامَ فيما يتصلُ بهِ ويعملُ فيهِ فلذٰلكَ شابهتِ الكناياتِ فسمّيت بذٰلكَ مجازًا ولهذا الابهام احتيجَ الى النيّةِ فاذا زالَ الابهامُ بالنيّةِ وجبَ العملُ بموجباتها من غيرِ ان يُجعلَ عبارةً عن الصريحِ ولذٰلكَ جعلناها بوائنَ

ترجمہ:۔ اور نام رکھا گیا بائن اور حرام اور ان دونوں کے مثل کا کنایاتِ طلاق مجازاً اسلئے کہ یہ معلومۃ المعانی ہیں لیکن ابہام اس محل میں ہے جس کے ساتھ یہ لفظ متصل ہے اور جس محل کے اندر یہ لفظ عمل کر رہا ہے پس اسی ابہام کیوجہ سے یہ الفاظ کنایات کے مشابہ ہوگئے پس نام رکھے گئے یہ الفاظ کنایات کے ساتھ مجازاً اور اسی ابہام کیوجہ سے نیت کی جانب حاجت پیش آئی پس جبکہ ابہام نیت کیوجہ سے زائل ہوگیا تو ان الفاظ کے مقتضیات پر عمل واجب ہوگیا بغیر اس کے کہ اس کو صریح سے مراد قرار دیا جائے اور اسی وجہ سے کردیا ہم نے ان الفاظ کو بوائن ۔

تشریح:۔ یہاں سے مصنفؒ ایک اعتراض مقدر کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ آپنے فرمایا کہ کنایہ کے اندر استتار ہوتا ہے حالانکہ جو الفاظ فقہاء کے یہاں باب طلاق میں کنائی کہلاتے ہیں جیسے بائنٌ حرامٌ وغیرہ ان سب کے معانی معلوم ہیں کہ جدا ہونا اور کاٹنا وغیرہ ہیں اور یہ الفاظ اپنے ان صریحی معنی کے اندر مستعمل ہیں تو پھر ان کو الفاظ صریح کہنا چاہئے مگر ان کو کنایہ کہا گیا ہے کیوں ؟ تو اس کا جواب دیا کہ حقیقۃً یہ الفاظ صریح تھے مگر ان میں استتار وابہام مراد میں ہے اگرچہ معنی لغوی ظاہر ہیں یعنی جدا ہونا تو یہ معنی معلوم ہوگئے لیکن یہ معلوم نہ ہوسکا کہ کس سے جدا ہے مال سے یا خاندان سے یا جمال سے یا شوہر سے تو نیتِ زوج کی ضرورت پیش آئی جب اس نے یہ نیت کرلی کہ مجھ سے جدا ہے تو ابہام دور ہوگیا پھر یہ الفاظ اپنے مقتضا کے مطابق عمل کریں گے اور یہی وجہ ہے کہ ان الفاظ سے

بوقت نیت طلاق رجعی نہیں بلکہ طلاق بائن واقع ہوتی ہے کیونکہ بینونت انکے حقیقی معنی ہیں اور اگر ان کو مجازی کنایہ کہنے کے بجائے حقیقۃً کنایہ کہا جاتا تو پھر انت بائن بول کر انت طالق مراد لیا جاتا اور طلاق رجعی واقع ہوتی یعنی اس وقت یہ معنی کنایہ کہا گیا ہے، بہرحال انکو مجازاً کنایہ کہا گیا ہے لہذا مذکورہ اعتراض وارد نہ ہوگا۔

تنبیہ:۔ یہاں یہ اشکال دامنگیر ہوتا ہے کہ کنایہ کہتے ہی اس کو ہیں جس کی مراد مستتر ہو اور یہاں پوشیدگی واستتار مراد کے اندر ہے تو پھر ان کو حقیقۃً کنایہ کہنا چاہئے اسکے باوجود انکو کنایہ مجازاً کیوں کہا گیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ مراد کی استتار دو قسم پر ہے ۱ سامع پر متکلم کی مراد مستتر ہو اگرچہ معانی لغویہ معلوم ہوں ۲ نفس کلام میں اور اسکی ذاتی مراد میں کچھ استتار نہ ہو بلکہ استتار محل کے اندر ہو اور حقیقۃً کنایہ اس کو کہتے ہیں کہ ا، ۲، کی مراد میں استتار ہو اور یہاں مراد میں استتار نہیں ہے بلکہ محل میں کنایۃً کہا گیا ہے۔

مصنفؒ کا قول فیما یتصل بہ ویعمل فیہ اسی مفہوم کو ادا کرتا ہے، ملاجیونؒ نے یہاں جو طویل بحث چھیڑی ہے وہ محل تامل ہے بہرحال مذکورہ الفاظ کنائی طلاق سے کنایہ نہیں ہیں ورنہ بقول امام شافعی طلاق رجعی واقع ہوتی۔ ہدایہ ص۳۵۵ ج۲ پر ہے ولیست بکنایات علی التحقیق لانہا عوامل فی حقائقہا والشرط تعیین احد نوعی البینونۃ دون الطلاق تدبر۔

اِلَّا فِیْ قَوْلِ الرَّجُلِ اِعْتَدِّیْ لِاَنَّ حَقِیْقَتَہٗ لِلْحِسَابِ وَلَا اَثَرَ لِذٰلِکَ فِی النِّکَاحِ وَالْاِعْتِدَادُ یَحْتَمِلُ اَنْ یُّرَادَ بِہٖ مَا یُعَدُّ مِنْ غَیْرِ الْاَقْرَاءِ فَاِذَا نَوَی الْاَقْرَاءَ وَزَالَ الْاِبْہَامُ بِالنِّیَّۃِ وَجَبَ بِہِ الطَّلَاقُ بَعْدَ الدُّخُوْلِ اِقْتِضَاءً وَقَبْلَ الدُّخُوْلِ جُعِلَ مُسْتَعَارًا مَحْضًا عَنِ الطَّلَاقِ لِاَنَّہٗ سَبَبُہٗ فَاسْتُعِیْرَ الْحُکْمُ لِسَبَبِہٖ

ترجمہ:۔ مگر مرد کے قول اعتدی میں اس لئے کہ اس کی حقیقت حساب کیلئے ہے اور نکاح ختم کرنے میں حساب کا کوئی اثر نہیں ہے اور اعتداد احتمال رکھتا ہے کہ اس سے وہ چیز مراد لی جائے جو غیر اقراء میں سے شمار کی جاتی ہے پس جب اس نے اقراء کی نیت کی اور ابہام زائل ہو گیا نیت کیوجہ سے تو اس کی وجہ سے دخول کے بعد بطریق اقتضاء طلاق ثابت ہوگی اور دخول سے پہلے اس کو طلاق سے مستعار محض قرار دیا جائیگا اس لئے کہ طلاق اعتداد کا سبب ہے تو حکم کا استعارہ کیا گیا ہے اس کے سبب کے لئے۔

تشریح:۔ ماقبل میں کہا گیا تھا کہ الفاظ کنایہ میں طلاق بائن واقع ہوتی ہے جس کی وجہ گذر چکی ہے مگر تین الفاظ ایسے ہیں کہ انکے کنایہ ہونے کے باوجود اور ان میں نیت کی حاجت ہونے کے باوجود ان میں ایک طلاق رجعی واقع ہوتی ہے وہ تین الفاظ یہ ہیں اعتدی، استبرئی انت واحدۃ ابھی مصنفؒ پہلے لفظ کے بارے میں گفتگو فرما رہے ہیں کہ اس کے اصلی معنی تو حساب لگانے کے ہیں اور ظاہر بات ہے کہ حساب لگانے سے نکاح ختم نہیں ہوا کرتا اور اس میں احتمال ہے کہ حیض کے علاوہ کسی اور چیز کی گنتی مراد ہو یا حیض کی گنتی مراد ہو بہرحال جب شوہر نے حیض کی گنتی مراد لی یعنی عدت گذارنے تو ابہام زائل ہو گیا اور طلاق واقع ہوگی مگر رجعی، کیونکہ یہ عورت دو حال سے خالی نہیں

یا تو مدخولہ ہوگی یا غیر مدخولہ، اگر مدخولہ ہے اور اس کو شوہر عدت گذارنے کا حکم دے رہا ہے تو بطریق اقتضاء یہاں طلاق کو مقدم مانا جائیگا اور طلاق معقب رجعت ہوتی ہے علی ما عُرِفَ فی الہدایہ، اور اگر عورت غیر مدخولہ ہے جس پر عدت طلاق واجب ہوتی ہی نہیں تو وہاں یوں کہا جائیگا کہ شوہر نے مسبب (اعتداد) بولکر سبب (طلاق) مراد لیا ہے اور مجاز مرسل کے جو بیس علاقوں میں سے ایک سببیت و مسببیت کا بھی علاقہ ہے (کما مرّ) **سوال**: مگر آپ تو ماقبل میں یہ فرما چکے ہیں کہ سبب بولکر مسبب مراد لینا درست ہے اور مسبب بولکر سبب مراد لینا صحیح نہیں؟ **جواب**: جی ہاں، مگر ساتھ ہی وہاں یہ بھی بتایا جاچکا ہے کہ جب مسبب سبب واحد کے ساتھ مختص ہو تو مسبب بولکر سبب مراد لینا صحیح ہوتا ہے جیسے اِنِّیْ اَرَانِیْ اَعْصِرُ خَمْرًا میں ایسے ہی عدت گذارنا حیض کے ساتھ یہ ایسا مسبب ہے جو فقط طلاق کے ساتھ خاص ہے لہذا پھر استعارہ درست ہے۔

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ اِسْتَبْرِئِیْ رَحِمَكِ وَقَدْ جَاءَتْ بِهِ السُّنَّةُ اَنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لِسَوْدَةَ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهَا اِعْتَدِّیْ ثُمَّ رَاجَعَهَا۔

ترجمہ:۔ اور ایسے ہی شوہر کا قول استبرئی رحمک ہے اور تحقیق اسکے بارے میں حدیث وارد ہوئی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سودہ رضؓ سے فرمایا تھا اعتدی پھر ان سے رجوع فرمالیا تھا۔

تشریح:۔ یہ الفاظ ثلثہ مذکورہ میں سے دوسرے لفظ استبرئی رحمک کا ذکر ہے کہ اس کا حال بالکل اعتدی جیسا ہے اور جو وجہ اسکی ہے وہی اس کی ہے اسی کے ساتھ مصنف رحؒ نے ایک حدیث نقل فرمادی۔

وَكَذٰلِكَ اَنْتِ وَاحِدَةٌ يَحْتَمِلُ نَعْتًا لِلطَّلْقَةِ وَيَحْتَمِلُ صِفَةً لِلْمَرْأَةِ فَاِذَا زَالَ الْاِبْهَامُ بِالنِّيَّةِ كَانَ دَلَالَةً عَلَی الصَّرِيْحِ لَا عَامِلًا بِمُوْجَبِهٖ

ترجمہ:۔ اور ایسے ہی انت واحدۃ ہے (یہ قول) احتمال رکھتا ہے طلقہ کی صفت کا اور احتمال رکھتا ہے عورت کی صفت کا پس جبکہ نیت کیوجہ سے ابہام زائل ہوگیا تو یہ صریح پر دلالت ہوگی نہ کہ اپنے مقتضاً پر عمل کرنے والا۔

تشریح:۔ یہ تیسرا لفظ ہے انت واحدۃ اس میں احتمالات کثیرہ ہیں کہ عورت کی صفت ہو کہ تو یکتا ہے یعنی حسن وجمال یا حسن تدبیر میں اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ طلقہ کی صفت ہو کہ تجھے ایک طلاق ہے، بہرحال جب شوہر نے طلاق کی نیت کی تو طلاق بھی واقع ہوگی، تو پہلے دونوں لفظوں میں لفظ طلاق بطریق اقتضاء ثابت ہوا تیسرے میں طلاق مضمر ہے۔ بہرحال اگر لفظ طلاق یہاں عبارت میں مذکور ہوتا تب بھی طلاق رجعی واقع ہوتی تو جبکہ طلاق مقتضیٰ یا مضمر ہے بدرجہ اولیٰ طلاق رجعی واقع ہوگی قولہ مصنف لا عاملاً بموجبہ محل تامل ہے بلکہ اس کا ترک انسب تھا کیونکہ ان کا موجب قطع و انفصال نہیں ہے جیسے بائن اور بتۃ وغیرہ کا ہے۔ فتدبر۔

ثُمَّ الاَصلُ فی الکلامِ ھُوَالصَّرِیحُ فَاَمَّا الکنایۃُ فَفِیہَا ضربُ قصورٍ من حیثُ انہٗ یقصُرُ عن البیان دونَ النیۃِ وَظَھَرَ ھذا التفاوتُ فیما یُدرأُ بالشبہاتِ حتی ان المُقِرَّ علٰی نفسہٖ ببعضِ الاسباب الموجبۃِ للعقوبۃِ مالم یذکر اللفظَ الصَّرِیحَ لا یَستوجِبُ العقوبۃَ

ترجمہ: پھر اصل کلام میں صریح ہے پس بہرحال کنایہ تو اسکے اندر قصور کی ایک قسم ہے اس حیثیت سے کہ وہ بغیر نیت کے اظہار مراد سے قاصر ہے اور یہ تفاوت ظاہر ہوگا ان احکام کے اندر جو شبہات سے دور ہوجاتے ہیں یہاں تک کہ وہ شخص جو اپنے اوپر بعض ایسے اسباب کا اقرار کرے جو سزا کو واجب کرنے والے ہیں تو جب تک وہ لفظ صریح ذکر نہیں کرے گا یہ اقرار سزا کو واجب نہیں کرے گا۔

تشریح: فرماتے ہیں کہ صریح وکنایہ میں اصل صریح ہے اور کنایہ میں استتار کیوجہ سے کچھ کمی اور قصور ہے کیونکہ بغیر نیت کے اس سے مراد ظاہر نہیں ہوتی، لہٰذا وہ احکام جو شبہات کیوجہ سے ساقط ہوجاتے ہیں کنایہ سے ثابت نہوں گے کیونکہ کنایہ میں خود ایک قسم کا شبہ موجود ہے۔

سبق نمبر ۱۶

وَالقسمُ الرابعُ فی مَعرِفَۃِ وُجوہِ الوُقوفِ علٰی اَحکامِ النظم وھیَ اَربعۃٌ الاستدلالُ بعبارۃِ النصِّ وباشارتِہٖ وبدلالتِہٖ وباقتضائہٖ

ترجمہ: اور قسم رابع احکام نظم پر واقفیت کے طرق کی معرفت کے بیان میں اور یہ طرق چار ہیں ۱ الاستدلال بعبارۃ النص ۲ اور الاستدلال باشارۃ النص ۳ اور استدلال بدلالۃ النص ۴ اور الاستدلال باقتضاء النص۔

تشریح: مصنفؒ تقسیمات ثلاثہ سے فراغت کے بعد یہاں سے تقسیم رابع کو شروع فرما رہے ہیں تقسیم رابع کے اندر یہ بات ملحوظ ہوتی ہے کہ مستدل مراد نظم پر کس طرح واقف ہوتا ہے یعنی کلام اس مراد کیلئے مسوق ہے یا نہیں تو مستدل اگر منطوق کلام سے استدلال کرے اور وہ کلام اس کے لئے مسوق بھی ہو تو اس کو کہتے ہیں الاستدلالُ بعبارۃ النص اور اگر مسوق نہ ہو تو اس کو الاستدلال باشارۃ النص کہتے ہیں اور مستدل اگر منطوق سے استدلال نہ کرے بلکہ معنی لغوی سے استدلال کرے تو اس کو کہتے ہیں الاستدلالُ بدلالۃ النصِّ اور اگر مستدل استدلال کرے اس چیز سے کہ جس کو نص عقلاً یا شرعاً مقتضی ہو تو اس کو کہتے ہیں اَلاستدلالُ باقتضاء النص، اور اگر ان طرقِ اربعہ کے علاوہ اور طرق سے استدلال کرے تو وہ وجوہ فاسدہ میں سے ہے جس کا بیان ابھی آرہا ہے۔

تنبیہ: تقسیم رابع حقیقت میں مستدل کے اوصاف وکیفیات میں سے ہے اس کو کتاب اللہ کے اقسام میں سے شمار کرنا مشائخ کے تسامح پر محمول ہے۔

اَمَّا الاول فما سِیقَ الکلامُ لہٗ واُرِیدَ بِهٖ قصدًا والاشارۃُ ماثبتَ بالنظم مثل الاول الّا انّہ ما سِیقَ الکلامُ لہ کما فی قولہ تعالیٰ لِلفُقَراءِ المُهَاجِرِینَ الَّذِینَ الآیۃ سِیقَ الکلامُ لبیانِ ایجابِ سَهمٍ من الغنیمۃِ لهُم وَفِیهِ اِشارۃٌ الی زوالِ اِملاکِهِم الی الکُفّارِ وهُما سواءٌ فی ایجابِ الحکم الّا انَّ الاول اَحَقُّ عِندَ التعارضِ

ترجمہ:۔ بہرحال اول پس وہ ہے جس کے لئے کلام چلایا گیا ہو اور جس کا اس کلام سے قصداً ارادہ کیا گیا ہو اور اشارہ وہ ہے جو نظم سے اول کے مثل ثابت ہو مگر تحقیق کہ اس کے لئے کلام چلایا گیا ہو جیسا کہ باری تعالیٰ کے فرمان للفقراء المہاجرین الذین الآیۃ میں کہ کلام کو چلایا گیا ہے مہاجرین کیلئے غنیمت میں سے حصہ کے ایجاب کو بیان کرنے کیلئے اور اس میں اشارہ ہے مہاجرین کی املاک کے زوال کی جانب کفار کی طرف اور یہ دونوں برابر ہیں ایجاب حکم کے اندر مگر اول زیادہ مضبوط ہے تعارض کے وقت۔

تشریح:۔ یہاں سے مصنفؒ عبارۃ النص اور اشارۃ النص کی تعریف بیان کر کے ان دونوں کی مثال پیش فرمائیں گے عبارۃ النص یہ ہے کہ کلام کو کسی ایک مراد کیلئے بیان کیا گیا ہو اور بالقصد اسی کا ارادہ کیا گیا ہو عبارۃ النص اور اشارۃ النص میں صرف اتنا فرق ہے کہ اول مسوق ہے اور ثانی مسوق نہیں ہے ان دونوں کی مشترک مثال یہ آیت ہے للفقراء المہاجرین الذین اخرجوا من دیارہم، اس آیت کو بیان کرنے کا منشأ اور مقصد یہ ہے کہ مہاجرین کے لئے مال غنیمت میں سے حصہ ہے یہ تو عبارۃ النص کی مثال ہوئی اور مہاجرین کی مکہ میں املاک وجائیداد تھی جن پر کفار کا استیلاء اور تسلط ہو گیا ہے اور قرآن نے ان کو فقراء فرمایا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اگر مال مسلم پر کفار کا استیلاء ہو جائے تو کفار اس کے مالک ہو جائیں گے یہ بات اشارۃ النص سے معلوم ہوئی، پھر فرمایا کہ عبارۃ النص اور اشارۃ النص ایجاب حکم کے اندر دونوں مساوی ہیں یعنی دونوں قطعی ہیں ہاں اگر دونوں کے درمیان تعارض ہو جائے تو عبارۃ النص کو ترجیح ہوگی اور اشارۃ النص کو چھوڑ دیا جائیگا جیسے حدیث میں عورتوں کو ناقصات العقل والدین کہا ہے اور خود ارشاد فرمائی گئی ہے کہ نقصان عقل کی دلیل یہ ہے کہ دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کے قائم مقام ہے اور نقصان دین کی دلیل یہ ہے کہ عورت اپنی عمر کے نصف حصہ میں بیٹھی رہتی ہے جس میں نہ نماز پڑھتی ہے اور نہ روزہ رکھتی ہے عمر کے نصف حصہ میں اشارۃ النص کے طریقہ پر اس بات پر دلالت ہے کہ حیض کی اکثر مدت پندرہ دن ہیں اسکے معارض صاف حدیث موجود ہے کہ حیض کی اقل مدت تین دن اور اکثر مدت دس دن ہیں یہ عبارۃ النص ہے لہذا اس صورت میں اشارۃ النص کو چھوڑ دیا جائیگا اور عبارۃ النص پر عمل کیا جائے گا۔

وَاَمَّا دلالۃُ النصِّ فماثبتَ بمعنی النص لُغۃً لا اِستنباطًا بالرأیِ کالنَّهیِ عَنِ التافیفِ یُوقَفُ بہٖ علی حرمۃِ الضربِ من غیرِ واسطۃِ التامُّلِ والاجتهادِ والثابتُ بدلالۃِ النصِّ مثل الثابت بالاشارۃ

حَتّٰى صَحَّ اِثْبَاتُ الحُدُوْدِ وَالكَفَّارَاتِ بِدَلَالَاتِ النُّصُوْصِ اِلَّا عِنْدَ التَّعَارُضِ دُوْنَ الاِشَارَةِ ۔

ترجمہ:۔ اور بہرحال دلالۃ النص پس وہ ہے جو نص کے معنیٰ سے باعتبار لغت ثابت ہو نہ کہ رائے سے استنباط کے طریقہ پر جیسے اُف کہنے سے منع کرنا اس سے واقفیت ہوتی ہے ضرب کی حرمت پر تأمل اور اجتہاد کے واسطہ کے بغیر اور جو حکم دلالت النص سے ثابت ہے وہ اس حکم کے مثل ہے جو اشارہ سے ثابت ہے یہاں تک کہ دلالات النصوص سے حدود وکفارات کا اثبات صحیح ہے مگر تعارض کے وقت (دلالت) اشارہ سے کم ہے ۔

تشریح:۔ عبارت اور اشارہ دونوں ازقبیل الفاظ ہیں اور دلالت واقتضا ردونوں معنیٰ کی قبیل سے ہیں تو دلالۃ النص میں لغۃً حکم ثابت ہوتا ہے یعنی جو شخص زبانِ عرب سے واقف ہے تو جب وہ سنے گا وَلَا تَقُلْ لَّهُمَا اُفٍّ تو بغیر اجتہاد دتامل کے وہ جان لیگا کہ اس سے مراد حرمتِ ضرب ہے، جس طرح اشارۃ النص قطعی ہے ایسے ہی دلالۃ النص بھی قطعی ہے لہٰذا دلالۃ النص جب قطعی ہے تو اس کے ذریعہ حدود وکفارات کا اثبات درست ہے ہاں اگر اشارۃ النص اور دلالۃ النص میں تعارض ہوجائے تو اب اشارۃ النص کو ترجیح حاصل ہوگی اور اسی پر عمل کیا جائیگا اور دلالۃ النص کو چھوڑ دیا جائیگا (مثالِ تعارض) اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے، ومن قتل مؤمنًا خطاءً فتحریر رقبۃ مؤمنۃ، تو آیت سے معلوم ہوا کہ قتل خطار کی صورت میں کفارہ ہے بطریق دلالۃ النص آیت سے معلوم ہوا کہ قتلِ عمد کے اندر بھی کفارہ واجب ہونا چاہیئے اس لئے کہ جب ادنیٰ کے اندر کفارہ ہے تو اعلیٰ میں بدرجہ اولیٰ ہونا ضروری ہے، یہی امام شافعی رح کا مستدل ہے اسی طرح دوسری آیت میں ہے ومن یقتل مؤمنًا متعمدًا فجزاءہ جہنم خالدًا فیہا اس آیت سے اشارۃ النص کے طریقہ پر معلوم ہوا کہ قتل عمد میں کفارہ نہیں ہے اس لئے کہ یہاں لفظ جزار مستعمل ہے جسکے معنیٰ کافی کے ہیں یعنی جو سزا دیجارہی ہے یہ کافی ہے تو معلوم ہوا کہ جہنم کے علاوہ کوئی دوسری سزا قاتل کے لئے نہیں ہے۔ بہرحال یہاں اشارۃ النص کو دلالۃ النص پر ترجیح دی گئی ۔

سوال: جب بات یوں ہے جو آپنے کہی تو پھر قتلِ عمد میں قصاص اور خطار میں دیت کیوں واجب ہے جب کہ یہ سزا کافی ہے ؟ **جواب:** یہاں الگ الگ دو جزار ہیں جزاء فعل اور جزار محل فعل کی جزار کفارہ اور جہنم ہیں اور محل کی جزار دیت اور قصاص ہے ۔

وَاَمَّا المُقْتَضٰى فَزِيَادَةٌ عَلَى النَّصِّ ثَبَتَ شَرْطًا لِصِحَّةِ المَنْصُوْصِ عَلَيْهِ لِمَا لَمْ يَسْتَغْنِ عَنْهُ تَوَجَّبَ تَقْدِيْمُهُ لِتَصْحِيْحِ المَنْصُوْصِ فَقَدِ اقْتَضَاهُ النَّصُّ فَصَارَ المُقْتَضٰى بِحُكْمِهِ حُكْمًا لِلنَّصِّ وَالثَّابِتُ بِهِ يَعْدِلُ الثَّابِتَ بِدَلَالَةِ النَّصِّ اِلَّا عِنْدَ المُعَارَضَةِ بِهٖ

ترجمہ:۔ اور بہرحال مقتضیٰ پس وہ نص کے اوپر زیادتی ہے جو منصوص علیہ کی صحت کے لئے شرط بنکر ثابت ہوئی ہو اس وجہ سے کہ منصوص علیہ مزید سے مستغنی نہیں ہے تو مزید کی تقدیم واجب ہے منصوص کی تصحیح کے لئے تو

مزید کا نص نے تقاضا کیا ہے تو ہو گیا مقتضیٰ مع اپنے حکم کے نص کا حکم اور جو حکم کہ ثابت ہے مقتضیٰ سے اس حکم کے برابر ہے جو ثابت ہے دلالۃ النص سے مگر ما ثبت بدلالۃ النص کے ساتھ تعارض کے وقت۔

تشریح: - جو کلام مذکور ہے وہ اپنی صحت کیلئے کسی اضافہ کو مقتضی ہے کہ جبتک اس اضافہ کا اعتبار نہ کیا جائے تو منصوص علیہ یعنی مذکور صحیح نہیں ہوتا تو کلام مذکور کو مقتضیٰ اور غیر مذکور کو مقتضیٰ کہا جاتا ہے اور جیسے حکم مذکور کو حکم ثابت بالنص کہتے ہیں مقتضیٰ کو بھی حکم ثابت بالنص ہی کہیں گے کیونکہ اس کا ثبوت بھی نص کیوجہ سے ہی ہوا ہے، اور چونکہ مقتضیٰ مقتضی کیلئے مصحح ہے اور مقتضیٰ مقتضی کی شرط ہے تو مقتضیٰ کا تقدم ضروری ہوگا اس لئے کہ مشروط پر شرط کی تقدیم ضروری ہے، جو حکم دلالۃ النص اور اقتضاء النص سے ثابت ہو تو ایجاب حکم میں دونوں مساوی ہیں البتہ اگر دونوں کے درمیان تعارض ہو جائے تو دلالۃ النص کو اقتضاء النص پر ترجیح ہوگی (مثال تعارض) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے حضرت عائشہؓ سے حُتِّيهِ ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء، تو یہ حدیث اقتضاء النص کے طریقہ پر اس بات پر دال ہے کہ ناپاکی کا غسل وازالہ پانی کے علاوہ دیگر مائیات سے جائز نہیں ہے اس لئے کہ جب پانی سے غسل کے وجوب کو ارشاد فرمایا ہے تو کلام کی صحت کا تقاضا یہ ہے کہ پانی کے علاوہ دیگر چیز سے غسل جائز نہو لیکن یہ حدیث دلالۃ النص کے طریقہ پر اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ پانی کے علاوہ دیگر مائیات سے غسل نجس جائز ہو۔

کیونکہ اس بات کو سب جانتے ہیں کہ اصل مقصود تطہیر ہے اور ازالۂ نجاست ہے اور یہ مقصد ہر اس چیز سے حاصل ہو جائیگا جو ازالہ کی اور قطع کی صلاحیت رکھتی ہو پانی ہو یا مائیات میں سے کوئی ہو، ملاجیون رح نے یہ مثال پیش کرنے کے بعد کہا ہے کہ بعض حضرات نے جو یہ فرمایا ہے کہ ثابت بالاقتضاء اور ثابت بالدلالت کے تعارض کی مثال نہیں ملتی یہ قلت تتبع ہے۔

سبق نمبر ۱۷

وَقَدْ يُشْكِلُ عَلَى السَّامِعِ الفَصْلُ بَيْنَ المُقْتَضٰى وَالمَحْذُوفِ وَهُوَ ثَابِتٌ لُغَةً وَالمُقتضٰى شَرْعًا وَآيَةُ ذٰلِكَ أَنَّ مَا اقْتَضٰى غَيْرَهُ ثَبَتَ عِنْدَ صِحَّةِ الاقْتِضَاءِ وَإِذَا كَانَ مَحْذُوفًا فَقُدِّرَ مَذْكُورًا انْقَطَعَ عَنِ المَذْكُورِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالٰى وَاسْأَلِ القَرْيَةَ فَإِنَّ السُّوَالَ يَتَحَوَّلُ عَنِ القَرْيَةِ إِلَى المَحْذُوفِ وَهُوَ الأَهْلُ عِنْدَ التَّصْرِيْحِ بِهٖ

ترجمہ: - اور کبھی مشکل ہو جاتا ہے سامع کے اوپر مقتضیٰ اور محذوف کے درمیان فرق کرنا اور محذوف لغۃً ثابت ہوتا ہے اور اس کی پہچان یہ ہے کہ جو اپنے غیر کا تقاضا کرے وہ اقتضاء کی صحت کے وقت ثابت ہوگا، اور جب کہ محذوف ہو پھر اس کو مذکور مان لیا جائے (تو جو مذکور سے متعلق ہے) وہ مذکور سے منقطع ہو جائے گا جیسے باری تعالیٰ کے فرمان واسأل القریۃ پس بے شک سوال قریہ سے محذوف کی جانب متحول ہو جائے گا اور وہ اہل ہے محذوف کی تصریح کے وقت۔

تشریح:۔ جب مصنف ؒ نے اقتضاء النص کی بحث چھیڑی تو انہیں ایک دوسرا مسئلہ بھی یاد آگیا کہ مقتضیٰ اور محذوف میں کیا فرق ہے تو بتایا محذوف لغۃً ثابت ہوتا ہے اور مقتضیٰ شرعاً پھر فرمایا کہ مقتضیٰ اور محذوف کے درمیان اسی علامت کے ذریعہ امتیاز ہو جائے گا کہ مقتضیٰ کو جب کلام میں ذکر کر دیا جائے تو مقتضیٰ پر کوئی فرق نہیں آئے گا وہ اپنی سابق روش پر برقرار رہے گا اور محذوف کی صورت میں کلام کی روش ہی بدل جائے گی جس چیز کا تعلق پہلے مذکور سے تھا اب اس کا تعلق محذوف سے ہو جائیگا جیسے واسأل القریۃ، میں اہل محذوف ہے پہلے سوال قریہ سے ہے اور اہل کے ذکر کے بعد سوال اہل سے ہے تو کلام کی روش بدل گئی یہ محذوف کی پہچان ہے اور فتحریر رقبۃ مؤمنۃ، میں اگر مقتضیٰ یعنی مملوکۃً کو ذکر کر دیا جائے تو تحریر رقبۃ پر کوئی فرق نہیں آئے گا۔

تنبیہ:۔ جو علامت اور پہچان بیان کی گئی ہے یہ محل تامل ہے کیونکہ مذکورہ دونوں پہچان ٹوٹ جاتی ہیں ۱ اول فرمان باری ہے فقلنا اضرب بعصاک الحجر فانفجرت منہ اثنتا عشرۃ عینا، تو یہاں فضرب فانشق الحجر، محذوف ہے اس کے باوجود کلام اپنی سابق روش اور طرز سے متغیر نہیں ہوا اور نہ اعراب میں کوئی تبدیلی آئی، دوسری مثال، کسی نے کسی سے کہا اعتق عبدک عنی بالف، تو یہاں بیع کو مقدم مانا جاتا ہے اور مقصد یہ ہوتا ہے کہ پہلے اپنا غلام اتنے میں میرے ہاتھ پر فروخت کر دے پھر میری جانب سے اعتاق کا وکیل ہو جا، تو بیع یہاں مقتضیٰ ہے اسکے باوجود کلام کے اندر تغیر ہے کیونکہ پہلے وہ اپنے غلام کو آزاد کرنے کا مامور ہے اور اب تقدیر کے بعد آمر کے غلام کو آزاد کرنے کا مامور ہوگا بعض حضرات نے جواب دینے میں تکلف سے کام لیا ہے مگر اچھا جواب یہ ہے کہ بس ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ مقتضیٰ شرعی چیز ہے اور محذوف لغوی۔

ثُمَّ الثَّابِتُ بِمُقْتَضَى النَّصِّ لَا يَحْتَمِلُ التَّخْصِيصَ حَتّٰى لَوْ حَلَفَ لَا يَشْرَبُ وَنَوٰى شَرَابًا دُوْنَ شَرَابٍ لَا تَعْمَلُ نِيَّتُهُ لِاَنَّ الْمُقْتَضٰى لَا عُمُوْمَ لَهُ خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ وَالتَّخْصِيْصُ فِيْمَا يَحْتَمِلُ الْعُمُوْمَ۔

ترجمہ:۔ پھر وہ حکم جو مقتضی النص سے ثابت ہے تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا، یہاں تک کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ نہیں پیئے گا اور وہ نیت کرتا ہے ایک قسم کے پینے کی نہ کہ دوسرے کی تو اس کی نیت کارگر نہ ہوگی اسلئے کہ مقتضیٰ کے لئے عموم نہیں ہے، شافعی ؒ کا اختلاف ہے اور تخصیص اسی میں ہوتی ہے جو عموم کا احتمال رکھے۔

تشریح:۔ مصنف ؒ کا یہ کلام مقتضیٰ اور محذوف کے درمیان دوسرا فرق بیان کرنے کیلئے ہے، اوّلاً یہ بات ذہن نشین کیجئے کہ عموم وخصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہیں نہ کہ معنیٰ کے اور جہاں عموم ہو اسی میں تخصیص کا احتمال ہو سکتا ہے اور جہاں سرے سے عموم ہی نہ ہو وہاں تخصیص کا سوال پیدا نہیں ہو سکتا، محذوف از قبیل الفاظ ہے جیسا کہ ظاہر ہے اور مقتضیٰ معنیٰ ہے اور عموم وخصوص الفاظ میں ہوتا ہے نہ کہ معنیٰ میں تو معلوم ہوا کہ محذوف میں عموم بھی ہو سکتا ہے اور جب عموم ہو سکتا ہے تو اس کے اندر تخصیص بھی ہو سکتی ہے اور مقتضیٰ کے اندر عموم نہیں

ہوگا کیونکہ وہ معنیٰ ہیں اور جب اس میں عموم ہی نہیں تو تخصیص بھی نہیں ہوسکتی ہے اسلئے کہ تخصیص تو تعمیم کی فرع ہے ، البتہ امام شافعی رح مقتضیٰ کو محذوف کے مثل مانتے ہیں اور مثلِ محذوف مقتضیٰ کے اندر عموم وخصوص کے قائل ہیں، جب یہ تقریر ذہن نشین ہوگئی تو اب سنئے بغیر مشروب کے شراب کا تحقق نہیں ہوسکتا تو جب کسی نے کہا لا اشرب تو مشروب بطریق اقتضاء ثابت ہوگا تو مشروب مقتضیٰ ہوا اور مقتضیٰ میں عموم ہوتا نہیں تو جس چیز کو بھی وہ پئے گا حانث ہوجائیگا اور اگر وہ کہنے لگے کہ میری مراد فلاں مشروب تھی نہ کہ فلاں تو اسکی نیت معتبر نہ ہوگی اس لئے کہ یہ تخصیص کی نیت ہے اور تخصیص جب ہوسکتی ہے جبکہ وہاں پہلے سے عموم ہو اور مقتضیٰ میں عموم ہی نہیں ہے ۔

وَكَذٰلِكَ الثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ لَا يَحْتَمِلُ التَّخْصِيصَ لِاَنَّ مَعْنَى النَّصِّ اِذَا ثَبَتَ كَوْنُهٗ عِلَّةً لَا يَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ غَيْرَ عِلَّةٍ وَاَمَّا الثَّابِتُ بِاِشَارَةِ النَّصِّ فَيَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ عَامًّا يُخَصُّ لِاَنَّهٗ ثَابِتٌ بِصِيْغَةِ الْكَلَامِ وَالْعُمُوْمُ بِاِعْتِبَارِ الصِّيْغَةِ

ترجمہ :- اور ایسے ہی وہ حکم ہے جو دلالۃ النص سے ثابت ہو تخصیص کا احتمال نہیں رکھیگا اسلئے کہ نص کے معنیٰ جبکہ اس کا علت ہونا ثابت ہوگیا تو وہ غیر علت ہونیکا احتمال نہیں رکھے گا اور جو حکم اشارۃ النص سے ثابت ہو تو وہ احتمال رکھے گا کہ وہ عام ہو جس کو خاص کر دیا جائے اس لئے کہ یہ (وہ حکم ہے جو اشارۃ النص سے ثابت ہو) ثابت ہوتا ہے کلام کے صیغہ سے اور عموم صیغے کے اعتبار سے ہے ۔

تشریح :- جب مصنف رح نے مقتضیٰ اور محذوف کے درمیان فرق بیان کرتے ہوئے مقتضیٰ کے اندر عدمِ عموم کو بیان کیا تو فائدہ کی تکمیل کی غرض سے یہ بھی بیان کر رہے ہیں کہ جو حکم دلالۃ النص سے ثابت ہوتا ہے اسکے اندر بھی عموم نہیں ہوتا لہٰذا اس میں احتمالِ تخصیص بھی نہ ہوگا کیونکہ عموم وخصوص عوارضِ الفاظ میں سے ہے اور ثابت بالدلالۃ موضوع لہٗ کے لازمی معنیٰ ہیں نہ کہ لفظ کے ، خلاصۂ کلام دلالۃ النص معنیٰ کی قبیل سے ہے جس میں عموم وخصوص نہیں ہوتا ، اسلئے ثابت بالدلالۃ میں نہ عموم ہوگا اور نہ خصوص لان معنی النص الخ عدم احتمالِ تخصیص کی دلیل ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ فرمان باری تعالیٰ ، ولا تقل لھما اُفٍ سے ، جو معنیٰ دلالۃ النص کے طریقہ پر حاصل ہوئے وہ حرمتِ ایذاء ہے ، یہی معنیٰ ایذاء حرمت تافیف کی علت ہے اگر ہم یہاں عموم وخصوص کے قائل ہوکر یوں کہیں کہ کسی صورت میں ایذاء (علت) موجود ہے اور حکم (حرمت) موجود نہیں ہے تو چونکہ علت کا معلول سے تخلف ناجائز ہے اس لئے اس سے یہ بات ثابت ہوگی کہ ایذاء علتِ حرمت نہیں حالانکہ اس کا علت ہونا ثابت ہوچکا ہے بلکہ جہاں بھی علت ہوگی وہاں معلول بھی ہوگا اور اس کا نام عموم نہیں ہے ۔

اب رہا مسئلہ اشارۃ النص کا تو چونکہ وہ عبارۃ النص کے مثل کلام کے صیغہ سے ثابت ہوتا ہے تو جیسے عبارۃ النص میں عموم وخصوص جاری ہوتا ہے اشارۃ النص کے اندر بھی جاری ہوگا ، اور عموم وخصوص کا مدار لفظ اور

صیغہ پر ہے اور یہ الفاظ کی قبیل سے ہے، جیسے اللہ کا فرمان ہے وَعَلَى المولود له الاية یہ کلام اشارۃ النص کے طریقہ پر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ باپ کو حق ہے کہ وہ بیٹے کے مال کا مالک بن جائے مگر اس میں سے ایک صورت کو خاص کر لیا گیا اور وہ یہ ہے کہ باپ بیٹے کی باندی سے وطی کرے یہ حلال نہیں ہے یہاں تک کہ اگر باپ نے ایسا کیا تو اس پر باندی کی قیمت واجب ہوتی ہے، ہدایہ جلد ثانی میں جس کی تفصیل موجود ہے آگے وجوہ فاسدہ کا ذکر ہے ۔

سبق نمبر ۱۸

فَصْلٌ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ عَمِلَ فِي النُّصُوصِ بِوُجُوهٍ أُخَرَ هِيَ فَاسِدَةٌ عندنا منها ما قال بعضهم انّ التنصيص على الشئ باسمه العلم يُوجِبُ التخصيص ونفي الحكم عما عداه وهذا فاسد لان النص لم يتناوله فكيف يُوجِبُ الحكم فيه نفيا او اثباتا

ترجمہ:۔ یہ فصل ہے (وجوہ فاسدہ کے بیان میں) اور لوگوں میں سے کچھ وہ ہیں جنہوں نے دوسری وجوہ سے نصوص میں عمل کیا ہے جو ہمارے نزدیک فاسد ہیں انہیں وجوہ میں سے ایک وہ ہے جو ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ کسی شئی پر اسکے علم کے ساتھ تصریح کرنا تخصیص کو واجب کرتا ہے اور اسکے علاوہ سے حکم کی نفی کو واجب کرتا ہے اور یہ فاسد ہے اس لئے کہ نص اس کو (مسکوت عنہ) شامل نہیں ہے تو اس کے اندر نفی یا اثبات کے طریقہ پر حکم کو کیسے ثابت کریگا

تشریح:۔ بعض حضرات مذکورہ مستدلات اربعہ کے علاوہ دیگر وجوہ سے استدلال کرتے ہیں جن کو ہم وجوہ فاسدہ اور تمسکات فاسدہ کہتے ہیں، ان وجوہِ فاسدہ میں سے پہلی وجہ، اولاً یہاں یہ بات سمجھئے کہ یہاں علم سے مراد یہ ہے کہ وہ ایسا لفظ ہو جو ذات پر دلالت کرنے والا ہو صفت پر دلالت کرنیوالا نہو خواہ وہ علم ہو یا اسم جنس ہو اور یہاں بعض سے مراد بعض اشعریہ اور بعض حنابلہ ہیں اور ابو بکر الدقاق اور امام غزالی کا بھی یہی قول ہے ۔ بہر حال اس مذکورہ علم کو انکے نزدیک مفہوم اللقب کہا جاتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ لفظ سے جو بات صراحۃً ثابت ہوتی ہے اس کو منطوق کہتے ہیں ورنہ مفہوم کہتے ہیں، پھر مفہوم کی دو قسمیں ہیں مفہوم موافقت اور مفہوم مخالفت اگر لفظ سے مسکوت عنہ کا حال منطوق کے موافق سمجھ میں آجائے تو وہ مفہوم موافقت ہے جیسے دلالۃ النص میں ہوتا ہے، اور اگر منطوق کے خلاف لفظ سے مسکوت عنہ کا حال معلوم ہو تو اس کو مفہوم مخالفت کہتے ہیں، پھر اگر وہ مفہوم ذات پر دلالت کرنے والے لفظ سے مفہوم ہو تو اس کو مفہوم اللقب کہتے ہیں اور اگر شرط یا وصف یا عدد سے مفہوم ہو تو اس کو مفہوم الشرط یا مفہوم الوصف یا مفہوم العدد کہتے ہیں ۔

جب یہ تفصیلات ذہن نشیں ہوگئیں تو اب سنئے ۔ کہ اس فریق کا کہنا یہ ہے کہ جب کسی حکم کو بیان کرتے ہوئے مفہوم اللقب کے ساتھ اس کو بیان کیا جائے تو یہ علم پر تصریح اس بات پر دال ہو گی، کہ حکم مذکور فقط اسی صورت کے ساتھ خاص ہے اور اسکے علاوہ سے یہ حکم منتفی ہے ۔ جیسے مسلم شریف میں حدیث ہے الماء من الماء پہلے ماء سے

مراد غسل ہے اور دوسرے ماء سے مراد منی ہے اب اس کے معنیٰ ہوئے کہ وجوبُ استعمال الماء بخروج المنی، اور ماء اسم جنس ہے جو مفہوم اللقب ہے تو اس حکم کو مفہوم اللقب سے بیان کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ حکم غسل فقط اسی صورت کے ساتھ خاص ہے یعنی خروج منی کے ساتھ اور اگر منی کا خروج نہو جیسے اکسال کی صورت میں تو وہاں غسل واجب نہیں ہوگا جیساکہ انصار کی ایک جماعت نے اس حدیث سے یہی بات سمجھی اور وہ اکسال کی حالت میں وجوبِ غسل کے قائل نہیں تھے تو انصار جو اہلِ زبان ہیں حدیث سے ان کا یہ سمجھنا اس بات کی دلیل ہے کہ قاعدہ ایسا ہی ہے جو ذکر کیا گیا کہ جب کسی حکم کو بیان کرتے ہوئے مفہوم اللقب کے طریقہ پر اس کے علم کی تصریح کردیجائے تو وہ مفیدِ تخصیص ہوگا اور ماعدا سے حکم کو منتفی کردے گا، جیسے یہاں حکمِ غسل فقط خروجِ منی کے ساتھ خاص ہوا اور جہاں خروجِ منی نہو وہاں حکم وجوبِ غسل منتفی ہوا

ہم نے کہا کہ اس فریق کا یہ استدلال فاسد ہے کیونکہ جب نص مسکوت عنہ کو شامل ہی نہیں تو پھر نصِ مذکور مسکوت عنہ کے اندر نفی یا اثبات کے طریقہ پر حکم کو کیسے ثابت کرے گا۔

سوال: صحابہ رضؓ کی فہم اہلِ لسان ہونے کیوجہ سے اونچی ہے جب انہوں نے ایسا سمجھا تو قاعدۂ مذکورہ صحیح ثابت ہوا؟

جواب: انصار کی جماعت جو اکسال کی صورت میں وجوب غسل کے قائل نہیں تھی، تو اس قاعدہ کی بنیاد پر نہیں جو آپنے ذکر کیا ہے بلکہ معہود خارجی نہونے کیوجہ سے انہوں نے الف لام کو استغراق پر محمول کیا ہے، یعنی تمام افرادِ غسل خروجِ منی سے ثابت ہوں گے۔ **سوال:** خواہ یوں کہو خواہ ایسے کہو جیسے ہم نے کہا بات تو ایک ہی نکلی کہ خروجِ منی کے بغیر غسل واجب نہیں حالانکہ آپ اکسال کی صورت میں وجوبِ غسل کے قائل ہیں؟ **جواب:** الف لام کو استغراق پر محمول کرنے کیوجہ سے تمہارا جواب ہوگیا، رہا انصار کا جواب تو وہ یہ ہے کہ ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ خروجِ منی کے بغیر غسل واجب نہیں ہوتا مگر خروج کی دو قسمیں ہیں، تحقیقی اور تقدیری وحکمی اول تو ظاہر ہے اور جب التقاء ختانین پایا گیا جو خروجِ منی کا سبب ہے تو گویا تقدیراً سبب کا تحقق ہوگیا اسی کو صاحبِ ہدایہ نے فرمایا ہے۔ وقد یخفیٰ علیہ لقلتہٖ فیقام مقامہ، بہرحال جواب دونوں کا ہوگیا۔

تنبیہ: جس حدیث سے یہاں استدلال کیا گیا ہے یہ خواب پر محمول ہے، اور خواب میں جبتک خروجِ منی نہو غسل واجب نہیں وفی ہذا الحدیث تفصیل لا یلیق بہذا المختصر۔

سبق نمبر ۱۹

وَمِنْهَا مَا قَالَ الشَّافِعِيُّ رح إِنَّ الْحُكْمَ مَتَى عُلِّقَ بِشَرْطٍ أَوْ أُضِيفَ إِلَى مُسَمًّى بِوَصْفٍ خَاصٍّ أَوْجَبَ نَفْيَ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِ الشَّرْطِ أَوِ الْوَصْفِ وَلِهٰذَا لَمْ يُجَوِّزْ نِكَاحَ الْأَمَةِ عِنْدَ فَوَاتِ الشَّرْطِ وَالْوَصْفِ الْمَذْكُورَيْنِ فِي قَوْلِهٖ تَعَالَى وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ

ترجمہ :۔ اور انہیں وجوہِ فاسدہ میں سے ایک وجہ فاسدہ وہ ہے جو امام شافعی رح نے فرمایا کہ حکم جب کسی شرط کے ساتھ معلق ہو یا حکم کسی مسمّیٰ کی جانب مضاف ہو کسی وصفِ خاص کے ساتھ تو یہ شرط یا وصف کے نہ ہونے کے ساتھ حکم کی نفی کو واجب کرے گا اور اسی وجہ سے امام شافعی نے باندی کے نکاح کو جائز قرار نہیں دیا اس وصف و شرط کے فوت ہونے کی صورت میں جو باری تعالیٰ کے اس فرمان میں مذکور ہیں وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ الخ ۔

تشریح :۔ وجوہ فاسدہ میں سے یہ دوسری وجہ فاسد ہے جس کے قائل امام شافعی رح ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ جب کوئی حکم کسی شرط پر معلق ہو یا اس میں کسی مسمّیٰ کو کسی خاص وصف سے بیان کیا گیا ہو تو شرط اور وصف جب دونوں منتفی ہو جائیں گے تو حکم بھی منتفی ہو جائیگا اسی وجہ سے امام شافعی رح نے فرمایا کہ آزاد مسلمان کے لئے جائز نہیں کہ وہ باندی سے نکاح کرے جب کہ اس کو آزاد عورت سے نکاح کرنے کی قدرت حاصل ہے اور اگر قدرت نہ ہو اور باندی سے نکاح کا ارادہ ہو تو صرف مسلمان باندی سے نکاح کر سکتا ہے کیونکہ قرآن کریم نے جب حکم بیان فرمایا تو عدم استطاعت حرّہ کی صورت میں نکاحِ اَمہ کے جواز کو ارشاد فرمایا مگر باندی مؤمن ہونی چاہئے عدم قدرت کو شرط سے اور ایمان کو صفت کے ذریعہ بیان فرمایا ہے آیت یہ ہے وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِمَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيٰتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ

تنبیہ :۔ جس کو آزاد عورت سے نکاح کرنے کی قدرت ہو اس کو لونڈی سے نکاح کرنا امام شافعی رح کے نزدیک حرام ہے اور امام ابو حنیفہ رح کے مذہب میں مکروہ تنزیہی ہے ایسے ہی صحتِ نکاح کیلئے لونڈی کا مسلمان ہونا اکثر علماء کے نزدیک ضروری اور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک افضل ہے اگر کتابیہ لونڈی سے نکاح کرے گا تو وہ بھی امام صاحبؒ کے نزدیک جائز ہے ہاں اگر کسی کے نکاح میں آزاد عورت ہو تو اس کو لونڈی سے نکاح کرنا سب کے نزدیک حرام ہے مگر امام مالک رح رضا حرہ کے وقت اس کو جائز کہتے ہیں ۔

وَحَاصِلُهٗ اَنَّهٗ اَلْحَقَ الْوَصْفَ بِالشَّرْطِ وَاعْتَبَرَ التَّعْلِيْقَ بِالشَّرْطِ عَامِلًا فِيْ مَنْعِ الْحُكْمِ دُوْنَ السَّبَبِ وَلِذٰلِكَ اَبْطَلَ تَعْلِيْقَ الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ بِالْمِلْكِ وَجَوَّزَ التَّكْفِيْرَ بِالْمَالِ قَبْلَ الْحِنْثِ لِاَنَّ الْوُجُوْبَ حَاصِلٌ بِالسَّبَبِ عَلٰى اَصْلِهٖ وَوُجُوْبُ الْاَدَاءِ مُتَرَاخٍ عَنْهُ بِالشَّرْطِ وَالْمَالِيُّ يَحْتَمِلُ الْفَصْلَ بَيْنَ وُجُوْبِهٖ وَوُجُوْبِ اَدَائِهٖ اَمَّا الْبَدَنِيُّ فَلَا يَحْتَمِلُ الْفَصْلَ فَلَمَّا تَاَخَّرَ الْاَدَاءُ لَمْ يَبْقَ الْوُجُوْبُ

ترجمہ :۔ اور اس کا حاصل یہ ہے کہ شافعی رح نے وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کیا ہے اور شرط کے اوپر معلق کرنے کو حکم کے روکنے میں عامل مانا ہے نہ کہ سبب کے اور اسی وجہ سے انہوں نے طلاق اور عتاق کو ملک پر معلق کرنے کو باطل قرار دیا ہے اور اور حانث ہونے سے پہلے مال کے ذریعہ کفارہ کی ادائیگی کو جائز قرار دیا ہے اس لئے کہ انکی اصل کے مطابق وجوب سبب سے حاصل ہو جاتا ہے اور وجوب ادار سبب سے مؤخر ہو جاتا ہے شرط کے پائے جانے تک اور واجب مالی فصل کا احتمال رکھتا ہے نفسِ وجوب اور وجوب ادا کے درمیان بہر حال .

واجب بدنی وہ فصل کا احتمال نہیں رکھتا پس جب ادار مؤخر ہوگئی تو وجوب باقی نہیں رہا ۔

تشریح :۔ یہاں مصنفؒ فرماتے ہیں کہ امام شافعی کے اس فرمان کا حاصل دو باتیں ہیں ۱ انہوں نے وصف کو شرط کا درجہ دیا ہے یعنی جس طرح انتفار شرط سے حکم کا انتفار ہوتا ہے ایسے ہی انتفارِ وصف سے بھی حکم کا انتفار ہوتا ہے ۲ امام شافعی فرماتے ہیں کہ جس طرح کمرہ کا پنکھا چھت کے کڑے میں لٹکا ہوا ہے اور کڑا اس کو گرنے نہیں دے رہا ہے اگرچہ کڑے کیوجہ سے اس کا ثقل (بوجھ) ختم نہیں ہوگیا گویا کہ کڑے نے حکم کو (گرنے کو) روکا ہے سبب (ثقل) کو نہیں اسی طرح انھوں نے کہا کہ تعلیق بالشرط مانعِ حکم ہے مانعِ انعقادِ سبب نہیں ہے ہمارے نزدیک تعلیق مانعِ انعقادِ سبب ہے ، اب انکے نزدیک کچھ متفرع ہونے والی جزئیات کو نقل کیا گیا ہے (مثال اول) انہوں نے کہا کہ جب کسی اجنبی عورت یا کسی اجنبی کے غلام سے کہا گیا کہ ان نکحتک فانت طالق ، یا ان ملکتک فانت حر ، تو چونکہ اس تعلیق نے سبب کے انعقاد کو نہیں روکا بلکہ صرف حکم کو روکا اور انعقادِ سبب کا یہاں محل نہیں کیونکہ دونوں اجنبی ہیں اسلئے یہ کلام لغو ہوگا اور ہمارے نزدیک چونکہ تعلیق سبب کے انعقاد کو روکتی ہے بلکہ جب شرط پائی جائیگی اسی وقت سبب کا انعقاد ہوکر حکم کا ثبوت ہوتا ہے تو انعقادِ سبب کے وقت محل درکار ہوگا اس لئے یہ کلام لغو نہ ہوگا بلکہ جب اس سے نکاح کریگا یا غلام کو خرید یگا تو طلاق واقع ہوگی اور غلام آزاد ہوگا (مثال دوم) انہوں نے فرمایا کہ یمین کیونکہ حانث ہونے سے پہلے ہی کفارہ کا سبب منعقد ہوگیا یعنی یمین سبب کفارہ ہے اور حنث شرطِ وجوبِ کفارہ ہے اور اصول یہ ہے کہ بعدِ انعقادِ سبب قبل وجود الشرط حکم کی ادائیگی صحیح ہوا کرتی ہے جیسے وہ شخص جس کے پاس بقدرِ نصاب مال موجود ہے لیکن ابھی حولانِ حول نہیں ہوا تو سبب وجوب (مالِ نصاب) موجود ہے لہٰذا اگر حولانِ حول سے پہلے وہ زکوٰۃ ادا کردے تو صحیح ہے اسی طرح اگر حالف حنث سے پہلے کفارہ یمین ادا کردے تو درست ہے لیکن ان کے یہاں شرط یہ ہے کہ کفارہ مال کے ذریعہ سے ادا کیا جائے یعنی اعتاق رقبہ یا اطعام وغیرہ سے ورنہ روزہ رکھکر کفارہ ادا کرنا قبل الحنث ان کے نزدیک بھی جائز نہیں ہے ۔

امام شافعی فرماتے ہیں کہ واجب مالی کے اندر نفسِ وجوب اور وجوب ادار کے درمیان انفصال ہوتا ہے جیسے کسی نے کوئی سامان خریدا اور شرط کرلی کے پیسے دو ماہ کے بعد ملیں گے تو ثمن کا نفسِ وجوب بیع سے ثابت ہوگیا اور وجوب ادار دو ماہ کے بعد ہوگا اس تقریر سے معلوم ہوا کہ واجب مالی میں نفسِ وجوب اور وجوب ادار کے درمیان انفصال ہوتا ہے ۔ رہا واجب بدنی تو اس کے اندر نفسِ وجوب اور وجوب ادار کے درمیان فصل نہیں ہوتا ، یعنی واجب بدنی کا نفسِ وجوب ہی وجوب ادار ہے اسلئے کہ نماز معلوم افعال ہیں اور یہی حالِ روزہ ہے ، تو نماز اور روزہ کا وجوب ہی وجوبِ ادا ہے تو واجب بدنی کے اندر وجوب ادار کا ہونا بداہۃً اصلِ وجوب کے عدم کو مستلزم ہے ۔

سبق نمبر ۲۰

پہلے کچھ باتیں بطور تمہید کے عرض کرتا ہوں حضرت امام شافعی رح کی جانب سے جو بات کہی گئی ہے وہ پانچ مقدمات سے مرکب ہے ۱ مقدمہ اولیٰ ، انہوں نے

وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کیا ہے ۲ مقدمہ ثانیہ، انہوں نے کہا ہے کہ تعلیق بالشرط مانع حکم ہے مانع انعقاد سبب نہیں ہے ۳ (مقدمہ ثالثہ) ملک کے اوپر طلاق اور عتاق کو معلق کرنا باطل ہے ۴ مقدمہ رابعہ، حانث ہونے سے پہلے انہوں نے مال کے ذریعہ کفارہ کی ادائیگی کو جائز قرار دیا ہے ۵ مقدمہ خامسہ، انہوں نے واجب مالی اور واجب بدنی کے درمیان فرق کیا ہے ہمارے نزدیک یہ پانچوں مقدمات باطل ہیں جن میں سے ہر ایک کی تردید ضروری ہے تو مصنف ان میں سے ہر ایک کی تردید کریں گے، مقدمہ اولیٰ کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

وَاِنَّا نَقُوْلُ بِاَنَّ اَقْصٰى دَرَجَاتِ الْوَصْفِ اِذَا كَانَ مُؤَثِّرًا اَنْ يَّكُوْنَ عِلَّةً لِلْحُكْمِ كَمَا فِي قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَلزَّانِيْ وَالسَّارِقُ وَلَا اَثَرَ لِلْعِلَّةِ فِي النَّفْيِ بِلَا خِلَافٍ

ترجمہ:۔ اور ہم کہتے ہیں کہ وصف کے درجات کا منتہیٰ جبکہ وہ مؤثر ہو یہ ہے کہ وہ حکم کی علت ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول الزانی والسارق میں اور بغیر کسی اختلاف کے نفی کے اندر علت کا کوئی اثر نہیں ہے۔

تشریح:۔ جناب حضرت امام شافعی رح، آپنے وصف کو شرط قرار دیکر انتفاءِ وصف کی وجہ سے حکم کے انتفاء کو ثابت فرمایا ہے مگر یہاں آپکے ارشاد پر دو طرح سے کلام ہے ۱ وصف مطلقاً شرط کے معنیٰ میں ہو یہ خلافِ اصول ہے، ۲ انتفاءِ وصف حکم کے انتفاء کو ہمیشہ مستلزم ہو جائے یہ بات بھی خلاف اصول ہے۔

بلکہ وصف کے تین درجات ہیں ۱ وصف کبھی اتفاقی ہوتا ہے جس کا وجود و عدم برابر ہوتا ہے جیسے فرمان باری ہے، وَرَبَائِبُكُمُ اللّٰتِيْ فِيْ حُجُوْرِكُمْ، فی حجورکم وصفِ اتفاقی ہے جو عادت کے طریقہ پر ارشاد فرمایا گیا ہے ورنہ اگر وہ زوجِ اُم کی زیرِ تربیت نہ ہوتی تو اس سے نکاح جائز ہونا چاہئیے تھا حالانکہ آپ اسکے قائل نہیں ہیں بلکہ جواز نکاح کا مدار اُم کے ساتھ دخول و عدم دخول پر ہے ۲ وصف کبھی شرط کے معنیٰ میں ہوتا ہے جیسے اس آیت میں ہے جس سے امام شافعی رحنے استدلال کیا ہے ۳ اور وصف کبھی علت کے معنیٰ میں ہوتا ہے جیسے الزانیۃ والزانی فاجلدوا اور جیسے السارق والسارقۃ فاقطعوا الخ اس لئے کہ وصفِ زنا اور سرقہ ہی تو وجوبِ حد اور وجوب قطع کے اندر مؤثر ہے، اسلئے کہ حکم جب اسمِ مشتق پر مرتب ہو تو ماخذِ اشتقاق (مبدأ) اس حکم کی علت ہوا کرتا ہے۔

اور اصول یہ ہے کہ معلولِ واحد کی عللِ مختلفہ ہو سکتی ہیں تو قاعدہ یہ مقرر ہوا کہ جب تک معلول کا علت کے ساتھ اختصاص ثابت نہ ہو تب تک علت کا انتفاء معلول کے منتفی ہونے پر دلالت نہیں کرے گا۔ تو حضرت والا، جب وصف کے سب سے قوی اور مضبوط درجہ یعنی علت کے انتفاء سے حکم کا انتفاء لازم نہیں آتا تو جو اوسط و اضعف (شرط و وصف) ہیں ان کا انتفاء حکم کے انتفاء پر کیسے دلالت کرے گا خلاصۂ کلام جو آپنے مقدمہ اولیٰ میں وصف کو شرط کے لاحق کیا ہے تقریر مذکور سے اس کا بطلان معلوم ہو گیا۔

وَلوکانَ شَرطًا فالشرطُ داخِلٌ علیٰ السَّبَبِ دُونَ الحکمِ فمَنَعَہٗ مِن اتّصالِہٖ بمحلِّہٖ وَبدُونِ الاتصالِ بالمحلّ لاینعقدُ سَببًا

ترجمہ:۔ اور اگر وصف شرط ہو تو شرط سبب پر داخل ہے نہ کہ حکم پر پس روکدیا شرط نے سبب کو اپنے محل کے ساتھ متصل ہونے سے اور محل کے ساتھ اتصال کے بغیر وہ سبب بنکر منعقد نہو گا۔

تشریح:۔ یہ دوسرے مقدمہ کی تردید ہے کہ شرط کا انتفار حکم کے انتفار پر دلالت کرتا ہے، یہ خلافِ اصول ہے اولاً تو وصف کو مطلقاً شرط کا درجہ دینا غلط ہے کما مر، پھر وصف کے انتفار کیوجہ سے حکم کا انتفار غلط ہے ورنہ ان ینکح المحصنٰت المؤمنات، میں آپ کو فرمانا چاہئیے کہ آزاد کتابیہ سے نکاح جائز نہونا چاہئے۔ بہر حال اگر وصف کو شرط کے درجہ میں مان لیں تو حضور پھر بھی شرط کا انتفار حکم کے انتفار پر دلالت نہیں کرے گا جیسے علت کا انتفار معلول کے انتفار پر دلالت نہیں کرتا ہے تو شرط بدرجۂ اولی، **سوال**، ان دخلتِ الدار فانت طالق ہیں، شرط (دخولِ دار) کے منتفی ہونے کی وجہ سے حکم (وقوعِ طلاق) کا انتفار ہے تو معلوم ہوا کہ شرط کا عدم حکم کے عدم پر دال ہوگا؟ **جواب**: آپ نے غور نہیں فرمایا یہاں حکم تو مذکور رہے ہی نہیں بلکہ شرط اور سبب مذکور ہیں، ان دخلت الدار، شرط ہے اور فانت طالق سبب ہے، وقوع طلاق انت طالق کا مسبب وحکم ہے، تو شرط جس چیز پر داخل ہے اسی میں تو اثر کرے گی اور وہ سبب ہے لہذا عدم شرط (عدم دخولِ دار) سبب کے انتفار پر دلالت کرے گا جو کہ مذکور ہے اور سبب کے نہونے کیوجہ سے حکم کا عدم ہوگا تو یہاں عدمِ حکم عدم سبب کیوجہ سے ہے نہ کہ عدم شرط کی اور عدم سبب عدم شرط کیوجہ سے ہے بہر حال آپ کا یہ اصول ٹوٹ گیا کہ عدم شرط عدم حکم پر دال ہے، ان دخلتِ الدار فانت طالق ہیں، شرط سبب پر داخل نہیں مگر اس شرط نے سبب کو اپنے محل سے متصل نہیں ہونے دیا اور جب تک سبب کا اپنے محل سے اتصال نہو تو وہ سبب ہی نہیں بنے گا بلکہ سبب بننے کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے محل سے متصل ہو جائے اور محل وہ عورت ہے تو یہاں قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ اس کلام کو لغو قرار دیا جاتا مگر چونکہ وجود شرط کی امید و توقع تھی اس وجہ سے اس کو باطل نہیں کہا گیا اور جب شرط پائی گئی تو محل آگیا گویا متکلم نے اب انت طالق کہا ہے لہذا اب طلاق واقع ہوجائیگی۔

وَلِهٰذا لَوحَلَفَ لایُطَلِّقُ فَعَلَّقَ الطَّلاقَ بالشرطِ لایَحنَثُ مالَم یُوجَدِ الشَّرطُ۔

ترجمہ:۔ اور اسی وجہ سے اگر اس نے قسم کھائی کہ طلاق نہیں دے گا پھر طلاق کو شرط پر معلق کر دیا تو جب تک شرط نہیں پائی جائے گی حانث نہو گا۔

تشریح:۔ یہ قول سابق کی تائید ہے اور امام شافعی رح کو مُجمَع علیہ بات کے ذریعہ الزام دینا ہے، کہ حضرت والا آپ نے تعلیق بالشرط کو مانعِ حکم مانا ہے نہ کہ مانعِ سبب گویا سبب موجود ہوا مگر حکم نہیں پایا گیا تو اگر بات یونہی ہے

تو بتایئے کہ اگر کسی نے قسم کھائی تھی کہ میں اپنی بیوی کو طلاق نہیں دونگا پھر اس نے ان دخلت الدار فانت طالق بولا، تو آپ کے قول کے مطابق یہاں طلاق واقع ہونی چاہئے کیونکہ اس نے طلاق دیدی یعنی سبب طلاق یعنی اس کا لفظ انتِ طالق کہنا پایا گیا اور جب یہ پایا گیا تو پہلی یمین میں وہ حانث ہوگا اور بیوی پر طلاق پڑے گی مگر اتفاق سے آپ بھی اس کے قائل نہیں اور آپ بھی فرماتے ہیں کہ طلاق واقع نہو گی اور آپ کی یہ بات اسی وقت درست ہوسکتی ہے جبکہ تعلیق کو مانع سبب مان لیں۔

شوافع کی کتاب، الوجیز اور التہذیب اور الملخص میں یہ جزئیہ مذکور ہے کہ اگر شوہر نے کہا ان طلقتک فانتِ طالق، پھر اس نے کہا ان دخلتِ الدار فانتِ طالق تو کچھ واقع نہوگا اس لئے کہ یہ تطلیق نہیں ہے، یہ امام شافعیؒ پر زبردست الزام ہے۔

وَهٰذَا بِخِلَافِ خِيَارِ الشَّرْطِ فِي الْبَيْعِ لِأَنَّ الْخِيَارَ دَاخِلٌ عَلَى الْحُكْمِ دُوْنَ السَّبَبِ وَلِهٰذَا لَوْ حَلَفَ لَا يَبِيْعُ فَبَاعَ بِشَرْطِ الْخِيَارِ يَحْنَثُ

ترجمہ:۔ اور یہ بیع میں خیار شرط کے خلاف ہے اس لئے کہ خیار حکم پر داخل ہے نہ کہ سبب پر اور اسی وجہ سے اگر اس نے قسم کھائی کہ نہیں بیچے گا پھر اس نے خیار کی شرط کے ساتھ بیچ دیا تو حانث ہو جائے گا۔

تشریح:۔ یہ امام شافعیؒ کی جانب سے وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب ہے انہوں نے فرمایا کہ دیکھیے بیع کے اندر اگر خیار کی شرط لگائی جائے تو بیع منعقد ہو جاتی ہے مگر ابھی اس کے حکم کا نفاذ نہیں ہوا معلوم ہوا کہ شرط مانع حکم ہے نہ کہ مانع سبب، تو اس کا جواب دیا کہ ہاں بیع کے اندر خیار شرط میں واقعی خیار شرط، نفاذِ حکم سے مانع ہے نہ کہ انعقادِ سبب سے لیکن آپ کا ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ طلاق وعتاق وہ از قبیل اسقاطات ہیں اور بیع از قبیل تملیکات، قسم اول تعلیقات کو قبول کرتی ہے اور قسم ثانی میں تعلیق جوا اور قمار ہے اسی لئے فرمایا گیا کہ ایسی بیع ممنوع ہے جس میں کوئی شرط لگائی جائے۔

قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ بیع میں کوئی شرط نہو سبب میں اور نہ حکم میں مگر خیار شرط خلاف قیاس لوگوں کو غبن اور خسارہ سے بچانے کے لئے حدیث سے ثابت ہے پھر اس شرط کو مانع سبب کہنے کی تو کوئی گنجائش نہ تھی لہذا مجبوراً اس کو حکم پر داخل ماننا پڑا لہذا اس سے آپکا استدلال صحیح نہیں ہے، خیار شرط مانع سبب نہیں اس کی ایک واضح دلیل یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں بیع نہیں کرونگا اور شرطِ خیار کے ساتھ اس نے بیع کی تو حانث ہو جائے گا کیونکہ بیع منعقد ہوچکی ہے صرف نفاذِ حکم باقی ہے۔

وَاِذَا ثَبَتَ اَنَّ التَّعْلِيْقَ تَصَرُّفٌ فِي السَّبَبِ بِاِعْدَامِهِ اِلٰى زَمَانِ وُجُوْدِ الشَّرْطِ لَا فِي اَحْكَامِهِ صَحَّ تَعْلِيْقُ

الطلاقِ والعَتاقِ بالملکِ وَبَطَلَ التکفیرُ بالمالِ قَبلَ الحِنثِ ۔

ترجمہ اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ تعلیق سبب کے اندر تصرف ہے سبب کو معدوم کرنے کے ساتھ وجود شرط کے زمانہ تک نہ کہ سبب کے احکام میں تو صحیح ہوگیا طلاق اور عتاق کو ملک پر معلق کرنا اور حنث سے پہلے تکفیر بالمال باطل ہوگئی ہے ۔

تشریح یہاں سے مقدمۂ ثالثہ اور رابعہ کی تردید ہے ۔جس کا حاصل یہ ہے کہ ہماری گذشتہ تقریر سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ تعلیق بالشرط کا کام یہ ہے کہ جب تک شرط نہ پائی جائے سبب ہی معدوم ہے تو تعلیق کا کام سبب کے احکام میں تصرّف کرنا نہیں بلکہ صرف سبب کو معدوم کر دینا شرط کا کام ہے تو امام شافعیؒ کا مقدمۂ ثالثہ و رابعہ خود بخود باطل ہوگئے یعنی ملک کے اوپر طلاق و عتاق کو معلق کرنا جائز ہوگیا ۔ اور حنث سے پہلے مال کے ذریعہ کفارۂ یمین ادا کرنا باطل ہوگیا ، اسلئے امام شافعیؒ کا یمین کو حنث کا سبب کہنا بے تکی بات ہے بلکہ یمین کا انعقاد بِر کے لئے ہوتا ہے یعنی قسم پوری کرنے کے لئے یمین کا انعقاد ہوتا ہے ۔

وَفَرقُهٗ بینَ المالیِّ والبدنیِّ سَاقِطٌ لاَنَّ حَقَّ اللہِ تعالیٰ فی المالیِّ فعلُ الاَداءِ والمالُ اٰلتُہٗ وانّما یُقصَدُ عَینُ المالِ فی حقوقِ العبادِ

ترجمہ اور شافعیؒ کا فرق کرنا مالی اور بدنی کے درمیان کنڈم ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا حق فعل ادار ہے اور مال ادائیگی کا آلہ (ذریعہ) ہے درعین مال حقوق العباد میں مقصود ہوتا ہے **تشریح** یہ امام شافعیؒ کے مقدمۂ خامسہ کی تردید ہے ۔جوانہوں نے واجب مالی اور واجب بدنی کے درمیان فرق کیا ہے یہ فرق کنڈم ہے کہ مالی میں نفسِ وجوب اور وجوب ادار کے درمیان فصل ہوتا ہے اور بدنی کے اندر نہیں ہوتا ۔

بلکہ واجب مالی ہو یا بدنی اللہ تعالیٰ کو مال مطلوب نہیں بلکہ فعلِ ادار مطلوب ہے وہ دوسری بات ہے کہ واجب مالی میں مال ادارِ فعل کا ذریعہ ہے مگر دونوں کے اندر مقصود فعلِ ادار ہے نہ کہ نفسِ مال تو پھر امام شافعیؒ کا یہ فرق کرنا اور پھر اس کی بنیاد پر قبل الحنث تکفیر بالمال کے جواز کا قائل ہونا کنڈم ہے ۔ کیونکہ نفسِ وجوب اور وجوبِ ادار کے درمیان فرق حقوق العباد میں ہوسکتا ہے نہ کہ اللہ کے حقوق میں کیونکہ حقوق اللہ میں فعلِ ادار معتبر ہے اور کفارہ حقوق اللہ میں سے ہے ۔ اور حقوق العباد میں فعل معتبر نہیں بلکہ مال معتبر ہے جیسے ادھار بیع والے مسئلہ میں ہے اور اسی طرح اگر کسی نے غیر سے اپنا حق وصول کرلیا بغیر اس کی ادائیگی کے تو چونکہ یہاں مال معتبر ہے جو حاصل ہوگیا تو اس کا حق وصول ہوگیا اسی لئے ترکہ میں سے بغیر میّت کی وصیت کے مال سے لیا جاتا ہے اگرچہ فعلِ میت معدوم ہے اور حقوق العباد کے اندر اگر فعل آتا ہے تو وہ بالتبع آتا ہے ورنہ مقصودِ اصلی مال ہے جیسے درزی کو اجیر بنایا کپڑا سینے کے لئے تو یہاں فعل مطلوب ہے مگر یہ بالتبع ہے ، بہرحال نفسِ وجوب

اور وجوب ادار کے درمیان فصل وانفکاک حقوق العباد میں چل سکتا ہے نہ کہ حقوق اللہ میں اور کفارہ حقوق اللہ میں سے ہے۔ لہٰذا امام شافعی کا فرق مذکور کالعدم ہے۔

تنبیہ:۔ اس پوری تقریر کا حاصل امام شافعی رح کی تفریق کو باطل کرکے انکی تردید کرنا ہے اور انہیں یہ بتانا ہے کہ واجب بدنی کے اندر بھی سبب اور وجوبِ ادار کے درمیان فصل ہوتا ہے جیساکہ صوم مسافر سے ظاہر ہے اور رہا قبل الحنث جواز تکفیر کا مسئلہ تو وہ مالی اور بدنی دونوں میں جائز نہیں ہے کیونکہ ابھی سبب کا انعقاد نہیں ہوا اور اسکی امثلہ کثیرہ المولوی کے حاشیہ میں مذکور ہیں۔

سبق نمبر ۲۱

وَمِنْ هٰذِهِ الجملةِ ما قالَ الشافعي اِنَّ المُطلقَ محمولٌ على المقيّدِ وَاِنْ كانا في حادثتينِ مثل كفّارةِ القتلِ وَسَائِرِ الكفارات لانّ قيدَ الايمانِ زيادةُ وصفٍ يجري مجرى الشرطِ فيوجبُ نفيَ الحكمِ عند عدمهِ في المنصوصِ عليهِ وفي نظيرهِ مِنَ الكفاراتِ لانها جنسٌ واحدٌ وعندنا لا يُحمَلُ المطلقُ على المقيدِ وان كانا في حادثةٍ واحدةٍ بعد ان يكونا في حكمين لامكانِ العملِ بهما قال ابوحنيفة ومحمد فيمن قَرُبَ التي ظاهر منها في خلالِ الصومِ ليلاً عامداً او نهاراً ناسياً انّه يَسْتَانِفُ ولو قَرُبَهَا في خلالِ الاطعامِ لم يستانِف لان شرطَ الاخلاءِ عن المسيسِ من ضرورةِ شرطِ التقديمِ على المسيسِ وذلك منصوصٌ عليهِ في الاعتاقِ والصيامِ دونَ الاطعامِ

ترجمہ اور منجملہ وجوہ فاسدہ کے وہ ہے جو امام شافعی رح نے فرمایا کہ مطلق مقید پر محمول ہوگا اگرچہ وہ دونوں (مطلق ومقید) دو حادثوں کے اندر ہوں جیسے کفارۂ قتل اور تمام کفارات اس لئے کہ ایمان کی قید وصف کی زیادتی ہے جو شرط کے قائم مقام ہے تو شرط کا عدم منصوص علیہ اور کفارات میں سے اپنی نظیر میں حکم کی نفی کو واجب کریگا اسلئے کہ کفارات جنس واحد ہے۔ اور ہمارے نزدیک مطلق مقید پر محمول نہ ہوگا اگرچہ وہ دونوں ایک حادثہ کے اندر ہوں اسکے بعد کہ وہ دونوں دو حکموں کے اندر ہوں ان دونوں پر عمل کے ممکن ہونے کیوجہ سے ابو حنیفہ رح اور محمد رح نے فرمایا اس شخص کے بارے میں جس نے اس عورت سے جماع کیا جس سے اس نے ظہار کیا ہے روزہ کے درمیان میں رات کو قصداً یا دن میں بھول کر کہ وہ از سر نو روزے رکھے گا، اور اگر اس سے جماع کیا اطعام کے درمیان تو استیناف نہیں کرے گا اس لئے کہ جماع سے خالی کرنے کی شرط جماع پر مقدم کرنے کی شرط کی ضروریات میں سے ہے اور تقدیم اعتاق اور صیام میں منصوص علیہ ہے نہ کہ اطعام کے اندر۔

تشریح وجوہ فاسدہ میں سے یہ تیسری وجہ فاسد ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ اگر جنس واحد کے اندر ایک جگہ پر حکم مقید ہے اور کسی جگہ مطلق ہے تو مطلق کو مقید پر محمول کرلیا جائے گا حادثہ ایک ہو یا الگ الگ ہو کیونکہ وصف شرط کے درجہ میں ہے جس کا انتفار حکم کے انتفار پر دلالت کرتا ہے خواہ وہ منصوص

علیہ ہو یا غیر منصوص علیہ ہو۔ لہذا انہوں نے فرمایا کہ کفارے سب برابر ہیں۔ خواہ کفارۂ قتل ہو یا کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین ہو، اس لئے کہ سب کا مقصد ایک ہے یعنی ستر، اور کفارۂ قتل کو بیان کرتے ہوئے غلام کے اندر مؤمن ہونے کی قید لگائی گئی ہے ارشاد باری ہے فتحریر رقبۃ مؤمنۃ،، اور کفارۂ ظہار میں اور کفارۂ یمین میں حکم مطلق ہے، وہاں مؤمن ہونے کی قید مذکور نہیں ہے، مگر قاعدۂ مذکورہ کیوجہ سے کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین کے اندر بھی ایمان کی شرط ملحوظ ہوگی اور ان دونوں کے اندر بھی غلام کا مؤمن ہونا ضروری ہوگا۔

اور ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر مطلق اور مقید پر الگ الگ عمل ممکن ہو تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا، حادثہ ایک ہو یا الگ الگ مگر حکم دو ہونے چاہئیں تاکہ عمل ممکن ہو۔ لہذا حضرات طرفینؒ نے اس مظاہر کے بارے میں فرمایا جس نے روزہ رکھتے ہوئے اس بیوی سے جماع کرلیا جس سے ظہار کیا ہے تو استیناف کرے گا کیونکہ من قبل ان یتماسا کی قید لگی ہوئی ہے اگرچہ اس جماع سے روزہ فاسد نہ ہوگا یعنی جماع رات میں کیا ہو یا دن میں بھول کر کیا ہو،، اور اگر اطعام کے اندر اس نے جماع کرلیا تو استیناف نہیں کرے گا۔ کیونکہ اطعام میں من قبل ان یتماسا کی قید نہیں ہے تو حادثہ ایک ہے مگر حکم الگ الگ ہے اس لئے کفارۂ ظہار میں تین حکم ہیں۔ ۱ اعتاق ۲ صیام ۳ اطعام۔ پہلے دونوں کے اندر من قبل ان یتماسا کی قید ہے اور آخر والے میں نہیں ہے۔ لہذا مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ لان شرط الاخلاء اس عبارت سے یوں کہنا چاہتے ہیں کہ جماع سے خالی کرنا روزہ کی شرط ہے کیونکہ یہاں ارشاد باری ہے فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاسَّا تو یہ آیت اس بات پر دال ہے کہ روزہ میں تقدیم شرط ہے اور تقدیم کے لئے ضروری ہے کہ روزوں کو جماع سے خالی رکھا جائے اس لئے کہ بغیر اخلاء کے تقدیم کا تصور نہ ہو سکے گا مصنفؒ نے اسی مفہوم کو اس عبارت سے بیان کیا ہے بالفاظ دیگر جماع سے اخلاء کیوں ضروری ہے؟ اسلئے کہ اخلاء تقدیم کی شرط ہے

وَكَذٰلِكَ اِذَا دَخَلَ الْاِطْلَاقُ وَالتَّقْيِيْدُ فِى السَّبَبِ يَجْرِىْ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلٰى سَنَنِهٖ كَمَا قُلْنَا فِىْ صَدَقَةِ الْفِطْرِ اَنَّهٗ يَجِبُ اَدَاؤُهَا عَنِ الْعَبْدِ الْكَافِرِ بِالنَّصِّ الْمُطْلَقِ بِاسْمِ الْعَبْدِ وَعَنِ الْعَبْدِ الْمُسْلِمِ بِالنَّصِّ الْمُقَيَّدِ بِالْاِسْلَامِ لِاَنَّهٗ لَا مُزَاحَمَةَ فِى الْاَسْبَابِ فَوَجَبَ الْجَمْعُ۔

ترجمہ اور ایسے ہی (مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا) جبکہ اطلاق و تقیید سبب کے اندر داخل ہو تو ہر ایک ان میں سے اپنے طریقہ پر جاری رہے گا جیسا کہ ہم نے کہا ہے صدقۂ فطر کے بارے میں کہ اس کی ادائیگی واجب ہے عبد کافر کے سبب اس نص کیوجہ سے جو اسم عبد کے ساتھ مطلق ہے اور عبد مسلم کے سبب اس نص کی وجہ سے جو اسلام کے ساتھ مقید ہے اس لئے کہ اسباب کے اندر مزاحمت نہیں ہے تو جمع کرنا واجب ہے

تشریح یہ بات تو آپ پہلے سے جانی پہچانی ہے کہ صدقۂ فطر کا سبب وجود راس ہے یعنی وہ راس جس کی وہ نفقہ کی مشقت کا ذمہ دار ہے اور اس کے اوپر ولایت رکھتا ہے تو اس میں خود آدمی کا

اپنا نفس بھی داخل ہے اور اولادِ صغار داخل ہیں اور اس کے غلام وغیرہ کیونکہ ان سب جگہوں پر جہاں اس کو انکے اوپر ولایت حاصل ہے تو نفقہ بھی اسی کے ذمہ ہے بیوی اس سے خارج ہے کیونکہ اگرچہ نفقہ واجب ہے مگر ولایت مفقود ہے ۔

بہرحال سبب وجود رأس ہے اسی وجہ سے اس صدقہ کو صدقۃ الرأس بھی کہا جاتا ہے جب یہ تفصیل ذہن نشین ہوگئی تو اب سمجھئے کہ جس طرح حکم کے اندر مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جاتا ایسے ہی اگر مطلق اور مقید کا تعلق اسباب سے ہو جب بھی مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا کیونکہ مسبب کے تحقق سے پہلے اس کے اسباب مختلف ہوسکتے ہیں جیسے ملک ایک حکم ہے اس کے بہت سارے اسباب ہیں مثلاً شرار، ہبہ، ارث وغیرہ ۔ لیکن مسبب کا جب تحقق ہوگا تو ان میں سے کسی ایک کے سبب سے ہوگا اگر شرار کی وجہ سے مسبب کا ثبوت ہوا ہے تو پھر ہبہ اور ارث سے نہ ہوگا خلاصۂ کلام تحقق مسبب سے پہلے علیٰ سبیل البداہت ہر ایک کے اندر سبب بننے کا احتمال ہے اور ہر ایک کی وجہ سے ملک کا ثبوت ہوسکتا ہے مگر مسبب کے تحقق کے بعد یہ بات ظاہر ہوگی کہ ان میں سے فقط کسی ایک ہی کی وجہ سے اس کا ثبوت ہوا ہے ،

تو جب یہ معلوم ہوگیا کہ اسباب میں تزاحم نہیں ہے بلکہ اسباب مختلفہ کا وجود مسبب واحد کے لئے ہوسکتا ہے تو صدقۂ فطر کے بارے میں ایک حدیث میں مطلقاً یہ حکم ہے کہ غلام وحر کی جانب سے ادا کرو اور دوسری میں حکم ہے وہ غلام جو مسلمان ہو تو اول مطلق اور ثانی مقید ہے مگر مطلق کو مطلق رکھیں گے اور مقید کو مقید رکھیں گے اور یہ کہیں گے کہ مطلق غلام یہ بھی سبب ہے اور عبد مسلم یہ بھی سبب ہے ، اور تقیید کا فائدہ فقط عبد مسلم کی اولویت کو بیان کرنا ہے پہلی حدیث ، ادّوا عن کل حر وعبد صغیرا وکبیر نصف صاع من بر او صاعًا من تمر اخرجہ الدارقطنی وابوداؤد ، اس میں مسلم کی قید نہیں ہے ۔

دوسری حدیث ، ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض زکوٰۃ الفطر من رمضان علی الناس صاعًا من تمر او صاعًا من شعیر علیٰ کل حر وعبد وذکر وانثیٰ من المسلمین ، اس میں مسلم کی قید لگی ہوئی ہے ، تو جب شئی واحد کے اسباب مختلفہ ہوسکتے ہیں تو ان کو دو مستقل سبب قرار دیدیا جائے گا ، اور مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا یہی دونوں نص کے درمیان جمع وتطبیق کی صورت ہے ،، کہ بغیر ایک کو دوسرے پر حمل کئے ہوئے ہر ایک پر عمل کیا جائے ۔

تنبیہ :- ہاں اگر حکم واحد میں اور حادثہ واحدہ میں ایسا ہو تو پھر ہمارے نزدیک بھی مطلق کو مقید پر محمول کرلیا جائے گا ، جیسے کفارۂ یمین میں روزہ کے بارے میں فرمایا گیا ۔ فصیام ثلٰثۃ ایام جس میں تتابع کی قید نہیں ہے اور ابن مسعود رض کی قراءت میں فصیام ثلٰثۃ ایام متتابعات ، یہاں پر بنار مجبوری حمل ضروری ہے ورنہ حکم واحد کا دو متضاد وصفوں سے اتصاف لازم آئے گا جو باطل ہے لھذا مطلق کو مقید پر محمول کرلیا جائے گا اور تتابعِ صیام ضروری ہوگا اور ابن مسعودؓ کی قراءت مشہور ہے جس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے ، نیز کفارۂ صوم میں جہاں ساٹھ روزے مذکور ہیں تو ایک روایت میں شہرین کے بعد متتابعین کی قید ہے اور ایک میں نہیں ہے اور حادثہ اور حکم ایک ہے ۔ لہٰذا مطلق کو مقید پر محمول کرلیا جائے گا ۔

فوجَبَ الحج کے اوپر المولوی کے حاشیہ میں ایک اعتراض اور اس کا نفیس جواب مذکور ہے ۔

وَهُوَ نظیرُ مَا سَبَقَ اَنَّ التعلیقَ بالشرطِ لا یوجِبُ النفیَ عندَ عَدَمِہٖ فصارَ الحکمُ الواحدُ قبلَ وجودِہٖ مُعلّقًا و مُرسَلًا لانَّ الارسالَ والتعلیقَ یتنافیانِ وجودًا واَمّا قبلَ وجودِہٖ فهو مُعلّقٌ بالشرطِ ای مَعْدومٌ یتعلّقُ وجودُہٗ بالشرطِ و مُرسَلٌ عن الشرطِ ای مَعْدومٌ مُحتمِلٌ للوجودِ قبلہٗ وَالعَدَمُ الاصلی کان مُحتمِلًا للوجودِ وَلَمْ یَتبدّلِ العَدَمُ فصارَ مُحتمِلًا للوجودِ بطریقین

ترجمہ اور یہ (مطلق کو مقید پر محمول نہ کرنا) اس کی نظیر ہے جو ماقبل میں گذر چکا ہے کہ تعلیق بالشرط حکم کی نفی کو واجب نہیں کرتی شرط کے عدم کے وقت تو ہو جائے گا حکم واحد اپنے وجود سے پہلے معلق اور مرسل اس لئے کہ ارسال و تعلیق وجود کے اعتبار سے متنافی ہیں، اور بہرحال اس حکم کے وجود سے پہلے پس وہ معلق بالشرط ہے یعنی ایسا معدوم ہے جس کا وجود شرط سے متعلق ہے اور شرط سے مطلق ہے یعنی ایسا معدوم ہے جو شرط سے پہلے وجود کا محتمل ہے اور عدم اصلی وجود کا محتمل ہے اور اس عدم میں تبدیلی نہ ہوگی تو یہ دونوں طریقوں پر وجود کا محتمل ہوگا ۔

تشریح یہاں سے مصنفؒ سبب اور تعلیق بالشرط کے درمیان ایک طرح کی مشابہت بیان کرتے ہیں، عورت کو طلاق اس طرح بھی دی جاسکتی ہے کہ اس سے کہا جائے اِن دخلتِ الدار فانت طالق ۔ اس کو طلاق تعلیقی کہا جاتا ہے اور انت طالق کہکر بھی طلاق دیجاتی ہے اس کو طلاق تنجیزی کہا جاتا ہے، گویا دونوں اپنی حیثیت کے مطابق طلاق کے سبب ہیں، لیکن جب طلاق کا وقوع ہوگا تو ان دونوں میں سے کسی ایک سے ہوگا یعنی حکم مذکور اپنے تحقق و وجود سے پہلے تعلیق و ارسال دونوں کا احتمال رکھتا ہے البتہ وجود کے اعتبار سے تعلیق و ارسال میں منافات ہے یعنی اگر وقوع طلاق تعلیق سے ہوگا تو پھر ارسال سے نہوگا اور اگر ارسال سے ہوگا تو پھر تعلیق سے نہوگا لیکن حکم کے اندر تعلیق سے پہلے جو عدم ہے جس کو عدم اصلی سے تعبیر کیا گیا ہے اس حکم کے اندر ارسال و تعلیق دونوں کے ذریعہ پائے جانے کا احتمال ہے اور یہ احتمال تعلیق کے بعد وجود حکم سے پہلے بھی برقرار ہے یعنی معلق کا وجود شرط کی وجہ سے بھی ہوسکتا ہے اور معلق کا وجود وجود شرط سے پہلے طلاق تنفیذی کے طریقہ پر ہوسکتا ہے یعنی عدم اصلی کے اندر تعلیق کے بعد بھی دونوں طریقوں پر پائے جانے کا احتمال موجود رہتا ہے ۔ مصنفؒ اس تقریر سے یہ کہنا چاہتے ہیں کہ جیسے تعلیق و ارسال میں یہ بات ہے کہ حکم کا وجود دونوں سے ہونے کا احتمال ہے علی سبیل البدلیت اسی طرح اطلاق و تقیید میں بھی یہ احتمال ہے کہ حکم کا ثبوت مطلق سے ہو جائے یا مقید سے ہو جائے چونکہ بہرحال دونوں سبب ہیں تو علی سبیل البدلیت دونوں سے ثبوت حکم کا احتمال ہے البتہ حکم واحد بیک وقت دونوں سے ثابت ہو یہ ممتنع ہے جیسے ارسال و تعلیق میں ۔

تنبیہ :- تعلیق معلق کرنا، ارسال حکم کو بغیر تعلیق کے بیان کرنا، ای معدوم بتعلیق الخ سے مصنفؒ نے معلق کی مزید توضیح فرمائی ہے، العدم الاصلی، تعلیق سے پہلے جو حکم معدوم ہے اسکو عدم اصلی کہتے ہیں ولم یتبدل العدم۔ یہاں العدم سے مراد عدم اصلی ہے فصار کے اندر ضمیر ہو کا مرجع عدم اصلی ہے بطریقین سے ارسال و تعلیق کے طریقے مراد ہیں۔

سبق نمبر ۲۲ ومنها ما قال بعضهم إنّ العام يختصّ بسببه وعندنا انما يختصّ بسببه إذا لم يكن مستقلاً بنفسه كقوله نعمْ او بلى او خرج مخرج الجزاء كقول الراوي سها رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد او خرج مخرج الجواب كالمدعو الى الغداء ويقول والله لا أتغدى فامّا اذا زاد على قدر الجواب فقال والله لا اتغدى اليوم وهو موضع الخلاف فعندنا يصير مبتدأً احترازاً عن الغاء الزيادة۔

ترجمہ اور انہیں وجوہ فاسدہ میں سے ایک وجہ فاسدہ وہ ہے جو ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ عام اپنے سبب کے ساتھ خاص ہوتا ہے اور ہمارے نزدیک اپنے سبب کے ساتھ خاص ہوگا جب کہ وہ عام مستقل نہو، جیسے اس کا قول نعم یا بلی، یا وہ جزاء کے نکلنے کی جگہ نکلے جیسے راوی کا قول کہ آنحضرتؐ کو سہو ہوا پس آپنے سجدہ کیا یا وہ جواب کی جگہ نکلا ہو جیسے وہ شخص جس کو ناشتہ کی جانب بلایا گیا ہو اور وہ کہدے واللہ میں ناشتہ نہیں کروں گا پس بہرحال اگر اس نے جواب کی مقدار پر زیادتی کردی پس کہا واللہ میں آج ناشتہ نہیں کروں گا اور یہی اختلاف کی جگہ ہے تو ہمارے نزدیک یہ کلام جدید ہوگا احتراز کرتے ہوئے زیادتی کو لغو کرنے سے۔

تشریح وجوہ فاسدہ میں سے یہ چوتھی وجہ فاسد ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام مالکؒ اور امام شافعی رحؒ اور امام مزنیؒ اور قفالؒ اور ابوبکر دقاقؒ اور ابو ثورؒ فرماتے ہیں کہ ایک کلام ہے جس میں عموم ہے اور وہ کلام جدید نہیں ہے بلکہ کسی شخص کے بارے میں اس کلام کا ورود ہوا کسی نص میں یا اقوال صحابہ وغیرہ میں تو ان حضرات کے نزدیک یہ عام اسی سائل یا صاحب واقعہ کے بارے میں خاص ہوگا اور غیر کے حق میں اس عام کا حکم اس کی وجہ سے ثابت ہوگا بلکہ دوسری نص سے یا قیاس سے ثبوت ہوگا اور جمہور علماء ان کے خلاف ہیں ان کے نزدیک جو نصوص اسباب کے ساتھ مقید ہیں علاوہ چند مقامات کے باقی جگہوں میں انکو انکے عموم پر باقی رکھا جائے گا۔ اور یہی محمل ہے اس قاعدہ کا کہ العبرۃ لعموم اللفظ لا لخصوص السبب۔ یہی تو وجہ ہے کہ آیت ظہار اوس بن صامتؓ کی بیوی خولہؓ کے بارے میں نازل ہوئی اور آیت لعان۔ ہلال بن امیہؓ کے بارے میں اور آیت قذف حضرت عائشہؓ کے بارے میں اور آیت سرقہ صفوانؓ کی چادر کی چوری کے بارے میں، اور حضرات صحابہؓ نے ان کو ان کے اسباب کے ساتھ خاص نہیں فرمایا اس سے معلوم ہوگیا کہ عام اپنے سبب کے ساتھ خاص نہیں ہوتا البتہ بقول مصنفؒ

تین جگہ ایسی ہیں جہاں عام کو اس کے سبب کے ساتھ خاص کیا جاتا ہے ۔ ۱ عام مستقل نہو جیسے بلیٰ اور نعم کہ ان دونوں کے اندر انواعِ کلام کا جواب بننے کی صلاحیت ہے مگر جہاں جس کلام کے جواب میں ان کا وقوع ہوگا تو یہ دونوں اسی کے ساتھ خاص ہونگے اور ان کو کلامِ جدید شمار نہیں کیا جا سکتا مثلاً کسی نے کہا اکان لی علیک الف درھم تو اس نے جواب میں کہا نعم، یا کسی نے کہا الیس لی علیک الف درھم تو اس نے کہا بلیٰ، تو چونکہ ان کے اندر استقلال نہیں ہے اس لئے ان کو سبب کے ساتھ خاص مانا جائے گا، ۲ عام کسی جگہ جزار کے درجہ میں ہو اور جزار اپنے ماقبل کے ساتھ مربوط ہوتی ہے تو اس کو اپنے سبب کے ساتھ خاص شمار کیا جائے گا، جیسے راوی کا قول ہے سہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسجد، تو اب یہاں فسجد، اس کے اوپر فار داخل ہونے کیوجہ سے جزار کے درجہ میں ہے تو یہ سجدہ اسی سہو کے ساتھ مختص ہوگا جیسے السارق والسارقۃ فاقطعوا میں اور اور جیسے الزانیۃ والزانی فاجلدوا میں، ۳ یہ عام جواب ہو اگرچہ وہ مستقل کلام ہو مگر جب جواب محض ہوگا تو اپنے سبب کے ساتھ خاص ہوگا۔ مثلاً کسی نے زید سے کہا آؤ ناشتہ کرلو، اس نے کہا اگر میں ناشتہ کروں تو میری بیوی کو تین طلاق، تو یہ عام اپنے سبب کے ساتھ خاص ہے لہٰذا اگر اس نے گھر جاکر ناشتہ کرلیا تو بیوی کو طلاق نہیں پڑے گی چونکہ مجیب کا مقصد وہ ناشتہ تھا جس کی اس کو دعوت دی گئی تھی، لیکن اگر مجیب نے جواب کی مقدار پر اضافہ کرکے الیوم کو زیادہ کردیا تو اب اسکو جواب محض پر محمول نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس کو کلام جدید شمار کریں گے اور یہ اپنے سبب کے ساتھ خاص نہو گا بلکہ اگر گھر جاکر بھی ناشتہ کیا تو بیوی کو تین طلاق پڑیں گی اور اسی آخری مسئلے کو بیان کرنے کیلئے مصنفؒ نے اس وجہ رابع کو بیان کیا ہے اس لئے کہ اس میں اختلاف ہے امام مالکؒ، و شافعیؒ اور زفرؒ اس کو جواب پر محمول مانکر اس کو سبب کے ساتھ خاص کرکے اس سے وہ غدار مراد لیتے ہیں جس کی جانب اس کو دعوت دی گئی تھی

تنبیہ :۔ بلیٰ اور نعم میں فسجد اور الغدیٰ عام کے صیغوں میں سے نہیں ہیں مگر مسامحۃً ان کو عام کہا گیا ہے چونکہ رجم اور سجود وغیرہ جس سبب کے تحت وارد ہوئے ہیں اس کے لئے ہونے کی بھی صلاحیت رکھتے ہیں اور دوسرے کے لئے ہونے کی بھی، اور بعض حضرات نے جواب دیا کہ یہاں عام سے اصطلاحی عام مراد نہیں ہے بلکہ عام سے مراد مطلق ہے ۔

وَمنها ما قالَ بعضُهم انّ القِرانَ فی النَّظمِ یُوجِبُ القِرانَ فی الحکمِ مثل قول بعضِهم فی قولہ تعالیٰ واقیموا الصلوٰۃَ وآتوا الزکوٰۃَ اِنّ القِرانَ یُوجِبُ ان لاتجبَ الزکوٰۃُ علی الصبیّ قالوا لانّ العطفَ یَقتضی المشارکۃَ واعتبروا بالجملۃِ الناقصۃِ اذا عُطفت علی الکاملۃِ وھذا فاسدٌ لانّ الشرکۃَ انّما وجبت فی الجملۃِ الناقصۃِ لِافتقارِھا الی مایتمّ بہ فاذا تمّ بنفسہٖ لم توجب الشرکۃَ الّا فیما یفتقرُ الیہ ولِھٰذا قلنا فی قولِ الرجلِ لامرأتہٖ ان دخلتِ الدارَ فانتِ طالقٌ وعبدی حرٌّ انّ العتقَ یتعلقُ بالشرطِ لانہٗ فی حقِ التعلیقِ قاصرٌ ۔

ترجمہ اور انہیں وجوہ فاسدہ میں سے ایک وجہ وہ ہے جو ان میں سے بعض نے کہا کہ لفظ کے اندر قِران (ملاپ) حکم کے اندر قِران کو واجب کرتا ہے جیسے ان میں سے بعض کا قول ہے، اللہ تعالیٰ کے فرمان وَاَقِیمُوا الصَّلوٰۃ واٰتوا الزکوٰۃ میں کہ قِران اس بات کو واجب کرتا ہے کہ بچہ پر زکوٰۃ نہیں ہے، انہوں نے کہا ہے اس لئے کہ عطف مشارکت کا تقاضا کرتا ہے اور انہوں نے جملۂ ناقصہ پر قیاس کیا ہے جبکہ اس کا عطف کیا جائے کاملہ پر اور یہ فاسد ہے اس لئے کہ شرکت جملۂ ناقصہ میں واجب ہوتی ہے اس کے محتاج ہونے کی وجہ سے اس کلام کی جانب جس کے ذریعہ وہ تام ہو جائے پس جبکہ کلام بذاتِ خود تام ہو جائے تو شرکت واجب نہ ہوگی مگر اس چیز میں جس کی جانب احتیاج ہو اور اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے مرد کے اس قول میں اپنی بیوی سے ان دخلتِ الدار فانتِ طالق وعبدی حرٌ، کہ عتق شرط کے ساتھ متعلق ہوگا، اس لئے کہ یہ تعلیق کے حق میں قاصر ہے۔

تشریح یہ وجوہ فاسدہ میں سے آخری وجہ فاسد ہے امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ جب دو حکموں کو ایک ساتھ جوڑ کر بیان کیا جائے تو یہ اس بات کی علامت ہوگی کہ ان دونوں کے درمیان حکم کے اعتبار سے بھی جوڑ ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے اقیموا الصلوٰۃ واٰتوا الزکوٰۃ، یہاں زکوٰۃ کو نماز کے ساتھ جوڑ کر بیان فرمایا گیا ہے لہٰذا ان دونوں کے درمیان حکم کے اندر بھی اتحاد ہوگا اور کہا جائیگا کہ جیسے بچہ کے اوپر نماز فرض نہیں ہے ایسے ہی بچہ کے اوپر زکوٰۃ فرض نہیں ہے۔

مسئلہ ہمارے نزدیک بھی یہی ہے کہ بچہ پر زکوٰۃ نہیں ہے مگر ہم کو اختلاف اس استدلال سے ہے اور ہم دوسری نص سے استدلال کرتے ہیں کہ حدیث میں آیا ہے کہ بچہ پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ امام مالکؒ نے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ عطف مشارکت کو چاہتا ہے اور جیسے جب جملۂ ناقصہ کا جملۂ کاملہ پر عطف ہوتا ہے اور دونوں جملوں کا خبر میں اشتراک ہوتا ہے ایسے ہی اگر جملۂ کاملہ کا جملۂ کاملہ پر عطف کیا جائے تو وہاں اگرچہ خبر کا اشتراک تو نہ ہو سکے گا لیکن حکم کے اندر اشتراک مانا جائے گا۔ تو انہوں نے کاملہ کے کاملہ پر عطف کو ناقصہ کے کاملہ پر عطف کے اوپر قیاس کیا ہے لیکن ہم نے اس کو وجوہ فاسدہ میں سے شمار کیا ہے کیونکہ ناقصہ میں خبر کی ضرورت ہے اس لئے وہ کاملہ کا محتاج ہے اور کاملہ دوسرے کاملہ کا محتاج نہیں ہے تو شرکت بھی نہ ہو سکے گی، ہاں اگر کاملہ میں بھی یہ بات ہو جائے کہ وہ دوسرے کاملہ کا کسی چیز میں محتاج ہو۔ جہاں تک احتیاج ہے وہاں تک شرکت ثابت ہوگی مثلاً کسی نے اپنی بیوی سے کہا ان دخلتِ الدار فانتِ طالق وعبدی حر۔ دونوں جملے کامل ہیں مگر دوسرا جملہ کامل ہونے کے باوجود تعلیق میں اول کا محتاج ہے تو اس سلسلہ میں شرکت ثابت ہوگی اور کہا جائے گا کہ جس طرح مخاطبہ کا مطلّقہ ہونا معلق بالشرط ہے ایسے ہی غلام کی آزادی بھی معلق بالشرط ہوگی، کیونکہ یہاں دلالتِ حال کا یہی تقاضا ہے کہ متکلم کا ورد دونوں میں تعلیق ہے تنجیز نہیں ہاں اگر شوہر یوں کہتا ان دخلتِ الدار فانتِ طالق وزینب طالق تو یہاں زینب کی طلاق معلق نہیں ہے بلکہ منجز ہے کیونکہ اگر اس کا مقصد تعلیق ہوتا تو وہ زینب کی خبر بیان نہ کرتا، پھر مصنفؒ وجوہ فاسدہ سے فراغت کے بعد خاص کی بعض اقسام کو بیان کرتے ہیں یعنی امر کا کیونکہ اصولِ فقہ کی مباحثِ کثیرہ امر سے تعلق رکھتی ہیں لہٰذا مصنف رح فرماتے ہیں۔

فصل فی الامر

سبق نمبر ۲۳ وهو من قبيل الوجه الاول من القسم الاول مما ذكرنا من الاقسام فان صيغة الامر لفظ خاص من تصاريف الفعل وضع لمعنى خاص وهو طلب الفعل ـ

ترجمہ: یہ فصل ہے امر کے بیان میں اور یہ تقسیم اول کی قسم اول میں سے ہے یعنی ان اقسام میں سے جنکو ہم ذکر کر چکے ہیں اس لئے کہ صیغۂ امر لفظ خاص ہے فعل کی گردانوں میں سے جو خاص معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور وہ طلب فعل ہے

تشریح: یعنی امر بھی خاص کی قبیل سے ہے اس لئے کہ خاص کے معنیٰ اس کے اوپر مکمل طریقہ پر صادق ہیں اس کی مزید تفصیل نور الانوار میں گذر چکی ہے ۔

وموجبه عند الجمهور الالزام الا بدليل والامر بعد الحظر وقبله سواء

ترجمہ: اور امر کا موجب جمہور کے نزدیک الزام (وجوب) ہے مگر کسی دلیل کی وجہ سے اور امر ممانعت کے بعد اور اس سے پہلے برابر ہے ۔

تشریح: نور الانوار اور اس کے حاشیہ میں امر کا سولہ معنی کے لئے مستعمل ہونا آپ جان چکے ہیں مگر امر کے حقیقی معنیٰ کیا ہے تو بتایا کہ حقیقی معنیٰ وجوب و الزام ہے جب تک کوئی ایسا قرینہ نہو کہ اس کو اسکے معنی حقیقی سے پھیر دے تو امر کو اس کے حقیقی معنیٰ پر محمول کیا جائے گا ، اور جب کوئی قرینہ اس کے خلاف قائم ہو جائے تو علیٰ حسب المقام دوسرے معنیٰ پر محمول کیا جائے گا ۔

محض شوافع کا کہنا ہے کہ جب امر ممانعت کے بعد وارد ہو تو اباحت کے لئے ہوگا ورنہ وجوب کے لئے ہوگا اور دلیل میں یہ آیت پیش کرتے ہیں ، واذا حللتم فاصطادوا ، مگر ان سے پوچھا جائے کہ فرمانِ باری فاذا انسلخ الاشهر الحرم ، فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ، میں کیا جواب ہوگا ، تو ان کی تردید کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ بہر صورت امر کے معنیٰ حقیقی وجوب والزام ہے خواہ حظر کے بعد ہو یا پہلے ، موجب سے مراد الاثر الثابت ہے موجب بفتح الجیم اور مقتضیٰ اور حکم فقہاء کے نزدیک مترادف الفاظ ہیں ۔

ولا موجب له فی التكرار ولا يحتمله لان لفظ الامر صيغة اختصرت لمعناها من طلب الفعل لكن لفظ الفعل فرد فلا يحتمل العدد ـ

ترجمہ:- اور نہیں موجب امر کا تکرار میں اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے اس لئے کہ لفظِ امر ایک صیغہ ہے جس کو طلبِ فعل سے اپنے معنیٰ کے لئے مختصر کیا گیا ہے لیکن لفظِ فعل فرد ہے تو وہ عدد کا احتمال نہیں رکھے گا۔

تشریح:- اشاعرہ میں سے ابو اسحٰق اسفرائنیؒ کہتے ہیں کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے اور ہمارے نزدیک امر میں نہ تکرار کا تقاضا ہے اور نہ اس کا احتمال ہے۔ فریق مخالف نے اقرع بن حابسؓ کے قول العامنا ہذا یا رسول اللہ ام للا بد سے استدلال کرتے ہوئے تکرار امر کا موجب بنایا ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اِضرِبْ، اطلبُ منک ضربًا کا مختصر ہے جو نکرہ ہے اثبات میں خصوص کا فائدہ دیتا ہے لیکن خصوص عموم کی فرع ہے تو اس میں عموم و تکرار کا بھی احتمال ہوا اور بوقت قرینہ اس کو عموم پر محمول کیا جائے گا۔

جب امام شافعیؒ کے نزدیک امر میں احتمالِ تکرار ہے تو جب شوہر نے اپنی بیوی سے کہا طلقی نفسک اور دو کی نیت کی تو دو واقع ہو جائیں گی اور ہمارے نزدیک ایک واقع ہوگی ورنہ دو میں تعدد ہے جو جنسیت کے منافی ہے، ہماری دلیل یہ ہے کہ امر فعل ہی سے مختصر ہے یعنی اصل میں تھا اطلب منک الضرب، اور وہ مصدر جس سے یہ مختصر ہے وہ اس فعل کی حقیقت کا ایک فرد ہے اور فرد عدد کا احتمال نہیں رکھتا لہٰذا یہ نہ عموم کو مقتضی ہوگا اور نہ محتمل اور موجب اور محتمل میں فرق یہ ہے کہ موجب بغیر نیت کے ثابت ہوتا ہے اور محتمل بغیر نیت کے بالکل ثابت نہیں ہوتا۔

وَلِهٰذَا قُلْنَا فِیْ قَوْلِ الرَّجُلِ لِامْرَأَتِہٖ طَلِّقِیْ نَفْسَکِ اِنَّہٗ یَقَعُ عَلَی الْوَاحِدَۃِ وَلَا تَعْمَلُ نِیَّۃُ الثِّنْتَیْنِ فِیْہِ لِاَنَّہٗ نِیَّۃُ الْعَدَدِ اِلَّا اَنْ تَکُوْنَ الْمَرْأَۃُ اَمَۃً لِاَنَّ ذٰلِکَ جِنْسُ طَلَاقِھَا فَصَارَ مِنْ طَرِیْقِ الْجِنْسِ وَاحِدًا

ترجمہ:- اور اسی وجہ سے ہم نے کہا مرد کے اس قول میں اپنی بیوی سے کہ تو اپنے کو طلاق دیدے کہ یہ ایک پر واقع ہوگا اور اس میں دو کی نیت کارگر نہ ہوگی اس لئے کہ یہ عدد کی نیت ہے مگر یہ کہ عورت باندی ہو اس لئے کہ یہ (دو طلاق) اس کی طلاقِ جنس ہے تو یہ (دو طلاق) جنس کے طریقہ سے ایک ہو جائے گی۔

تشریح:- جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ امر میں نہ احتمالِ تکرار ہے اور نہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے بلکہ یہ مصدر کے درجہ میں ہے جو جنس ہے، اور جنس میں توحد کے معنیٰ ملحوظ ہوتے ہیں اور توحّد اور تعدد میں منافات ہے اس لئے جنس میں تعدد کا احتمال نہ ہوگا لیکن فرد ایک حقیقی ہوتا ہے اور ایک حکمی اور اعتباری لہٰذا طلاق کا فرد حقیقی ایک ہے اور تین طلاق کا چونکہ منتہا ہے اس لئے تین کو طلاق کا فرد حکمی کہا جائے گا اور جنس میں من حیث الجنس اقل و متعین مراد ہو یا محتمل وہ جنسیت سے نہیں ہٹے گا لہٰذا مثالِ مذکور میں اگر شوہر کی کچھ نیت نہ ہو تو ایک طلاق واقع ہوتی ہے اور اگر دو کی نیت ہو تب بھی ایک اور اگر تین کی نیت ہو تو تین واقع ہوتی ہیں اور اگر دو کی نیت کا اعتبار کر لیا جائے تو یہ عدد ہے جس کا جنس میں احتمال نہیں ہوتا ہاں اگر وہ بیوی کسی کی باندی ہو تو اس کے حق میں دو جنس کا فردِ حکمی ہے اب دو طلاق واقع ہونگی مگر عدد کی حیثیت سے نہیں بلکہ جنس کی حیثیت سے۔

ثم الامرُ المطلقُ عن الوقتِ کالامرِ بالزکوٰۃ وصدقۃِ الفطرِ والعُشرِ والکفاراتِ وقضاءِ رمضانَ والنذرِ المطلقِ لایوجبُ الاداءَ علی الفورِ فی الصحیح من مذاھبِ اصحابنا ۔

ترجمہ پھر وہ امر جو وقت سے مطلق ہے جیسے زکوٰۃ کا حکم اور صدقۂ فطر کا حکم اور عشر اور کفارات کا حکم اور رمضان کی قضاء کا حکم اور نذر مطلق ہمارے اصحاب کے صحیح مذہب کے مطابق فی الفور اداء کو واجب نہیں کرتے

تشریح پھر امر کی دو قسمیں ہیں ۱ مطلق ۲ مقیّد. مطلق وہ ہے جس میں یہ قید نہ ہو کہ اس وقت میں اس کو اداء کرنا ہے جیسے زکوٰۃ اور عشر اور کفارات اور رمضان کی قضاء اور نذر مطلق یہ سب کے سب مطلق ہیں، تو ان میں وجوب علی التراخی ہے یا علی الفور تو اگرچہ اس میں اختلاف ہے مگر حضرت مصنفؒ نے فرمایا کہ ہمارے اصحاب کا صحیح مذہب یہ ہے کہ ان میں وجوب علی التراخی ہے (وللتفصیل مقام آخر)

سبق نمبر ٢٤

امر کی دو قسمیں ہیں مطلق اور مقیّد، مطلق کا بیان ابھی مذکور ہوا، اب امر مقید کا بیان کیا جائے گا جس کی چار انواع ہیں اس سبق کے اندر نوع اول کا بیان ہوگا اور باقی انواع کا بیان اگلے اسباق میں آرہا ہے، نوع اول کے اندر وقت تین درجات پر فائز ہوتا ہے ۱ وقت مؤدّیٰ کیلئے ظرف ہوتا ہے ۲ وقت اداء کے لئے شرط ہوتا ہے ۳ وقت وجوب کے لئے سبب ہوتا ہے۔ ظرف معیار کے مقابلہ میں آیا ہے معیار اس کو کہتے ہیں کہ زمانہ اور مؤدّیٰ ایک ساتھ شروع اور ایک ساتھ ختم ہوں یعنی مؤدّیٰ پورے زمانہ کو گھیرے ہوئے ہو، اور ظرف اس کو کہتے ہیں کہ مؤدّیٰ سے فراغت کے بعد کچھ وقت فاضل بچ جائے اول کی مثال روزہ اور ثانی کی مثال نماز کا وقت ہے اداء کے لئے شرط ہونے کا یہ مطلب ہے کہ مامور بہ کی ادائیگی وقت سے پہلے نہیں ہوسکتی، اور سبب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وقت وجوب کا سبب ہو یعنی مامور بہ کے وجوب میں وقت کی تاثیر ہو یہاں تک کہ اوصافِ وقت کے بدلنے سے مامور بہ کے اندر کمال ونقصان پیدا ہوتا ہے پھر ظرف تو پورا وقت ہے اور سببِ وجوب کونسا وقت ہے اول یا وسط یا آخر، پہلی صورت میں وسط اور آخر میں اداء کرنے والا قضاء کرنے والا ہوگا اور دوسری صورت میں اوّل قبل از وقت اور آخر میں قضاء پڑھنے والا ہوگا اور تیسری صورت میں اول و وسط میں اداء درست نہ ہونی چاہئے حالانکہ یہ ساری باتیں خلافِ اصول ہیں لہٰذا اصول یہ مقرر ہوا کہ وقت کے اجزاء میں جو جزء بھی اداءِ صلوٰۃ سے بالکل متصل ہے وہی سبب وجوب ہے لہٰذا اب اشکالات سابقہ وارد نہ ہوں گے یعنی وقت کا جزء اول سببِ وجوب ہوتا اگر نماز اس میں اداء کی جاتی ورنہ جزء ثانی پھر ثالث پھر رابع وھلم جرّا۔ یہاں تک کہ جب وقت کا جزء آخر آگیا جس کے آگے کوئی جزء نہیں اب انتقال موقوف ہو جائے گا اور امام زفرؒ کے نزدیک

یہ سلسلہ ایسے ہی چلے گا مگر جب وقت میں تنگی ہوگی یعنی صرف اتنا وقت رہ گیا جس میں چار رکعت نماز پڑھی جاسکتی ہے اب انتقال موقوف ہوگیا اور کمال ونقصان میں اس جزء آخر کا جو حال ہوگا وہی حال مؤدّٰی کا ہوگا مثلاً فجر میں ایسا ہوا تو چونکہ وہاں جزء ناقص نہیں بلکہ پورا وقت کامل ہے اور درمیان میں سورج طلوع ہوگیا تو نماز فاسد ہوجائیگی اس لئے کہ نماز واجب ہوئی تھی کامل ہوکر اور ادا کی جارہی ہے نقصان کے ساتھ اور یہی بات اگر عصر میں پیش آجائے تو نماز فاسد نہ ہوگی اس لئے جیسی واجب ہوئی ویسی ادا کی جاچکی ہے، بہرحال یہ گفتگو اس وقت ہے کہ وقت نہ گذرا ہو ورنہ اگر وقت گذر جائے اب اس کا سبب وجوب وقتِ کامل ہوگا اور اس مؤدّٰی کی نقصان کے ساتھ ادائیگی صحیح نہ ہوگی جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہوگئیں تو اب عبارات ملاحظہ فرمائے جائیں ۔

وَالمقیّدُ بالوقتِ انواعٌ نوعٌ جُعِلَ الوقتُ ظرفاً للمؤدّٰی وشرطاً للاداء وسبباً للوجوبِ وهو وقتُ الصلوٰةِ الاترىٰ انّہ یفضلُ عن الاداءِ فکان ظرفاً لا معیاراً والاداءُ یفوتُ بفواتہ فکان شرطاً والاداءُ یختلفُ باختلافِ صفةِ الوقتِ ویفسدُ التعجیلُ قبلہٗ فکان سبباً ۔

ترجمہ اور جو امر مقید ہے وقت کے ساتھ اس کی چند انواع ہیں، ایک نوع یہ ہے کہ وقت کو مؤدّٰی کے لئے ظرف اور ادار کے لئے شرط اور وجوب کے لئے سبب قرار دیا گیا ہو اور یہ نماز کا وقت ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ وقت ادار سے فاضل رہتا ہے تو وقت ظرف ہوگا نہ کہ معیار اور ادا فوت ہوجاتی ہے وقت کے فوت ہونے سے تو ہوگا وقت شرط اور ادار مختلف ہوتی ہے وقت کی صفت کے اختلاف سے اور فاسد ہے ادار کی تعجیل وقت سے پہلے تو وقت سبب ہوگا ۔ اس کی تشریح ماقبل کی تقریر میں گذرچکی ہے ۔

تنبیہ :۔ نفسِ وجوب کا سببِ حقیقی بندوں کے لئے اللہ کی نعمتوں کا لگاتار توارد ہے اور چونکہ یہ توارد وقت میں ہوتا ہے اس لئے اس کا قائم مقام وقت ہوگیا جو کہ سبب ظاہری ہے اور وجوبِ ادار کا سببِ حقیقی فعل کیساتھ طلب کا وابستہ ہونا ہے اور صیغۂ امر اس کے قائم مقام ہوکر سببِ ظاہری ہے ۔

سوال :۔ آپنے فرمایا کہ وقت ظرف بھی ہے اور سبب بھی مگر یہ کیسے ہوسکتا ہے اس لئے کہ یہ تو اجتماع ضدین ہے اس لئے کہ سبب مسبب پر تقدیم چاہتا ہے اور ظرف کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ مظروف اس سے پہلے نہ ہوسکے اسلئے کہ ظرف کہتے ہیں اس کو جس کے اندر مظروف ادار کیا جائے نہ کہ اس کے بعد ؟

جواب :۔ ظرف پورا وقت ہے اور شرط مطلق وقت ہے اور سبب وہ جزء ہے جو ادائیگی سے متصل ہے اور قضار کے اندر سبب پورا وقت ہے اسی جواب کو سمجھانے کے لئے مصنفؒ فرماتے ہیں ۔

والاصلُ فی هٰذا النوعِ انّہ لمّا جُعِل الوقتُ ظرفاً للمؤدّٰی وسبباً للوجوبِ لم یستقیمْ ان

یکون کلُّ الوقت سَبَبًا لانَّ ذلک یوجب تاخیرا لاداء عن وقته او تقدیمه علی سَبَبِه فوجب ان یجعل بعضه سَبَبًا وهو الجزءُ الذی یتصل به الاداء ۔

ترجمہ اور اصل اس نوع میں یہ ہے کہ جب وقت کو مودّی کے لئے ظرف اور وجوب کے لئے سبب بنایا گیا تو یہ بات درست نہ ہوگی کہ کل وقت سبب ہو جائے اس لئے کہ یہ واجب کرتا ہے ادار کی تاخیر کو اس کے وقت سے یا اس کی تقدیم کو اس کے سبب پر پس واجب ہے یہ بات کہ بعض وقت سبب کر دیا جائے اور وہ بعض وہ جزر ہے جس سے ادائیگی متصل ہے ۔

تشریح یعنی اگر سبب کا لحاظ کریں تو ظرفیت فوت ہو جائے گی اور ظرف کا لحاظ کریں تو سببیت فوت ہو جائیگی یعنی اگر پورے وقت کو سبب کہدیا جائے تو مامور بہ کی ادائیگی بعد الوقت ہوگی یا قبل الوقت یا وقت کے اندر پہلی صورت میں ظرفیت کے معنیٰ فوت ہو جاتے ہیں اس لئے کہ ظرفیت وقت کے اندر ادار کو چاہتی ہے اور دوسری صورت میں ظرفیت کے معنیٰ کی رعایت ہے مگر سببیت کے معنیٰ مفقود ہیں کیونکہ یہاں مسبب کی سبب پر تقدیم یا میت لازم آتی ہے حالانکہ سبب مسبب پر مقدم ہوتا ہے ۔ لهذا یوں کہنا لازمی ہوگا کہ سبب وہ جزر لایتجزی ہے جو ادار کے آغاز سے متصل ہے ۔

فان اتصل الاداءُ بالجزءِ الاولِ کان هو السبب والا ینتقل السببیةُ الی الجزءِ الذی یلیه لانه لما وجب نقلُ السببیةِ عن الجملةِ ولیس بعد الجملةِ جزءٌ مقدر وجب الاقتصار علی الادنیٰ ولم یجز تقریره علی ما سبق قبیل الاداء لان ذلک ینتقل الی ان یتغیق الوقت الی التخطی من القلیل بلا دلیل

ترجمہ پس اگر وہ ادا جزر اول سے متصل ہو تو وہی سبب ہوگا ورنہ سببیت اس جزر کی جانب منتقل ہو جائے گی جو اس سے متصل ہے اس لئے کہ جب کہ واجب ہے سببیت کو منتقل کرنا تمام سے اور نہیں ہے جمیع وقت کے بعد کوئی جزر معین تو ادنیٰ پر اکتفار واجب ہے اور جائز نہیں معنیٰ سببیت کا تعین کرنا ان اجزار کے اوپر جو ادا سے پہلے گذر چکے ہیں اس لئے کہ پہنچا دے گا متجاوز ہونے کی جانب قلیل سے بغیر کسی دلیل کے ۔

تشریح یعنی اگر مامور بہ کو وقت کے جزر اول میں ادا کر لیا تو وہی جزر اول سبب وجوب ہوگا ورنہ دوسرے جزر کی جانب انتقال سببیت کا سلسلہ چلتا رہے گا اس لئے کہ پورا وقت سبب ہو یہ تو ہو نہیں سکتا تھا (کمامرّ) پھر وقت کا کوئی مخصوص حصہ مثلاً اس کا ربع، ثلث، خمس وغیرہ سبب ہو یہ ترجیح بلا مرجح تھی تو ضروری ہوا کہ ادنیٰ مقدار پر اکتفار کر کے اس کو سببِ وجوب قرار دیا جائے اور ادنیٰ مقدار جزر لایتجزیٰ کی مقدار ہے

سوال :۔ ادار سے پہلے وقت کے جو اجزار گذر چکے ہیں ان کو سبب کہنے میں کیا خرابی ہے ؟

جواب :- دلیل کا تقاضا تو یہ ہے کہ پورا وقت سبب ہو جیسے قضاء میں یا جزء ادنیٰ، تو ان کے علاوہ کے اندر سببیت کو ثابت کرنا قلیل (جزء لایتجزیٰ) سے بغیر دلیل کے اعراض و تجاوز ہے۔

ثُمَّ كَذٰلِكَ يَنْتَقِلُ اِلٰى اَنْ يَتَضَيَّقَ الْوَقْتُ عِنْدَ زُفَرَ وَاِلٰى آخِرِ جُزْءٍ مِنْ اَجْزَاءِ الْوَقْتِ عِنْدَنَا فَتَتَعَيَّنُ السَّبَبِيَّةُ فِيْهِ لِمَا يَلِي الشُّرُوْعَ فِي الْاَدَاءِ اِذْ لَمْ يَبْقَ بَعْدَهٗ مَا يَحْتَمِلُ اِنْتِقَالَ السَّبَبِيَّةِ اِلَيْهِ فَيُعْتَبَرُ حَالُهٗ فِي الْاِسْلَامِ وَالْبُلُوْغِ وَالْعَقْلِ وَالْجُنُوْنِ وَالسَّفَرِ وَالْاِقَامَةِ وَالْحَيْضِ وَالطُّهْرِ عِنْدَ ذٰلِكَ الْجُزْءِ وَيُعْتَبَرُ صِفَةُ ذٰلِكَ الْجُزْءِ فَاِنْ كَانَ ذٰلِكَ الْجُزْءُ صَحِيْحًا كَمَا فِي الْفَجْرِ وَجَبَ كَامِلًا فَاِذَا اعْتَرَضَ الْفَسَادُ بِطُلُوْعِ الشَّمْسِ بَطَلَ الْفَرْضُ وَاِنْ كَانَ ذٰلِكَ الْجُزْءُ فَاسِدًا كَمَا فِي الْعَصْرِ يَسْتَانِفُ فِي وَقْتِ الْاِحْمِرَارِ وَجَبَ نَاقِصًا فَيَتَادّٰى بِصِفَةِ النُّقْصَانِ ـ

ترجمہ پھر ایسے ہی معنیٰ سببیت منتقل ہوتے رہیں گے یہاں تک کہ وقت تنگ ہو جائے زفرؒ کے نزدیک اور وقت کے اجزاء میں سے جزء آخر کی جانب ہمارے نزدیک تو متعین ہے سببیت اس میں (وقت ناقص میں) اس جزء کے لئے جو کہ متصل ہے ادا کے آغاز سے اس لئے کہ نہیں باقی ہے اس جزء کے بعد کوئی ایسا جزء جس کی جانب انتقالِ سببیت کا احتمال ہو تو اعتبار کیا جائے گا مکلف کے حال کا اسلام اور بلوغ اور جنون اور سفر اور اقامت اور حیض اور طہر میں اس جزء کے وقت کا اور اعتبار کیا جائے گا اس جزء کی صفت کا تو اگر وہ جزء صحیح ہو جیسا کہ فجر میں تو نماز واجب ہوئی اس حال میں کہ کامل ہے پس جبکہ عارض ہوا فساد سورج نکلنے سے تو فرض باطل ہو گیا اور اگر وہ جزء فاسد ہو جیسا کہ عصر میں ہے درانحالیکہ وہ شروع کرے احمرار کے وقت میں تو نماز واجب ہوئی ہے اس حال میں کہ وہ ناقص ہے تو وہ ادا ہو گی نقصان کی صفت کے ساتھ۔

تشریح یعنی انتقال سببیت کا سلسلہ من جزء الی جزء چلتا رہے گا ہمارے نزدیک آخری جزء تک جو تکبیر تحریمہ کی مقدار ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک وہاں تک یہ سلسلہ چلے گا کہ وقت اتنا باقی رہ جائے جس میں صرف چار رکعت پڑھی جاسکتی ہیں اس لئے کہ اس کے بعد بھی انتقال ہو یہ امر کے اور شریعت کے خلاف ہے

بہر حال علی حسب القولین جب عدم انتقال کا موقع آجائے تو اس وقت تکلیف کا جو حال ہو گا وہی معتبر ہو گا اور اس جزء کا جو حال ہو گا مامور کا بھی ویسا ہی حال ہو گا لہذا وقت کا اتنا جزء باقی ہے جس میں تکبیر تحریمہ کہی جاسکتی ہے اور اس وقت میں کافر مسلمان ہو گیا یا بچہ بالغ ہو گیا یا مجنون کا جنون زائل ہو گیا یا مقیم مسافر ہو گیا یا مسافر مقیم ہو گیا یا عورت کو حیض آگیا یا حائضہ پاک ہو گئی تو ان سب پر یہ نماز فرض ہو جائے گی اور اس وقت میں مقیم ہوتے پر یہ نماز پوری بدونِ قصر واجب ہو گی اور مسافر ہونے والے پر مسافروں جیسی نماز واجب ہو گی اور مامور بہ کے کمال و نقصان میں بھی اس جزء کو دخل ہو گا لہذا مذکورہ طریقہ کے مطابق نماز فجر کا فساد اور

عصر کا عدمِ فساد ظاہر ہوا ۔

تنبیہ ۱: ۔ بعض محققین نے لکھا ہے کہ عوام کو بوقت طلوع نماز سے نہ روکا جائے ورنہ وہ بالکل ہی نماز ترک کردیں گے ۔ درمختار ص۲۴۶ ج۱، بحر ص۲۵۱ ج۱

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں منع نہ کرنے سے یہ مراد نہیں کہ انکی نماز کی صحت کا حکم لگا دیا جائے ۔قلت یہ حکم اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ یہ اندیشہ ہو کہ لوگ بالکل نماز ترک کردیں گے اور عوام میں عموماً یہ حالت نہیں پائی جاتی

تنبیہ ۲: ۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ وقت یا اس کے کسی جزء میں نقصان نہیں ہے بلکہ اس وقت کی ادائیگی میں نقصان ہے چونکہ اس میں سورج کے پجاریوں کے ساتھ تشبہ ہے تو جب اسوقت میں ادائیگی واجب ہے تو اس نقصان کا تحمل کیا جائے گا اور جب اس جزء میں ادا نہ کرسکا تو کامل بنکر نماز واجب ہوگی اس وجہ سے قضاء وقتِ کامل میں واجب ہوگی ۔ فتدبر

وَلَا يَلْزَمُ عَلٰى هٰذَا مَا اِذَا ابْتَدَأَ الْعَصْرَ فِيْ اَوَّلِ وَقْتِهٖ ثُمَّ مَدَّهٗ اِلٰى اَنْ غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَاِنَّهٗ لَا يَفْسُدُ لِاَنَّ الشَّرْعَ جَعَلَ لَهٗ حَقَّ شَغْلِ كُلِّ الْوَقْتِ بِالْاَدَاءِ فَجُعِلَ مَا يَتَّصِلُ بِهٖ مِنَ الْفَسَادِ بِالْبِنَاءِ عَفْوًا لِاَنَّ الْاِحْتِرَازَ عَنْهُ مَعَ الْاِقْبَالِ عَلَى الصَّلٰوةِ مُتَعَذِّرٌ ۔

ترجمہ اور نہیں الزام دیا جائے گا اس تقریر کے مطابق اس وقت جبکہ مصلی عصر کی ابتداء کرے عصر کے اول وقت میں پھر عصر کو دراز کرے یہاں تک کہ سورج غروب ہو جائے پس بے شک یہ نماز فاسد نہ ہوگی اس لئے کہ شریعت نے کر دیا ہے اس کے لئے حق پورے وقت کو مشغول کر دینے کا ادا کے ساتھ تو کر دیا جائے گا اس فساد کو جو اس سے متصل ہے معاف (عزیمت پر) بناء کرنے کی وجہ سے اس لئے کہ فساد سے احتراز (عزیمت کے طریقہ پر) نماز پر متوجہ ہونے کے ساتھ متعذر ہے ۔

تشریح یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ جو نماز کامل وقت میں واجب ہوتی ہے اس کی ادائیگی بھی کمال کے طریقہ پر واجب ہوگی، لہذا ایک شخص نے عصر کی نماز کو اول وقت میں شروع کردیا اور اتنا دراز کیا کہ سورج غروب ہوگیا تو اس کی نماز فاسد ہونی چاہئے ۔ تو اس کا جواب دیا گیا کہ اس نے عزیمت پر عمل کیا ہے کیونکہ عزیمت یہ ہے کہ پورے وقت کو اداءِ عبادت میں گذار دے اور جب عزیمت پر اس کے بغیر عمل نہیں ہو سکتا تو پھر فساد کا حکم کیونکر ہوگا اور بحوالۂ شامی جو بات ہم نقل کر چکے ہیں اس سے یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا کہ فساد تشبہ بعبدۃ الشمس کی وجہ سے ہے بالفاظِ دیگر تاخیر کیوجہ سے نہ کہ عزیمت پر عمل کرنے کیوجہ سے ۔

وَاَمَّا اِذَا خَلَا الْوَقْتُ عَنِ الْاَدَاءِ فَالْوُجُوْبُ يُضَافُ اِلٰى كُلِّ الْوَقْتِ لِزَوَالِ الضَّرُوْرَةِ الدَّاعِيَةِ عَنِ الْكُلِّ اِلَى الْجُزْءِ فَوَجَبَ بِصِفَةِ الْكَمَالِ فَلَا يَتَاَدّٰى بِصِفَةِ النُّقْصَانِ فِي الْاَوْقَاتِ الثَّلٰثَةِ

المکروھۃ بمنزلۃ سائر الفرائض

ترجمہ اور بہر حال جب وقت ادا سے خالی ہو جائے تو وجوب پورے وقت کی جانب مضاف ہوگا اس ضرورت کے زوال کی وجہ سے جو کل سے جزء کی جانب داعی تھی پس واجب واجب ہوگا صفتِ کمال کے ساتھ تو صفتِ نقصان کے ساتھ ان اوقات ثلاثہ میں ادا نہ ہوگا جو مکروہ ہیں تمام فرائض کے درجہ میں ۔

تشریح جب وقت گذر گیا اور نماز نہیں پڑھی اب پورے وقت کو سببِ وجوب قرار دیا جائے گا کیونکہ جس مجبوری کی وجہ سے کل سے جزء کی جانب عدول کیا تھا اب وہ مجبوری ختم ہو چکی ہے لہٰذا اس نماز کو صفتِ کمال کے ساتھ ادا کرنا ضروری ہے اور اوقاتِ ثلاثہ ممنوعہ میں یعنی بوقت طلوع اور غروب اور استواء کے وقت اس کو ادا کرنا جائز نہ ہوگا، جیساکہ تمام فرائض کو اوقاتِ مکروہہ میں ادا کرنا جائز نہیں ہے ۔

تنبیہ :۔ یہ امرِ مقید کی نوعِ اول کا بیان تھا جس کا حکم یہ ہے کہ اس میں نیت کا تعین شرط ہے یعنی یوں کہے نویتُ ان اصلی ظہر الیوم، اور مطلق نیت سے یہ نوع ادا نہ ہوگی، اس لئے کہ وقت وقتی اور غیر وقتی قضاء اور نوافل کی صلاحیت رکھتا ہے تو تعیین نیت امر لابدی ہے ۔ اب مصنفؒ نوع ثانی کا ذکر فرمائیں گے ۔

سبق نمبر ۲۵ والنوعُ الثانی ما جُعل الوقتُ معیاراً لہٗ وسبباً لوجوبہٖ وھو وقتُ الصومِ الا تریٰ انہٗ قدّر بہٖ واُضیفَ الیہ ومن حکمہٖ ان لا یبقٰی غیرُہٗ مشروعاً فیہ فیُصابُ بمطلق الاسمِ ومع الخطاءِ فی الوصفِ الا فی المسافرِ ینوی واجباً اٰخرَ عند ابی حنیفۃ ولو نوی النفلَ ففیہ روایتان واما المریضُ فالصحیحُ عندنا انہٗ یقع صومُہٗ عن الفرضِ بکل حالٍ لان رخصتہٗ متعلقۃ بحقیقۃِ العجزِ فیظھرُ بنفسِ الصوم فواتُ شرطِ الرخصۃِ فیلحقُ بالصحیحِ واما المسافرُ فیستوجبُ الرخصۃَ بعجزٍ مقدرٍ لقیامِ سببہٖ وھو السفرُ فلا یظھرُ بنفسِ الصوم فواتُ شرطِ الرخصۃِ فلا یبطلُ الترخیصُ. فیتعدیٰ حینئذٍ بطریقِ التنبیہِ الی حاجتہٖ الدینیۃِ

ترجمہ اور نوع ثانی وہ ہے جس میں وقت کو مؤدّی کے لئے معیار اور وجوب کیلئے سبب قرار دیا گیا ہو اور وہ روزہ کا وقت ہے کیا دیکھتے نہیں کہ روزہ مقدر رہے وقت کے ساتھ اور مضاف ہے وقت کی جانب اور اس کے حکم میں سے یہ ہے کہ اس میں اس کا غیر مشروع بنکر باقی نہیں رہے گا پس اس کو حاصل کرلیا جائے گا مطلق اسمِ صوم کے ساتھ اور وصف کے اندر غلطی کرنے کے ساتھ مگر مسافر کے اندر کہ وہ نیت

کرے واجب آخر کی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اور اگر مسافر نفل کی نیت کرے تو اس میں دو روایتیں ہیں، اور بہر حال مریض پس صحیح ہمارے نزدیک یہ ہے کہ اس کا روزہ فرض سے واقع ہوگا ہر حال میں اس لئے کہ مسافر کی رخصت متعلق ہوتی ہے عجز کی حقیقت کے ساتھ تو ظاہر ہوگا نفس صوم سے رخصت کی شرط کا فوات تو مریض تندرست کے ساتھ لاحق ہوگا، اور بہر حال مسافر پس وہ رخصت کا مستحق ہوتا ہے عجز مقدر کے ساتھ عجز کے سبب کے قائم ہونیکی وجہ سے اور وہ سفر ہے تو نفس صوم سے رخصت کی شرط کا فوات ظاہر نہوگا پس مسافر کا ترخص بالکل باطل نہوگا تو یہ ترخص متعدی ہوگا دلالت کے طریقہ پر اس کی حاجت دینیہ کی جانب ۔

تشریح یہ امر مقید کی نوع ثانی کا بیان ہے جس میں ثانی اور ثالث بات وہی ہے جو اول میں گذر چکی البتہ اتنا فرق ہے کہ نوع اول میں وقت مؤدّی کے لئے ظرف ہوتا ہے اور اس میں معیار ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ روزہ دن کی لمبائی اور چوڑائی کے بقدر ہوتا ہے جو وقت کے معیار ہونے کی دلیل ہے اور روزہ کی اضافت وقت کی جانب کر کے صوم رمضان کہتے ہیں یہ وقت کے سبب ہونے کی دلیل ہے اور وقت کے فوات سے روزہ کا فوات اور وقت سے روزہ کا فساد اس بات کی دلیل ہے کہ وقت ادا کے لئے شرط ہے ۔

نوع ثانی میں جب وقت معیار ہے تو اس میں کسی غیر کی گنجائش ہی نہیں یہی تو وجہ ہے کہ ایک دن میں ایک ہی روزہ ہوگا اور یہ وقت اسی روزہ کے لئے متعین ہے جس میں تعیین کی حاجت نہیں لہذا مقیم اور تندرست آدمی مطلق نیت صوم کریں یا وصف میں غلطی صادر ہو جائے یا واجب آخر اور نفل کی نیت کریں بہر صورت رمضان کا روزہ ادا ہوگا، البتہ مسافر اور مریض میں کچھ تفصیل ہے ۔

مسافر کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ اگر وہ واجب آخر کی نیت کرے تو واجب آخر کا روزہ ہوگا اور اگر نفل کی نیت کرے تو امام صاحبؒ سے دو روایتیں ہیں مگر اصح یہ ہے کہ رمضان کا روزہ ہوگا ۔ اور مریض کے بارے میں اگرچہ اقوال مختلفہ ہیں مگر قول مختار یہ ہے کہ اگر اس نے واجب آخر یا نفل کی نیت سے روزہ رکھا تو رمضان کا روزہ ہوگا ۔

دونوں کے درمیان فرق کی دلیل یہ ہے کہ مسافر کے افطار کے جواز کا مدار عجز تقدیری پر ہے جس کا قائم مقام سفر موجود ہے لہذا جب عذر افطار موجود ہے جو بہر صورت ہے اور شریعت نے اس کو حاجت دنیویہ کے پیش نظر یہ رخصت دی ہے تو اگر اس رخصت کو مسافر حاجت دینیہ میں استعمال کرے تو رخصت بدرجہ اولی کام کرے گی اور واجب آخر کا روزہ درست ہوگا اور مریض کے لئے جواز افطار کا مدار عجز تحقیقی پر ہے اور اور جب اس نے روزہ رکھ لیا تو معلوم ہوا کہ عجز نہیں ہے لہذا یہ روزہ رمضان کا شمار ہوگا اقوال مختلفہ کی تفصیل دیکھئے شامی ص ۸۶ ج ۲ ۔

وَمِنْ هٰذَا الْجِنْسِ الصَّوْمُ الْمَنْذُوْرُ فِیْ وَقْتٍ بِعَیْنِهٖ لِاَنَّهٗ لَمَّا انْقَلَبَ بِالنَّذْرِ صَوْمُ -

الوقتِ واجبًا لم یبقَ نفلاً لانّہٗ واحدٌ لایقبلُ وصفین متضادین فصارَ واحدًا من ھذا الوجہِ فاصیبَ بمطلقِ الاسمِ مع الخطاءِ فی الوصفِ وتوقّفَ مطلقُ الامساکِ علی صومِ الوقتِ وھو المنذورُ لکنّہٗ اذا صامَہٗ عن کفارۃٍ او قضاءٍ علیہِ یقعُ عمّا نوی لانّ التعیینَ انما حصلَ بولایۃِ الناذرِ وولایتُہٗ لاتعدوہ فصحّ التعیینُ فیما یرجعُ الی حقِّہٖ وھو ان لایبقی النفلُ مشروعًا فامّا فیما یرجعُ الی حقِّ صاحبِ الشرعِ وھو ان لایبقی الوقتُ محتملاً لحقّہٖ فلا

ترجمہ اور اسی جنس سے صوم منذور ہے معین وقت میں اس لئے کہ جب نذر کی وجہ سے صوم الوقت (نفل) واجب سے پلٹ گیا تو وہ نفل باقی نہ رہا اس لئے کہ وہ ایک ہے جو دو متضاد وصفوں کو قبول نہیں کر سکتا تو یہ (صوم الوقت) اس اعتبار سے متعین ہوگیا تو اس کو حاصل کرلیا جائے مطلق اسم صوم سے اور وصف میں غلطی کرنے سے اور موقوف رہے گا مطلق امساک صوم الوقت پر اور وہ منذور ہے لیکن اس نے جب اس وقت روزہ رکھا کفارہ یا اس قضاء کی جانب سے جو اس پر ہے تو اس کی جانب سے واقع ہوگا جس کی اس نے نیت کی اس لئے کہ تعیین نادر کی ولایت سے حاصل ہوئی ہے اور اس کی ولایت اس سے متجاوز نہ ہوگی تو تعیین صحیح ہے اس چیز میں جو اس کے حق کی جانب راجع ہے اور وہ یہ ہے کہ نفل مشروع بنکر باقی نہ ہو۔ پس بہر حال اس چیز میں جو صاحبِ شرع کے حق کی جانب راجع ہو اور وہ یہ ہے کہ وقت باقی نہ رہے اس کے حق کے لئے محتمل بنکر پس نہیں۔

تشریح اس اعتبار سے کہ وقت معیار ہو سبب نہو رمضان کے روزہ کے مثل نذر معین کا روزہ بھی ہے اگرچہ سبب وجوب دونوں کا الگ الگ ہے یعنی صوم رمضان کا سبب شہود شہر ہے اور صوم نذر کا سبب نذر ہے لیکن اس اعتبار سے دونوں ایک جنس کے ہیں کہ وقت دونوں میں معیار ہے نہ کہ ظرف اور اپنے وقت میں دونوں متعین ہیں ایک میں تعیین اللہ نے کی اور دوسرے میں ناذر نے کہ اس نے نذر کیوجہ سے اس وقت کو جو نفل کے لئے موضوع تھا نفلیت سے وجوب کی طرف نکالدیا تو اس میں تعین ہوگیا لہذا جس طریقہ سے صومِ رمضان مطلق نیت سے اور نفل کی نیت سے اور وصف میں غلطی کرنے کی صورت میں ادا ہو جاتا ہے ایسے ہی نذرِ معین کا روزہ بھی ادا ہو جائے گا اور رمضان کے روزہ میں جیسے رات سے نیت کرنا ضروری نہیں بلکہ اگر زوال سے پہلے پہلے نیت کرلی بشرطیکہ اس سے پہلے دن کے حصہ میں مفطرات سے رُکا رہے تو کافی ہے اسی طرح نذر معین کا بھی حکم ہے۔

البتہ ان دونوں میں اتنا فرق ہے کہ رمضان میں اگر وہ واجب آخر کی نیت کرے تو اس کی نیت کا اعتبار نہو گا۔ اور رمضان کا روزہ ادا ہوگا اور نذر میں اگر وہ کفارہ یا قضاءِ رمضان کی نیت کرے تو صحیح ہے اور جس کی نیت کریگا وہی روزہ ادا ہوگا یہ فرق اس لئے ہوا کہ معین الگ الگ ہیں رمضان کو فقط اسی روزہ کے لئے اللہ نے متعین کردیا جس کو اب کوئی ہٹا نہیں سکتا۔

اور یہاں متعین کرنے والا نذر کرنے والا ہے تو اس کی تعیین اپنے حق تک کام کرے گی اللہ کے حق میں نہیں

لہٰذا اگر وہ نفل کی نیت کرے تو نذر کا روزہ ادا ہوگا کیونکہ اس نے اس وقت کو نذر کے لئے متعین کیا ہے اور نفل اس پر کوئی اللہ کا حق واجبی نہیں تو اس کی تعیین درست ہے لیکن اگر یہ کفارہ یا قضاء رمضان کی نیت کرے تو پھر وہی ادا ہوگا جس کی نیت کرے گا اس لئے کہ یہ اس پر اللہ کے حق ہیں اور اس کی تعیین اس کے حق میں کارگر ہوگی، اللہ کے حق میں نہیں اس اعتبار سے ان دونوں میں فرق کیا گیا ہے ۔

تنبیہ ۱ :۔ وتوقف مطلق الامساک الخ یہاں صفت کی اضافت موصوف کی جانب ہے ورنہ اصل عبارت الامساک المطلق ہے مطلق سے مراد جو امساک نیت سے خالی ہو تو یہ امساک لغو نہ ہوگا بلکہ یہ موقوف ہے اگر اس نے نصف النہار سے پہلے نیت کرلی تو روزہ درست ہے تو اس کو تعبیر فرمایا توقف مطلق الامساک الخ سے ۔

تنبیہ ۲ :۔ نوع ثالث امر مقید کی یہ ہے کہ وقت معیار ہو اور سبب نہ ہو جیسے قضاء رمضان وغیرہ جس میں تعیین نیت کے ساتھ رات سے نیت کرنا ضروری ہے اور اس میں فوات کا بھی احتمال نہیں ہے ۔ مصنف نے اس کو نوع ثانی کی جنس میں سے شمار کیا ہے اور صاحب منار وغیرہ نے اس کو الگ نوع شمار کیا ہے تفصیل کے لئے دیکھئے نور الانوار ص۶۱ ۔

سبق نمبر ۲۶

والنوعُ الثالثُ المؤقّتُ بوقتٍ مشكلٍ توسّعُه وهوالحج فانه فرضُ العمرِ ووقته اشهرُ الحج وحياته مدةً يفضل بعضها الحجة الأخرى مشكل ومن حكمه انّ عند محمدٍ يسعه التاخيرُ لكن بشرطِ ان لا يفوته في عمره وعند ابي يوسف رح يتعيّن عليه الاداءُ في اشهرِ الحج من العام الاول احتياطًا احترازًا عن الفواتِ وظهرَ ذلك في حق الماثمِ لا غير حتى يبقى النفلُ مشروعًا وجوازُه عند الاطلاق بدلالةِ تعيينٍ من المؤدّي اذ الظاهرُ انه لا يقصد النفلَ وعليه حجةُ الاسلامِ ۔

ترجمہ اور تیسری نوع وہ امر ہے جو موقت ہے ایسے وقت کے ساتھ جس کا توسّع مشکل ہے اور وہ حج ہے پس بے شک وہ عمر کا فریضہ ہے اور اس کا وقت اشہر حج ہے اور اس کی حیات اتنی مدت تک کہ اس کا بعض حصہ دوسرے حج کے لئے فاضل ہو مشکل ہے اور اس نوع کا حکم محمد رح کے نزدیک یہ ہے کہ اس کو تاخیر کی گنجائش ہے اس شرط کے ساتھ کہ حج اس سے اس کی عمر میں فوت نہ ہو اور ابو یوسف کے نزدیک اس پر پہلے سال کے اشہر حج میں ادائیگی متعین ہے بر بنار احتیاط فوات سے احتراز کرتے ہوئے پس ظاہر ہوگا یہ اختلاف گناہ کے حق میں نہ کہ غیر کے یہاں تک کہ نفل باقی رہے گا مشروع بنکر اور باقی رہے گا حج کا جواز اطلاق کے وقت ایسی دلالت کیوجہ سے جو متعین ہے مؤدّی کی جانب سے اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ وہ ارادہ نہیں کرے گا نفل کا حالانکہ اس کے اوپر حج اسلام ہے ۔

تشریح یہ مصنفؒ کی ترتیب کے مطابق نوعِ ثالث ہے، اس میں اشکال اور اشتباہ ہے کہ وقت کو ظرف کہیں یا معیار تو اس وجہ سے اس کو مشکل کہا گیا ہے، اور حج کے وقت کا مشکل ہونا دو طرح سے ہے ۱ اشہرِ حج، شوال، ذوقعدہ اور ذی الحجہ کے دس دن ہیں حالانکہ حج صرف ذی الحجہ کے کچھ ایام میں ہوتا ہے اور باقی وقتِ فاضل ہے تو اس اعتبار سے یہ ظرف ہوا اور اگر دیکھا جائے اس اعتبار سے کہ ان اشہرِ حج میں صرف ایک ہی حج ہو سکتا تو یہ معیار کے مشابہ ہے ۲ حج عمر میں ایک ہی مرتبہ فرض ہے تو اگر دوسرا یا تیسرا سال مل جائے تو وقت میں وسعت ہے جونسے سال میں چاہے ادا کرے ادا ہو جائے گا۔ اور اگر دوسرا سال نہ پا سکے تو وقت میں تنگی ہے پھر سالِ اول میں واجب ہوگی خلاصۂ کلام طریق ثانی میں اس اعتبار سے کہ وقتِ حج صرف اشہرِ حج ہے نہ کہ تمام مہینے اس اعتبار سے یہ معیار کے مشابہ ہے اسلئے کہ اس وقت میں صرف ایک ہی حج ہو سکتا ہے اور اس اعتبار سے کہ حیاتِ مکلف حج کا وقت ہے لہٰذا اگر وہ سال اول کے بجائے ثانی اور ثالث وغیرہ میں ادا کرے تو جائز ہے تو حیاتِ مکلف حج کا وقت ہوا حالانکہ یہ حیات ظرف ہے جس میں دوسرے حج کی گنجائش ہے بہر حال وقت حج میں دو طرح کا اشکال ہے جیسے مذکور ہوا، مصنفؒ نے اشکالِ اول کو بوقت مشکل توسُّعًا، سے بیان فرمایا ہے اور دوسرے طریق کو فانہ فرض العمر الخ سے بیان فرمایا ہے۔

بہر حال طریق ثانی کے اعتبار سے اس کے اندر توسع اور تنگی کا پہلو سامنے آیا تو امام محمدؒ نے توسع کا پہلو اختیار کرتے ہوئے فرمایا کہ وجوب علی الفور نہیں بلکہ علی التراخی ہے لیکن عدم فوات شرط ہے اور امام ابو یوسفؒ نے تنگی کے پہلو کو احتیاطاً ترجیح دیتے ہوئے اس کو واجب علی الفور قرار دیا تاکہ حج فوت نہ ہو سکے، محققین نے امام ابو یوسف کے قول کو ترجیح دیتے ہوئے اس کو مختار قرار دیا ہے ملاحظہ ہو مجمع النہر، وسکب الانہر ص ۲۰۹ ج ۱، شامی ص ۱۴۰ ج ۲،

صاحبینؒ کے اختلاف کا ثمرہ گناہ کے حق میں ظاہر ہوگا کسی اور چیز میں نہیں یعنی اگر پہلے سال میں ادا نہ کیا امام ابو یوسفؒ کے نزدیک گنہگار ہوگا اور فاسق اور مردود الشہادہ ہوگا پھر جب اس کو ادا کرے گا تو گناہ ختم اور مردود الشہادہ ہونا ختم ہو جائے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک جب گنہگار ہوگا کہ موت تک ادا نہ کرے۔ لیکن اگر کسی کے ذمہ حج فرض ہو اور وہ نفل حج کی نیت کرے تو بالاتفاق اس کا حج نفلی صحیح ہوگا کیونکہ اس وقت میں جیسے ادا فرض کی صلاحیت ہے ایسے ہی ادا نفل کی صلاحیت ہے جیسے نماز کے وقت میں تاخیرِ وقت کے باوجود نفلی نماز درست ہوگی، امام یوسفؒ نے بربنا احتیاط فوات سے احتراز کرتے ہوئے سالِ اول میں اس کے وجوب کو متعین کر دیا مگر ان کے دلائل ظنی ہیں جو احتیاط پر مبنی ہیں ان دلائل کی بنیاد پر اس وقت کو اہلیت ارادہ سے نہیں نکالا جا سکتا، البتہ امام شافعی رحؒ اس کی نیتِ نفل کو لغو قرار دیتے ہیں اور اگر اس نے مطلق حج کی نیت کی تو اس کو حجِ فرض پر محمول کیا جائے گا، اگرچہ قولِ اول کا تقاضا یہ ہے کہ خصوصیت سے تعینِ فرض کو ضروری قرار دیا جائے مگر یہاں دلالتِ حال تعین کے قائم مقام کر دیا گیا اس لئے کہ جس کے ذمہ حج فرض ہو وہ حج نفلی کا اہتمام نہیں کریگا جیسے جب کوئی مطلق دراہم سے کوئی چیز خریدتا ہے تو اس کو غالب نقد البلد پر محمول کیا جاتا ہے اسی طرح یہاں بھی غالب

پرمحمول کرتے ہوئے حج فرض کو صحیح قرار دیا جائے گا ۔

سبق نمبر ۲۷

فَصْلٌ فِی حُکْمِ الواجبِ بالامرِ وھو نوعانِ اداءٌ و ھو تسلیمُ عَیْنِ الواجبِ بِسَبَبِہٖ الی مستحقّہٖ وقضاءٌ و ھو اسقاطُ الواجبِ بمثلٍ من عندہٖ ھو حقّہٗ واختلفَ المشائخُ فی ان القضاءَ یجبُ بنصٍّ مقصودٍ ام بالسببِ الذی یوجبُ الاداءَ قال عامّتھُم بانہ یجبُ بذلک السببِ وھو الخطابُ لان بقاءَ اصلِ الواجبِ للقدرۃِ من عندہٖ قربۃً وسقوطُ فضلِ الوقتِ لا الی مثلٍ وضمانٍ للعجزِ امرٌ معقولٌ فی المنصوصِ علیہ وھو قضاءُ الصومِ والصلوۃِ فیتعدّی الی المنذوراتِ المتعینۃِ من الصلوۃِ والصیامِ والاعتکافِ

ترجمہ یہ فصل ہے اس واجب کے حکم کے بیان میں جو امر کی وجہ سے واجب ہوا ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں ادار اور وہ سپرد کرنا ہے بعینہ اس چیز کو جو امر کے سبب سے واجب ہوئی ہے مستحق واجب کی جانب اور قضار اور وہ ساقط کرنا ہے واجب کا ایسے مثل کے ذریعہ جو مکلف کی جانب سے ہو اور وہ مثل مکلف کا حق ہے اور مشائخ نے اختلاف کیا ہے اس بارے میں کہ قضار نص مقصود سے واجب ہوئی ہے یا اس سبب سے کہ جو ادار کو واجب کرتا ہے عام مشائخ نے فرمایا کہ قضار اسی سبب سے واجب ہوئی ہے اس لئے کہ اصل واجب کی بقار اس کے مثل پر مکلف کی قدرت کیوجہ سے بطور قربت کے اور وقت کی فضیلت کا سقوط بغیر مثل وضمان کے منصوص علیہ میں امر معقول ہے اور منصوص علیہ روزہ اور نماز کی قضار ہے تو یہ وجوب متعدی ہوگا منذورات متعینہ کی جانب نماز اور روزہ اور اعتکاف میں سے ۔

تشریح اس سبق میں مصنف رح چند مباحث بیان فرمائیں گے ۔ علا ماموربہ کی دو قسمیں ہیں ادار اور قضار اول میں عینِ واجب اور ثانی میں مثلِ واجب کی تسلیم ہوتی ہے اور تسلیم سے مراد فراغ ذمہ ہے اور عین ومثل واضح ہیں اول میں اس واجب کے لئے شارع کی جانب سے وقت مقرر ہے اور ثانی میں وقت مقرر نہیں بلکہ اس وقت کا انتخاب مکلف کو کرنا پڑتا ہے کما ھو ظاہر ۔ اسی وجہ سے اس مفہوم کو اصولیین من عندہٖ سے بیان کردیتے ہیں اور ھو حقہ سے مزید اس کی تاکید کر دیتے ہیں یعنی اگرچہ عبادات دونوں اللہ کا حق ہے لیکن قضار میں جس وقت کا انتخاب ہوا ہے یہ وقت چونکہ اس عبادت کے لئے متعین نہیں تھا اس لئے اس وقت کو مکلف کا حق قرار دیا گیا ہے ۔

بحث ثانی: محققین اصولیین کے نزدیک جو خطاب ادار کے وجوب کا سبب تھا وہی قضار کے وجوب کا سبب ہے اور بعض مشائخ احناف اور عام اصحاب شافعی اور عامۃ المعتزلہ کہتے ہیں کہ قضار کا سبب وجوب اور ہے ۔ لہٰذا قضار نماز کے بارے میں جو یہ حدیث ہے مَنْ نَامَ عَنْ صَلوۃٍ اَوْ نَسِیَھا فَلْیُصَلِّھَا اِذَا ذَکَرَھَا فَاِنَّ ذٰلِکَ وَقْتُھَا ۔ اور روزہ کے بارے میں یہ آیت فَمَنْ کانَ منکم مریضًا او علی سفرٍ فعدۃٌ من ایامٍ اُخر ، جدید سبب

وجوب نہیں ہیں بلکہ صرف اس لئے وارد ہیں کہ واجب سابق فوات کیوجہ سے ساقط نہیں ہوا بلکہ اس کا وجوب برقرار ہے ، اور دوسرے فریق کا کہنا ہے کہ نماز اور روزہ کے بارے میں نص جدید ہے لہٰذا یہاں تو قضار کا سبب وجوب انہیں کو قرار دیا جائے گا اور جہاں نص وارد نہیں ہے جیسے نذور میں تو اس کا سبب وجوب تفویت ہے ۔

ہم نے کہا کہ منصوص علیہ جب خلاف قیاس نہو تو اس پر دوسرے کو قیاس کرنا صحیح ہوتا ہے اور منصوص علیہ یہاں نماز اور روزہ کی قضار کا وجوب ہے اور یہ بات تو معقول ہے کہ مکلف پر قضاء میں مامور بہ کی ادائیگی لازم رہے کیونکہ وہ اس کو ادا کرنے پر قادر ہے البتہ اس کی فضیلت کی تحصیل سے وہ عاجز و قاصر ہے تو یہ دونوں باتیں منصوص علیہ میں معقول ہیں تو غیر منصوص علیہ یعنی منذورات متعینہ میں یہی بات کہدی جائے تو درست ہے اس لئے کہ کوئی چیز مانع قیاس نہیں ہے ۔ پھر اس اختلاف کا ثمرہ کیا ہے اس تفصیل کے لئے ۔

(نور الانوار صفحہ ۳۹ پر ملاحظہ ہو) پھر یہاں ایک مشہور اعتراض ہے جو ہمارے اوپر وارد ہوتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی نے نذر مانی کہ رمضان میں اعتکاف کرونگا ، اور پھر ہوا یہ کہ اس نے بیماری کیوجہ سے روزہ تو رکھ لیا مگر اعتکاف نہ کرسکا تو اب وہ اس اعتکاف کی قضار آئندہ رمضان میں نہیں کرسکتا بلکہ غیر رمضان میں نفلی روزہ رکھ کر اعتکاف کرنا واجب ہوگا ۔

تو اگر بات یہی ہوتی جو آپ فرماتے ہیں کہ جو ادار کا سبب وجوب ہے وہی قضار کا بھی ہے تو جب ادار کی صورت میں رمضان میں اعتکاف درست تھا تو قضار کے اندر بھی دوسرے رمضان میں اعتکاف درست ہونا چاہیئے حالانکہ یہ جائز نہیں اس سے معلوم ہوا کہ دونوں کا سبب وجوب الگ الگ ہے ورنہ امام زفرؒ اور امام ابو یوسفؒ کا قول اختیار کیجیئے کہ انہوں نے رمضان ثانی میں قضار کو جائز کہا ہے اور ثانی نے کہا ہے کہ قضار ہی ساقط ہوگئی ۔

اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ قضار کا سبب تفویت ہے اور تفویت میں وقت کی کوئی قید نہیں ہوتی لہٰذا یہ اعتکاف کی نذر ، نذر مطلق کے مثل ہوگئی اور نذر مطلق میں رمضان کے علاوہ نفلی روزہ رکھکر نذر پوری کی جائے گی اسی وجہ سے یہاں بھی یہی طریقہ اختیار کیا گیا ۔

تو اب اس اعتراض کا جواب دیا گیا جس کی تفصیل یہ ہے کہ جب اس نے اعتکاف کی نذر کی اور اعتکاف واجب بغیر روزہ کے جائز نہیں تو اعتکاف کی نذر گویا روزہ کی بھی نذر ہے تو اصل تو یہ تھا کہ پہلے ہی سے یہ حکم ہوتا تو مستقل روزے رکھکر اعتکاف کرے لیکن جب اس نے رمضان کے اندر اعتکاف کی نذر کی تھی اور رمضان کی عبادت غیر رمضان کی عبادت سے بہت افضل ہے تو اس فضیلت و شرافت کی وجہ سے ہم نے کہا کہ حکم اصلی سے اس عارض کی وجہ سے انتقال درست ہوا ، اور رمضان کے روزوں کے ساتھ اعتکاف کو جائز قرار دیا گیا لیکن جب اس نے بیماری کیوجہ سے اعتکاف نہیں کیا اور روزے رکھے تو رمضان کا شرف تو مفقود ہوا لہٰذا اب حکم اصلی کی جانب عود ہوگا اور وہ کمال اصلی ہے یعنی صوم مقصود تو ہم کہیں گے کہ گویا اللہ کی جانب سے یہ حکم ہوا ہے کہ نفلی روزہ رکھو اور اس میں اعتکاف کرو اور اب یہ حکم رمضان ثانی

وغیرہ کی جانب منتقل نہ ہوگا کیونکہ اس وقت تک حیات موہوم ہے۔ بہر حال ہمارے اس مسئلہ کا راز یہ ہے جو ہم نے ذکر کیا نہ وہ جو آپ نے سمجھا کہ قضاء کا سبب وجوب اور ہے اور اداء کا اور ہے اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

وَفیما اذا نذر ان یعتکفَ شہرَ رمضانَ فصامَ ولم یعتکفْ انما وجبَ القضاءُ بصوم مقصودٍ لانہ لما انفصلَ الاعتکافُ عن صومِ الوقتِ عادَ شرطُہ الی الکمالِ الاصلی لا لانّ القضاءَ وجبَ بسببٍ آخرَ

ترجمہ اور اس صورت میں جبکہ رمضان کے مہینہ میں اعتکاف کی نذر کی پس اس نے روزے رکھے اور اعتکاف نہیں کیا تو قضاء صوم مقصود کے ساتھ واجب ہوگی اس لئے کہ اعتکاف جب وقت کے روزے سے جدا ہوگیا تو اس کی شرط کمال اصلی کی جانب لوٹے گی یہ بات نہیں ہے کہ قضاء دوسرے سبب کیوجہ سے واجب ہوئی ہو۔

تشریح اس کی وضاحت ماقبل میں گذر چکی ہے البتہ اگر اس نے بیماری کیوجہ سے روزے بھی نہ رکھے ہوں تو جب ان کی قضاء کرے گا اسی میں اعتکاف کر سکتا ہے۔

سبق نمبر ۲۸

ثم الاداءُ المحضُ ما یؤدّیہ الانسانُ بوصفہٖ علی ما شرع مثل اداء الصلوٰۃ بجماعۃٍ واما فعلُ الفردِ فاداءٌ فیہ قصورٌ الا تریٰ ان الجہرَ ساقطٌ عن المنفردِ وفعلُ اللاحقِ بعدَ فراغِ الامامِ اداءٌ یُشبہُ القضاءَ باعتبار انہ التزمَ الاداءَ مع الامامِ حین تحرّمَ معہٗ وقد فاتہٗ ذلک حقیقۃً ولہذا لا یتغیّرُ فرضُہٗ بنیۃِ الاقامۃِ فی ہذہ الحالۃِ کما لو صار قضاءً محضًا بالفواتِ ثم وجدَ المغیّرَ بخلافِ المسبوقِ لانہٗ مؤدٍّ فی اتمامِ صلوتہٖ۔

ترجمہ پھر اداء محض وہ ہے جس کو انسان اس کے وصف کے مطابق اداء کرے جس پر مشروع ہوئی ہے جیسے نماز کو جماعت سے اداء کرنا اور بہر حال منفرد کا فعل پس وہ ایسی اداء ہے جس میں قصور ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ جہر منفرد سے ساقط ہے اور لاحق کا فعل امام کی فراغت کے بعد ایسی اداء ہے جو قضاء کے مشابہ ہے اس اعتبار سے کہ اس نے امام کے ساتھ اداء کا التزام کیا ہے جبکہ اس نے امام کے ساتھ تحریمہ باندھا اور یہ (امام کی ادائیگی) اس سے حقیقۃً فوت ہوگئی اور اسی وجہ سے اس کا فرض اقامت

کی نیت کرنے کی وجہ سے متغیر نہو گا اس حالت میں، جیسا کہ فرض قضاء محض ہو جائے فوات کیوجہ سے پھر متغیر پایا جائے بخلاف مسبوق کے اس لئے کہ وہ اپنی نماز کے پورا کرنے تک ادار کرنے والا ہے۔

تشریح اب یہاں سے مصنفؒ ادار اور قضار کی قسمیں بیان فرمائیں گے اوّلاً ادار کا بیان ہے کہ ادار کی دو قسمیں ہیں ۱ ادار کامل ۲ ادار قاصر، ادار کامل یہ ہے کہ حکم جیسے مشروع ہوا اس کو اسی صفت کے ساتھ ادار کر دیا جائے جیسے نماز جماعت کے ساتھ مشروع ہوئی ہے اسی وجہ سے حضرت جبرئیل علیہ السلام شروع میں دو دن تک تشریف لائے اور ہمارے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جماعت سے نماز پڑھائی، بہرحال نماز باجماعت ادار کامل ہے اور تنہا نماز پڑھنا ادار قاصر ہے اس کے قاصر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ منفرد سے جہر کا وجوب ساقط ہے۔

لاحق نے امام کے ساتھ ادار کرنے کا تحریمہ باندھا لیکن اس طریقہ پر ادار نہ کرسکا تو امام کی فراغت کے بعد لاحق کا فعل ادار شبیہ قضار ہے وقت چونکہ موجود ہے اس لئے اس کو ادار کہا اور التزام کے مطابق ادار نہیں ہے اس اعتبار سے اس کو قضار کے مشابہ قرار دیا ہے۔ اگر کسی مسافر نے ظہر کی نماز نہیں پڑھی اور عصر کے وقت میں وہ مقیم ہو جائے تو ظہر کی نماز قضار بصورت قصر کرے گا اس لئے کہ اقامت کی نیت وقت کے بعد ہوئی ہے تو مغیر وقت سے متصل نہیں ہوا اسی طریقہ پر اگر مسافر نے مسافر امام کی اقتدار میں ظہر کی نماز شروع کی پھر اس کو حدث لاحق ہوگیا جس کی وجہ سے یہ کچھ حصہ امام کے بعد ادار کر رہا ہے تو یہ لاحق کا فعل ہے جو قضار کے مشابہ ہے اگر یہ مسافر لاحق اس وقت اقامت کی نیت کرتا ہے تو اس کا فریضہ متغیر نہو گا۔ اس لئے کہ مغیر ادار سے متصل نہیں ہوا بلکہ قضار سے متصل ہے تو قضار خالص کی صورت میں جو حکم ہوتا ہے وہی یہاں پر بھی ہو گا البتہ اگر مسبوق مسافر ہو جو مسافر کی اقتدار میں ہے اور اس نے اپنی نماز پوری کرنے کی حالت میں اقامت کی نیت کرلی ہو تو اس کا فرض متغیر ہو جائے گا اس لئے کہ یہاں مُغیّر ادار سے متصل ہے اور جب مُغیّر ادار سے متصل ہوتا ہے تو وہ فرض کو متغیر کر دیتا ہے۔

والقضاءُ نوعانِ قضاءٌ بمثلٍ معقولٍ كما ذكرنا وبمثلٍ غيرِ معقولٍ كالفديةِ في بابِ الصومِ في حقِ الشيخِ الفاني واحجاجِ الغيرِ بمالهِ ثبتا بالنصِّ ولا نعقلُ المماثلةَ بينَ الصومِ والفديةِ ولا بينَ الحجِ والنفقةِ

ترجمہ اور قضار کی دو قسمیں ہیں قضار مثل معقول کے ساتھ جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں اور مثل غیر معقول کے ساتھ جیسے فدیہ ہے باب صوم میں شیخ فانی کے حق میں اور غیر کو حج کرانا ہے مامور کے مال سے یہ دونوں ثابت ہوتے ہیں نص سے اور مماثلت غیر معقول ہے روزہ اور فدیہ کے درمیان اور حج اور نفقہ کے درمیان۔

تشریح پہلے مصنفؒ نے ادا کی قسمیں بیان فرمائیں اب قضاء کی قسمیں بیان فرماتے ہیں کہ قضاء کی دو قسمیں ہیں ۱ قضاء محض ۲ قضاء شبیہ ادا پھر قضا کی دو قسمیں ہیں ۱ قضاء بمثل معقول ۲ قضاء بمثل غیر معقول، اگر اصل حکم اور قضاء کے درمیان مناسبت ظاہر ہو تو یہ مثل معقول کے ساتھ قضاء ہے اور اگر دماغ کا چوکھٹا اس کی مناسبت کو نہ سمجھ سکے تو وہ قضاء مثل غیر معقول کے ساتھ ہے۔ رمضان کے روزے اور قضاء روزہ کے درمیان مناسبت ظاہر ہے تو یہ مثل معقول کی مثال ہے اور شیخ فانی کے حق میں روزہ کے بجائے فدیہ کا حکم دینا، اور شیخ فانی کے مال سے حج بدل کرانے کا حکم دینا یہ ایسی قضاء ہے کہ ان میں مناسبت کا ادراک نہیں ہوتا یعنی دماغ کی چوکھٹ مناسبت کے ادراک کے لئے نہیں کھلتی۔

پھر یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ فدیہ اور روزہ میں کیا مناسبت ہے عقل اس کا ادراک نہیں کرتی بالفاظ دیگر قضاء بمثل غیر معقول ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جو چیز غیر معقول ہوتی ہے وہ مورد نص تک رہتی ہے یعنی دوسرے کو اس پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے تو جب اصول یہ ہے تو آپ نے کیسے فرمایا کہ اگر کوئی شخص مرجائے اور وہ وصیت کرے کہ میری کچھ نمازیں چھوٹ گئی ہیں ان کا فدیہ ادا کر دینا تو آپ نے اس فدیہ کی ادائیگی کو جائز کہا ہے اور آپ نے نماز کو روزہ پر قیاس کیا ہے حالانکہ قاعدۂ مذکورہ کے مطابق یہ قیاس درست نہیں ہے۔

تو اس کا جواب دیا کہ ہم نے یہ حکم بر بناء احتیاط کہا ہے کیونکہ نصوص کے اندر اصل یہ ہے کہ وہ معلول بالعلت ہوں تو ہو سکتا ہے کہ حکم فدیہ علت عجز کے ساتھ معلول ہو اور وہ علت نماز کے اندر بھی موجود ہے۔ بہرحال نماز روزہ سے اہم عبادت ہے تو ہم نے احتیاط کا پہلو اختیار کرتے ہوئے فدیہ کا حکم دیا اور اللہ کی رحمت اور اس کے فضل سے یہ امید رکھتے ہیں کہ وہ اس کو قبول فرمائے گا اور یہ بالکل ایسا ہے جیسے مرحوم نے وصیت نہ کی ہو اور وارث نے خود ہی فدیہ صوم ادا کر دیا تو وہاں بھی قبولیت کی امید رکھتے ہیں، امام محمدؒ نے زیادات میں اس حکم کو بیان فرما کر مشیت کی قید لگائی ہے جبکہ مسائل قیاسیہ میں مشیت کا کوئی تعلق نہیں تو یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ حکم بر بناء قیاس نہیں بلکہ احتیاط کی وجہ سے ہے اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

لٰكِنَّهٗ يَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَ مَعْلُوْلًا بِعِلَّةِ الْعَجْزِ وَالصَّلٰوةُ نَظِيْرُ الصَّوْمِ بَلْ هِيَ اَهَمُّ مِنْهُ فَاَمَرْنَاهُ بِالْفِدْيَةِ عَنِ الصَّلٰوةِ اِحْتِيَاطًا وَّرَجَوْنَا الْقَبُوْلَ مِنَ اللّٰهِ فَضْلًا وَقَالَ مُحَمَّدٌ رح فِي الزِّيَادَاتِ يُجْزِئُهٗ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى كَمَا اِذَا تَطَوَّعَ بِهِ الْوَارِثُ فِي الصَّوْمِ۔

ترجمہ لیکن احتمال ہے کہ یہ (فدیہ کا حکم) عاجزی کی علت کے ساتھ معلول ہو اور نماز روزہ کی نظیر ہے بلکہ نماز روزہ سے زیادہ اہم ہے تو ہم نے احتیاطاً اس کو نماز کے فدیہ کا حکم دیا اور اللہ کے فضل سے قبولیت کی امید رکھتے ہیں پس امام محمدؒ نے زیادات میں فرمایا ہے کہ ان شاء اللہ یہ اس کو کافی ہے۔

جیسا کہ جبکہ وارث نے بطور تطوع کے روزہ کا فدیہ ادا کر دیا ہو۔

تشریح:۔ اس کی تفصیل، ماقبل میں گذر چکی ہے فقال محمدؒ الخ ماقبل کے مضمون کی تاکید ہے۔

ولا نوجبُ التصدُّقَ بالشاةِ او بالقيمةِ باعتبارِ قيامهِ مقامَ التضحيةِ بل باعتبارِ احتمالِ قيامِ التضحيةِ فی ایامها مقامَ التصدقِ اصلاً اذ هو المشروعُ فی بابِ المالِ و لهذا لم يعُدْ الی المثلِ بعودِ الوقت۔

ترجمہ اور ہم بکری یا قیمت کے تصدق کو قربانی کے قائم مقام ہونے کے اعتبار سے واجب قرار نہیں دیتے بلکہ ایام قربانی میں قربانی کے تصدق کے قائم مقام ہونے کے اعتبار سے (وہ تصدق مالی) جو اصل ہے اس لئے کہ تصدق ہی باب مال میں مشروع ہے اور اسی وجہ سے وقت کے لوٹنے سے وجوب تصدق مثل کی جانب نہیں لوٹے گا۔

تشریح یہ بھی ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ مثلاً کسی فقیر نے قربانی کی نذر کی یا اس نے ایام قربانی میں قربانی کے لئے کوئی جانور خریدا اور قربانی کے ایام گذر گئے اور اس نے قربانی نہیں کی تو اب یہ فقیر کیا کرے؟

تو آپ فرماتے ہیں کہ اگر وہ جانور موجود ہے تو بعینہ اس کا صدقہ کر دیا جائے اور اگر وہ ہلاک ہو گیا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا ضروری ہے اب اس پر ایک سوال وارد ہوتا ہے کہ قربانی تو امر غیر معقول ہے کیونکہ یہ توحیوانات کو ضائع کرنا ہے تو اس کی قضاء واجب نہونی چاہئے حالانکہ آپ اس کی قضاء کے قائل ہو کر عین بکری یا اس کی قیمت کے تصدق کو واجب کہتے ہیں؟ جو قاعدہ کے خلاف ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حکم بربناء قیاس نہیں بلکہ بربناء احتیاط ہے کیونکہ احتمال ہے کہ اصل حکم تصدق ہی ہو کیونکہ باب مال میں اصل حکم یہی ہوتا ہے مگر عارض ضیافت کیوجہ سے اصل حکم سے اراقت کی جانب عدول کیا گیا ہو پھر جب ایام قربانی گذر گئے تو وہ عارض ختم ہو گیا اور اب حکم اصلی کی جانب عدول کیا گیا ہے اور جب اصل کی جانب عدول ہوا تو پھر دوسرے سال کے ایام قربانی آنے سے اب حکم اصلی ختم نہو گا۔ خلاصۂ کلام یہ قیاس نہیں ہے بلکہ احتیاط ہے فلا اشکال فیہ۔

ولهذا قال ابو يوسفَ فيمن ادركَ الامامَ فی العيدِ راكعًا لم يُكبِّر لانّهُ غيرُ قادرٍ علی مثلٍ من عندِهٖ قربةً لكنّا نقولُ بانّ الركوعَ يشبهُ القيامَ فباعتبارِ هٰذهِ الشبهِ لا يتحققُ الفواتُ فيؤتی بها فی الركوعِ احتياطًا

ترجمہ اور اسی وجہ سے فرمایا ابو یوسفؒ نے اس شخص کے بارے میں جس نے پایا امام کو عید میں رکوع میں تو وہ تکبیر نہیں کہے گا اس لئے کہ وہ قادر نہیں ہے اپنی جانب سے بطور قربت کے مثل لانے

پر لیکن ہم کہتے ہیں کہ رکوع قیام کے مشابہ ہے پس اس مشابہت کے اعتبار سے فوات متحقق نہ ہوگا تو تکبیرات کو احتیاطاً رکوع میں ادا کیا جائے گا۔

تشریح یہ قضاء شبیہ ادا کی مثال ہے کہ جس نے امام کو عید کی نماز میں رکوع میں پایا اور اس سے تکبیراتِ واجبہ فوت ہو چکی ہیں تو بغیر ہاتھ اٹھائے تکبیر کہے اس لئے کہ رکوع فرض ہے اور تکبیرات واجب ہیں تو جہاں تک ممکن ہو دونوں کی رعایت رکھنی چاہئے بہر حال تکبیرات اس اعتبار سے قضاء ہیں کہ اپنے محل سے فوت ہو چکی ہیں چونکہ ان کا محل قیام ہے لیکن یہ ادا کے مشابہ ہے اس لئے کہ رکوع قیام کے مشابہ ہے کیونکہ رکوع میں نصفِ اسفل قیام کے مثل برقرار رہتا ہے اور جو شخص امام کو رکوع میں پائے تو وہ تقدیراً رکعت کے تمام اجزاء کو پانے والا ہوتا ہے یعنی قیام و قراءت سب کو اس نے پالیا تو احتیاط تکبیرات کہنے میں ہے مگر امام ابو یوسف رح فرماتے ہیں کہ جیسے رکوع میں قنوت اور قراءت کی قضاء نہیں کی جاتی ہے ایسے ہی تکبیرات میں بھی قضاء نہ ہوگی کیونکہ ان کا محل فوت ہوگیا ہے اور جب محل فوت ہو جائے اور مکلف کے قبضہ میں اس کے مثل کو لانا نہ ہو تو پھر یہ حکم ساقط ہو جاتا ہے وجوابہ ما قلنا۔

وهٰذه الاقسام كلها يتحقق في حقوق العباد فتسليم عينِ العبدِ المغصوبِ اداءٌ كاملٌ وردّه مشغولاً بالدين او بالجناية بسببٍ كان في يدِ الغاصب اداءٌ قاصرٌ واذا امهر عبدَ الغير ثم اشتراه كان تسليمه اداءً حتى تجبر على القبول شبيهاً بالقضاء من حيث انه مملوكه قبلَ التسليم حتى ينفذ اعتاقه دون اعتاقها۔

ترجمہ اور یہ تمام اقسام حقوق العباد میں متحقق ہوتی ہیں پس غلام مغصوب کو بعینہ سپرد کرنا ادا کامل ہے اور اس کو واپس کرنا اس حال میں کہ وہ مشغول ہو قرض یا جنایت کے ساتھ ایسے سبب سے جو غاصب کے قبضہ میں ہوا ہے ادا قاصر ہے اور جبکہ غیر کے غلام کو مہر میں مقرر کیا پھر اس کو خریدا تو اس کو سپرد کرنا ادا ہے یہاں تک کہ وہ (عورت) قبول پر مجبور کی جائے گی (ایسی ادا ہے) جو کہ قضاء کے مشابہ ہے اس حیثیت سے کہ وہ شوہر کا مملوک ہے عورت کی جانب سپرد کرنے سے پہلے یہاں تک کہ اس میں شوہر کا اعتاق نافذ ہوگا نہ کہ عورت کا۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جیسے مذکورہ ادا اور قضا کی جملہ اقسام حقوق اللہ میں جاری ہوتی ہیں ایسے ہی حقوق العباد کے اندر بھی جاری ہوتی ہیں اب مصنفؒ سب کی مثالیں پیش فرماتے ہیں ۱ کسی نے کسی کا غلام غصب کیا اور جیسے غصب کیا تھا جوں کا توں واپس کر دیا تو یہ ادا کامل ہے ۲ غلامِ مغصوب کو اس حال میں واپس کیا کہ اس پر غاصب کے پاس رہتے ہوئے قرض ہوگیا یا کوئی جنایت کرلی تو یہ ادا قاصر

۳ زید نے ایک عورت سے نکاح کیا اور مہر میں دوسرے کا غلام مقرر کیا پھر زید نے اس غلام کو خرید تاکہ بیوی کے سپرد کر دے تو یہ ادار شبیہ قضاء ہے ادار ہونا تو ظاہر ہے کہ یہ غلام بعینہ وہی غلام ہے اس میں کچھ تغیر نہیں ہے البتہ دوسرے اعتبار سے اس میں تغیر ہے یعنی تبدل ملک تبدل عین پر دلالت کرتا ہے جس پر حدیث بریرہ رضدال ہے تو ایک اعتبار سے یہ غلام غیر ہوا تو اس کو قضار کہا دونوں کی رعایت کرتے ہوئے ادار شبیہ قضار کہا گیا ۔

پھر ادار ہونے کی حیثیت سے اس پر یہ حکم مرتب ہوگا کہ عورت کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائیگا۔ کما ہو ظاہر ۔ اور قضار ہونے کی حیثیت سے یہ حکم مرتب ہوگا کہ قبل التسلیم الی الزوجۃ زوج کا اعتاق نافذ ہوگا اور عورت کا اعتاق نافذ نہ ہوگا کیونکہ قبل التسلیم شوہر تو اس کا مالک ہے نہ کہ عورت ۔

وَضمانُ الغصبِ قَضاءٌ بِمثلٍ معقولٍ وضمانُ النفسِ والاطرافِ بالمالِ قضاءٌ بمثلٍ غيرِ معقولٍ واذا تزوّجَ على عبدٍ بغيرِ عينِه كان تسليمُ القيمةِ قضاءً هو في حكمِ الاداءِ حتى تجبَرَ على القبولِ كما لو اتاها بالمسمّٰى ۔

ترجمہ اور غصب کا ضمان قضار ہے مثل معقول کے ساتھ اور نفس اور اعضار کا ضمان مال کے ذریعہ قضار ہے مثل غیر معقول کے ساتھ اور جبکہ نکاح کیا کسی غیر معین غلام پر تو اس کی قیمت کا سپرد کرنا قضار ہے جو ادار کے حکم میں ہے یہاں تک کہ عورت قبول پر مجبور کی جائے گی جیساکہ اگر شوہر عورت کے پاس مسمیٰ لاتا (تب بھی مجبور کی جاتی ایسے ہی یہاں بھی)

تشریح ادار اور قضار کی جملہ اقسام جیسے حقوق اللہ میں جاری ہوتی ہیں ایسے ہی حقوق العباد کے اندر بھی جاری ہوتی ہیں ۔ ادار کی امثلہ ماقبل میں گذر چکی ہیں یہاں سے قضار کی امثلہ کا بیان ہے ۱ کسی کی کوئی چیز غصب کر لی تو غاصب پر ضروری ہے کہ اُسے اصل مالک کو پیش کرے اور اگر وہ چیز ہلاک ہو گئی تو اگر اس کا مثل ہے تو اس کو واپس کرے اور وہ ذوات القیم میں سے ہے یا مثلی ہے لیکن اس وقت بازاروں میں اس کا مثل دستیاب نہیں ہے تو اس کی قیمت واپس کرے اول مثل صوری ہے اور ثانی مثل معنوی ہے نیز اول کامل ہے اور ثانی قاصر ہے ۔

لیکن دونوں صورتوں میں یہ قضا بمثل معقول ہے جیساکہ ظاہر ہے ۔ ۲ خطاءً کسی کو قتل کر دیا تو قاتل پر دیت واجب ہوگی یا کسی کے اعضار میں سے کوئی عضو کاٹ دیا تو اس کا جرمانہ (ارش و دیت) واجب ہوگا تو یہاں اصل اور بدل میں مناسبت ظاہر نہیں ہے کیونکہ ایک مملوک اور ایک مالک ہے مگر شریعت نے یہ حکم دیا ہے تو اس کو قضار بمثل غیر معقول کہا جائے گا ۔ ۳ کسی شخص نے کسی عورت سے نکاح کیا اور مہر میں ایک غیر معین غلام طے ہوا تو نکاح درست اور تسمیہ درست ہے ۔

اب شوہر پر ایک درمیانی غلام واجب ہوگا اگر وہ درمیانی غلام خرید کر دے تو یہ ادا ہے اور اگر اس کی قیمت دے تو یہ قضاء ہے لیکن یہ قضاء اداء کے حکم میں ہے، اداء کے حکم میں ہونے کی وجہ سے اگر عورت قبول کرنے سے انکار کرتی ہے تو اس کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا جیسے اگر وہ درمیانی غلام خرید کر دے تو عورت کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ یہ اداء ہے تو ایسی قضاء میں جبر جاری ہوگا جو اداء کے حکم میں ہے۔

سبق نمبر ۳۰

یہاں شراح نے ایک علم کلام کی بحث چھیڑی ہے اور وہ یہ ہے کہ تکلیف مالا یطاق جائز ہے کہ نہیں تو ہمارے اصحاب کا کہنا ہے کہ عقلاً بھی اس کا جواز نہیں ہے اسی وجہ سے بالاتفاق اس کا وقوع نہیں ہے، اشاعرہ نے اس کو عقلاً جائز کہا ہے۔

پھر ممتنع کی دو قسمیں ہیں ۱ ممتنع بالذات جیسے قدیم کو معدوم کر دینا اور حقائق کو پلٹ دینا اور اجتماع نقیضین ۲ ممتنع لغیرہ، جیسے ابوجہل وغیرہ کا ایمان کہ اللہ کو معلوم ہے وہ ایمان نہیں لائیں گے۔

تو ممتنع کی قسم اول میں تکلیف کا وقوع نہوگا یعنی بندہ اس کا مکلف نہوگا اور قسم ثانی میں تکلیف واقع ہے عقلاً بھی اور شرعاً بھی۔ پھر قدرت کی دو قسمیں ہیں ۱ قدرت بمعنیٰ آلات و اسباب کی سلامتی اور یہی مدارِ تکلیف ہے اور یہ قدرت فعل سے مقدم ہوتی ہے۔

۲ وہ قدرتِ حقیقیہ جو بوقتِ ارادۂ فعل آلات و اسباب کی سلامتی کے ساتھ فوراً منجانب اللہ آتی ہے اور فعل ہو جاتا ہے یہ مدارِ تکلیف نہیں ہے اور نہ یہ فعل سے پہلے ہوتی ہے۔

پھر پہلی قدرت کی دو قسمیں ہیں ۱ قدرتِ کاملہ اسی کا دوسرا نام قدرتِ میسرہ ہے بقاء واجب کے لئے اس قدرت کا دوام شرط ہے ۲ قدرتِ قاصرہ اسی کا دوسرا نام قدرتِ ممکنہ ہے اور وہ ادنیٰ مقدار ہے جس کی وجہ سے بندہ واجب کے اداء کرنے پر قادر ہو جاتا ہے پھر وجوبِ اداء کے لئے قدرتِ ممکنہ شرط ہے (الا فی البعض کما سیاتی) وجوبِ قضاء کے لئے قدرتِ ممکنہ شرط نہیں بلکہ وجوب ہی کے بقاء کا نام قضاء ہے۔

ماقبل میں یہ بات گذر چکی ہے کہ جو اداء کا سبب ہے وہی قضاء کا سبب ہے تو وجوبِ قضاء وہی سابق وجوب کی بقاء ہے یہ کوئی دوسرا وجوب نہیں ہے۔ تو جب یہ دونوں ایک واجب ہوئے اور قدرتِ ممکنہ وجوبِ ادا کی شرط تھی اور پھر اس کو وجوبِ قضاء کی بھی شرط کہا جائے تو تکرار شرط کیوجہ سے وجوب میں تکرار ہوگا پھر واجب واحد کے لئے دو وجوب ثابت ہوں گے اور یہ باطل ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ وجوبِ قضاء کے لئے یہ قدرت شرط نہیں ہے۔ لہٰذا وقت ملجائے تو قضاء لازم ہوگی ورنہ گناہ لازم آئے گا یا فدیہ کی وصیت کرنا لازم ہوگا بہرحال جب قضاء کے اندر فعل مطلوب ہو تو وہاں قدرت کا ہونا

ضروری ہے ورنہ بغیر قدرت کے فعل کی طلب لازم آئے گی جو ناجائز ہے۔

بہر حال قدرتِ ممکنہ وجوبِ ادار کی شرط ہے لیکن اس قدرت کا متحقق الوجود ہونا شرط نہیں بلکہ متوہم الوجود ہونا کافی ہے کیونکہ متحقق الوجود ہونے کے لئے ضروری ہوگا کہ قدرت ادار سے مقدم ہو اور یہ ناجائز ہے۔ لہٰذا وہ وقت جس میں چار رکعت نماز پڑھ سکے اس کا متحقق الوجود ہونا ضروری نہ ہوگا بلکہ اس کا توہم کافی ہے یعنی اگرچہ وقت میں بظاہر اتنی گنجائش نہیں جس میں چار رکعت پڑھ سکے لیکن اس کا توہم ہے کہ اللہ کی جانب سے وقت میں امتداد ہو جائے اور وہ اس وقت میں نماز پڑھے پھر اگر امتداد ہو جائے تو فبہا ورنہ ہم جانتے ہی ہیں کہ امتداد حقیقت میں نہ ہوگا تو اس کی قضار لازم ہوگی اور یہ قاعدہ معروف ہے کہ شرط مشروط سے پہلے ہوتی ہے اور یہاں مشروط ادار ہے اور شرط قدرت ہے تو اگر قدرت سے متحقق الوجود مراد لیں تو وہ ادار سے مقدم نہیں ہوسکتی تو پھر اس کو شرط کہنا غلط ہو جائے گا اور اس کا متوہم الوجود ہونا ادار سے مقدم ہوسکتا ہے تو اس کو شرط کہنے میں کچھ حرج نہ ہوگا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ بچہ آخر وقت میں جبکہ وقت باقی ہے جس میں لفظ تکبیر تحریمہ کہنے کی گنجائش ہے، بالغ ہوگیا یا کافر مسلمان ہوگیا یا حائضہ عورت حیض سے پاک ہوگئی تو ہمارے نزدیک نماز لازم ہوگئی کیونکہ امتدادِ وقت کا احتمال ہے اور امام زفرؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ان پر نماز فرض نہ ہوگی کیونکہ قدرت کی ضروریات میں سے وقت ہے اور وہ فوت ہوگیا اور جب وقت فوت ہوگیا تو وہ فعل پر قادر نہ ہوگا تو نماز کی شرط فوت ہونے کی وجہ سے ان کو نماز کا مکلف شمار نہیں کیا جاسکتا۔

ہم نے کہا امتدادِ وقت کا احتمال و امکان ہے جیسے حضرت سلیمان علیہ السلام کے لئے ہوا اور صحیح بخاری کی روایت کے مطابق حضرت یوشع علیہ السلام کے لئے ہوا۔ اور قاضی عیاض نے شفا میں نقل کیا ہے کہ ہمارے حضرتؐ کے لئے بھی یہ واقعہ پیش آیا تھا جب کہ حضرت علیؓ کی نمازِ عصر فوت ہوگئی تھی تو اس کا حکم بالکل ایسا ہوگا جیسے کسی نے قسم کھائی کہ بخدا میں ضرور آسمان کو چھوؤں گا تو چونکہ آسمان کو چھونا ممکن ہے تو اس کی یمین منعقد ہو جائے گی۔ لیکن ہم جانتے ہیں کہ یہ چھو نہیں سکے گا لہٰذا فوراً حانث ہو جائیگا۔

اسی طرح امتدادِ وقت کا امکان تو ہے لیکن معلوم ہے کہ ظاہراً اس کے لئے امتداد نہیں ہو سکے گا تو ہم کہیں گے کہ اصل واجب ہوئی لیکن اس کو ادار کرنے سے عاجزی کیوجہ سے قضار کی جانب انتقال ہوگا یعنی قضار واجب ہوگی اور اس کی مثال بالکل ایسی ہے کہ کوئی شخص سفر میں ہے نماز کا وقت آگیا اور وہ پہلے سے اپنے اشغالِ سفر یا تھکن کیوجہ سے نماز کے لئے تیاری نہ کرسکا اب اچانک اس کی توجہ نماز کی جانب ہوئی اور وقت قلیل ہے اور پانی ندارد ہے اور اس کے گمان میں آس پاس پانی نہیں ہے تو اولاً اسپر اصل حکم یعنی حکم وضو متوجہ ہوگا لیکن چونکہ یہ پانی کے استعمال سے عاجز ہے تو حکم فوراً اصل سے فرع کی جانب یعنی تیمم کی جانب منتقل ہو جائے گا یہی حال آخر وقت میں بلوغ اور اسلام اور

ظہر کا ہے اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

ثُمَّ الشَّرْعُ فرّق بين وجوب الاداء ووجوب القضاء فجعل القدرةَ المُمكِنَةَ شَرطًا لوجوب الاداء دون القضاء لان القُدرة شرط الوجوب ولا يتكرر الوجوب لمي واجب واحد والشرط كونه متوهم الوجود لاكونه متحقق الوجود فان ذلك لايسبق الاداء ولهذَا قُلنَا اذا بَلغَ الصبيُّ او اَسلم الكافرُ في آخر الوقت تلزمُه الصّلوةُ لجواز اَن يَظهر في الوقت امتداد بتوقفِ الشمس كما كان لسليمان عليه السلام فصار الاصل مشروعًا ووجبَ النَّقل للعجز فيه ظاهرًا كما في الحلف على مس السَّماء وهو نظيرُ من هجم عليه وقت الصلوٰة وهو في السَّفر انّ خطاب الاصل يتوجه عليه ثم يتحوّل الى التراب للعجز الحالي

ترجمہ پھر شریعت نے فرق کیا ہے وجوبِ ادار اور وجوبِ قضار کے درمیان پس شریعت نے وجوب ادار کے لئے قدرتِ ممکنہ کو شرط قرار دیا ہے نہ کہ قضار کے لئے اس لئے کہ قدرت وجوب کی شرط ہے اور ایک واجب میں وجوب مکرر نہ ہوگا اور شرط اس قدرت کا متوہم الوجود ہونا ہے نہ کہ اس کا متحقق الوجود ہونا اس لئے کہ یہ (شرط کا متحقق الوجود ہونا) ادار سے مقدم نہ ہوگا اور اسی وجہ سے کہا ہم نے جبکہ بچہ بالغ ہو جائے یا کافر مسلمان ہو جائے وقت کے آخر میں تو ان میں سے ہر ایک کو نماز لازم ہوگی اختلاف ہے زفرؒ اور شافعی رحؒ کا اس بات کے جائز ہونے کیوجہ سے کہ سورج کے ٹھہرنے کی وجہ سے وقت میں امتداد ظاہر ہو جائے جیسے سلیمان علیہ السلام کے لئے ہوا تو اصل (ادار) مشروع (واجب) ہوگی اور قضار واجب ہوگی ظاہری طور سے ادار سے عاجزی کیوجہ سے جیسا کہ آسمان کو چھونے کی قسم کھانے میں ۔
اور یہ اس شخص کی نظیر ہے جس پر (اچانک) نماز کا وقت داخل ہو جائے اور وہ شخص تو تحقیق (اولا) اس پر اصلِ حکم (یعنی حکم وضو) متوجہ ہوگا پھر فی الحال عاجزی کیوجہ سے مٹی کی جانب متحول ہوگا۔

تشریح تفصیلاتِ درس سب تقریر سابق میں گذر چکی ہیں ، اور ہم نے قدرت کے اوپر تفصیلی گفتگو جواہر الفرائد شرح شرح العقائد میں کی ہے ۔

سبق نمبر ۲۱

وَمِنَ الاِداء ما لايجبُ الابقدرةٍ مُيَسِّرةٍ للاداء وهي زائدةٌ على الاولى بدرجةٍ وفرقَ ما بينهما انَّ بالثانية تتغيرُ صفةُ الواجبِ فيصيرُ سَمحًا سهلاً فيشترط دوامُها لبقاء الواجب لان الحقَّ متى وجبَ بصفةٍ لا يبقى واجبًا الا بتلك الصفةِ ولهذا قلنا بانه يسقط الزكوٰة

بهلاك النصاب والعشر بهلاك الخارج والخراج اذا اصطلم الزرع آفة لان الشرع اوجب الاداء بصفة اليسر الا ترى انه خص الزكوة بالمال النامي الحولي والعشر بالخارج حقيقة والخراج بالتمكن من الزراعة ۔

ترجمہ اور بعض ادا روہ ہیں جو واجب نہیں ہوتی مگر ایسی قدرت کے ساتھ جو ادا رکو آسان کرنے والی ہے اور یہ (قدرتِ میسرہ) اول پر زائد ہے ایک درجہ کے ساتھ (یسر کے ساتھ) اور ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ ثانی کی وجہ سے واجب کی صفت متغیر ہو جاتی ہے پس واجب آسان اور سہل ہو جاتا ہے پس شرط ہوگا اس قدرت کا دوام واجب کی بقار کے لئے اس لئے کہ حق جب کسی صفت کے ساتھ واجب ہوتا ہے تو وہ واجب باقی نہیں رہے گا مگر اس صفت کے ساتھ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے نصاب کے ہلاک ہو جانے سے اور عشر پیداوار کے ہلاک ہونے سے اور خراج جبکہ کھیتی کو کوئی آفت ہلاک کر دے اس لئے کہ شریعت نے ادار کو واجب کیا ہے یسر کی صفت کے ساتھ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ شریعت نے زکوٰۃ کو خاص کیا ہے اس مالِ نامی کے ساتھ جو حولی ہے اور عشر کو حقیقی پیداوار کے ساتھ اور خراج کو زراعت پر تمکن کے ساتھ ۔

تشریح یعنی کچھ ادا روہ ہیں جو قدرتِ ممکنہ کیوجہ سے واجب ہوتی ہیں اور کچھ ایسی ہیں جو قدرتِ میسرہ کی وجہ سے واجب ہوتی ہیں اکثر عبادات مالیہ قدرتِ میسرہ کیوجہ سے واجب ہوتی ہیں تاکہ ان کی ادائیگی نفس پر شاق نہ گذرے تو جو عبادات قدرتِ میسرہ کیوجہ سے واجب ہیں ان میں شریعت نے سہولت و آسانی کے پہلو کو اختیار فرمایا ہے ۔

اور یہ آسانی و سہولت پر نظر جیسے ابتدار میں ہوئی ہے ایسے ہی بقار میں ہوگی لہٰذا اگر بعد میں یسر و سہولت ختم ہو جائے تو وجوب ختم ہو جائے گا ۔ مثلاً شریعت نے ابتدار ہی سے زکوٰۃ میں سہولت کا پہلو اختیار فرمایا اور ایسے نصاب کیوجہ سے زکوٰۃ کو واجب کیا جو نامی بھی اور حولی بھی ہو یعنی حولانِ حول ہو چکا ہو تو اگر مال ہلاک ہو جائے تو زکوٰۃ کا وجوب بھی ختم ہو جائے گا ورنہ آسانی کا پہلو ختم ہو جائیگا اسی طرح اگر پیداوار ہلاک ہو جائے تو عشر کا وجوب ختم ہو جائے گا ۔ اسی طرح اگر کھیتی کو کوئی آفت پہونچ گئی تو خراج کا وجوب ختم ہو جائے گا ۔

تنبیہ ۱:۔ قدرتِ ممکنہ اور قدرتِ میسرہ کے درمیان یہاں دو فرق بیان کئے گئے ہیں پہلا فرق باعتبار مفہوم ہے اور دوسرا باعتبار حکم ہے اول کو وہی زائدۃ الخ سے اور دوسرے کو و فرق بینہما الخ سے بیان کیا گیا ہے ۔

تنبیہ ۲:۔ عشر بھی پیداور کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور خراج بھی مگر عشر میں حقیقی پیداوار معتبر ہے اور خراج میں تقدیری اور حکمی اور تقدیری پیداوار کا مطلب یہ ہے کہ زمین کاشت کے قابل ہو ۔

سبق نمبر ۲۷

ولهذا قلنا ان الحانث فی الیمین اذا ذهب ماله کفر بالصوم لان التخییر فی انواع التکفیر بالمال والنقل عنه الی الصوم للعجز فی الحال مع توهم القدرة فیما یستقبل تیسیرا للاداء فکان من قبیل الزکوٰة الا ان المال ههنا غیر عین فای مال اصابه من بعد دامت به القدرة ولهذا اساوی الاستهلاک الهلاک ههنا لانعدام التعدی علی محل مشغول بحق الغیر

ترجمہ اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ یمین کے اندر حانث جبکہ اس کا مال ختم ہو جائے تو روزہ سے کفارہ ادا کریگا اس لئے کہ مال کے ذریعہ انواعِ تکفیر میں اختیار دینا اور تکفیر بالمال سے روزہ کی جانب انتقال فی الحال عاجزی کی وجہ سے آئندہ قدرت کے توہم کے باوجود ادا کی سہولت کی وجہ سے ہے تو یہ زکوٰۃ کی قبیل سے ہو جائیگا مگر تحقیق کہ یہاں مال غیر معین ہے تو جو مال بھی اس کو پہونچ گیا بعد میں اس کی وجہ سے قدرت دائم رہے گی اور اسی وجہ سے یہاں استہلاک ہلاک کے مساوی ہوگا تعدّی کے نہ ہونے کی وجہ سے ایسے محل پر جو مشغول ہے غیر کے حق کے ساتھ

تشریح ماقبل میں چونکہ بتایا گیا ہے کہ جو عبادت قدرتِ میسّرہ کی وجہ سے واجب ہوتی ہے وہاں بقاء واجب کے واسطے قدرتِ میسّرہ کا بقاء ضروری ہے اور اگر قدرتِ میسّرہ مفقود ہو جائے تو واجب بھی ساقط ہو جائیگا۔

لہٰذا وہ شخص جس پر کفارۂ یمین واجب ہے تو اصل تو یہ ہے کہ وہ مال کے ذریعہ کفارہ ادا کرے یعنی غلام آزاد کرے یا دس مسکینوں کو کھانا کھلائے یا دس مسکینوں کو کپڑے پہنائے اور اگر ان میں سے کسی پر قادر نہو تو تین روزے رکھے بہرحال یہاں شریعت نے قدرتِ میسرہ کو ملحوظ رکھا ہے اور اس میں بقاءِ واجب کے لئے قدرت میسرہ کا بقاء ضروری ہے لہٰذا اگر حانث بالیمین پر تکفیر بالمال واجب ہو اور اس کا مال ہلاک ہو جائے تو اب اس پر مال کے ذریعہ کفارہ واجب نہو گا بلکہ روزہ کے ذریعہ کفارہ واجب ہوگا کیونکہ اس واجب کا مدار لیسر پر تھا اور مال کے ہلاک ہونے سے لیسر ختم ہو گیا تو تکفیر بالمال کا وجوب بھی ختم ہو گیا۔

سوال:۔ اس کی کیا دلیل ہے کہ کفارۂ یمین میں لیسر ملحوظ ہے؟

جواب:۔ تکفیر بالمال کی انواعِ ثلاثہ میں اختیار دینا دلیلِ یسر ہے۔ نیز اگر فی الحال تکفیر بالمال سے عاجز ہو جائے اور آئندہ تکفیر بالمال پر قادر رہنے کا احتمال موجود ہے اس کے باوجود بھی روزہ سے کفارہ کی ادائیگی کو صحیح مان لینا دلیلِ یسر ہے ورنہ شیخ فانی کے فدیہ کے حق میں اس کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔

خلاصۂ کلام تکفیر بالمال زکوٰۃ کی قبیل سے ہے کہ دونوں میں یسر ملحوظ ہے۔

سوال: تکفیر کو زکوٰۃ کی قبیل سے کہنا غلط ہے؟ کیوں، اس لئے کہ اگر زکوٰۃ میں مال ہلاک ہو جائے تو زکوٰۃ کا وجوب ختم ہو جاتا ہے اور اگر دوسرا سال آگیا تو سقوط بدستور رہتا ہے۔

بخلاف تکفیر بالمال کے کہ اگر مال ہلاک ہوگیا اور دوسرا مال آگیا تو کفارہ مال کے ذریعہ واجب ہوگا تو پھر تکفیر کو زکوٰۃ کی قبیل سے کہنا کیسے صحیح ہوگا ؟

جواب :۔ تکفیر ہے تو زکوٰۃ کی قبیل سے اس معنیٰ کر کہ دونوں میں یُسر ملحوظ ہے لیکن زکوٰۃ میں مال معین ہوتا ہے اور دوسرا مال اس کے قائم مقام نہیں ہوگا اور تکفیر میں مال غیر معین ہوتا ہے لہٰذا جو مال بھی آئے گا وہ کفارہ کی ادائیگی کا محل ہوگا اور اسی وجہ سے زکوٰۃ میں استہلاک اور ہلاک میں فرق ہے کہ ہلاک کی صورت میں زکوٰۃ ساقط ہوجاتی ہے ۔ استہلاک کی صورت میں ساقط نہیں ہوتی کیونکہ استہلاک کی صورت میں اس مال میں غیر کا حق وابستہ ہوچکا ہے لہٰذا استہلاک کی صورت میں زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی اور تکفیر میں ہلاک اور استہلاک دونوں برابر ہیں کیوں کہ مال غیر معین ہے تو اس مال میں بعینہٖ کسی کا حق وابستہ نہیں ہوا ۔

وَاَمَّا الْحَجُّ فَالشَّرْطُ فِيْهِ الْمُمْكِنَةُ مِنَ السَّفَرِ لِمُعْتَادٍ بِرَاحِلَةٍ وَزَادٍ وَالْيُسْرُ لَا يَقَعُ اِلَّا بِخَدَمٍ وَاَعْوَانٍ وَمَرَاكِبَ وَلَيْسَ ذٰلِكَ بِشَرْطٍ بِالْاِجْمَاعِ فَلِذٰلِكَ لَمْ يَكُنْ شَرْطًا لِدَوَامِ الْوَاجِبِ وَكَذٰلِكَ صَدَقَةُ الْفِطْرِ لَمْ تَجِبْ بِصِفَةِ الْيُسْرِ بَلْ بِشَرْطِ الْقُدْرَةِ وَهُوَ الْغِنَاءُ لِيَصِيْرَ الْمَوْصُوْفُ بِهٖ اَهْلًا لِلْاِغْنَاءِ اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ يَجِبُ بِثِيَابِ الْبِذْلَةِ وَلَا يَقَعُ بِهَا الْيُسْرُ لِاَنَّهَا لَيْسَتْ بِنَامِيَةٍ فَلَمْ يَكُنِ الْبَقَاءُ مُفْتَقِرًا اِلٰى دَوَامِ شَرْطِ الْوُجُوْبِ

ترجمہ اور بہر حال حج پس اس میں قدرتِ ممکنہ شرط ہے یعنی وہ سفر جس کے لوگ عادی ہیں سواری اور توشہ کے ساتھ اور یسر واقع نہیں مگر بہت سے خادموں کے ساتھ اور بہت سے مددگاروں کے ساتھ اور بہت سی سواریوں کے ساتھ اور یہ بالاجماع شرط نہیں ہے پس اسی وجہ سے یہ (قدرت ممکنہ) دوامِ واجب کے لئے شرط نہیں ہے اور ایسے ہی صدقۂ فطر یسر کی صفت کے ساتھ واجب نہیں ہوا بلکہ قدرت ممکنہ کی شرط کے ساتھ اور قدرتِ ممکنہ وہ مالداری ہے تاکہ ہوجائے وہ شخص جو مالداری کے ساتھ موصوف ہے بے نیاز کرنے کا اہل کیا آپ دیکھتے نہیں کہ صدقۂ فطر واجب ہوجاتا ہے کام کاج کے کپڑوں کے ساتھ حالانکہ ان کے ذریعہ یسر واقع نہیں ہوتا اس لئے کہ کپڑے نامی نہیں ہیں تو نہیں ہوگا بقاءِ واجب محتاج وجوب کی شرط کے دوام کی جانب ۔

تشریح جن عبادات کا وجوب قدرتِ میسرہ کی وجہ سے ہے تو بقاءِ واجب کے لئے قدرت کا بقاء شرط ہے ، اور جن عبادات کا وجوب قدرت ممکنہ کی وجہ سے ہے وہاں بقاءِ واجب کیلئے قدرت ممکنہ کا بقاء واجب نہیں ہے ۔

اب فرماتے ہیں کہ حج کا وجوب قدرت ممکنہ کی وجہ سے ہے یعنی ادنیٰ وہ قدرت کہ آدمی جس کی وجہ سے

حج پر قادر ہو جائے اور وہ معمولی سواری اور معمولی توشہ ہے ورنہ اگر اس کا وجوب قدرتِ میسّرہ کیوجہ سے ہوگا تو پھر بہت سے خادم اور مددگار اور سواریاں ہوتیں ۔ اس سے معلوم ہوا کہ حج کا وجوب قدرتِ ممکنہ کیوجہ سے ہے اور اس کا اصول معلوم ہو چکا ہے کہ بقاء واجب کے لئے قدرتِ ممکنہ کا بقاء شرط نہیں ہے لہذا جب حج فرض ہو گیا تو اب اس کی فرضیت ساقط نہ ہوگی خواہ بعد میں اس کے پاس مال ختم بھی ہو جائے حج کا وجوب بدستور رہے گا ۔

اور ایسے ہی صدقۂ فطر کا وجوب قدرتِ ممکنہ کی وجہ سے ہے یہی تو وجہ ہے کہ اس میں مال نامی شرط نہیں ہے ورنہ اس میں حولانِ حول شرط ہے اسی وجہ سے استعمال کے کپڑوں کی وجہ سے بھی صدقۂ فطر واجب ہوگا بہر حال اس کا وجوب بھی برقرار رہے گا خواہ مال ختم ہو جائے ۔

سبق نمبر ۳۲

اللہ تعالیٰ حکیم ہے تو اس کی حکمت کا تقاضا ہے کہ جب وہ کوئی حکم کرے تو اس مامور بہ کے اندر صفتِ حُسن کا ہونا ضروری ہے پھر مامور بہ کی حسن کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں ۱ پہلی قسم وہ ہے کہ مامور بہ کے اندر حسن ذاتی ہو کسی غیر کے واسطہ سے نہ ہو ۲ اور دوسری قسم وہ ہے کہ اس میں حسن غیر کے واسطہ سے ہو پھر نوعِ اول کی دو قسمیں ہیں ۱ اول وہ ہے کہ حسن اس کی ذات میں ہو ۲ اور ثانی وہ ہے کہ حسن ذات میں تو نہیں غیر کی وجہ سے ہے مگر وہ غیر معدوم کے درجہ میں ہے اس وجہ سے اس کو قسم اول کے ساتھ لاحق کر دیا گیا ہے ۔

پھر قسم ثانی کی بھی دو قسمیں ہیں ۱ وہ ہے کہ وہ غیر جس کی وجہ سے مامور بہ میں حسن آیا ہے اس کو الگ سے کرنا پڑے پہلے فعل سے اس غیر کی ادائیگی نہ ہو سکے ۲ دوسری قسم وہ ہے کہ غیر بھی فعل کے ساتھ ساتھ ادا ہو جائے اب یہ سب چار نوعیں ہو گئی ہیں ۔ اول کی مثال جیسے ایمان باللہ اور نماز کہ ان دونوں میں حسن ذاتی ہے اول تو واضح ہے اور نماز میں اس لئے کہ اس میں قیام و رکوع و سجود ہیں جو سراپا تعظیم باری ہیں اور تعظیم باری کا حُسن ہونا ظاہر ہے مگر یہ کہ کوئی شخص حالتِ حدث میں نماز پڑھے یا اوقاتِ ممنوعہ میں نماز پڑھے کہ اب اس میں حسن کے بجائے قباحت ہے ۔

دوسری کی مثال، جیسے زکوٰۃ، روزہ، حج ہیں کہ بظاہر ان میں ذاتی کچھ حسن نہیں ہے بلکہ زکوٰۃ میں مال کو ضائع کرنا ہے اور روزہ میں نفس کو بھوکا مارنا ہے اور حج میں کچھ مقامات کی مسافت طے کرنا ہے جن میں بظاہر کچھ حسن نہیں ہے لیکن زکوٰۃ میں اللہ کے بندوں کو بے نیاز کرنے کی وجہ سے حسن پیدا ہو گیا اور روزہ میں اللہ کے دشمن کو مقہور کرنے کی وجہ سے حسن پیدا ہوا اور حج میں ان مقامات و مکانات کی شرافت و تقدس کی وجہ سے حسن پیدا ہو گیا اور یہ وسائط ایسے ہیں کہ جن میں بندہ کے فعل کا کوئی دخل نہیں ہے ۔

بلکہ سب محض اللہ کے خلق کیوجہ سے ہیں یعنی حاجتِ فقیر نفس کی دشمنی اور مکانات کی شرافت و تقدس محض خلقِ خداوندی کی وجہ سے ہیں تو ان وسائط کو کالعدم شمار کرتے ہوئے اس نوع ثانی کو

نوع اول کے ساتھ لاحق کردیا جائیگا اور یوں شمار کیا جائیگا کہ ان کا حُسن بھی گویا ذاتی ہے۔ تیسری کی مثال، جیسے وضوء اور سعی الی الجمعہ کہ وضوء اور سعی میں حُسن آیا ہے نماز اور جمعہ کے واسطے سے اور اس واسطہ اور غیر کو الگ سے کرنا پڑتا ہے یعنی نماز اور جمعہ وضوء اور سعی کے بعد الگ سے ادا کرنے پڑتے ہیں۔

چوتھی کی مثال:۔ جیسے نماز جنازہ، اور جہاد، اور حدود کو قائم کرنا، کہ اول بظاہر بت کی پوجا کے مثل ہے اور ثانی میں زمین میں فساد پھیلانا ہے اور ثالث میں اللہ کے بندوں کو عذاب دینا ہے مگر اول میں حُسن آیا حق مسلم کو پورا کرنے کی وجہ سے اور ثانی میں اعلاء کلمۃ الحق کے واسطے سے اور ثالث میں معاصی سے زجر کے واسطے سے اور ان وسائط کو الگ سے کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ نماز جنازہ کے ساتھ خود بخود حق مسلم ادا ہوتا ہے اور جہاد سے خود بخود اعلاء کلمۃ اللہ حاصل ہوتا ہے اور اقامت حدود سے خود بخود معاصی سے زجر حاصل ہوتا ہے پہلی دونوں نوعوں کا حکم یہ ہے کہ واجب جب ثابت ہو گیا تو اب ساقط نہ ہوگا بلکہ ادا ہی کرنا پڑیگا مگر یہ کہ کوئی ایسی چیز عارض ہو جائے جو اس کے وجوب کو ساقط کردے جیسے حیض و نفاس نماز کو ساقط کر دیتے ہیں، اور آخر کی دونوں نوعوں کا حکم یہ ہے کہ غیر واجب تو یہ واجب اور غیر ساقط تو یہ بھی ساقط یعنی اگر نماز واجب ہے تو وضوء بھی واجب ہے اور نماز ساقط ہے تو وضو بھی ساقط ہے۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشیں ہو گئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

فَصْلٌ فی صِفَۃِ الحُسنِ للمامُورِ بہٖ المامُورُ بہٖ نوعان حسنٌ لمعنی فی عَیْنِہٖ وحسنٌ لمعنیٍ فی غیرِہٖ والّذی حَسَنٌ لمعنیً فی عَیْنِہٖ نوعان مَا کان المعنیٰ فی وَضْعِہٖ کالصَّلوٰۃِ فَانّہا تَتَادّٰی بِاَفْعَالٍ واقوالٍ وُضِعت للتعظیم والتعظیمُ حَسَنٌ فی نفسہٖ اِلّا ان یکون فِی غیرِ احوالِہٖ وما اُلحِقَ بالواسطۃِ بما کان المعنیٰ فی وضعہٖ کالزکوٰۃ والصوم والحج فان ھٰذہ الافعال بواسطۃِ حاجۃِ الفقیرِ واشتہاءِ النفسِ وَشَرَفِ المکانِ تَضَمَّنَتْ اغناءَ عبادِ اللہِ تعالیٰ وقَہْرَ عدوّہٖ وتعظیمَ شعائرہٖ فصارت حسنۃً من العبد للربِ عزّت قدرتُہٗ بلا ثالثٍ معنیً لکون ھٰذہ الوسائط ثابتۃً بخلق اللہ تعالیٰ ومضافۃً الیہ وحکمُ ھٰذینِ النّوعَیْنِ واحدٌ وھو اَنَّ الوُجوبَ متی ثَبَتَ لا یَسْقُطُ اِلّا بفعلِ الواجِبِ او باعتراضِ ما یُسقِطُہٗ بعینہٖ والّذی حَسَنٌ لمعنی فی غیرِہٖ نوعان مَا یحصُلُ المعنیٰ بعدَہٗ بفعلٍ مقصودٍ کالوضوءِ والسعی الی الجمعۃِ وما یحصُلُ المعنی بفعلِ المامورِ بہٖ کالصّلوٰۃِ علی المیّتِ والجہادِ واقامۃِ الحُدُودِ فانَّ مَا فیہِ الحُسْنُ من قضاءِ حقِ المسلمِ وکبتِ اعداءِ اللہِ تعالیٰ والزجرِ عن المعاصی یحصُلُ بنفسِ الفعلِ وحکمُ ھٰذینِ النوعینِ واحدٌ ایضًا وھو بقاءُ الواجبِ بوجوبِ الغیرِ وسقوطُہٗ بسقوطِ الغیرِ۔

ترجمہ یہ فصل ہے مامور بہ کے لئے حسن کی صفت کے بیان میں، مامور بہ دو قسم پر ہے ایک قسم یہ ہے کہ مامور بہ حسن ہو ایسے معنیٰ کیوجہ سے جو اس کی ذات میں ہے، اور دوسری وہ ہے جو حَسَن ہو ایسے معنیٰ کی وجہ سے جو اس کے غیر میں ہے اور وہ مامور بہ جو حَسَن ہو ایسے معنیٰ کیوجہ سے جو اس کی ذات میں ہے اس کی دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک تو وہ ہے کہ وہ معنیٰ (جس کی وجہ سے وہ حسن سے متصف ہے) اس کی ذات میں ہوں جیسے نماز پس وہ ادا ہوتی ہے ایسے افعال واقوال سے جو تعظیم کے لئے وضع کئے گئے ہیں اور تعظیم بذاتِ خود حسن ہے مگر یہ کہ تعظیم اپنے وقت یا اپنی حالت کے غیر میں ہو اور دوسری قسم وہ ہے جو واسطہ کے ساتھ اسی قسم کے ساتھ لاحق ہو کہ معنیٰ مذکور جس کی ذات میں ہو جیسے زکوٰۃ اور روزہ اور حج پس بے شک یہ افعال فقیر کی حاجت اور نفس کی خواہش اور مکان کی شرافت کے واسطے سے (یہ افعال متضمن ہیں (اول صورت میں) اللہ تعالیٰ کے بندوں کو مستغنی کر دینے کو اور (دوسری صورت میں) اللہ کے دشمن کو مقہور کرنے کو (تیسری صورت میں) اللہ کے شعائر کی تعظیم کو تو ہو جائیں گے یہ افعال حَسَن بندہ کی جانب سے اس رب کے لئے جس کی قدرت زبردست ہے معنوی اعتبار سے کسی ثالث کے واسطہ کے بغیر (یعنی کسی امر زائد کے واسطہ کے بغیر) ان وسائط کے ثابت ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے خلق سے جو اللہ کی جانب منسوب ہیں اور ان دونوں نوعوں کا حکم ایک ہے اور وہ یہ ہے کہ وجوب جب ثابت ہو گیا تو وہ ساقط نہ ہوگا مگر واجب کرنے سے یا ایسے عارض کے پیش آنے سے جو بذاتِ خود واجب کو ساقط کر دے (جیسے حیض ونفاس) مثلا اور وہ مامور بہ جو حَسَن ہے ایسے معنیٰ کی وجہ سے جو اس کے غیر میں ہے دو قسم پر ہے ان میں سے ایک تو یہ ہے کہ وہ معنیٰ (جس کی وجہ سے حسن آیا ہے) اسکے بعد فعلِ مقصود کے ذریعہ حاصل ہوں جیسے وضو اور جمعہ کی جانب سعی اور دوسری قسم وہ ہے کہ وہ معنیٰ مامور بہ کے کرنے سے حاصل ہو جائیں جیسے میت پر نماز پڑھنا اور جہاد اور اقامتِ حدود پس بے شک وہ چیز جو اس مامور بہ میں ہے یعنی حُسن (وہ لذاتہ نہیں ہے بلکہ) حق میت کو پورا اور اللہ کے دشمنوں کو ذلیل کرنے اور معاصی سے روکنے کے اعتبار سے ہے (تو یہ حُسن) حاصل ہو جاتا ہے نفسِ فعل سے اور ان دونوں نوعوں کا حکم بھی ایک ہے جیسے پہلی دونوں نوعوں کا حکم ایک ہے اور وہ واجب کا بقاء ہے غیر کے وجوب کی وجہ سے اور واجب کا سقوط ہے غیر کے سقوط کی وجہ سے۔

تشریح فَانَّ مَا فِیْہِ مِنَ الحُسْنِ لِذَاتِہٖ الخ یہاں کچھ عبارت محذوف ہے اصل عبارت یوں ہے فَانَّ مَا فیہ مِنَ الحُسْن لیس لذاتہ بل من جہۃ الخ اس اعتبار سے ما موصولہ ہوگا اور اگر ما کو نافیہ مانا جائے تو پھر عبارت ایسے ہوگی فَانَّ مَا فیہ الحُسن لیس لذاتہ بل مِن جہۃ دونوں کا حاصل ایک ہے، باقی تفصیلات تقریر میں مذکور ہیں۔

سبق نمبر ۳۴

اس سبق میں مصنف رح نہی کا بیان شروع فرما رہے ہیں۔ نہی کی تعریف

جانی پہچانی تھی اس وجہ سے مصنفؒ نے اس سے کچھ تعرض نہیں کیا بلکہ فرماتے ہیں کہ جیسے مامور بہ کے اندر حکمت امر کی وجہ سے صفتِ حُسن کا ہونا ضروری ہے ایسے ہی منہی عنہ میں حکمتِ ناہی کی وجہ سے وصف قباحت کا ہونا ضروری ہے پھر جس طرح حسن کے اعتبار سے امر کی تقسیم ہے ایسے ہی قباحت کے اعتبار سے نہی کی تقسیم ہے کہ قباحت یا تو منہی عنہ کی ذات میں ہوتی ہے یا قباحت اس کے غیر میں ہوگی پھر اوّل کی دو قسمیں ہیں ۱ جس کی ذات میں قباحت ہو تمام اوصافِ لازمہ اور عوارض مجاورہ سے قطع نظر کرتے ہوئے اور یہ قباحت باعتبار وضع ہو یعنی عقلی قباحت ہو ۲ ساری باتیں تو ایسی ہی ہیں مگر اس کی قباحت شرعی ہے اور نوعِ ثانی کی بھی دو قسمیں ہیں۔
۱ وہ غیر جس کی وجہ سے قباحت ہے منہی عنہ کا وصف لازم ہو ۲ وصف لازم نہو بلکہ اس کا مجاور ہو اور یہ مجاورت بعض صورتوں میں ہو اور بعض صورتوں میں نہو تو یہ کل چار قسمیں ہوگئیں۔

قسمِ اول:۔ جس میں قباحت لعینہ ہو اور عقلی اور وضعی ہو جیسے کفر اور عبث کام کرنا۔

قسمِ ثانی:۔ حالتِ حدث میں نماز پڑھنا اور آزاد کی بیع اور مضامین اور ملاقیح کی بیع کہ انمیں سے کسی کے اندر اہلیت اور کسی کے اندر محلیت نہونے کی وجہ سے قبیح کی قسم ثانی میں شمار کیا گیا ہے کیونکہ ان کی قباحت شریعت ہی سے معلوم ہوئی ہے نہ کہ عقل سے ان دونوں قسموں کا حکم یہ ہے کہ یہ بالکل غیر مشروع ہے یعنی ہر اعتبار سے ان کی مشروعیت غیر متصوّر رہے۔

قسمِ ثالث:۔ وہ غیر جس کی وجہ سے قباحت آئی ہے وصفِ لازم ہو جو منہی عنہ سے جدا نہو سکے جیسے بیعِ فاسد اور یوم النحر کا روزہ تو بیع فاسد مثلاً بیع بالخمر قبیح باصلہٖ نہیں ہے کیونکہ اس میں رکنِ بیع اہل کی طرف سے موجود ہے اور محل میں موجود ہے لیکن چونکہ خمر مال متقوم نہیں ہے اور ثمن کے بغیر بیع نہیں ہے کیونکہ ثمن تو بیع کا وصفِ لازم ہے جس سے انفکاک نہیں ہوسکتا بہرحال بیع فاسد ہوگی نہ کہ باطل اور بیع الحر بیع باطل ہے اور یوم النحر کے روزہ کا بھی یہی حال ہے۔

قسمِ رابع:۔ وہ غیر جس کی وجہ سے قباحت آئی ہے مجاور ہو جو کبھی جمع ہوجاتا ہو اور کبھی نہوتا ہو جیسے جمعہ کی اذان کے وقت بیع، زمینِ مغصوب میں نماز اور حالتِ حیض میں وطی کرنا، کہ ان سب میں لازمی کنکشن نہیں ہے بلکہ انفکاک ہوجاتا ہے کَمَا هُوَ ظَاهِرٌ۔

اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ صحیح اور مشروع ہوگا، یہاں تک کہ بیع مذکور منعقد ہوگی اور نماز درست ہوگی اور حالتِ حیض کی وطی محلل ہوگی اور واطی کا محصن ہونا ثابت ہوجائیگا، اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

فَصْلٌ فِی النَّهْیِ وَهُوَ فِی صِفَةِ الْقُبْحِ یَنْقَسِمُ انْقِسَامَ الْاَمْرِ فِی صِفَةِ الْحُسْنِ مَا قَبُحَ لِعَیْنِهٖ وَضْعًا کَالْکُفْرِ وَالْعَبَثِ وَمَا الْتَحَقَ بِهٖ بِوَاسِطَةِ عَدَمِ الْاَهْلِیَّةِ وَالْمَحَلِّیَّةِ شَرْعًا

كصلوة المحدث وبيع الحر والمضامين والملاقيح وحكم النهي فيهما بيان انه غير مشروع اصلاً وما قبح لمعنى في غيره وهو نوعان ما جاوره المعنى جمعًا كالبيع وقت النداء والصلوة في الارض المغصوبة والوطي في حالة الحيض وحكمه انه يكون صحيحًا مشروعًا بعد النهي ولهذا قلنا ان وطيها في حالة الحيض يحللها للزوج الاول ويثبت به احصان الواطي وما اتصل به وصفًا كالبيع الفاسد وصوم يوم النحر

ترجمہ یہ فصل نہی کے بیان میں ہے اور نہی قباحت کی صفت میں منقسم ہوتی ہے امر کے منقسم ہونے کے مثل حسن کی صفت میں تو ان میں سے ایک تو وہ ہے جو قبیح لعینہ ہو باعتبار وضع کے (عقل کے اعتبار سے) جیسے کفر اور عبث اور دوسری وہ ہے جو قسم اول کے ساتھ لاحق ہو شرعًا اہلیت اور محلیت نہ ہونے کے اعتبار سے جیسے محدث کی نماز اور آزاد کی بیع اور مضامین اور ملاقیح کی بیع اور ان دونوں قسموں کے اندر نہی کا حکم اس بات کو بیان کرنا ہے کہ یہ بالکل غیر مشروع ہے اور دوسری قسم وہ ہے جو قبیح ہو ایسے معنیٰ کی وجہ سے جو اس کے غیر میں ہوں، اور اس کی دو قسمیں ہیں ان دونوں میں سے ایک تو وہ ہے کہ وہ معنیٰ اس کے ساتھ مجاور ہو جاتے ہیں باعتبار اجتماع کے جیسے جمعہ کی اذان کے وقت بیع کرنا اور زمین مغصوب میں نماز پڑھنا اور حالتِ حیض میں وطی کرنا اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ یہ نہی کے بعد صحیح اور مشروع ہے اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ عورت سے وطی کرنا حالتِ حیض میں اس کو شوہر اول کے لئے حلال کر یگا اور اس وطی سے واطی کا محصن ہونا ثابت ہو جائیگا، اور نوع ثانی وہ ہے جس کے ساتھ وہ معنیٰ وصف کے اعتبار سے متصل ہوں جیسے بیع فاسد اور یوم النحر کا روزہ ۔ باقی تفصیلات مذکور ہو چکی ہیں ۔

سبق نمبر ۲۵

اس سبق میں اولاً چند باتیں ذہن نشین رکھئے ۔ ۱۔ افعالِ حسیہ وہ افعال ہیں کہ شریعت سے پہلے جو ان کے معانی معلوم تھے وہ اپنے حال پر بدستور باقی ہوں شریعت نے ان میں تغیر نہ کیا ہو جیسے قتل اور زنا اور شراب پینا کہ ان سب کی ماہیت اور معانی نزولِ تحریم کے بعد اپنے حال پر برقرار ہیں۔ جو یہ سمجھے کہ فعل حسی وہ ہے جس کی حرمت حس سے معلوم ہو وہ غلط ہے ۔ ۲۔ افعال شرعیہ وہ ہیں کہ ورودِ شریعت کے بعد انکے معانیِ اصلیہ میں تغیر ہو گیا ہو جیسے روزہ اور نماز اور بیع اور اجارہ جن کی تفصیلات نور الانوار میں مذکور ہیں ۔

جب افعالِ حسیہ اور شرعیہ کی تعریف معلوم ہو گئی تو اب سنئے کہ ہمارے یہاں اصول یہ ہے کہ اگر کوئی مانع موجود نہ ہو تو افعال حسیہ سے جو نہی ہو گی اس کو قبیح لعینہ پر محمول کیا جائیگا اور جو نہی افعالِ شرعیہ سے ہو گی تو اس کو قبیح لغیرہ پر محمول کیا جائیگا مگر حالتِ حیض کی وطی فعلِ حسی ہونے کے باوجود حرام لغیرہ پر محمول ہے

کیونکہ یہاں اس کی دلیل موجود ہے یعنی فرمانِ باری قُلْ هُوَ اَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ یہ آیت بتلا رہی ہے کہ حالتِ حیض کی وطی سے ممانعت اذیٰ کی مجاورت کیوجہ سے ہے یہی وجہ ہے کہ اگر وطی کرلی اور حمل ٹھہر گیا تو واطی سے بچہ کا نسب ثابت ہوگا۔

اور امام شافعی رح افعالِ حسیّہ میں تو ہمارے ساتھ ہیں لیکن فعلِ شرعی میں ہم سے اختلاف رکھتے ہیں وہ افعالِ شرعیّہ کی نہی کو بھی قبیح لعینہ پر محمول کرتے ہیں تو ان کے نزدیک زنا اور شراب اور یوم نحر کے روزہ کی حرمت سب برابر ہیں اور دلیل ان کی یہ ہے کہ جیسے مطلق امر کو حسن لعینہ پر محمول کیا جاتا ہے ایسے ہی مطلق نہی کو قبیح لعینہ پر محمول کیا جائیگا، تو ان کے نزدیک یوم النحر کا روزہ ثواب کا باعث نہوگا اور نہ بیع فاسد قبضہ کے بعد ملک کا سبب ہوگی، اس پر امام شافعی رح پر ایک اعتراض وارد ہوا کہ آپ نے فعلِ شرعی کو قبیح لعینہ پر محمول کیا ہے جو کسی عبادت کا سبب نہیں ہوتا اور ظہار بھی فعلِ شرعی ہے نہ کہ فعلِ حسیّ اور اس کو قبیح لعینہ پر محمول کیا جائے گا تو یہ باطلِ محض ہونا چاہئے نہ کہ کسی عبادت کا سبب حالانکہ یہ کفارہ کا سبب ہے جو عبادت ہے تو مصنفؒ نے امام شافعی رح کی طرف سے جواب دیا کہ امام شافعی رح کو ظہار سے الزام نہیں دیا جائے گا وجہ اسکی یہ ہے کہ باطل کسی ایسے حکم کا سبب نہیں ہوتا جو شریعت میں مطلوب ہو البتہ حرام لعینہ سبب جزا اور زجر بنجاتا ہے جیسے قصاص ہے کہ واجب ہوتا ہے اگرچہ اس کا سبب قتلِ عمد حرام لعینہ ہے بالفاظ دیگر معصیت ایسی عبادت کا سبب بن سکتی ہے جس میں زجر کے معنیٰ ہوں اور جس کا مقصد گناہ کو مٹانا ہو البتہ معصیت ایسی عبادت کا سبب نہیں بنے گی جو جنت میں لے جانی والی ہو (مُصَرَّح بہ فی رد المحتار)

یہاں تک امام شافعی رح کی دلیل اور ان پر ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔

ہماری دلیل، یہ ہے کہ نہی کا مقصد یہ ہے کہ بندہ اس فعل پر قادر رہے لیکن شریعت بندہ کو اس کے ارتکاب سے منع کرتی ہے تو اگر وہ اپنے اختیار سے رک جائے تو ثواب پائیگا ورنہ عقاب کا مستحق ہوگا اور اگر منہی عنہ کے ارتکاب کی قدرت ہی نہو اور پھر منع کیا جائے تو یہ نہی نہوگی بلکہ نفی اور نسخ ہے جیسے پیالہ میں پانی نہو اور کہا جائے لاتشرب، تو یہ نفی ہے اور اگر پیالہ میں پانی موجود ہے اور پھر کہا جائے لاتشرب تو یہ نہی ہے

تو نہی کے اندر قباحت حکمتِ ناہی کی وجہ سے ہوتی ہے تو گویا نہی مقتضی قباحت ہے اور قباحت مقتضیٰ ہے تو ضروری ہے کہ مقتضیٰ کی رعایت میں مقتضٰی جو اصل ہے اس کا فوات لازم نہ آئے بلکہ یہ طریقہ اختیار کرنا چاہئے کہ مقتضٰی کی بھی رعایت ہو اور مقتضی کی بھی، اور یہ جبھی ہوسکتا ہے کہ نہی نہی رہے اور منہی عنہ کے ارتکاب کی مکلف کے اندر قدرت ہو اور ہر فعل کی قدرت اس کی شان کے مناسب ہوگی لہٰذا فعلِ حسیّ کی قدرت ہوگی یعنی بندہ اپنے اختیار سے زنا کرنے پر قادر رہو اور فعلِ شرعی کی قدرت یہ ہے کہ وہ شرعاً موجود ہوسکے لیکن شریعت اس کے ارتکاب سے منع کرتی ہے تو اس کو مشروع بالاصل

اور فاسد بالوصف قرار دیا جائے گا ورنہ اگر یہ بھی غیر مشروع الاصل ہو تو پھر یہ نہی نفی ہو جائے گی اور نسخ ہو جائیگا تو اس وقت ایک ہی فعل ماذون فیہ اور ممنوع عنہ ہو گا لیکن یہ دونوں وصف مختلف دو اعتباروں کی وجہ سے ہیں تو اس میں کچھ حرج نہیں سُلّم شریف میں ہے لولا الاعتبارات لبطلت الحکمۃ اور اس کا حال ایسا ہو گا جیسے فاسد موتی کہ اس کی ذات برقرار ہے اور اس کے وصف میں فساد اور بگاڑ ہے اور مشروع بھی فساد کو قبول کر لیتا ہے جیسے احرام فاسد جیسے کسی نے وقوف عرفات سے پہلے وطی کر لی تو اس کو آئندہ سال حج کی قضاء کرنی ہو گی لیکن چونکہ یہ احرام مشروع الاصل ہے اس وجہ سے اس احرام کے جملہ ارکان کی ادائیگی بھی ضروری ہو گی۔

بہر حال نہی کو اس طرح ثابت کیا جائیگا کہ مشروعات کے درجات و مراتب کا لحاظ ہو سکے اور مشروعات کے حدود کی محافظت ہو سکے، اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَالنهيُ عَنِ الْافْعَالِ الحِسّيّةِ يَقَعُ عَلَى القِسْمِ الاَوَّلِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْافْعَالِ الشَّرعِيّةِ يَقَعُ عَلَى القِسْمِ الاَخِيرِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ فِي البَابَيْنِ اِنَّهُ يَنصرِفُ الى القِسْمِ الاَوَّلِ الّا بِدَليلٍ لِاَنَّ النَّهْيَ فِي اقتضاءِ القُبحِ حقيقةً كَالامرِ فِي اقتضاءِ الحُسْنِ فَيَنْصَرِفُ مُطْلَقُهُ الى الكامِلِ مِنهُ كَالامرِ ولا يلزمُ الظِهارُ لِاَنَّ كَلامَنا فِي حُكمٍ مطلوبٍ تَعَلَّقَ بِسَبَبٍ مشروعٍ لِذَا يَبْقَى سَبَبًا وَالحُكْمُ بِهِ مَشْرُوعًا مَعَ وقوعِ النَّهْيِ عَلَيهِ وَاَمَّا مَا هُوَ جزاءٌ شُرِعَ زاجِرًا فيعتمدُ حُرمةَ سَبَبِهِ كَالقِصاصِ وَلَنا اَنَّ النَّهْيَ يُرادُ بِهِ عَدَمُ الفِعلِ مُضافًا الى اختيارِ العِبادِ وَكَسْبِهِمْ فَيَعْتَمِدُ التصوّرَ لِيَكونَ العبدُ مبتلًى بينَ ان يكفَّ عنهُ باختيارِهِ فيُثابُ عليهِ وبينَ ان يفعلَهُ باختيارِهِ فيُعاقَبُ عليهِ هذا هُوَ الحكمُ الاصليُّ فِي النَّهْيِ فامّا القُبحُ فوصفٌ قائِمٌ بالنَّهْيِ يثبتُ مقتضىً بِهِ تحقيقًا لحكمِهِ فلا يجوزُ تحقيقُهُ عَلى وجهٍ يبطلُ بهِ ما اَوْجَبَهُ وَاقتضاهُ بل يجبُ العملُ بالاصلِ في موضعِهِ والعملُ بالمقتضى بقدرِ الامكانِ وهو ان يجعلَ القبحُ وصفًا للمشروعِ فيصيرُ مشروعًا باصلِهِ غيرَ مشروعٍ بوصفِهِ فيصيرُ فاسدًا مثلَ الفاسدِ من الجواهرِ ولا تنافيَ بينَهما فالمشروعُ يحتملُ الفسادَ بالنَّهْيِ كالاحرامِ الفاسدِ فوجبَ اثباتُهُ عَلى هذا الوجهِ رعايةً لمنازلِ المشروعاتِ ومحافظةً لحُدودِها

ترجمہ: اور نہی افعال حسیہ سے قسم اول پر (قبیح لعینہ پر) محمول ہوتی ہے اور نہی افعال شرعیہ سے قسم اخیر (قبیح لغیرہ پر) پر محمول ہوتی ہے اور شافعی رح نے دونوں بابوں میں فرمایا کہ نہی

قسم اول پر محمول ہوگی مگر کسی دلیل کی وجہ سے (کما بیناہ)
اس لئے کہ نہی قبیح کا تقاضا کرنے میں حقیقت ہے مثل امر کے حسن کا تقاضا کرنے میں تو مطلق نہی قبیح کامل پر محمول ہوگی جیسے امر، اور ظہار سے اعتراض لازم نہ ہوگا اس لئے کہ ہماری گفتگو ایسے حکم مطلوب میں ہے جو ایسے سبب کے ساتھ متعلق ہو جو اس کے حکم کے لئے مشروع ہو (تو ہماری گفتگو اس بارے میں ہے) کہ کیا وہ سبب سبب باقی رہا ہے اور وہ حکم جو اس سبب پر موقوف ہے کیا مشروع رہا ہے اس پر نہی کے واقع ہونے کے ساتھ اور بہرحال وہ حکم جو جزاء ہے جو زاجر بنکر مشروع ہوا ہے تو وہ اپنے سبب کی حرمت پر اعتماد رکھتا ہے جیسے قصاص، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نہی ارادہ کیا جاتا ہے اس کے ذریعہ فعل کے نہونے کا درانحالیکہ وہ (عدم فعل) مضاف ہو بندوں کے اختیار اور ان کے کسب کی جانب، تو نہی اعتماد رکھیگی (منہی عنہ کے) متصور الاصل ہونے پر تاکہ ہوجائے بندہ مبتلا اسکے درمیان کہ وہ اس سے اپنے اختیار سے رکجائے تو اس پر ثواب دیا جائے اور اسکے درمیان کہ اسکو اپنے اختیار سے کرے پس اس پر سزا دی جائے یہی نہی کے اندر حکم اصلی ہے پس بہرحال قبح تو وہ ایک وصف ہے جو نہی کے ساتھ قائم ہے وہ قباحت ثابت ہوتی ہے درانحالیکہ وہ مقتضیٰ ہے نہی کا نہی کے حکم کو ثابت کرنے کے لئے پس جائز نہیں ہے قبح کو ثابت کرنا اس طریقہ پر کہ باطل ہوجائے اس قبح کی وجہ سے وہ جو قبح کو موجب ہے اور قبح کی مقتضی ہے (یعنی نہی) بلکہ واجب ہے اصل پر عمل کرنا ورود نہی کی جگہ میں اور مقتضیٰ پر عمل کرنا بقدر امکان اور وہ (یعنی عمل مذکور) یہ ہے کہ قبح کو مشروع کا وصف قرار دیا جائے تو ہوجائیگا منہی عنہ مشروع اپنی اصل کے اعتبار سے غیر مشروع اپنے وصف کے اعتبار سے تو ہوجائیگا یہ فاسد جواہر میں سے فاسد کے مثل (کہ اصل باقی ہے اور چمک ختم) اور ان دونوں کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے تو مشروع فساد کا احتمال رکھتا ہے نہی کی وجہ سے جیسے احرام فاسد تو واجب ہے منہی عنہ کے مشروع ہونے کا اثبات اسی طریقہ پر (کہ مشروع باصلہ اور غیر مشروع بوصفہ ہو) مشروعات کے درجات کی حدود کی مخالفت کرتے ہوئے، شاید اب مزید تفصیل کی حاجت نہو گی ۔

سبق نمبر ۲۶

جب پہلے سبق میں اصول و قواعد معلوم ہوگئے تو اب مصنفؒ چند جزئیات ذکر فرمائیں گے وہ بیع جس میں ثمن شراب کو بنایا گیا ہو تو وہ فاسد ہوگی باطل نہوگی کیونکہ یہاں رکن بیع مُبَادِلَۃُ المَالِ بالمالِ بالتراضی موجود ہے کیونکہ شراب بھی مال ہے مگر چونکہ وہ مسلم کے حق میں مالِ متقوم نہیں ہے اس وجہ سے وہ من وجہ ثمن بیع کی صلاحیت رکھتا ہے اور من وجہ نہیں رکھتا ۔ بہرحال یہ بیع فاسد ہوگی نہ کہ باطل اور ایسے ہی بیع الربوا بھی فاسد ہے نہ کہ باطل اور ایسے ہی ایسی بیع جس میں ایسی شرط لگادی گئی ہو جو مقتضاء عقد کے خلاف ہو بیع فاسد ہوگی نہ کہ بیع باطل یہ بیوع کی اقسام ثلاثہ چونکہ مشروع بالاصل ہیں اور غیر مشروع بالوصف ہیں تو بعد قبض مفید ملک ہونگی اس مضمون کی عبارت ملاحظہ ہو ۔

وَعَلیٰ ھٰذا الاصلِ قلنا اِنَّ البیعَ بالخمرِ مشروعٌ باصلہٖ وھو وجود رکنہٖ فی محلہٖ غیر مشروع بوصفہٖ وَھُوالثمنُ لِاَنَّ الخمرمالٌ غیرمتقومٍ فیصلح ثمنًا من وجہٍ دون وجہٍ فصار فاسدًا لا باطلًا وکذلک بَیعُ الربوا غیرمشروع بوصفہ وھوالفضلُ فی العوض وکذلک الشرطُ الفاسدُ فی معنی الربوا ۔

ترجمہ اور اسی قاعدہ کے مطابق ہم نے کہا ہے کہ شراب کے بدلہ بیع مشروع باصلہ ہے اور وہ بیع کے رکن کا وجود ہے اس کے محل میں اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے اور وصف وہ ثمن ہے اس لئے کہ شراب مالِ غیر متقوم ہے تو وہ (شراب) من وجہ ثمن بننے کی صلاحیت رکھتی ہے نہ کہ بعض وجہ سے تو یہ بیع فاسد ہوئی نہ کہ باطل اور ایسے ہی بیع الربوا اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے اور وہ وصف عوض میں زیادتی ہے اور ایسے ہی شرط فاسد ربوا کے درجہ میں ہے ۔

تشریح مثلاً ایک کلو گوشت ۱½ کلو گوشت کے بدلہ میں بیچا تو بیع الربوا ہے کیونکہ ایک کلو دوسرے ایک کلو کے مقابلہ میں ہے اور باقی نصف کا مقابل نادار رہے تو جواز کی شرط مساوات (برابری) ہے تو اس شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے یہ بیع فاسد ہوگی نہ کہ باطل ۔

اسی طرح یوم النحر کا روزہ مشروع بالاصل اور غیر مشروع بالوصف ہے، کیونکہ روزہ کی اصل روزہ کے وقت میں اللہ کے لئے رکنا ہے اور وہ یہاں موجود ہے، لیکن اس دن میں اللہ کی جانب سے مقرر فرمودہ ضیافت سے اعراض ہے اس وجہ سے یہ غیر مشروع بالوصف ہے تو بذاتِ خود وقت میں کوئی خلل نہیں ہے لیکن اتفاق سے یہ دن عید کا دن ہونے کیوجہ سے اعراض عن الضیافت پا یا گیا اور اسی وجہ سے کہ یوم النحر کا روزہ مشروع باصلہ ہے اس کی نذر درست ہے کیونکہ یہ طاعت کی نذر ہے اور معصیت کا یہاں اتصال نذر کیوجہ سے نہیں بلکہ فعل کی وجہ سے معصیت آئی ہے اسی کو مصنفؒ فرماتے ہیں ۔

وَکذلکَ صومُ یومِ النحرِ مشروعٌ باصلہٖ وھوالامساکُ للّٰہِ تعالیٰ فی وقتہٖ غیر مشروع بِوصفہٖ وھوالاعراضُ عَن الضیافۃِ الموضوعۃِ فی ھذا الوقت بالصومِ اَلَا تَریٰ اَنَّ الصومَ یقومُ بالوقتِ ولاخللَ فیہِ والنھیُ یتعلق بوصفہٖ وھو اَنَّہٗ یوم عیدٍ فصار فاسدًا ولھذا یصح النذرُ بہٖ عندنا لانہ نذر بالطاعۃِ وانما وصفُ المعصیۃ متصل بذاتہٖ فعلًا لا باسمہٖ ذکرا

ترجمہ: اور ایسے ہی (یعنی بیع بالخمر کے مثل) یوم نحر کا روزہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہے اور رکنا ہے اللہ تعالیٰ کے لئے روزہ کے وقت میں غیر مشروع ہے اپنے وصف سے اور وصف وہ

اعراض ہے روزہ کی وجہ سے اس ضیافت سے جو اسوقت بنص مقرر ہے، کیا آپ نہیں دیکھتے کہ روزہ وقت کے ساتھ قائم ہے اور وقت میں کوئی خلل نہیں ہے اور نہی متعلق ہے وصفِ صوم کے ساتھ اور وصف وہ عید کا دن ہے تو روزہ فاسد ہوگا اور اسی وجہ سے (اس کے مشروع باصلہ ہونے کی وجہ سے) ہمارے نزدیک اس کی نذر صحیح ہے اس لئے کہ یہ طاعت کی نذر ہے اور معصیت کا وصف اس کی ذات سے فعل کے اعتبار سے متصل ہے نہ کہ روزہ کے نام سے باعتبار ذکر کے۔

تشریح مصنفؒ کی عبارت کا مطلب تو واضح ہے اتنی بات ذہن نشین رکھئے کہ الا یُری الخ سے پہلے یہ واضح کیا گیا ہے کہ اعراض روزہ کا وصف ہے جو روزہ کی ماہیت میں داخل نہیں ہے الایری سے اس کی مزید توضیح ہے اَنَّ الصوم الخ روزہ وقت کے ساتھ قائم ہے یعنی روزہ وقت میں پایا جاتا ہے اس لئے کہ وقت روزہ کے لئے معیار ہے ۔ ولاخلل فیہ ۔ اور وقت میں کوئی خلل نہیں ہے اس لئے کہ یہ وقت تمام اوقات کے مثل ہے تو اس وقت میں روزہ سے نہی وقت کی ذات کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ نہی وقت کے وصف کے اعتبار سے اور وہ وصف یہ ہے کہ یہ عید کا دن ہے جو اللہ کی جانب سے مخصوص ضیافت کا دن ہے اور چونکہ روزہ کی ماہیت میں وقت داخل ہے تو جو وقت سے متصل ہوگا وہ روزہ سے متصل ہوگا لہذا یوم نحر کا روزہ فاسد ہوگا لیکن چونکہ یہ مشروع باصلہ ہے اس لئے اس کی نذر درست ہوگی کیونکہ ناذر نے فقط صوم کا ذکر کیا ہے نہ کہ اعراض کا جب کہ اعراض تو فعل صوم کی وجہ سے پایا گیا ہے ۔ اسی طرح اوقاتِ ممنوعہ میں بذاتِ خود کوئی خرابی نہیں ہے بلکہ وہ وقت باصلہ صحیح ہے اور اس میں فساد وصف کی وجہ سے آیا ہے کیونکہ یہ وقت بنص حدیث شیطان کی جانب منسوب ہے پھر نماز اور روزہ میں کچھ فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ وقت نماز کے لئے ظرف ہے اور روزہ کے لئے معیار ہے اور ظرف کی، مظروف کی ایجاد میں کوئی تاثیر نہیں ہے بلکہ نماز افعال معلوم سے ادا کی جاتی ہے اور وقت ان افعال کا مجاور رہے تو فسادِ وقت فسادِ صلوٰۃ میں مؤثر نہ ہوگا اور وقت روزہ کے اندر معیار ہے تو وقت روزہ سے متصل ہوگا تو وقت کا فساد روزہ کے فساد میں مؤثر ہوگا ، لیکن وقت اگرچہ نماز میں معیار نہیں مگر سبب ہے اور سبب کا فساد اگرچہ مسبب کے فساد کو مستلزم نہیں لیکن مسبب کے نقصان کا باعث ضرور ہے اسی وجہ سے کہا گیا کہ اوقات مکروہہ میں واجب کامل ادا نہ ہوگا ۔

بہر حال صورتِ مذکورہ میں روزہ کو فاسد اور نماز کو ناقص کہا گیا ہے کیونکہ ان دونوں کے ساتھ وقت کا تعلق الگ الگ نوعیت کا ہے تو اس کا یہ ثمرہ ظاہر ہوگا کہ یوم نحر کا روزہ شروع کرنے سے لازم نہ ہوگا اور نفلی نماز اوقات مکروہہ میں شروع کرنے سے لازم ہو جائے گی اسی کو مصنفؒ فرماتے ہیں ۔

وَوَقْتُ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَدُلُوكِهَا صَحِيحٌ بِاَصْلِهٖ فَاسِدٌ بِوَصْفِهٖ وَهُوَ اَنَّهٗ مَنْسُوبٌ اِلَى الشَّيْطَانِ كَمَا جَاءَتْ بِهٖ السُّنَّةُ اِلَّا اَنَّ اَصْلَ الصَّلٰوةِ لَا يُوجَدُ بِالْوَقْتِ لِاَنَّهٗ ظَرْفُهَا

لامعیارہا وھو سببہا فصارت الصلوٰۃ فیہ ناقصۃً لا فاسدۃً فقیل لا یتادیٰ بہا الکامل ویضمن بالشروع والصوم یقوم بالوقت ویُعرَف بہ فازداد الاثر فصار فاسدا فلم یضمن بالشروع

ترجمہ اور سورج کے نکلنے اور غروب کا وقت اپنی اصل سے صحیح ہے اپنے وصف سے فاسد ہے اور وہ وصف یہ ہے کہ یہ شیطان کی جانب منسوب ہے جیساکہ اس کے متعلق سنت وارد ہوئی ہے مگر تحقیق کہ اصلِ صلوٰۃ وقت کے ساتھ نہیں پائی جاتی اس لئے کہ وقت اس کا ظرف ہے نہ کہ اس کا معیار اور یہ وقت نماز کا سبب ہے تو نماز اس میں ناقص ہوگی نہ کہ فاسد پس کہا گیا ہے کہ ان اوقات کے اندر واجب کامل ادا نہیں ہوگا اور نماز شروع کرنے سے مضمون ہوگی (یعنی لازم ہو جائے گی) اور روزہ وقت کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور وقت کے ساتھ ہی اس کی تعریف کی جاتی ہے تو وقت کا اثر روزہ میں زیادہ ہوگیا تو روزہ فاسد ہوگا تو شروع کرنے سے لازم نہ ہوگا۔

تشریح دلوک کے معنی زوال اور غروب دونوں ہیں، بہر حال یہ وقت بھی تمام اوقات کے مثل عبادت کے لئے صلاحیت رکھنے والا ظرف ہے لیکن اس میں وصف کی وجہ سے فساد پیدا ہوگیا اور وہ وصف یہ ہے کہ یہ وقت شیطان کی جانب منسوب ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ سورج شیطان کے دونوں سینگوں کے درمیان طلوع ہوتا ہے۔

پھر یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اوقات مذکورہ میں نماز کا وہ حکم ہے جو یوم نحر میں روزہ کا حکم ہے تو جیسے یوم نحر میں روزہ فاسد ہوتا ہے ان اوقات میں بھی نماز فاسد ہونی چاہئے نہ کہ ناقص حالانکہ آپ قائل ہیں کہ نماز ناقص ہوتی ہے۔ الا ان اصل الصلوٰۃ الخ سے اسی اعتراض کا جواب ہے جس کی تقریر گذر چکی ہے۔

اعتراض۔ آپ نے فرمایا کہ افعالِ شرعیہ سے نہی قبیح لغیرہ پر محمول ہوتی ہے جس کا مآل یہ نکلتا ہے کہ مشروع باصلہ اور غیر مشروع بوصفہ ہے تو پھر بغیر گواہوں کے نکاح مشروع باصلہ ہونا چاہئے کیونکہ یہ منہی عنہ ہے۔

جواب:۔ تو مصنفؒ نے اس کے دو جواب دیئے ۱ یہاں جو حدیث آئی ہے لا نکاح الا بشہود (رواہ دارقطنی) یہ نفی اور نسخ ہے نہ کہ نہی اور وہ اصولِ مذکورہ نہی کے بارے میں ہے نہ کہ نفی کے لہٰذا اشکال۔

۲ اصل ابضاع اور فروج میں تحریم ہے اور حلت بربنائے ضرورت ہے تاکہ نسل انسانی کا ابقاء ہو سکے تو جب بھی نکاح ہوگا اور اس میں ملک ضروری ثابت ہوگی تو حلت ضرور ثابت ہوگی یعنی حلت اس سے کسی بھی وقت منفصل نہ ہوگی اب اگر حدیث مذکور کو نہی پر محمول کریں گے تو وہ اصولِ مذکورہ کے مطابق مشروعیت کی بقاء کو مستلزم ہوگی اور ساتھ ہی اس میں تحریم بھی ہوگی اور یہ اجتماع ضدین ہے اس لئے ضروری ہے کہ اس کو نفی اور نسخ پر محمول کیا جائے نہ کہ نہی پر۔ البتہ یہ بات بیع میں چل سکتی ہے کہ وہ مشروع باصلہ ہو اور بوصفہ غیر مشروع ہو اس لئے کہ نکاح تو حلت کے لئے مشروع ہے اور بیع ملک عین کے لئے مشروع ہے اور حلت اس میں تابع ہے کبھی ہو جاتی ہے اور کبھی نہیں

ہوتی کسی باندی کو خرید لیا اور کوئی مانع موجود نہیں تو ملکِ عین کے ساتھ حلت بھی ثابت ہوگی اور مجوسیہ باندی میں اور غلام میں اور بکری میں صرف ملک عین ہے نہ کہ حلت، خلاصۂ کلام مشروع باصلہ اور غیر مشروع بوصفہ نکاح نہیں ہوسکتا بلکہ بیع ہوسکتی ہے اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَلَا يَلْزَمُ النِّكَاحُ بِغَيْرِ شُهُوْدٍ لِاَنَّهٗ مَنْفِيٌّ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا نِكَاحَ اِلَّا بِشُهُوْدٍ فَكَانَ نَسْخًا وَلِاَنَّ النِّكَاحَ شُرِعَ لِمِلْكٍ ضَرُوْرِيٍّ لَا يَنْفَصِلُ عَنِ الْحِلِّ وَالتَّحْرِيْمُ يُضَادُّهٗ بِخِلَافِ الْبَيْعِ لِاَنَّهٗ شُرِعَ لِمِلْكِ الْعَيْنِ وَالْحِلُّ فِيْهِ تَابِعٌ اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ شُرِعَ فِيْ مَوْضِعِ الْحُرْمَةِ وَفِيْمَا لَا يَحْتَمِلُ الْحِلَّ اَصْلًا كَالْاَمَةِ الْمَجُوْسِيَّةِ وَالْعَبِيْدِ وَالْبَهَائِمِ

ترجمہ اور (ہماری اصول پر) بغیر گواہوں کے نکاح سے الزام وارد نہوگا اس لئے کہ اس کی نفی کردی گئی ہے نبی علیہ السلام کے اس فرمان سے کہ بغیر گواہوں کے نکاح نہیں ہے تو یہ نسخ ہوگا اور اس لئے کہ نکاح مشروع ہے ملک ضروری کے لئے جو حل سے منفصل نہیں ہے اور تحریم حل کی ضد ہے بخلاف بیع کے اس لئے کہ یہ مشروع ہے ملکِ عین کے لئے اور حل اس میں تابع ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ بیع مشروع ہے موضعِ حرمت میں اور اس چیز میں جس میں بالکل حل کا احتمال نہیں ہے جیسے مجوسی باندی اور غلام اور چوپائے۔
باقی تفصیلات مذکور ہیں اور واضح ہیں۔

سبق نمبر ۲۷

آپ ماقبل میں فرماکر آئے ہیں کہ افعالِ حسیہ سے نہی قبیح لعینہ پر محمول ہوتی ہے جو بالکل مشروع نہیں ہوتی اور کسی فعلِ شرعی کو قبول نہیں کرتی حالانکہ غصب فعلِ حسی ہے جو منہی عنہ ہے اور ایسے ہی زنا فعل حسی ہے جو منہی عنہ ہے جس پر فرمانِ باری تعالی ولاتاکلوا اموالکم بالباطل اور ولاتقربوا الزنا۔ دال ہے۔
حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ غصب کی صورت میں غاصب بعد ادا ضمان مغصوب کا مالک ہوجاتا ہے اور ایسے ہی زنا حرمتِ مصاہرت کو ثابت کرتی ہے تو آپ نے ان افعالِ حسیہ ممنوعہ کی وجہ سے ان پر احکام شرعی کیسے جاری کئے ہیں؟
تو اس کا جواب دیا کہ غصب بذات خود ملک کا سبب نہیں ہے بلکہ ایک حکم شرعی کیوجہ سے غاصب کی ملکیت ثابت ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ جب غاصب نے ضمان ادا کردیا اگر اب بھی غاصب مغصوب کا مالک نہو تو مالک کی ملکیت میں عوض اور معوض عنہ دونوں کا اجتماع لازم آئے گا جو باطل ہے۔
اسی طرح زنا بذاتِ خود حرمتِ مصاہرت کا سبب نہیں ہے بلکہ بچہ کے واسطہ سے زنا حرمت مصاہرت کا

سبب ہے اور جو چیز کسی کے درجہ میں آکر کام کرتی ہے تو اس کا وصفِ حرمت ملحوظ نہیں ہوا کرتا تو چونکہ زنا ولد کا سبب ہے جیسے وطی حلال ولد کا سبب ہے اس وجہ سے زنا بواسطہ ولد حرمتِ مصاہرت کا سبب ہے نہ کہ بذاتِ خود جیسے مٹی جب پانی کا قائم مقام ہوتی ہے تو مٹی میں وصفِ تلویث ملحوظ نہیں ہوتا بلکہ پانی کا مطہر ہونا ملحوظ ہوگا ایسے ہی یہاں زنا کے اندر وصفِ حرمت ملحوظ نہ ہوگا بلکہ اس کا سببِ ولد ہونا ملحوظ ہوتا ہے، اسی کو مصنفؒ فرماتے ہیں

ولا يقالُ في الغصب بانہ يُثبت الملكَ مقصوداً ـ بل يُثبتُ شرطاً لحكمٍ شرعيٍ وهو الضمانُ لانہ شرع جبرًا فيعتمد الفواتَ وشرطُ الحكم تابعٌ لہ فصار حسناً بحسنہ وكذلك الزنا لا يُوجِبُ حُرمَةَ المصاهرةِ اَصلاً بنفسہ بل انما هو سببٌ للماء و الماءُ سببٌ لِلوَلدِ والولدُ هو الاصل في استحقاق الحُرمات ولا عصيان ولا عدوان فيہ ثم تتعدى منہ الى اطرافہ وتتعدى الى اسبابہ وما قام مقام غيره انما يعمل بعلة الاصل الا ترى اَنَّ التراب لَمَّا قام مقام الماء نُظِر الى كون الماء مطهرًا وسقط عنہ وصف التراب فكذلكَ هٰهُنا يهدر وصفُ الزنا بالحُرمَةِ لقيامہ مقام ما لا يوصفُ بذلك في ايجابِ حُرمةِ المُصاهرةِ ـ

ترجمہ اور اعتراض نہ کیا جائے غصب کے سلسلہ میں اس طریقہ پر کہ وہ ملک کو ثابت کرتا ہے درانحالیکہ ملک غصب سے مقصود ہوتی ہے بلکہ غصب کے ذریعہ (غاصب کے لئے ملک) ثابت ہوتی ہے ایک حکم شرعی کی شرط بنکر اور وہ (حکم شرعی) (غاصب) پر ضمان ہے اس لئے کہ وہ (ضمان) مشروع ہوا ہے پورا کرنے کے لئے (مالک کے حق کو) تو تقاضا کریگا وہ (ضمان) فوات کا (مغصوب سے ملک مالک کے فوات کا) اور حکم کی شرط حکم کے تابع ہوتی ہے (تو غاصب کے لئے ملک کا ثبوت) حسن ہوگا حکم کے حسن کی وجہ سے اور ایسے ہی زنا اصل بنفسہ ہونے کے اعتبار سے حرمت مصاہرت کو ثابت نہیں کرتی بلکہ زنا نزولِ ماء (منی) کا سبب ہے اور نزول ماء بچہ کا سبب ہے اور بچہ ہی اصل ہے حرمات کے استحقاق میں اور بچہ میں گناہ اور زیادتی نہیں ہے پھر یہ حرمت بچہ سے اس کے اطراف کی جانب متعدی ہوتی ہے اور ایسے ہی یہ سبب زنا سے اسکے اسباب کی طرف متعدی ہوتی ہے اور جو اپنے غیر کے قائم مقام ہو وہ عمل کرتا ہے اصل کی علت کی وجہ سے (یعنی اس معنی کی وجہ سے جس کی وجہ سے اصل عمل کرتا ہے)

کیا آپ دیکھتے نہیں ہیں کہ جب مٹی پانی کا قائم مقام ہوگئی تو پانی کے مطہر ہونے کو دیکھا گیا ہے اور اور مٹی سے مٹی کا وصف ساقط ہوگیا ہے پس ایسے ہی یہاں زنا کا وہ وصف جو حرمت ہے باطل ہوگیا زنا کے اس چیز کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے جو حرمتِ مصاہرت کو ثابت کرنے میں حرمت سے متصف نہیں ہے

تشریح پہلے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ غاصب کے لئے ملکیت قصداً ثابت نہیں ہوئی یہاں تک کہ آپ کا اعتراض وارد ہو بلکہ ملکیت تبعاً ثابت ہوئی ہے اور حکم شرعی کی شرط بنکر ثابت ہوئی ہے۔ بالفاظ دیگر غصب قبیح لعینہ ہے تو اس کے ذریعہ اثباتِ ملک بھی قبیح ہوگا لیکن جب ملک مقصود بنکر ثابت نہیں ہوئی بلکہ حکم شرعی کی شرط ہونے کیوجہ سے ملک کا اثبات ہے اور حکم شرعی (ضمان) حسَن ہے اور حُسن میں شرط مشروط کے تابع ہوتی ہے تو بواسطۂ ضمان اثباتِ ملک میں حُسن پیدا ہوگیا ہے۔

استحقاق حرمات، یعنی اوّلاً بچہ کے اوپر واطی اور موطوئہ کے اصول و فروع حرام ہوتے ہیں پھر بچہ کے واسطہ سے حرمت بچہ کے والدین کی طرف متعدی ہوتی ہے یہاں تک کہ واطی پر موطوئہ کے اصول و فروع حرام ہوجاتے ہیں باقی تفصیلات واضح ہیں۔

سبق نمبر ۲۸

امر اور نہی کی بحث سے فراغت کے بعد مصنف رح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ امر کا صیغہ مامور بہ کو طلب کرتا ہے اور نہی کا صیغہ منہی عنہ کے نہ کرنے کو طلب کرتا ہے لیکن صیغۂ امر مامور بہ کی ضد میں کیا حکم ثابت کریگا اور اسی طرح نہی کا صیغہ منہی عنہ کی ضد میں کیا حکم ثابت کریگا، تو فرمایا کہ اس میں اختلاف ہے مسلم الثبوت ص۲۲ پر اس کی تفصیلی بحث موجود ہے لیکن مصنف رح کے نزدیک مختار یہ ہے کہ امر کا صیغہ مامور بہ کی ضد میں کراہت کا تقاضا کرے گا یعنی مامور بہ کی ضد میں کراہت ثابت ہوگی اور یہ کراہت بھی بر بناءِ ضرورت و اقتضاء ہے نہ کہ باعتبار دلالت اور نہ اس اعتبار سے کہ یہ امر کا موجب ہو۔

بہرحال جب کراہت بر بناء ضرورت ہے اور اصول یہ مقرر ہے کہ الضرورۃ تتقدر بقدر الضرورۃ اور ضرورتِ تحریم صرف کراہت سے ادا ہوجاتی ہے اس وجہ سے صرف کراہت کا حکم جاری ہوگا لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ مامور بہ کی ضد میں اشتغال مُفوّتِ مامور بہ نہو اور اگر مامور بہ فوت ہوتا ہو تو پھر ضد کے اوپر حرمت کا حکم جاری ہوگا اور اگر مامور بہ کا فوات نہو تو پھر ضد کے اوپر کراہت کا حکم جاری ہوگا جیسے پہلی رکعت کے سجدۂ ثانیہ کے بعد قیام کا حکم دیا گیا ہے تو اگر کوئی تھوڑی دیر بیٹھ جائے اور پھر کھڑا ہو تو چونکہ مامور بہ (قیام) کا فوات لازم نہیں آیا اس لئے قعود پر حرمت کا حکم جاری نہو گا بلکہ کراہت کا حکم جاری ہوگا اور اس قعود کی وجہ سے نماز فاسد نہوگی،

جب صیغۂ امر مامور بہ کی ضد میں کراہت کو ثابت کرتا ہے تو اس سے معلوم ہوگیا کہ نہی کا صیغہ منہی عنہ کی ضد میں وجوب کو فاسد کردیگا اسی وجوب کو مصنف رح نے سنۃ فی القوۃ کالواجب سے تعبیر کیا ہے جس کا مآل یہ ہے کہ منہی عنہ کی ضد واجب کے درجہ میں ہے جیسے مُحرِم کو سِئے ہوئے کپڑے سے منع کیا گیا ہے تو اس نہی سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ چادر اور لنگی سنت ہے یعنی واجب کے درجہ میں ہے جسکے فوات کیوجہ سے دم واجب واجب ہوگا۔

جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہوگئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

فَصْلٌ فِی حُکْمِ الْاَمْرِ وَالنَّہْیِ فِیْ ضِدِّ مَا نُسِبَا اِلَیْہِ اِخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِیْ ذٰلِکَ وَالْمُخْتَارُ عِنْدَنَا اَنَّ الْاَمْرَ بِالشَّیْئِ یَقْتَضِیْ کَرَاہَۃَ ضِدِّہٖ لَا اَنْ یَّکُوْنَ مُوْجِبًا لَّہٗ وَ دَلِیْلًا عَلَیْہِ لِاَنَّہٗ سَاکِتٌ عَنْ غَیْرِہٖ وَلٰکِنَّہٗ یَثْبُتُ بِہٖ حُرْمَۃُ الضِّدِّ ضَرُوْرَۃَ حُکْمِ الْاَمْرِ وَالثَّابِتُ بِہٰذَا الطَّرِیْقِ یَکُوْنُ ثَابِتًا بِطَرِیْقِ الْاِقْتِضَاءِ دُوْنَ الدَّلَالَۃِ وَفَائِدَۃُ ہٰذَا الْاَصْلِ اَنَّ التَّحْرِیْمَ لَمَّا لَمْ یَکُنْ مَقْصُوْدًا بِالْاَمْرِ لَمْ یُعْتَبَرْ اِلَّا مِنْ حَیْثُ اَنَّہٗ یُفَوِّتُ الْاَمْرَ فَاِذَا لَمْ یُفَوِّتْہُ کَانَ مَکْرُوْہًا کَالْاَمْرِ بِالْقِیَامِ لَیْسَ بِنَہْیٍ عَنِ الْقُعُوْدِ قَصْدًا حَتّٰی اِذَا قَعَدَ ثُمَّ قَامَ لَا تَفْسُدُ صَلٰوتُہٗ وَلٰکِنَّہٗ یُکْرَہُ وَعَلٰی ہٰذَا الْقَوْلِ یَحْتَمِلُ اَنْ یَّکُوْنَ النَّہْیُ مُقْتَضِیًا فِیْ ضِدِّہٖ اِثْبَاتَ سُنَّۃٍ تَکُوْنُ فِی الْقُوَّۃِ کَالْوَاجِبِ وَلِہٰذَا قُلْنَا اِنَّ الْمُحْرِمَ لَمَّا نُہِیَ عَنْ لُبْسِ الْمَخِیْطِ کَانَ مِنَ السُّنَّۃِ لُبْسُ الْاِزَارِ وَالرِّدَاءِ ۔

ترجمہ یہ فصل ہے امر اور نہی کے حکم کے بیان میں اس کی ضد میں جس کی طرف یہ دونوں منسوب ہیں، علماء نے اس میں اختلاف کیا ہے، اور ہمارے نزدیک مختار یہ ہے کہ کسی چیز کے بارے میں حکم اس کی ضد کی کراہت کا تقاضا کرتا ہے یہ بات نہیں ہے کہ وہ اس تحریم کو واجب کرنے والا یا اس تحریم پر دلیل ہو اسلئے کہ وہ (الامرُ بالشئی) اپنے غیر سے ساکت ہے لیکن امر سے ضد کی حرمت آمر کے حکم کی ضرورت کیوجہ سے ثابت ہوتی ہے اور جو اس طریقہ پر (ضرورت کے طریقہ پر) ثابت ہو تو وہ اقتضاء کے طریقہ پر ثابت ہوتا ہے نہ کہ دلالت کے اور اس اصل کا (الامر بالشئی الخ کا) فائدہ یہ ہے کہ تحریم جب امر سے مقصود نہیں ہے تو اس تحریم کا اعتبار نہ ہوگا مگر اس حیثیت سے کہ وہ مامور بہ کو فوت کردے پس جب یہ (ضد) اس کو (مامور بہ کو) فوت نہ کرے تو ضد مکروہ ہوگی جیسے قیام کا حکم وہ قصدًا نہی قعود نہیں ہے یہاں تک کہ جب وہ بیٹھ گیا پھر کھڑا ہوا تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی لیکن یہ مکروہ ہے اور اسی قول کے مطابق احتمال ہے کہ نہی اپنی ضد میں اثبات سنت کا تقاضا کرے جو سنت کہ قوت میں واجب کے مثل ہو۔

اور اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ محرم کو جبکہ سلے ہوئے کپڑے پہننے سے منع کردیا گیا تو تہبند اور چادر پہننا سنت ہوگا۔

تشریح امر و نہی کے مفہوم میں کوئی اختلاف نہیں ہے یعنی ان دونوں کا مفہوم بلاخلاف جدا جدا ہے اور دونوں کے لفظ بھی جدا جدا ہیں۔ والمختار عندنا، یعنی مصنفؒ اور قاضی امام ابوزید اور شمس الائمہ اور فخرالاسلام اور صدر الاسلام وغیرہ کا بھی یہی مختار ہے۔ اَنَّ الامرَ بالشئی یقتضی کراھۃ ضدہ الخ یہ حکم اس وقت ہے جبکہ ضد میں اشتغال مفوتِ امر نہ ہو ورنہ پھر ضد میں حرمت ثابت ہوتی ہے تو اس وقت میں تفویت کی وجہ سے اشتغال بالضد حرام ہوگا اگرچہ فی ذاتہ وہ مباح ہو جیسے یوم النحر کا روزہ ترکِ اجابت

کے اعتبار سے حرام ہے اور نفس کو مقہور کرنے کے اعتبار سے مباح ہے ۔ ولکنہ یثبت بہ الخ ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے کہ جب امر کا صیغہ اپنی ضد سے ساکت ہے تو پھر ضد کی کراہت کیسے ثابت ہوئی؟ تو جواب دیا کہ حکم امر کے پیشِ نظر کراہت ثابت ہوئی کیونکہ وجودِ شئی کی طلب اس کی ضد کے انتفار کو مقتضی ہے فِی الْقُوَّۃِ کَالْوَاجِبُ ۔ یہاں سنت سے مراد وہ نہیں ہے جو فقہار کے درمیان متعارف ہے بلکہ اس سے مراد وہ ہے جو واجب کے قریب ہو البتہ اس کی قوت واجب کی قوت سے کم ہے جیسے کراہت حرمت سے ادنیٰ ہے ۔

سبق نمبر ۳۹

شریعت کے جتنے بھی احکام ہیں خواہ مامورات ہوں یا منہیات سب کے اندر حاکم اللہ تعالیٰ ہے اور وہی ان کو واجب و مشروع کرنیوالا ہے لیکن اللہ کے حکم کو ہر ہر وقت پہچاننا ایک اہم کام تھا اس لئے شریعت نے کچھ ایسے اسباب مقرر فرمائے کہ وہ اسباب حکم خداوندی کے نائب ہو کر اسی کام کا تقاضا کریں اور انہیں اسباب کو احکام کی مشروعیت کا اور ان کے وجوب کا سبب قرار دیا گیا اور طے یہ ہوا کہ سببِ حقیقی ہر چیز میں وہ اللہ تعالیٰ ہی ہے اور ان اسباب کو سبب شمار کرنا اللہ ہی کے مقرر فرمانے سے ہے لہٰذا اب یہ اعتراض وارد نہ ہوگا کہ ایجاب تو اللہ تعالیٰ کی صفتِ خاصہ ہے جیسے خالقیت اسکی صفتِ خاصہ ہے اور اسباب کی جانب ایجاب کی نسبت میں اللہ تعالیٰ سے اسکی صفتِ خاصہ کو قطع کرنا ہے ؟

پھر ان اسباب سے نفسِ وجوب ثابت ہوتا ہے اور وجوب ادا اوامر سے ثابت ہوتا ہے ، پھر احکام دو قسم کے ہیں ۱ احکامِ اصلیہ یعنی اعتقادیہ جیسے ایمان باللہ ۲ احکامِ فرعیہ یعنی فقہی احکام ، تو دونوں قسم کے احکام کے لئے کچھ اسباب مقرر ہیں جیسے ایمان باللہ کا سبب حدوثِ عالم ہے جس پر آیاتِ کثیرہ دال ہیں ورنہ اگر عالم حادث نہ ہوتا تو اللہ پر ایمان لانا بھی واجب نہ ہوتا ۔

اور معاملاتِ بیع و شرار وغیرہ کا سبب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس عالم کو ایک وقت تک باقی رکھنے کا فیصلہ فرما دیا ہے اور اس بقار کے لئے ضرورت ہے کہ بیع و شرار اور نکاح وغیرہ کے معاملات ہوں تاکہ نسلِ انسانی کی بقار اور ان کی ضروریات کا نظم و نسق ہو اور حج کا سبب بیت اللہ ہے اسی وجہ سے سال کے تکرر سے وجوبِ حج میں تکرار نہیں ہے کیونکہ سبب واحد حقیقی ہے ، اور روزہ کا سبب ماہ رمضان ہے یا تو اس کا نفسِ شہود یا ہر روزہ کے لئے ہر دن یا روزہ کے دن کا اول وقت علیٰ حسبِ اختلافِ الاقوال ۔

اور نماز کا سبب اس کے اوقاتِ مقررہ ہیں اور عقوبات کے اسباب جنایات ہیں جیسے وجوب رجم کا سبب زنا ہے اور قصاص کے لئے قتلِ عمد ہے اور قطعِ ید کے لئے سرقہ ہے وغیرہ وغیرہ ۔ اور کفارہ میں ایک پہلو عبادت کا ہے اور ایک پہلو عقوبت کا لہٰذا اس کے وجوب کے لئے ایسا سبب درکار تھا جو من وجہٍ محظور اور من وجہٍ مباح ہو ، کہ مباح عبادت کے پہلو کا اور محظور عقوبت کے پہلو کا سبب بن سکے ۔ جیسے قتلِ خطار میں کفارہ واجب ہے اور اس کفارہ میں عبادت و عقوبت دونوں پہلو ہیں تو اس کے سبب

قتلِ خطاء میں بھی حظر واباحت دونوں کے پہلو ہیں چونکہ اس کا مقصد شکار کرنا تھا اور یہ امر مباح ہے اور اس نے تحری اور تحقیق کا ترک کیا جس کی وجہ سے مقتول کو گولی لگی اور یہ محظور ہے، اسی طرح کفارۂ صوم رمضان ہے کہ اس میں دونوں پہلو ہیں تو افطار میں بھی دونوں پہلو موجود ہیں اپنی مملوکہ چیز کو استعمال کیا جو مباح ہے اور اللہ کی مرضی کے خلاف استعمال کیا ہے جو محظور ہے، بہرحال نفسِ وجوب اسباب سے اور وجوب ادا امر سے لازم ہوتا ہے جیسے جب اُدھار بیع وشراء کی گئی تو ثمن کا نفسِ وجوب فی الذمہ عقد سے ثابت ہوگیا اور وجوب ادا مدت کے وقت مطالبہ پر لازم ہوگا۔

اور مجنون اور مغمیٰ علیہ کا جنون واغماء جب ایک دن اور ایک رات سے زیادہ نہ ہو تو ان پر نماز واجب ہے اور ایسے ہی نائم پر نماز کا وجوب ہے حالانکہ وہ ان احوال میں خطاب کو سمجھنے کے اہل نہ تھے اس کے باوجود بھی وجوب کا ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ نفسِ وجوب وقت سے ثابت ہوتا ہے جو ان کے اوپر واقعۃً گذرا ہے۔

اور سبب کو پہچاننے کی علامت یہ ہے کہ جب آپ دیکھیں کہ کوئی حکم کسی چیز کی جانب مضاف ہے یا اس سے تعلق وملازمت کا کنکشن رکھتا ہے تو یہ اس بات کی علامت ہوگی کہ مضاف الیہ مضاف کا سبب ہوگا جیسے صلوٰۃ الظہر، صوم رمضان وغیرہ ہیں۔

سوال:۔ صدقۃ الفطر میں آپ کے مذکورہ قاعدہ کے مطابق سببِ وجوب فطر ہونا چاہئے حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ سببِ وجوب رأس ہے اور فطر وجوب صدقہ کی شرط ہے؟

جواب:۔ قاعدہ تو وہی ہے جو بیان کیا گیا ہے مگر کبھی مجازاً شرط کی جانب بھی حکم کی اضافت کردیجاتی ہے مگر یہ مجازاً ہے اور ہماری گفتگو حقیقت میں ہو رہی ہے اور باعتبار حقیقت اصول وہی ہے جو مذکور ہوا۔

سوال:۔ جب صدقہ کی اضافت فطر اور رأس دونوں کی جانب ہوتی ہے تو پھر آپ فطر کو شرط اور رأس کو سبب کیوں قرار دیتے ہیں؟

جواب:۔ صدقۂ فطر مؤنت کے مثل واجب ہوتا ہے اور مؤنت کے وجوب میں اصل رأس ہے نہ کہ وقت کیونکہ رأس ہی مؤنت کا محتاج ہے وقت نہیں ہے اس وجہ سے ہم نے رأس کو سبب اور فطر کو شرط قرار دیا ہے۔

سوال:۔ وقت کے تکرر سے حکم میں تکرار ہوا کرتا ہے اس اعتبار سے اگر دیکھیں تو تکرر وقت میں ہے رأس میں نہیں کیونکہ راس تو وہی موجود ہے جو پہلی عید میں تھی پھر فطر ہی کو سبب قرار دینا چاہیئے؟

جواب:۔ جس طرح سال کے بدلنے سے زکوٰۃ کے وجوب میں تکرر ہوتا ہے ایسے ہی وقت کے تکرار سے صدقہ میں تکرار ہوگا مگر اس بناء پر نہیں کہ فطر یا تکرر حول سبب وجوب ہے بلکہ اس وجہ سے کہ تکررِ وقت سے مؤنت میں تکرر ہے اور حول کے تکرر سے وصفِ نماء میں تکرر ہے اور وصف کے تجدد سے گویا رأس میں اور مال میں تکرر اور تجدد ہو رہا ہے۔ فلا اشکال فیہ۔

یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے پیداوار کے تکرر سے عشر اور خراج میں تکرر ہوتا ہے اگرچہ سبب یعنی ارضِ نامی متحد ہے پس فرق اتنا ہے کہ عشر میں حقیقی پیداوار معتبر ہے اور خراج میں تقدیری پیداوار معتبر ہے تقدیری پیداوار کا مطلب یہ ہے کہ زراعت پر قدرت ہو۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشیں ہوگئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

فصلٌ فی بیانِ اسبابِ الشرائع اعلم اَنَّ اَصْلَ الدِّینِ وفروعَہ مشروعۃٌ باسبابٍ جعلھا الشرعُ اسباباً لھا کالحج بالبیتِ والصوم بالشھرِ والصّلوٰۃ باوقاتِھا والعقوباتِ باسبابِھا والکفارۃِ التی ھی دائرۃ بین العبادۃِ والعقوبۃِ بما تضاف الیہ من سببٍ متردّدٍ بین الحظرِ والاباحۃِ والمعاملاتِ بتعلق البقاءِ المقدورِ بتعاطیھا والایمانِ بالآیاتِ الدالۃِ علی حدوثِ العالمِ وانما الامرُ لالزامِ اداءِ ما وجبَ علینا بسببہ السابق کالبیع یجبُ بہ الثمنُ ثم یُطالَبُ بالاداءِ ودلالۃُ ھذا الاصل اجماعُھم علی وجوبِ الصلوٰۃِ علی النائمِ والمجنونِ والمغمی علیہ اذا لم یزدِ الجنونُ والاغماءُ علی یومٍ ولیلۃٍ وانما یعرف السَّبَبُ بنسبۃِ الحکمِ الیہ وتعلقہ بہ لان الاصلَ فی اضافۃِ الشئِ الی الشئِ ان یکونَ سبباً لہ وانما یضافُ الی الشرطِ مجازاً وکذا اذا لازمہ فتکرّرَ بتکرُّرہٖ دلَّ انہ یُضاف الیہ وفی صدقۃِ الفطرِ انما جعلنا الرأسَ سبباً والفطرَ شرطاً مع وجودِ الاضافۃِ الیھما لانَّ وصفَ المؤنۃِ یُرجح الرأسَ فی کونہ سبباً وتکرُّرُ الوجوبِ بتکررِ الفطرِ بمنزلۃِ تکررِ وجوبِ الزکوٰۃِ بتکرّرِ الحولِ لان الوصفَ الذی لاجلہ کان الرأسُ سبباً وھو المؤنۃُ یتجددُ بتجددِ الزمانِ کما ان النماءَ الذی لاجلہ کان المالُ سبباً لوجوبِ الزکوٰۃِ یتجددُ بتجددِ الحولِ فیصیرُ السببُ بتجددِ الوصفِ بمنزلۃِ المتجددِ بنفسہ وعلی ھذا تکررُ العشرِ والخراجِ مع اتحادِ السببِ وھو الارضُ النامیۃُ فی العشرِ حقیقۃً بالخارجِ وفی الخراجِ حکماً بالتمکنِ من الزراعۃِ۔

ترجمہ یہ فصل ہے احکام مشروعہ کے اسباب کے بیان میں، جان لو کہ اصلِ دین اور اس کی فروع مشروع ہیں ایسے اسباب کے ساتھ جن کو شریعت نے ان کے لئے (اصل و فروع کے لئے) اسباب قرار دیا ہے جیسے حج بیت اللہ کے ذریعہ اور روزہ ماہِ رمضان کے ذریعہ اور نماز اس کے اوقات کے ذریعہ اور عقوبات اپنے اسباب کے ذریعہ، اور وہ کفارہ جو عبادت اور عقوبت کے درمیان دائر ہے اس

سبب کے ذریعہ جو اس کی جانب مضاف ہے یعنی وہ سبب جو متردد ہے حظر اور اباحت کے درمیان اور جیسے معاملات بقاء مقدور کے متعلق ہونے کی وجہ سے ان معاملات کی مباشرت کے ذریعہ اور جیسے ایمان ان آیات کے ذریعہ جو عالم کے حدوث پر دال ہیں اور امر تو اس ادار کو لازم کرنے کے لئے ہے جو ہم پر اپنے سابق سبب کی وجہ سے واجب ہو چکی ہے جیسے بیع اس کی وجہ سے ثمن واجب ہو جاتا ہے پھر ادائیگی کا مطالبہ کیا جاتا ہے، اور اس اصل کی دلیل فقہاء کا اجماع ہے نماز کے وجوب پر سونے والے پر اور مجنون اور مغمی علیہ پر جبکہ جنون اور غشی ایک دن اور ایک رات پر زیادہ نہ ہو اور شئی کی سببیت پہچانی جاتی ہے حکم کی نسبت سے اس سبب کی جانب اور حکم کے تعلق سے اس سبب کے ساتھ اس لئے کہ اصل شئی کی اضافت میں کسی شئی کی جانب یہ ہے کہ وہ (مضاف الیہ) اس کا (مضاف کا) سبب ہو اور اضافت کر دیجاتی ہے شرط کی جانب مجازاً اور ایسے ہی (اضافت کر دیجاتی ہے کسی شئی کی جانب) جبکہ وہ اس سے لزوم کا کنکشن رکھے پس وہ مکرر ہو جائے اس کے مکرر ہونے سے تو یہ دال ہوگا اس بات پر کہ وہ مضاف ہوگا اس کی جانب اور صدقہ فطر میں ہم نے رأس کو سبب اور فطر کو شرط قرار دیا ہے ان دونوں کی جانب اضافت کے باوجود اس لئے کہ وصف مؤنت رأس کو ترجیح دیتا ہے اس کے سبب ہونے میں اور وجوب کا مکرر ہونا فطر کے مکرر ہونے سے وجوب زکوٰۃ کے مکرر ہونے کے درجہ میں ہے سال کے مکرر ہونے سے اس لئے کہ وہ وصف جسکی وجہ سے رأس سبب ہے اور وہ مؤنت ہے متجدد ہوتا ہے زمانہ کے تجدد سے جیساکہ وہ نماء (بڑھوتری) جس کی وجہ سے مال وجوبِ زکوٰۃ کا سبب ہے متجدد ہوتا ہے سال کے تجدد سے اور ہو جاتا ہے سبب وصف کے تجدد سے خود بخود متجدد کے درجہ میں اور اسی طریقہ پر عشر اور خراج مکرر ہوتا ہے سبب کے متحد ہونے کے باوجود اور وہ سبب ارض نامی ہے درانحالیکہ عشر میں حقیقی پیداوار معتبر ہے اور خراج میں حکمی پیداوار جو زراعت پر قدرت سے حاصل ہو جاتی ہے ۔

تشریح احکام شرعیہ کے اسباب کے سلسلہ میں تین مذاہب ہیں مگر حق یہی ہے جو مذکور ہوا اور یہی ہمارے عام اصحاب اور بعض شافعیہ اور جمہور متکلمین کا مسلک ہے ۔ وتعلقہ بہ کا مطلب یہ ہے کہ حکم اور سبب کے درمیان ایسا تعلق ہو کہ سبب پایا جائے تو حکم پایا جائے اور اگر سبب نہ پایا جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے جیسے نماز وقت کے اندر جائز ہوگی اور وقت سے پہلے جائز نہیں ۔

وکذا اذا لازمہ الخ یہ تعلقہ بہ کی دلیل ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ جیسے اضافت سببیت کی دلیل ہے ایسے ہی کسی شئی کا کسی شئی سے ملازم ہونا اور ایک کے تکرر سے دوسرے کا تکرر بھی سببیت کی دلیل ہے ،

وعلی ہذا ، یعنی اسی طریقہ پر اور وہ طریقہ یہ ہے کہ وصف کے تکرر سے سبب کے اندر تکرر ہوتا ہے ۔ ۔ عشر تو پیداوار کا ۱/۱۰ ہوتا ہے خواہ پیداوار کم ہو یا زیادہ اور پیداوار سال میں ایک مرتبہ ہو یا زیادہ ہو ۔

اور خراج کے بارے میں یہ حکم ہے کہ وہ پیداوار کے مکرر ہونے کے باوجود بھی سال میں مکرر نہ ہوگا ۔
وَلَا یتکرر الخراج بتکرر الخارج فی سنة لان عمر رضی اللہ عنہ لم یوظفہ مکررا بخلاف العشر ہدایہ ص۴۴۴
البتہ اگر زمین کو کوئی آفت پہونچ گئی مثلاً پانی غالب ہوگیا یا کسی آفت نے کھیتی کو ہلاک کر دیا تو خراج واجب نہ ہوگا اس لئے کہ زراعت پر قدرت کے فوت ہونے کی وجہ سے نماء تقدیری فوت ہوگیا البتہ اگر زمین کو معطل چھوڑ دیا تو خراج واجب ہوگا ، ہدایہ ص۴۴۴

سبق نمبر ۴۴

احکام شرعیہ میں کچھ تو اصلی احکام ہوتے ہیں اور کچھ وہ احکام ہوتے ہیں جو بندوں کے اعذار پر مبنی ہیں اول عزیمت اور ثانی کو رخصت کہتے ہیں ۔

پھر عزیمت کی چار قسمیں ہیں ، فرض ، واجب ، سنت ، نفل ، ۱ فرض وہ ہے جس کا ثبوت دلیل قطعی سے ہو اور اس کا حکم یہ ہے کہ دل سے اس کی تصدیق و علم اور بدن سے اس کو کرنا ضروری ہوتا ہے اور اس کا منکر کافر اور اس کو بلا عذر چھوڑنے والا فاسق ہوتا ہے ۔

۲ واجب وہ ہے جس کا ثبوت ایسی دلیل سے ہو کہ جس میں ظنیت ہو اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی دل سے تصدیق و یقین ضروری نہیں مگر اس پر عمل کرنا ضروری ہے ۔ اور اس کے منکر کی تکفیر نہیں کی جائے گی اور اگر اخبار احاد کو ہلکا سمجھتا ہے تو یہ فسق ہے اور اگر اس میں تاویل کرتا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے یا غریب وغیرہ تو پھر اس کو فاسق نہیں کہا جائیگا البتہ واجب کا تعاون موجب کفر ہے ۔

۳ سنت ، سنت دین میں مروجہ طریقہ کو کہا جاتا ہے جس کا حکم یہ ہے کہ بغیر وجوب وافتراض کے اس کی ادائیگی کا مطالبہ کیا جاتا ہے پھر سنت کی دو قسمیں ہیں سنت ہدیٰ اور سنن زوائد ، اول جیسے جماعت اور اذان وغیرہ اور ثانی جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عادات کہ آپ کیسے بیٹھتے تھے قیام کیسے ہوتا تھا ، لباس کیسا تھا وغیرہ ، اول کا تارک اسارت وملامت کا مستحق ہوگا نہ کہ دوسری کا ۔

لہٰذا امام محمدؒ نے باب الاذان میں بعض جگہ کہا ہے یکرہ اور قد اساء اور بعض جگہ لا بأس بہ ، تو اول کا تعلق سنت کی قسم اول سے ہے اور آخری قول کا تعلق سنت کی قسم ثانی سے ہے اور جب وہ یُعید فرمائیں تو وہ واجب ہے ۔

۴ نفل ، وہ ہے کہ اس کے کرنے سے ثواب ملے اور نہ کرنے سے کچھ گناہ نہ ہو ، ہمارے نزدیک نفل شروع کرنے سے لازم ہوجاتی ہے اگر اس کو درمیان میں چھوڑ دیا تو اس کو ادا کرنا ہوگا ، اور اس کو نذر پر قیاس کیا گیا ہے کہ وہاں قول کو بطلان سے بچانے کے لئے اس کی ادائیگی ضروری ہوتی ہے تو مسئلہ مذکورہ میں مودیٰ کو بطلان سے بچانے کے لئے اس کا اتمام ضروری ہے اور فرمان باری ولا تبطلوا اعمالکم ، اس پر دال ہے ۔

فصلٌ في العزيمة والرخصة وهي في احكام الشرع اسمٌ لما هو اصلٌ منها غير متعلق
بالعوارض والرخصة اسمٌ لما بُني على اعذار العباد والعزيمة اقسامٌ اربعةٌ فرض
و واجبٌ وسنةٌ ونفلٌ فالفرض ما ثبت وجوبه بدليلٍ لا شبهة فيه وحكمه اللزوم
علمًا وتصديقًا بالقلب وعملًا بالبدن حتى يكفر جاحده ويفسق تاركه بلا عذر
والواجب ما ثبت وجوبه بدليلٍ فيه شبهةٌ وحكمه اللزوم عملًا بالبدن لا علمًا
على اليقين حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد واما متأوّلًا
فلا والسنة الطريقة المسلوكة في الدين وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من
غير افتراضٍ ولا وجوبٍ لانها طريقةٌ أُمرنا باحيائها فنستحق اللائمة بتركها والسنة
نوعان سنة الهدى وتاركها يستوجب اساءةً وكراهةً والزوائد وتاركها لا
يستوجب اساءةً وكراهةً كسير النبي عليه السلام في قيامه وقعوده ولباسه و
على هذا تخرج الالفاظ المذكورة في باب الاذان من قوله يكره او قد اساء او لا بأس
به وحيث قيل يعيد فذلك من حكم الوجوب والنفل اسم للزيادة فنوافل العبادات
زوائد مشروعة لنا لا علينا وحكمه انه يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه
ويضمن بتركه بالشروع عندنا لان المؤدّى صار لله تعالى مسلّمًا اليه وهو كالنذر
صار لله تسميةً لا فعلًا ثم وجب لصيانته ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة
ابتداء الفعل بقاؤه اولى ۔

ترجمہ

یہ فصل ہے عزیمت اور رخصت کے بیان میں، اور عزیمت شریعت کے احکام میں اس حکم کا نام ہے جو احکام میں سے اصل ہو جو عوارض سے متعلق نہ ہو اور رخصت نام ہے اس کا جو بندوں کے اعذار پر مبنی ہو اور عزیمت کی چار قسمیں ہیں فرض اور واجب اور سنت اور نفل پس فرض وہ ہے جس کا وجوب ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ نہ ہو اور اس کا حکم لزوم ہے قلب سے علم اور تصدیق کے اعتبار سے اور بدن سے عمل کے اعتبار سے ۔ یہاں تک کہ اس کے انکار کرنے والے کی تکفیر کی جائے ۔

اور بلا عذر اس کے چھوڑنے والے کو فاسد قرار دیا جائے گا اور واجب وہ ہے جس کا وجوب ایسی دلیل سے ہو جس میں کچھ شبہ ہو اور واجب کا حکم لزوم ہے بدن سے عمل کے اعتبار سے نہ کہ یقین کے طریقہ پر جاننے کے اعتبار سے یہاں تک کہ اس کے منکر کی تکفیر نہیں کی جائے گی اور اس کے تارک کو فاسق قرار دیا جائے گا جبکہ وہ اخبار احاد کو ہلکا سمجھے اور بہرحال تاویل کرنے والا پس نہیں (یعنی اس کی تفسیق نہ ہوگی) اور سنت دین میں مروجہ طریقہ ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ مرد سے اس کے ادا کرنے کا مطالبہ کیا

جائیگا بغیر افتراض و وجوب کے اس لئے کہ سنت ایسا طریقہ ہے جس کے احیاء کا ہم حکم دیے گئے ہیں تو آدمی سنت کے چھوڑنے کی وجہ سے ملامت کے مستحق ہونگے اور سنت کی دو قسمیں ہیں سنتِ ہدیٰ اور اس کا تارک اساءت اور کراہت کی جزاء کا مستحق ہوتا ہے اور سنت کی دوسری قسم زوائد ہیں اور ان کا تارک اساءت اور کراہت کی جزاء کا مستحق نہیں ہوتا جیسے نبی علیہ السلام کی عادات اپنے قیام اور قعود اور اپنے لباس کے بارے میں اور اسی تفصیل کے مطابق صادر ہوئے وہ الفاظ جو باب الاذان میں مذکور ہیں یعنی محمد کا قول یکرہ، یا قد اساء، یا لا باس بہ، اور جب کہا جائے یُعید، تو یہ وجوب کے حکم میں سے ہے اور نفل نام ہے زیادتی کا اور نفلی عبادات ایسے زوائد ہیں جو ہماری منفعت کے لئے مشروع ہیں نہ کہ ہمارے نقصان کے لئے اور نفل کا حکم یہ ہے کہ مرد اس کے کرنے پر ثواب دیا جاتا ہے اور اس کے ترک پر سزا نہیں دیا جاتا اور ہمارے نزدیک شروع کرنے سے نفل کے چھوڑنے کی وجہ سے اس کا ضامن ہوگا (یعنی ادا لازم ہوگی) اس لئے کہ جو مقدار ادا کی گئی ہے وہ اللہ کے لئے ہوگیا ہے جو اس کو سپرد کردیا گیا ہے اور وہ (عبادت کو شروع کردینا) نذر کے مثل ہے جو اللہ کے لئے ہوجاتی ہے تصریح کے اعتبار سے نہ کہ فعل کے اعتبار سے پھر تصریح کی حفاظت کے لئے فعل کی ابتداء واجب ہے پس بدرجہ اولیٰ یہ بات ہوگی کہ ابتداءِ فعل کی حفاظت کے لئے بقاء فعل واجب ہو،

تشریح: اذا استخف الخ استخفاف کا مطلب یہ ہے کہ اس پر عمل کو واجب نہ سمجھے تہاون مراد نہیں ہے اس لئے کہ شریعت کا تہاونِ حرام ہے۔ الملائمۃ ملامت کے معنی میں ہے۔

سبق نمبر ۴۱

جب عزیمت کی تفصیل معلوم ہوگئی تو اب سنئے کی رخصت کی اولاً دو قسمیں ہیں ۱ رخصتِ حقیقیہ ۲ رخصت مجازیہ، جب عزیمت معمول بہا ہو تو اسکے مقابلہ میں آنے والی رخصت حقیقی ہوگی اور جب عزیمت معمول بہا نہ ہو تو پھر رخصت کو رخصت کہنا مجازاً ہوگا کیونکہ حقیقت میں یہ اسی وقت رخصت ہوتی جبکہ اس کے مقابلہ میں عزیمت معمول بہا ہو، پھر ان دونوں میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں تو اب کل چار قسمیں ہوگئیں، یعنی رخصتِ حقیقیہ میں ایک قوی ہوتی ہے اور دوسری اس سے ضعیف و کمزور یعنی جہاں عزیمت معمول بہا ہو تو وہ رخصت حقیقیہ ہے پھر جب حکم کی سبب سے تراخی ہوجائے تو یہ نوع ثانی ہے ورنہ نوع اول ہے۔

پھر رخصتِ مجازیہ میں ایک تو وہ ہے جو مجاز ہونے میں کامل ہے کیونکہ عزیمت سرے سے معدم ہے اور اگر فی الجملہ عزیمت معمول بہا ہو اگرچہ بعض صورتوں میں معمول بہا نہ ہو تو مجاز میں ضعیف ہے کیونکہ مجاز کامل وہی ہے جس میں عزیمت بالکل معمول بہا نہ ہو۔

تفصیل نوع اول: جس میں محرِّم کے قیام کے باوجود اور حرمت کے قیام کے باوجود مباح

جیسا معاملہ کر دیا جائے اور اس نوع میں عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ وافضل ہے یہاں تک کہ اگر رخصت پر عمل نہ کرے اور مر جائے تو اس حال میں مرے گا کہ شہید ہوگا جسکی مصنفؒ نے چھ مثالیں پیش کی ہیں ۔

۱۔ کلمۂ کفر کہنے پر ایسا جبر واکراہ کیا گیا کہ جان جانے کا یا کوئی عضو جانیکا خطرہ لاحق ہو گیا تو کلمۂ کفر زبان سے کہنے کی اجازت ہے بشرطیکہ قلب میں ایمان ہو لیکن عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے ۔

۲۔ رمضان کے دن میں افطار پر جبر کیا گیا یہاں بھی یہی حکم ہے

۳۔ دوسرے کا مال تلف اور ضائع کرنے پر جبر کیا گیا وہاں بھی یہی حکم ہے ۔

۴۔ حالتِ احرام میں جنایت کرنے پر جبر کیا گیا اس کا بھی وہی حکم ہے ۔

۵۔ مضطر کا دوسرے کا مال کھانا بھی اسی قبیل سے ہے ۔

۶۔ امر بالمعروف کرنے میں اپنے نفس پر خوف ہے تو اس کا بھی یہی حکم ہے ۔

ان تمام صورتوں میں رخصت پر عمل کرنا جائز ہے مگر عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور عزیمت پر عمل کرنے کی وجہ سے اگر وہ مر گیا تو شہید ہوگا ۔ اور ماجور ہوگا ۔

تفصیل نوع ثانی :۔ سبب وجوب کے ہوتے ہوئے بھی عدم فعل کو مباح قرار دیا جائے اور سبب کے حکم کو مؤخر کر دیا جائے جیسے مسافر اور مریض کا افطار کرنا جائز ہے اگرچہ شہود جو سبب وجوب صوم ہے موجود ہے اور حکم میں تراخی ہے کہ بعد زوال عذر کے ادائیگی ضروری ہے اور چونکہ سبب موجود ہے لہٰذا اگر اب ادا کریں تو صحیح ہے اور اگر زوال عذر سے پہلے مر جائے تو فدیہ کا حکم لازم نہ ہوگا ۔

اس نوع کا حکم یہ ہے کہ اگر روزہ رکھنے میں جان کی ہلاکت کا خطرہ ہے تو افطار کرے کیونکہ وجوبِ ادا ان دونوں سے ساقط ہے ۔ بخلاف نوع اول کے کہ اس میں حکم سبب سے مؤخر نہیں اور یہاں مؤخر ہے ۔ اور اگر ہلاکت کا خطرہ نہ ہو تو پھر روزہ رکھنا افضل ہے کیونکہ فی الحال کمالِ سبب موجود ہے اور آسانی اور سہولت افطار ہی میں کوئی ضروری نہیں بلکہ تمام مسلمانوں کے ساتھ روزہ رکھنے میں سہولت ہے اور تنہا رکھنے میں دقت ہے اسی کو مصنفؒ نے فرمایا کہ سببِ صوم میں کمال ہے اور رخصت میں تردد ہے کیونکہ یسر افطار ہی میں متعین نہیں ہے ۔

تفصیل نوع ثالث : ہم سے پہلی شریعتوں میں جو احکام مشکلہ تھے اور امور شاقہ تھے وہ اس امت سے منسوخ کر دئے گئے ہیں جیسے ناپاکی کی جگہ کو کاٹنا اور غنیمتوں کو جلانا، وغیرہ یہ نسخ محض ہے مگر مجازاً ان پر رخصت کا اطلاق کر دیا گیا ہے اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ اس میں عزیمت پر عمل جائز نہیں ہے ۔

تفصیل نوع رابع :۔ فی الجملہ جو حکم مشروع ہے بعض کے حق میں وہ حکم ساقط ہو جائے جیسے بیع میں مبیع کا تعین ضروری ہے اور یہ حکم مشروع ہے مگر بیع سلم میں یہ حکم ساقط ہے بلکہ مسلم فیہ کا تعین مفسد بیع سلم ہے ۔

مکرہ اور مضطر کے حق میں شراب اور مردار کی حرمت ساقط ہے اور دوسروں کے حق میں حرمت برقرار ہے اور اگر مضطر اور مکرہ شراب اور مردار سے بچیں اور مر جائیں تو گناہ گار ہوں گے ۔

ایسے ہی مدت مسح میں غسل رجلین ساقط ہے اگرچہ دوسروں کے حق میں مشروع ہے ایسے ہی مسافر کے لئے قصر صلوٰۃ ضروری ہے اور دوسروں کے حق میں اتمام ضروری ہے اور قصر صلوٰۃ کی رخصت ہمارے نزدیک رخصت اسقاط ہے اور امام شافعی کے نزدیک رخصت ترفیہ ہے۔

جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہوگئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَاَمَّا الرُّخَصُ فانواعٌ اربعةٌ نوعان من الحقیقة اَحَدُهُما احقُّ من الاٰخر و نوعانِ من المجاز احدهما اَتَمُّ من الاٰخر فامّا احق نوعَیِ الحقیقةِ فما استُبیح مع قیامِ المحرِم و قیام حکمہ جمیعًا مثل اِجْرَاءِ المُکرہِ بما فیہ الجاءٌ کلمةَ الشرکِ علٰی لِسانِہ وافطارِہٖ فی نہار رمضانَ واتلافِہٖ مالَ الغیرِ وجنایتہ علی الاحرام وتناول المضطرّ مالَ الغیر وترکُ الخائف علٰی نفسہ الاَمْرَ بالمعروف وحکمہ اَنَّ الاَخْذَ بالعزیمةِ اولٰی واما النوع الثانی فما یستباح مع قیام السببِ وتراخی حکمہ کفطرِ المریضِ والمسافر یستباح مع قیام السبب وتراخی حکمہ فیہما ولہذا صَحَّ الاداءُ منہما ولوماتا قبلَ ادراکِ عدّةٍ من ایّامٍ اُخَر لم یلزمہما الامر بالفِدْیَةِ وحکمہ اَنَّ الصَّوْمَ افضلُ عندنا لکمال سببہٖ وترددٍ فی الرخصةِ فالعزیمةُ تؤدّی معنَی الرخصةِ من حیث تضمّنہا الیسر موافقةِ المسلمین الا ان یخاف الہلاکَ علٰی نفسہ فلیس لہ ان یبذل نفسہ لاقامةِ الصومِ لان الوجوبَ عنہ ساقطٌ بخلافِ النوعِ الاولِ و اما اَتَمُّ نوعَیِ المجازِ فما وُضع عنا من الاصرِ والاغلالِ فان ذٰلک یسمّٰی رخصةً مجازًا لان الاصل ساقطٌ لم یبق مشروعًا فلم یکن رخصةً الامجازًا من حیث ہو لسانہ تمحّض تخفیفًا واما النوع الرابع فما سقط عن العبادِ مع کونہ مشروعًا فی الجملة کالعینیةِ المشروطةِ فی البیع سقط اشتراطہا فی نوعٍ منہ اصلاً وہو السَّلَمُ حتی کانت العینیّة فی المسلم فیہ مُفسِدَةً للعقد وکذٰلک الخمر و المیتة سقط حرمتہا فی حق المکرہ والمضطرّ اصلاً للاستثناء حتی لایسعہما الصبرُ عنہما وکذٰلک الرجل سقط غسلہ فی مدة المسح اصلا لعدم سرایةِ الحدثِ الیہ وکذٰلک قصر الصلوٰة فی حق المسافر رخصةُ اسقاطٍ عندنا

ترجمہ اور بہر حال رخصتیں پس اس کی چار قسمیں ہیں دو قسمیں حقیقت کی جن میں سے ایک دوسری سے اقوی ہے اور دو قسمیں مجاز کی جنمیں سے ایک دوسری سے اتم ہے پس بہر حال حقیقت کی دو قسموں میں سے اقوی پس وہ ہے جس کے ساتھ مباح جیسا معاملہ کیا جائے محرِّم کے قیام اور محرِّم کے حکم کے قیام کے ساتھ جیسے جاری کرنا اس شخص کا جس کو مجبور کیا گیا ہو کسی چیز کے ساتھ جس میں الجاء ہو کلمۂ شرک کو اپنی زبان پر، اور اس کا افطار کرنا رمضان کے دن میں، اور اس کا ضائع کرنا غیر کے مال کو اور اس کا جنایت کرنا احرام پر اور مضطر کا کھانا غیر کے مال کو اور اپنے

نفس پر خوف کرنے والے کا چھوڑنا امر بالمعروف کو، اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور بہرحال نوع ثانی پس وہ فعل ہے جس کو مباح قرار دیا جائے سبب کے قیام کے ساتھ اور مؤخر ہو جائے اس کا حکم جیسے مریض اور مسافر کا افطار مباح ہے سبب کے قیام کے ساتھ اور ان دونوں کے حق میں سبب کا حکم مؤخر ہے اور اسی وجہ سے (قیام سبب کیوجہ سے) ان دونوں کی جانب سے ادائیگی صحیح ہے اور اگر دونوں دوسرے ایام کی گنتی پانے سے پہلے مرجائیں تو ان دونوں کو فدیہ کا حکم لازم نہیں ہے اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ ہمارے نزدیک روزہ افضل ہے روزہ کے سبب کے کمال کیوجہ سے اور رخصت کے اندر تردد کیوجہ سے پس رخصت ادا کرتی ہے رخصت کے معنی کو عزیمت کے متضمن ہونے کیوجہ سے مسلمانوں کے ساتھ موافقت کی سہولت کو مگر یہ کہ وہ اپنے نفس پر ہلاکت کا خوف کرے تو اس کے لئے حق نہیں کہ وہ اپنے نفس کو صرف کرے روزہ ادا کرنے کے لئے، اس لئے کہ وجوب اس سے ساقط ہے بخلاف نوعِ اول کے۔ اور بہرحال مجاز کی دونوں نوعوں میں اتم پس وہ ہے جو ہم سے اصر اور اغلال دور کر دئے گئے ہیں، پس اس کا نام مجازاً رخصت رکھا جاتا ہے اس لئے کہ اصل ساقط ہے جو مشروع بنکر باقی نہیں ہے تو یہ رخصت نہ ہوگی مگر مجازاً اس حیثیت سے کہ وہ تخفیف کی غرض سے محض نسخ ہے اور بہرحال چوتھی قسم پس وہ ہے جو بندوں سے ساقط ہے اس کے فی الجملہ مشروع ہونے کے باوجود جیسے وہ عینیت جو بیع میں شرط ہے اس عینیت کا شرط ہونا بیع کی ایک نوع میں بالکل ساقط ہے اور وہ نوع سَلَم ہے یہاں تک کہ مسلم فیہ کی عینیت عقد کو فاسد کرنے والی ہے اور ایسے ہی خمر اور مردار ان دونوں کی حرمت ساقط ہے مکرہ اور مضطر کے حق میں بالکل استثناء کیوجہ سے یہاں تک کہ ان دونوں کو (مضطر اور مکرہ کو) ان دونوں سے (شراب اور مردار سے) صبر کرنے کی گنجائش نہیں ہے اور ایسے ہی پیر اس کا غسل مدت مسح میں بالکل ساقط ہے حدث کے سرایت نہ کرنے کی وجہ سے پیر کی جانب اور ایسے ہی نماز کا قصر مسافر کے حق میں ہمارے نزدیک رخصت اسقاط ہے۔

تشریح واما الرخص الخ رخصت کے چار میں منحصر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ رخصت حقیقی ہوگی یا مجازی پھر ان دونوں میں سے ہر ایک حقیقۃً یا مجازاً ہونے میں کامل ہوگی یا نہیں اور یہ تقسیم اس کی ہے جس پر لفظ رخصت بولا جاتا ہے نہ کہ فقط حقیقت کی لہذا اب وہ اشکال وارد نہ ہوگا کہ تقسیم سے بعض اقسام خارج ہوگئیں، الجاءٌ مجبور کرنا۔ واتلاف مال الغیر۔ اس صورت میں اور تناولِ مضطر مال غیر کی صورت میں غیر کا مال کھانا جائز تو ہے لیکن اس کا ضمان واجب ہوگا۔ الاصر والاغلال۔ اصر سے مراد اعمال شاقہ جو بنی اسرائیل میں تھے جیسے توبہ میں قتل کرنا وغیرہ اور اغلال غلّ کی جمع ہے بمعنی طوق اور بیڑیاں یعنی بندشیں۔

سبق نمبر ۴۲

جس طرح سے بیع سَلَم میں مُسلَم فیہ کا تعین مفسدِ عقد ہے اور جواز عقد کے لئے عدم تعین ضروری ہے گویا کہ یہ رخصت اسقاط ہے۔

اور جیسے مضطر اور مکرہ کے حق میں خمر اور مردار کی حرمت ساقط ہے اور عزیمت پر عمل جائز نہیں کیونکہ یہ

رخصت اسقاط کے قبیل سے ہے اسی طرح مسافر کے لئے قصر رخصت اسقاط ہے جس میں عزیمت پر عمل کرنا جائز نہیں ہے یہ ہمارا مسلک ہے اور امام شافعی کے نزدیک یہ رخصت ترفیہ ہے جو محض بندوں کے اوپر سے بار ہلکا کرنے کی غرض سے مشروع ہوئی ہے اور ان کے نزدیک عزیمت پر عمل کرنا اولی ہے اور ہمارے نزدیک رخصت پر عمل کرنا واجب ہے تو جب قصر صلوٰۃ مسافر کے حق میں ہمارے نزدیک رخصت اسقاط ہے تو مسافر کی ظہر کی نماز اور اس کی فجر کی نماز برابر ہیں جو دو پر زیادہ ہونے کا احتمال نہیں رکھتیں ۔

پھر ہم نے اس رخصت کو اسقاطِ محض کیوں قرار دیا تو ہمارے پاس دو دلیل ہیں ایک دلیل رخصت اور دوسری دلیل معنیٰ رخصت ۔

دلیل رخصت :۔ یہ ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ نے بارگاہ رسالت میں سوال کیا تھا کہ کیا ہم امن کی حالت میں بھی قصر کریں گے ؟ تو بارگاہ رسالت سے یہ جواب ارشاد ہوا تھا کہ یہ تم پر اللہ نے صدقہ کیا ہے لہذا اس کا صدقہ قبول کرو ۔ تو حضرتؐ نے اس کو صدقہ فرمایا اور جو چیز محتملِ تملیک نہو اس کا صدقہ اسقاطِ محض ہوتا ہے جو رد کرنے سے رد نہیں ہوتا جیسے قصاص معاف کر دینا اسقاطِ محض ہے جو رد کرنے سے رد نہیں ہوتا اس لئے کہ یہ محتملِ تملیک نہیں ہے ۔

تو جس کی اطاعت لازم نہیں اور اس کا صدقہ رد نہیں ہوتا تو اللہ جو کہ مطاع ہے واجب الاطاعت ہے اس کا صدقہ کیونکر رد کیا جا سکتا ہے ۔ یہ دلیل رخصت کا بیان ہے ۔

معنیٰ رخصت سے استدلال :۔ پھر اس دلیل کے دو جزء ہیں ۱ رخصت رفق اور سہولت کو طلب کرنے کے لئے ہے اور یہاں رفق قصر میں متعین ہے تو اکمال بالکل ساقط ہوگا اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ رخصت رفق کو طلب کرنے کے لئے ہے اور رفق کبھی عزیمت میں ہوتا ہے کیونکہ کبھی اس میں ایسی سہولت و آسانی ہوتی ہے جو رخصت میں نہیں ہوتی جیسے روزہ میں تو یہاں بندہ کو اختیار دیا گیا ہے کہ وہ عزیمت اور رخصت میں سے جس کو چاہے اختیار کرے اور اگر عزیمت میں نہ تو کوئی یسر و سہولت ہو اور نہ اس میں کچھ ثواب کی زیادتی ہو تو وہاں عزیمت بالکل ساقط ہوتی ہے اور فقط رخصت پر عمل ہوتا ہے کیونکہ اس صورت میں اختیار کے کوئی معنیٰ نہیں ہیں

۲ اس دلیل کا دوسرا جزء یہ ہے کہ بندہ تو کام بھی کرتا ہے کسی غرض کیوجہ سے کرتا ہے بے غرض اس کا کوئی کام نہیں ہوتا یہ تو اللہ جل شانہ کی صفت ہے کہ وہ تمام غرضوں سے بے نیاز ہے لہذا بندہ کا وہ کام جس میں نہ آسانی ہو اور نہ اس میں کچھ ثواب کی زیادتی ہو تو یہ شانِ عبودیت کے لائق نہیں ہے بلکہ شانِ معبود کے لائق ہے اور یہاں اس کو رخصت ترفیہ کہنا اور اسقاط نہ کہنا ایسا ہی ہے کیونکہ اگر بندہ کو قصر اور اتمام کے درمیان اختیار دیا جائے تو چاریں نہ تو یسر ہے کما ہو ظاہر اور نہ کچھ ثواب زیادہ ہے تو پھر اختیار کے کیا معنیٰ ؟

سوال :۔ آپ نے روزہ میں افطار اور روزہ رکھنے میں اختیار کیوں دیا جبکہ یسر افطار میں ہے وہاں بھی

ایسے ہی کہو جیسے یہاں کہا ہے ؟

جواب :- روزہ میں نص نے تاخیر کی اجازت دی ہے روزہ کو ساقط نہیں کیا اور افطار میں یسر متعارض ہے (کما مرّ) تو روزہ اور افطار میں اختیار دینا رفق و یسر کی طلب کے لئے ہے۔

سوال :- غلام پر جمعہ واجب نہیں ہے لیکن جب اس کے مولیٰ نے اس کو جمعہ کی اجازت دیدی تو اس پر جمعہ واجب ہونا چاہئے حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ اس کو اختیار ہے چاہے جمعہ پڑھے اور چاہے ظہر کی نماز پڑھے حالانکہ رفق ویسر جمعہ میں ہے کہ اس میں دو رکعتیں ہیں اور ظہر میں چار۔ تو یہاں آپ نے اپنا اصول کیوں چھوڑ دیا حالانکہ آپ کو چاہئے تھا کہ اس پر جمعہ کو واجب قرار دیتے ؟

جواب :- جمعہ اور ظہر میں مغایرت ہے اسی لئے ایک کی بناء دوسرے پر جائز نہیں ہے اور ذواتِ مختلفہ کے اوپر آثار مختلفہ کا ترتب ہوتا ہے بالفاظ دیگر دو متغایر چیزوں میں رفق اس میں متعین نہیں ہے جو عدد کے اعتبار سے اقل ہے بلکہ رفق جہاتِ مختلفہ کے اعتبار سے کبھی اس میں ہے اور کبھی اس میں تو رکعت کے اعتبار سے رفق جمعہ میں ہے اور سعی اور خطبہ نہ ہونے کے اعتبار سے رفق ظہر میں ہے تو اپنی طبیعت کے اعتبار سے وہ جون سے رفق کو چاہے اختیار کرے اور رہا مسئلہ ظہرِ مسافر اور ظہر مقیم کا یہ دونوں ایک ہے اسی لئے ایک کی بناء دوسری پر جائز ہے تو یہاں قلیل وکثیر کے درمیان اختیار دینے میں کوئی رفق ویسر نہیں بلکہ یسر قصر میں منحصر ہے اس لئے قصر واجب ہے اور اعتراض قلت تدبر پر مبنی ہے۔

سوال :- اگر کسی نے نذر مانی کہ اگر میں نے فلاں کام کیا تو میرے اوپر ایک سال کے روزے ہیں پھر اس نے وہ کام کر دیا اور وہ غریب ہے تو آپ اس کو اختیار دیتے ہیں کہ خواہ کفارۂ یمین کے تین روزے رکھ لے اور خواہ نذر کی وجہ سے پورے سال کے روزے رکھ لے اور یہی حضراتِ طرفین کا مسلک ہے حالانکہ یسر کفارۂ یمین یعنی تین روزے رکھنے میں متعین ہے تو پھر اختیار کیوں ؟

جواب :- اس کا جواب وہی ہے جو جمعہ کے بیان میں گذرا ہے کہ یہ دونوں متغایر ہیں ان میں سے سال بھر کے روزے نذر ہونے کی وجہ سے قربت مقصودہ ہیں اور تین دن کے روزے کفارہ کے ہیں جس میں زجر وعقوبت کا پہلو ہے تو عبادت تو لمبی بھی آسان ہے اور عقوبت و زجر تھوڑا بھی بھاری ہے لہذا اختیار دیا گیا ہے اور ہمارے مسئلہ میں قصر و اکمال برابر ہیں دونوں متحد ہیں، دونوں عبادت ہیں، دونوں کا ثواب ایک ہے تو پھر یسر قصر میں ہونا امر بدیہی ہے۔ جیسے مدبّر نے جنایت کی تو مولیٰ پر لازم ہے کہ دیت اور مدبر کی قیمت میں سے جو کم ہو وہ ولیِ جنایت کو دیدے کیونکہ دیت اور قیمت متحد ہیں تو رفق اقل میں متعین ہے تو اقل واجب ہے جس میں مولیٰ کو اختیار نہیں ہے یہی قصر مسافر کا حال ہے اور جمعہ کے مثل یہ مثال ہے کہ کسی کے غلام نے کوئی جنایت کی تو مولیٰ کو اختیار ہے کہ چاہے غلام ولیِ جنایت کے حوالے کر دے یا نقصان کا ضمان حوالہ کر دے، یہاں اختیار اس لئے ملا کہ غلام اور ضمان ایک نہیں تو رفق کسی ایک میں متعین نہیں لہذا اختیار دیا گیا ہے

اور مدبر والے مسئلہ میں رفق اقل میں متعین ہے لہذا بلغیر اختیار کے اقل کو واجب قرار دیا گیا ہے۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشیں ہوگئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَلِهٰذا قُلنا إنَّ ظهرَ المسافرِ وفجرَهُ سواءٌ لا يحتملُ الزيادةَ عليه وانما جعلناها اسقاطًا محضًا استدلالًا بدليلِ الرخصةِ ومعناها اما الدليلُ فما روي عن عمرؓ انه قال انقصرُ الصلوٰةَ ونحن آمنونَ فقال النبيُّ عليه السلامُ هذه صدقةٌ تصدَّقَ اللهُ بها عليكم فاقبلوا صدقتَهُ سمّاه صدقةً والتصدقُ بما لا يحتملُ التمليكَ اسقاطٌ محضٌ لا يحتمل الردَّ كالعفوِ عن القصاصِ واما المعنى فهو ان الرخصةَ لطلبِ الرفقِ متعينٌ في القصرِ فسقطَ الاكمالُ اصلًا ولانَّ الاختيارَ بين القصرِ والاكمالِ من غيرِ ان يتضمّنَ رفقًا لا يليقُ بالعبوديةِ بخلافِ الصومِ لان النصَّ جاءَ بالتاخيرِ دون الصدقةِ واليسرُ فيه متعارضٌ فصار التخييرُ فيه لطلبِ الرفقِ ولا يلزمُ العبدُ الماذونُ في الجمعةِ لانّ الجمعةَ غيرُ الظهرِ ولهٰذا لا يجوزُ بناءُ احدِهما على الآخرِ وعندَ المغايرةِ لا يتعينُ الرفقُ في الاقلِ عددًا واما ظهرُ المسافرِ والمقيمِ واحدٌ فالتخييرُ بين القليلِ والكثيرِ لا يتحققُ شيئٌ من معنى الرفقِ وعلى هذا يُخَرَّجُ من نذرَ بصومِ سنةٍ ان فعلَ كذا وهو معسرٌ يُخيَّرُ بين صومِ ثلٰثةِ ايامٍ وبين سنةٍ في قولِ محمدؒ وهو روايةٌ عن ابي حنيفةؒ انه رجعَ اليه قبلَ موتهِ بثلٰثةِ ايامٍ لانهما مختلفانِ حكمًا احدُهما قربةٌ مقصودةٌ والثاني كفارةٌ وفي مسألتنا هما سواءٌ فصار كالمدبرِ اذا جنى لزمَ مولاهُ الاقلُّ من الارشِ ومن القيمةِ بخلافِ العبدِ لما قلنا۔

ترجمہ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ مسافر کی ظہر اور اس کی فجر برابر ہے جو اپنی مقدار پر زیادتی کا احتمال نہیں رکھتی اور ہم نے اس رخصت کو اسقاطِ محض قرار دیا دلیل رخصت اور معنی رخصت سے استدلال کرتے ہوئے۔ بہرحال دلیل پس وہ ہے جو عمرؓ سے مروی ہے انہوں نے کہا تھا کیا ہم قصر کریں حالانکہ ہم مامون ہیں تو نبی علیہ السلام نے فرمایا یہ صدقہ ہے جس کو اللہ نے تمہارے اوپر صدقہ کیا ہے پس اس کا صدقہ قبول کرو نبی علیہ السلام نے اس کو صدقہ کہا اور ایسی چیز کا صدقہ کرنا جو تملیک کا احتمال نہ رکھے اسقاطِ محض ہے جو رَد کا احتمال نہیں رکھتا جیسے قصاص کو معاف کرنا اور بہرحال معنیٰ پس وہ یہ ہے کہ رخصت رفق کو طلب کرنے کے لئے ہے اور رفق قصر میں متعین ہے تو اکمال بالکل ساقط ہوگیا اور اس لئے کہ قصر اور اکمال کے درمیان اختیار دینا بلغیر اس کے کہ اکمال رفق کو متضمن ہو، عبودیت کے لائق نہیں ہے بخلاف روزہ کے اس لئے کہ نص تاخیر کے بارے میں وارد ہوئی ہے نہ کہ صدقہ کے اور یسر افطارِ صوم میں متعارض ہے تو اس میں اختیار دینا رفق کو طلب کرنے کے لئے ہے اور الزام نہ دیا جائے۔

اس غلام سے جسکو جمعہ کی اجازت دیدی گئی اس لئے کہ جمعہ ظہر کا غیر ہے اور اسی وجہ سے ان میں سے ایک کی دوسرے پر بنا رجائز نہیں ہے۔ اور مغایرت کے وقت رفق متعین نہیں ہے اسی میں جو کم ہے باعتبار عدد کے اور بہرحال مسافر اور مقیم کی ظہر ایک ہے تو قلیل اور کثیر کے درمیان اختیار دینے میں رفق کے معنیٰ میں سے کچھ متحقق نہوگا اور اسی جواب کے مطابق نکالا جاتا ہے حکم اس شخص کا جس نے ایک سال روزوں کی نذر کی اگر اس نے فلاں کام کیا پس اس نے کہا اور وہ غریب ہے تو اسکو اختیار دیا جائیگا تین دن کے روزوں اور ایک سال کے روزوں کے درمیان محمدؒ کے قول میں اور یہی روایت ہے ابو حنیفہؒ سے کہ انہوں نے مرنے سے تین دن پہلے اسی کی جانب رجوع کرلیا تھا اس لئے کہ یہ دونوں (تین دن اور ایک سال کے روزے) حکم کے اعتبار سے مختلف ہیں ان میں سے ایک قربت مقصودہ ہے (یعنی خالص عبادت ہے جو زجر و عقوبت کے معنیٰ سے خالی ہے) اور دوسرا کفارہ ہے اور ہمارے (اس) مسئلہ میں یہ دونوں، (قصر و اکمال) برابر ہیں تو ہوگئی یہ (قصر کی تعیین) جیسے مدبر جبکہ اس نے کوئی جنایت کی تو لازم ہے اس کے مولیٰ کو جو کم ہو دیت اور قیمت میں سے بخلاف غلام کے اسی دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کرچکے ہیں۔

تشریح بما لا یحتمل التملیک الخ یہ احتراز ہے دین کے صدقہ کرنے سے مدیون پر اس لئے کہ یہ صدقہ مدیون کے قبول کا محتاج ہے لہذا اگر وہ رد کردے تو رد ہو جائیگا اس لئے کہ دین تملیک کا احتمال رکھتا ہے اس طرح کہ مدیون اس کو دیدے تو اس کا تصدق اسقاط محض نہوگا۔ من نذر الخ یہ اختیار صرف اس وقت ہے جبکہ وہ ایسی شرط ہو کہ وہ جس کے وقوع کو نہیں چاہتا اور اگر شرط ایسی ہو کہ وہ جس کے وقوع کو چاہتا ہے جیسے ان شفی اللہ مرضی فعلیّ کذا تو یہاں اختیار نہوگا بلکہ اس پر نذر کو پورا کرنا لازم ہوگا۔ **وھو معسر الخ** یہ مالدار سے احتراز ہے اس لئے کہ اگر وہ مالدار ہے تو اس کے لئے صوم سے کفارہ ادا کرنا جائز نہیں ہے تو اس کے لئے تین دن کے روزے اور ایک سال کے روزوں کے درمیان اختیار نہیں ہے۔ لما قلنا۔ سے اسی دلیل کی جانب اشارہ ہے جو عبد ماذون فی الجمعہ کے بیان میں گذرچکی ہے یعنی یہ کہ دو متغائر چیزوں کے درمیان اختیار رفق کا فائدہ دے گا اور غلام کے اندر بھی دو متغائر چیزیں ہیں کیونکہ غلام اور ضمان میں مغائرت ہے۔

سبق نمبر ۴۲ بَابٌ فِي بَيَانِ أَقْسَامِ السُّنَّةِ

یہ باب ہے سنت کی اقسام کے بیان میں

تشریح: یہاں سنت سے مراد حدیث ہے اپنی تمام قسموں کے ساتھ۔

اِعلَم اَنَّ سُنَّةَ رَسُولِ اللّٰہِ عَلَیہِ السَّلامُ جَامِعَۃٌ لِلاَمرِ وَالنَّھیِ وَالخَاصِّ وَالعَامِّ وَسَائِرِ الاَقسَامِ الَّتِی سَبَقَ ذِکرُھَا فَکَانَتِ السُّنَّۃُ فَرعًا لِلکِتَابِ فِی بَیَانِ تِلکَ الاَقسَامِ بِاَحکَامِھَا وَاِنَّمَا ھٰذَا البَابُ لِبَیَانِ مَا یَختَصُّ بِہِ السُّنَنُ فَنَقُولُ

ترجمہ جان لو کہ رسول اللہ علیہ السلام کی سنت (حدیث) امر اور نہی اور خاص اور عام اور ان تمام اقسام کو جامع ہے جن کا ذکر گذر چکا ہے تو ان اقسام کے بیان میں حدیث کتاب کی فرع ہے مع ان اقسام کے احکام کے اور یہ باب اس چیز کو بیان کرنے کے لئے ہے جس کے ساتھ احادیث مخصوص ہیں پس ہم کہتے ہیں۔

تشریح یعنی کتاب اللہ کی تمام اقسام اور ان کے احکام سنت میں بھی جاری ہوں گے تو اس باب میں حدیث کتاب کی فرع ہے۔ اور اس باب میں خصوصیت سے ان چیزوں کا بیان ہے جو سنن کے ساتھ مختص ہیں اور جو کتاب اللہ میں موجود نہیں ہیں جیسے اتصال و انقطاع کی کیفیت سے بحث وغیرہ۔ لہذا اب مصنف اس بحث کا آغاز فرماتے ہیں۔

حدیث ہم تک پہونچنے کے اعتبار سے دو قسم پر ہے ۱۔ مرسل، ۲۔ مسند، محدثین کی اصطلاح میں مرسل وہ ہے جس میں تابعی نے اپنے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان کا واسطہ چھوڑ دیا ہو مگر اصولیین کی اصطلاح میں مرسل وہ ہے جس میں راوی، واسطوں کا ذکر نہ کرے خواہ ایک کا یا متعدد کا اور مسند وہ ہے جس کی سند متصل ہو۔

اگر ارسال کرنے والا صحابی ہے تو وہ سماع پر محمول ہے اور بالاجماع مقبول ہے اور تابعی اور تبع تابعی کی مرسل اس بات پر محمول ہے کہ ان کے سامنے حدیث کا ثبوت واضح ہو چکا ہے اور اسناد واضح ہے جس کی وجہ سے انہوں نے اسناد ذکر کرنے کی حاجت نہیں سمجھی اور یہ مرسل مسند سے بڑھ کر ہے کیونکہ مسند میں اسناد ذکر کی جاتی ہے اور حدیث کی نسبت اپنے اسناد کی جانب کر دیجاتی ہے تاکہ بوجھ بار اپنے سر نہ رہے بلکہ جس کا بوجھ بار تھا اسی کے سر رہے۔

لیکن یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب مرسل مسند سے بڑھ کر ہے اور مسند کی تین قسمیں ہیں، متواتر، مشہور، اخبار احاد، تو ضروری ہوا کہ جو مسند کی سب سے گھٹیا قسم خبر واحد ہے۔ تو مرسل کا مرتبہ اس سے زیادہ ہو تو مرسل مشہور کے درجہ میں کم از کم ہوگی اور مشہور سے کتاب اللہ کا نسخ جائز ہے تو مرسل سے بھی جائز ہونا چاہئے؟

تو اس کا جواب دیا کہ مرسل مسند سے بڑھ کر تو ہے لیکن کیا کیا جائے کہ اس میں کچھ رائے اور اجتہاد کا دخل ہے اس وجہ سے اس سے کتاب کا نسخ جائز نہیں ہے تاکہ رائے اور قیاس سے کتاب کا نسخ لازم نہ آئے

تبع تابعین کے بعد کے حضرات کی مرسل حدیث مقبول ہے یا نہیں تو اس میں اختلاف ہے جس میں اقوال مختلف ہیں مگر مصنف کے نزدیک عیسیٰ ابن ابانؒ کا قول مختار ہے کہ جب ائمہ نقل (ثقات) انکی مرسل کو ان کی مسانید کے مثل روایت کریں تو وہ مرسل مقبول ہوگی جیسے امام محمد بن حسنؒ اور سفیان وغیرہ کی مرسل حدیثیں۔

مگر مصنفؒ نے جو امام محمدؒ کا ذکر کیا ہے یہ محل تأمل ہے کیونکہ وہ تبع تابعی ہیں، اور امام شافعیؒ کا یہ فرمان ہے کہ میں سعید بن مسیبؒ کی مراسیل کے علاوہ دوسروں کی مراسیل قبول نہیں کرونگا کیونکہ میں نے ان کی مراسیل کا تتبع کیا تو میں نے ان سب کو مسانید پایا۔ مصنفؒ کی عبارت ملاحظہ ہو۔

السنۃ نوعان مرسلٌ ومسندٌ فالمرسل من الصحابی محمولٌ علی السماع ومن القرن الثانی والثالث علی انہ وضح لہ الامر واستبان لہ الاسنادُ وھو فوق المسند فان من لم یتضح لہ الامر نسبہ الی من سمعہ منہ لیحملہ ما تحمّل عنہ لکن ھذا ضربُ مزیۃ یثبت بالاجتہاد فلم یجز النسخ بمثلہ واما مراسیل من دون ھؤلاء فقد اختلف فیہ الا ان یروی الثقاتُ مرسلہ کما رووا مسندہ مثل ارسال محمد بن الحسن وامثالہ وقال الشافعی رح لا اقبل الا مراسیل سعید بن المسیب فانی تتبعتھا فوجدتھا مسانید

ترجمہ سنت کی دو قسمیں ہیں مرسل اور مسند، پس صحابی کی مرسل سماع پر محمول ہے اور قرن ثانی اور ثالث (تابعی اور تبع تابعی) کی مرسل اس بات پر محمول ہے کہ مراسیل کے لئے (ثبوتِ حدیث کا) امر واضح ہوگیا اور اس کے لئے اسناد ظاہر ہوگئی اور مرسل مسند سے بڑھ کر ہے اس لئے کہ جس کے لئے حدیث کا معاملہ واضح نہیں ہوتا وہ اس کو اسی کی جانب منسوب کرتا ہے جس سے اس کو سنا ہے تاکہ اس کو اس چیز کا متحمل بنا دے جس کا اس نے اس سے تحمل کیا ہے لیکن یہ فضیلت کی ایسی قسم ہے جو اجتہاد سے ثابت ہوتی ہے تو اس کے مثل سے نسخ جائز نہ ہوگا اور ان حضرات کی مراسیل جو ان سے نیچے کے ہیں اس میں اختلاف کیا گیا ہے مگر یہ کہ ثقات اس کی مرسل کو ایسے روایت کریں جیسے اس کی مسند کو روایت کرتے ہیں جیسے محمد بن حسن اور ان کے ہم مثلوں کا ارسال اور شافعی رح نے فرمایا کہ میں قبول نہیں کرونگا مگر سعید بن مسیّب کی مراسیل کو اس لئے کہ میں نے ان کا تتبع کیا تو میں نے ان کو مسانید پایا ۔ اس میں زیادہ وضاحت کی ضرورت نہیں ہے ۔

پھر مسند کی تین قسمیں ہیں متواتر اور وہ وہ ہے جس کو روایت کرنے والی ایسی قوم ہو کہ عقل ان کے اتفاق علی الکذب کو جائز قرار نہ دے پھر اس میں کوئی مقدار متعین نہیں اور نہ عدمِ احصار شرط ہے ورنہ بعض نے پانچ اور بعض نے سات اور بعض نے بارہ اور کسی نے بیس اور کسی نے چالیس اور کسی نے ستر آدمیوں کی شرط لگائی ہے پھر مصنف رح نے عدالت اور تباینِ اماکن کا ذکر کیا ہے حالانکہ یہ جمہور کے نزدیک شرط نہیں ہے البتہ یہ شرط ہے کہ رواۃ کی یہ حد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہونچی ہوئی ہو یہاں تک کہ اگر یہ تعداد صحابہ کے زمانہ میں بھی ختم ہوگئی ہو تو اس کو مشہور کہیں گے نہ کہ متواتر جیسے نقلِ قرآن متواتر ہے اور پانچوں نمازیں اور رکعتوں کی تعداد اور زکوٰۃ کی مقدار اور حج اور روزہ مگر یہ مطلق متواتر کی مثال ہے نہ کہ حدیث متواتر کی پھر کوئی حدیث متواتر ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے بعض نے کہا نہیں ہے اور بعض نے کہا انما الاعمال بالنیات ہے اور بعض نے کہا البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر ہے ۔

خلاصۂ کلام تواتر کی تین شرطیں ہیں ۱۔ رواۃ کا اتنا ہونا کہ عقل ان کے کذب پر اتفاق کو ممنوع قرار دے ۲۔ اس خبر کا منتہا حس ہو ۳۔ تمام طبقات میں یہ تواتر برقرار ہو ۔ خبر متواتر سے علم یقینی

ضروری حاصل ہوتا ہے اور ہم نے اس مسئلہ پر شرح عقائد کی شرح میں بسط سے گفتگو کی ہے ۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ ہو

والمسندُ اقسامٌ المتواترُ وھُوما یرویہ قومٌ لا یحصیٰ عددُھم ولا یتوھّم تواطؤھم علی الکذبِ لکثرتِہم وعدالتِہم وتباینِ اماکنِہم ویدوم ھذا الحدّ الی ان یتصل برسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم وذٰلک مثل نقل القراٰن والصّلوات الخمس واعداد الرکعات ومقادیرِ الزکوٰۃ وما اشبہ ذٰلک وانہ یوجب علم الیقین بمنزلۃ العیان علمًا ضروریًا ۔

ترجمہ اور مسند کی چند (تین) قسمیں ہیں (ان میں سے اول) متواتر ہے اور وہ ہے جس کو ایسی قوم روایت کرے جن کا عدد شمار نہ کیا جاسکے (یہ جمہور کے نزدیک شرط نہیں ہے) اور نہ ان کی کثرت کی وجہ سے اور ان کی عدالت کی وجہ سے اور ان کی جگہوں کے الگ الگ ہونے کیوجہ سے ان کے جھوٹ پر اتفاق کا توہم ہو اور یہ حد یہاں تک برابر رہے کہ مروی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہونچ جائے اور یہ جیسے قرآن کی نقل اور پانچوں نمازیں اور رکعات کی تعداد اور زکوٰۃ اور جو اس کے مشابہ ہے اور خبر متواتر علم یقینی کو ثابت کرتی ہے جو علم ضروری ہوگا مشاہدہ کے درجہ میں ۔

تشریح مسند کی دوسری قسم مشہور ہے ، اور مشہور وہ ہے جو قرنِ صحابہ رضی اللہ عنہم میں احاد میں تھی پھر وہ شائع ہوگئی اور اس کے رُواۃ اتنے ہوگئے جن کا کذب پر اتفاق ناممکن ہو اور جو اس کو نقل کرنے والے ہیں یعنی تابعین اور تبع تابعین وہ ایسے ائمہ ثقات ہیں جو تقادبر کذب وافترار کے ساتھ متہم نہیں ہے تو ان کی شہادت وتصدیق کیوجہ سے یہ حدیث متواتر کے درجہ میں ہے ۔

بلکہ شیخ ابوبکر جصاصؒ نے اس کو متواتر کی دو قسموں میں سے ایک قسم قرار دیا ہے اور عیسیٰ بن ابانؒ نے کہا کہ یہ خبر متواتر سے کم اور خبر واحد سے بڑھ کر ہے جس سے علم یقینی تو حاصل نہیں ہوگا البتہ علم طمانیت حاصل ہوگا اور اس کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہوگی اور اس کے منکر کی تضلیل کی جائے گی اور تکفیر نہیں کی جائے گی اور یہی ہمارے نزدیک مختار ہے جو عیسیٰ بن ابانؒ نے کہا ہے ۔ کتاب اللہ پر زیادتی کی چند امثلہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں ۔

۱ حدیث مشہور سے رجم کی زیادتی کہ قرآن میں صرف سو کوڑوں کا ذکر ہے مگر بحرالعلومؒ نے فواتح الرحموت میں کہا ہے کہ اس تمثیل میں نظر ہے کیونکہ رجم کا ثبوت تواتر معنوی سے ہے کما صرح بہ فی فتح القدیر ۔

۲ مسح علی الخفین کی زیادتی جبکہ قرآن میں صرف غسلِ رجلین کا ذکر ہے مگر الصاف سے مسح علی الخفین کا ثبوت بھی تواتر معنوی سے ہے نہ کہ مشہور سے ۔

۳ کفارۂ یمین میں تین روزہ کو لگاتار رکھنے کی زیادتی جبکہ قرآن میں صرف مطلق روزوں کا ذکر ہے کیوں کہ

ابن مسعودؓ کی قراءت میں فصیام ثلثۃ ایام متتابعات ہے اور انکی قراءت مشہور رہی ہے نہ کہ متواتر تو اس مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی کرتے ہوئے متتابعات کی قید بڑھادی گئی ہے۔

سوال :۔ جب خبر مشہور سے کتاب اللہ کا نسخ جائز ہے جیسے متواتر سے تو اس سے متواتر کے مثل علم یقینی کیوں حاصل نہیں ہوتا؟

جواب :۔ کیونکہ یہ قرن صحابہؓ میں احاد میں سے تھی جس کی وجہ سے اس کی قطعیت ختم ہوگئی اور اس شبہ کیوجہ سے یہ یقین کے درجہ سے ساقط ہوگئی بخلاف متواتر سے اس کے بعد اس کی عبادت ملاحظہ ہو۔

والمشهورُ وهو ما كان من الاٰحادِ في الاصلِ ثُمَّ انتشر فصار ينقله قومٌ لا يُتوهَّمُ تواطؤهم على الكذبِ وهم القرنُ الثاني ومَن بعدَهم واولٰئك قومٌ ثقاتٌ ائمة لا يتهمون فصار بشهادتهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر حتى قال الجصّاصُ انه احدُ قسمي المتواتر وقال عيسى بن ابان يضلل جاحده ولا يكفرُ وهو الصحيحُ عندنا لانّ المشهورَ بشهادة السّلف صار حجة للعمل به بمنزلة المتواتر فصحّت الزيادةُ به على كتابِ الله تعالى وهو نسخٌ عندنا وذلك مثل زيادة الرجم والمسح على الخفّين والتتابع في صيام كفّارة اليمين لكنّه لما كان من الاٰحاد في الاصل ثبت به شبهة سقط بها علم اليقين

ترجمہ اور (دوسری قسم) مشہور ہے اور وہ وہ ہے جو ابتداء (دورِ صحابہؓ) میں احاد سے ہو پھر پھیل گئی ہو پس وہ ایسی ہوگئی جس کو ایسی قوم نقل کرتی ہے جنکے جھوٹ پر اتفاق کا وہم نہیں کیا جاتا اور وہ قوم قرن ثانی اور وہ ہیں جو ان کے بعد ہیں (تابعین اور تبع تابعین) اور یہ لوگ ثقہ ہیں جو ایسے ائمہ ہیں جو غیر متہم ہیں تو یہ حدیث ان کی شہادت اور تصدیق سے متواتر کے درجہ میں ہوگئی یہاں تک کہ جصاصؒ نے کہا ہے کہ یہ متواتر کی دو قسموں میں سے ایک ہے اور عیسیٰ بن ابانؒ نے کہا ہے کہ مشہور کے منکر کی تضلیل ہوگی اور تکفیر نہیں کی جائے گی اور ہمارے نزدیک یہی صحیح ہے۔ اسلئے کہ مشہور سلف کی شہادت سے حجت ہے اس پر عمل کئے جانے کے لئے متواتر کے درجہ میں تو اس کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی صحیح ہے اور یہ (زیادتی) ہمارے نزدیک نسخ ہے اور یہ جیسے رجم کی زیادتی ہے اور مسح علی الخفین کی اور کفارۂ یمین کے روزوں میں تتابع کی لیکن مشہور جبکہ ابتداء میں احاد میں سے ہے تو اس کی وجہ سے ایسا شبہ پیدا ہوگیا جسکی وجہ سے علم الیقین ساقط ہوگیا۔ باقی تفصیلات گذر چکی ہیں۔

سبق نمبر ۴۴

مسند کی تیسری قسم خبر واحد ہے بظاہر اس لفظ سے ذہن اس بات کی جانب سبقت کرتا ہے کہ جس کو ایک راوی روایت کرے وہ خبر واحد ہے مگر مصنفؒ نے اس کی تردید فرمائی اور یہ فرمایا کہ خبر واحد وہ ہے جو متواتر اور مشہور کے درجہ پر فائز نہ ہو۔

اور خبر واحد مفید ظن ہے نہ کہ یقین اور طمانیت کو۔

پھر خبر واحد عمل کو واجب کرتی ہے مگر اس میں آٹھ شرطیں ہیں چار شرطیں وہ ہیں جن کا تعلق حدیث سے ہے اور چار شرطیں وہ ہیں جن کا تعلق راوی سے ہے پہلی چار شرطیں یہ ہیں ۱ خبر واحد کتاب اللہ کے خلاف نہو جیسے من مسّ ذکرہ فلیتوضأ خبر واحد ہے اور لاصلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب خبر واحد ہے مگر اول فرمانِ باری فِیْہِ رِجَالٌ یُّحِبُّوْنَ اَنْ یَّتَطَهَّرُوْا کے خلاف ہے کما لایخفیٰ وفیہ ما فیہ۔

اور دوسری حدیث فاقرؤا ما تیسر من القرآن کے خلاف ہے ۲ حدیث مشہور کے خلاف نہو جیسے مشہور حدیث ہے البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر، مگر اس کے خلاف ایک خبر واحد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شاہد اور یمین کے ساتھ فیصلہ فرمایا تو چونکہ یہ خبر واحد حدیث مشہور کے خلاف ہے اس لئے لائق عمل نہو گی۔

۳ خبر واحد ایسے واقعہ اور حادثہ میں وارد نہوئی ہو جس میں عموم بلوی ہو ورنہ خبر واحد لائق عمل نہو گی جیسے بسم اللہ خبر واحد سے ثابت ہے حالانکہ یہ ایسی چیز ہے یعنی نماز جس میں تمام صحابہؓ کا اشتغال تھا تو اگر ایسی ہی بات ثابت ہوتی تو یہ کم از کم شہرت کے درجہ کو پہنچی ہوئی ہونی چاہئے تھی۔ ۴ صحابہؓ کسی حادثہ میں اختلاف ظاہر نہوا ہو اور اس حدیث سے استدلال کا ترک ظاہر نہو ورنہ خبر واحد لائق عمل نہو گی جیسے ایک حدیث میں ہے الطلاق بالرجال مگر اس میں صحابہؓ نے اختلاف کیا اور ایک جماعت نے یہی کیا جو اس حدیث میں ہے کہ جیسا مرد ہو گا اتنی طلاق کا مالک ہو گا لہذا آزاد تین کا اور غلام دو کا مالک ہو گا مگر حنفیہ کے مسلک کے مطابق صحابہؓ کی ایک جماعت کہتی ہے کہ جیسی عورت ہو گی اتنی طلاق اس کو دیکھائی گی یعنی حرہ کو تین اور باندی کو دو تو اگر یہ حدیث ان کے نزدیک ثابت ہوتی تو اس حدیث کو پیش کر کے فریق اول فریق ثانی پر حجت قائم کرتا مگر ایسی بات نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ حدیث لائق عمل نہیں ہے۔

دوسری وہ چار شرطیں جو راوی میں ملحوظ ہیں وہ یہ ہیں ۱ اسلام ۲ عدالت، جس کی تعریف واضح ہے ۳ عقلِ کامل، جو بلوغ کے بعد حاصل ہوتی ہے ۴ ضبط۔ یعنی کما حقہ کلام کو سننا پھر اس کے معنی کو سمجھنا، پھر اس کو یاد رکھنا لہذا کافر کی خبر پر عمل واجب نہو گا شرط اول (اسلام) کے فوت ہونے کیوجہ سے اور فاسق کی خبر پر عمل واجب نہو گا شرط ثانی (عدالت) کے فقدان کی وجہ سے۔

بچہ اور مجنون کی خبر پر عمل واجب نہو گا۔ شرط ثالث (کمالِ عقل) کے نہونے کیوجہ سے جس شخص میں پیدائشی غفلت ہو یعنی سہو ونسیان کا غلبہ ہو یا سہو اور خطاء سے لاپرواہی ہو یا بغیر تحقیق کے اندازے اور اٹکل سے خبر دیدینے کا عادی ہو ان کی خبر عمل کو واجب نہیں کرے گی شرط رابع (ضبط) کے فقدان کی وجہ سے جب یہ بات ذہن نشیں ہو گئی تو اسکی عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وخبر الواحد وهو الذی یرویہ الواحدُ او الاثنان فصاعداً بعد ان یکون دون المشهور والمتواتر وحکمہ اذا وَرَدَ غیر مخالفٍ للکتاب والسُّنّۃِ المشهورۃ فی حادثۃٍ لا تعمُّ بها البلوی

ولو یظہر من الصحابۃ رضی اللہ عنہم الاختلاف فیہا وترک المحاجۃ بہ انہ یوجب العمل بشروط تراعی فی المخبر وھی اربعۃ الاسلام والعدالۃ والعقل الکامل والضبط فلا یجب العمل بخبر الکافر والفاسق والصبیّ والمعتوہ والذی اشتدت غفلتہ خلقۃ او مسامحۃ او مجازفۃ ۔

ترجمہ اور خبر واحد اور وہ وہ ہے جس کو ایک یا دو یا اس سے زیادہ روایت کریں بعد اس کے کہ وہ مشہور اور متواتر سے نیچے ہو اور اس کا حکم جبکہ وہ وارد ہو در انحالیکہ کتاب کے مخالف نہو اور سنتِ مشہورہ کے خلاف نہو ایسے حادثہ میں جس میں بلویٰ عام نہوا ہو اور اس حادثہ میں صحابہؓ کا اختلاف ظاہر نہوا ہو اور اس حدیث سے احتجاج کا ترک ظاہر نہوا ہو (حکم اس کا) یہ ہے کہ عمل کو واجب کرتی ہے ان شرطوں کے ساتھ جو مخبر میں ملحوظ ہیں اور وہ چار ہیں اسلام اور عدالت اور عقلِ کامل اور ضبط تو عمل واجب نہوگا کافر اور فاسق اور مجنون کی خبر پر اور اس شخص کی خبر پر جس کی غفلت سخت ہو پیدائشی طور پر یا لاپرواہی کیوجہ سے یا اٹکل سے بولنے کیوجہ سے ۔

جو شخص مستور الحال ہے وہ بابِ حدیث میں فاسق کے مثل ہے یعنی اس کی حدیث حجت نہوگی البتہ خیر القرون میں یہ بات تھی کہ مستور الحال کی خبر قبول کی جائے کیونکہ وہاں خیر کا غلبہ تھا اسی کو مصنف فرماتے ہیں

والمستورُ کالفاسِق لایکونُ خبرہٗ حجۃً فی باب الحدیثِ مالم یظہر عدالتُہ الّا فی الصدر الاوّلِ علٰی ما نبیّنُ

ترجمہ اور مستور الحال فاسق کے مثل ہے اس کی خبر حجت نہوگی حدیث کے باب میں جبتک کہ اس کی عدالت ظاہر نہو جائے مگر صدرِ اول میں اس تفصیل کے مطابق کہ ہم بیان کریں گے ۔ اسکی تشریح واضح ہے ۔

امام ابوحنیفہ کے ایک شاگرد حسن بن زیادؒ نے امام صاحبؒ سے روایت کی ہے کہ مستور الحال پانی کی نجاست کی خبر کے بارے میں عادل کے مثل ہے ۔ اسی کو مصنفؒ فرماتے ہیں ۔

وروی الحسنُ عن ابی حنیفۃؒ انہ مثل العَدْلِ فیما یُخبرُ عن نجاسۃِ الماءِ ۔

ترجمہ اور حسنؒ نے ابوحنیفہؓ سے روایت کیا ہے کہ مستور عادل کے مثل ہے اس سلسلہ میں جو وہ خبر دے رہا ہے پانی کی نجاست کے بارے میں ۔

مبسوط کی کتابُ الاستحسان میں مذکور ہے کہ مستور الحال فاسق کے مثل ہے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہی صحیح ہے کیونکہ صدق کے رجحان کے لئے عدالت ضروری ہے ۔

اسی کو مصنفؒ نے فرمایا ۔

وَذُكِرَ فی كتاب الاستحسان انہ مثل الفاسق فیہ وھو الصحیح ۔

ترجمہ اور مبسوط کی کتاب الاستحسان میں مذکور ہے کہ مستور فاسق کے مثل ہے پانی کی نجاست کی خبر کے بارے میں (اور یہی صحیح ہے)۔

تشریح امام محمدؒ نے اس فاسق کے بارے میں فرمایا جو پانی کی نجاست کی خبر دیتا ہے کہ سامع اپنی رائے کو حَکَم بنائے تو اگر سامع کے دل میں یہ بات آئے کہ یہ سچا ہے تو پانی گرائے بغیر تیمم کرسکتا ہے اور اگر پانی کو گرا کر تیمم کرے تو یہ احوط ہے، اسی کو مصنفؒ نے فرمایا ۔

وَقال محمدٌ فی الفاسق یخبر بنجاسۃ الماء انہ یُحَکِّمُ السَّامِعُ رایَہٗ فان وقع فی قلبہ انہ صادقٌ یتیمم من غیر اراقۃ الماء فان اراق وتیمم فھو احوط للتیمم ۔

ترجمہ اور محمدؒ نے فرمایا فاسق کے بارے میں جو پانی کی نجاست کی خبر دیتا ہے کہ وہ سامع اپنی رائے کو حکم بنائے پس اگر اس کے دل میں یہ بات واقع ہو کہ وہ فاسق سچا ہے تو تیمم کرے گا بغیر پانی کو گرائے ہوئے پس اگر اس نے پانی گرا دیا اور تیمم کیا تو یہ تیمم کے لئے احوط ہے ۔ باقی بات واضح ہے ۔

تشریح اور اگر کافر یا بچہ یا مجنون پانی کی نجاست کی خبر دے اور سامع کے دل میں یہ بات آئی کہ یہ سچے ہیں تب بھی انکی بات کی جانب کوئی التفات نہیں کیا جائے گا اور سامع وضو کرے گا اور تیمم نہیں کرے گا اور اگر پانی کو گرا کر تیمم کرے تو یہ سب سے افضل ہے، اسی کو مصنفؒ نے فرمایا

وَفی خَبَرِ الکافرِ والصبی والمعتوہ اذا وقع فی قلب السَّامع صدقُھم بنجاسۃ الماء یتوضّاء و ولا یتیمم فان اراق الماء ثم تیمم فھو افضلُ

ترجمہ اور کافر اور بچہ اور مجنون کی خبر میں جبکہ سامع کے دل میں ان کا سچا ہونا واقع ہو پانی کی نجاست کے سلسلہ میں تو سامع وضو کرے اور تیمم نہ کرے پس اگر وہ پانی گرا دے پھر تیمم کرے تو یہ افضل ہے۔ باقی تفصیلات واضح ہیں۔

تشریح کچھ معاملات تو ایسے ہیں جن میں فقط الزام ہوتا ہے جیسے اکثر حقوق العباد ہیں تو اس میں پورے دو گواہ مع عدالت چاہئیں، اور اگر من وجہ الزام ہو اور من وجہ نہو تو اس میں نصاب شہادت یا عدالت میں سے ایک درکار ہے ۔ اور اگر اس میں الزام بالکل نہو جیسے وکالت میں اور اذن فی التجارت میں، تو یہاں ہر مخبر کی خبر قابلِ قبول ہوگی کیونکہ یہاں ضرورت ہے کہ تمام شرائط کو ساقط و کالعدم کیا جائے ۔

کیونکہ ایسا بہت کم ہوتا ہے کہ ایسا جامع الاوصاف اور شرائط کا جامع ملجائے جس کو وہ اپنے وکیل یا اپنے غلام پاس بھیجے اور سامع کے پاس علاوہ اس خبر کے کوئی دلیل نہیں جس پر وہ عمل کرسکے، اور شرائط مذکورہ اس لئے ہوتی ہیں تاکہ خبر میں صدق کا پہلو غالب ہوکر وہ ملزم بن سکے اور جہاں لزوم ہی نہیں ہے وہاں یہ شرطیں بھی ملحوظ نہیں ہیں۔ لہذا ہم نے ان شرائط کو امور دین میں شرط قرار دیا اور جن معاملات میں لزوم نہیں ہے ان میں شرط قرار نہیں دیا ہے اسی کو مصنفؒ فرماتے ہیں۔

وفی المعاملات التی تنفک عن معنی الالزام کالوکالات والمضاربات والاذن فی التجارۃ یعتبر خبر کل ممیز لعموم الضرورۃ الداعیۃ الی سقوط سائر الشرائط فان الانسان قلما یجد المستجمع لتلک الشرائط یبعثہ الی وکیلہ او غلامہ ولا دلیل مع السامع یعمل بہ سوی ھذا الخبر ولان اعتبار ھذہ الشرائط لیترجح جھۃ الصدق فی الخبر فیصلح ان یکون ملزما وذلک فیما یتعلق بہ اللزوم فشرطنا ھا فی امور الدین دون ما لا یتعلق بہ اللزوم من المعاملات ـــــ

ترجمہ اور ان معاملات میں جو الزام کے معنیٰ سے منفک ہیں جیسے وکالات اور مضاربات اور اذن فی التجارت (ان سب میں) ہر ممیز کی خبر معتبر ہوگی اس ضرورت کے عام ہونے کی وجہ سے جو ان تمام شرائط کے سقوط کی جانب داعی ہیں اس لئے کہ انسان بہت کم پاتا ہے ایسا شخص جو ان تمام شرائط کو جامع ہو جس کو وہ اپنے وکیل یا اپنے غلام کی جانب بھیجدے اور سامع کے پاس کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جس پر وہ عمل کرسکے علاوہ اس خبر کے اور اس لئے کہ ان شرائط کا اعتبار اس لئے ہے تاکہ خبر میں صدق کی جہت راجح ہوجائے پس وہ صلاحیت رکھے ملزم بننے کی اور یہ (اعتبار شرائط مذکورہ) ان چیزوں میں ہوگا جن میں لزوم متعلق ہو تو ہم نے ان کی شرط لگادی امور دین میں نہ کہ ان معاملات میں جن کے ساتھ لزوم متعلق نہیں ہوگا۔ باقی بات واضح ہے

سبق نمبر ۴۵ حضور والا، آپنے فرمایا تھا کہ امور دین میں شرائطِ مذکورہ درکار ہیں چونکہ ان میں لزوم ہے اور کھانے کی حلت وحرمت اور پانی کی طہارت ونجاست یہ سب امورِ دین ہیں تو ان میں فاسق کا قول معتبر ہونا چاہئیے تھا حالانکہ آپ قولِ فاسق معتبر مانتے ہیں؟

جواب:۔ فاسق کی خبر ان امور میں قبول کی جاتی ہے مگر براہ راست نہیں بلکہ بعد تحری ظن غالب حاصل ہونے کے بعد۔

اس لئے کہ ان امور پر واقفیت کوئی عام چیز نہیں جس پر عام لوگ مطلع ہوسکیں بلکہ یہ تو ایک مخصوص چیز ہے خلاصۂ کلام ان کا قول بر بنار مجبوری قبول کیا گیا ہے۔ کیونکہ ان کو ثقات اور عادل حضرات سے

حاصل کرنا دشوار ہے ، نیز فاسق فی الجملہ شہادت کا اہل ہے اسی وجہ سے اگر قاضی اس کی شہادت پر فیصلہ کر دیا تو فیصلہ صحیح اور نافذ ہے ۔

نیز فاسق کے اوپر سے تہمت بھی منتفی ہے کیونکہ اسکی خبر سے جو اور پر لازم ہوگا وہ فاسق کے اوپر بھی لازم ہوگا بخلاف کافر اور بچہ کے کیونکہ اولاً تو وہ شہادت کے اہل نہیں اور دوسری بات یہ کہ کافر جزئیاتِ شرعیہ کا مخاطب نہیں اور بچہ غیر مکلف ہے ۔

سوال :۔ جب ضرورت ہے کہ فاسق کا قول قبول کیا جائے تو پھر تحرّی کی کیا ضرورت ہے بغیر تحرّی کے فاسق کا قول قبول کرنا چاہئے ؟

جواب :۔ یہاں چونکہ اصل پر عمل کرنا ممکن ہے اور اصل یہ ہے کہ پانی اپنی اصل سے اور طعام اپنی اصل سے پاک ہے اور نجاست ان کو کسی سبب عارض کیوجہ سے عارض ہوتی ہے تو جب بات یوں ہے تو فسق کو بالکلیہ ہدر بھی قرار نہیں دیا گیا کہ اس کی وجہ سے آدمی کا کچھ وقار مجروح نہو اور نہ من جمیع الوجوہ اس کو معتبر مانا گیا ہے بلکہ من وجہ معتبر ہوا یعنی فاسق کی خبر کو معتبر مانا گیا ہے مگر اس میں تحری کرنے کے بعد ۔

سوال :۔ جب آپنے تحری کے بعد فاسق کی خبر کا حلتِ طعام اور حرمتِ طعام میں اعتبار کرلیا تو ایسے ہی باب حدیث میں تحری کے بعد اس کی خبر قبول کرنی چاہیئے تھی حالانکہ آپ نے حدیث کے باب میں اس کی خبر کا کوئی اعتبار نہیں کیا ہے ؟

جواب :۔ باب حدیث میں فاسق کی خبر قبول کرنے کی کوئی حاجت نہیں تھی کیونکہ حدیث کو روایت کرنے والے بکثرت ثقات موجود ہیں جس کی وجہ سے غیر ثقات سے بے نیازی ہے ۔ اسکی عبارت ملاحظہ ہو ۔

وَانما اعتبر خبرُ الفاسقِ فی حلِ الطعام وحرمتہ وطہارۃ الماء ونجاستہ اذا تایّد باکبرِ الرأیِ لانَ ذلکَ امرٌ خاصٌ لایستقیمُ تلقیہ من جہۃِ العدول فوجبَ التحرّی فی خبرہ للضرورۃ وکونہ مَعَ الفسق اھلاً للشہادۃ وانتفاءِ التہمۃ حیثُ یلزمہٗ بخبرہ ما یلزمُ غیرَہٗ الّا انَّ ھذہ الضرورۃَ غیرُ لازمۃ لانَّ العمَلَ بالاصلِ ممکنٌ وھوانَّ الماءَ طاھرٌ فی الاصلِ فلم یجعل الفسقُ ھدْرًا ولاضرورۃَ فی المصیرالی روایتہ فی اُمورالدین اصلاً لانَّ فی العدولِ من الرواۃِ کثرۃً وَبِھم غنیۃٌ فلا یُصار الیہ بالتحرّی ۔

ترجمہ اور اعتبار کیا جاتا ہے فاسق کی خبر کا کھانے کی حلت اور اس کی حرمت کے سلسلہ میں اور پانی کی طہارت اور اس کی نجاست کے سلسلہ میں جب کہ وہ مؤید ہو ظنِ غالب سے اس لئے کہ ایک خاص چیز ہے جس کا حصول عادتوں کی جانب سے درست نہو سکے گا (ممکن نہو گا) تو اس کی خبر میں تحری واجب

ہو گی ضرورت کیوجہ سے اور فاسق کے بچنے کی وجہ سے فسق کے باوجود شہادت کا اہل اور تہمت کے منتفی ہونے کیوجہ سے اس حیثیت سے کہ لازم ہے فاسق کو اپنی خبر سے وہی جو لازم ہے اس کے غیر کو مگر تحقیق کہ یہ ضرورت غیر لازم ہے اس لئے کہ اصل پر عمل کرنا ممکن ہے اور وہ (اصل) یہ ہے کہ پانی پاک ہے اصلِ خلقت کے اعتبار سے تو فسق ہدر قرار نہیں دیا گیا اور کوئی ضرورت نہیں ہے رجوع کرنے کی فاسق کی روایت کی جانب امور دین میں بالکل اس لئے کہ رواۃ میں عادلوں کی کثرت ہے اور انکی وجہ سے ان کے غیر سے بے نیازی ہے تو تحری کے ذریعہ فاسق کی خبر کی جانب رجوع نہیں کیا جائے گا ۔

تشریح انما اعتبر سے مایلزم غیرہٗ، تک سوال اول کا جواب ہے اور الا ان ہذہ الخ سے تیسرے سوال کا جواب ہے ۔

جو شخص عقائد اہل حق سے ہٹ کر اپنی خواہشاتِ نفسانی کو اپنا مذہب اور دین بنائے ہوئے ہے اور لوگوں کو اس مذہب کی دعوت و ترغیب دیتا ہے اور اس کی حقانیت پر دلیل اور حجت پیش کرتا ہے تو مذہب مختار کے مطابق اس کی روایت قابل قبول نہ ہو گی جیسے غلاتِ روافض اور جو بھی ضروریات دین کے منکر ہیں اور جیسے قادیانی وغیرہ کیونکہ ان کے احوال سے یہ بات ظاہر ہے کہ یہ افترار اور جھوٹ کے عادی ہیں تو حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں ہی ان پر کیا اعتماد ہو سکتا ہے جب یہ بات معلوم ہو گئی تو اب عبارت ملاحظہ ہو ۔

وَاَمَّا صَاحِبُ الْهَوٰى فَالْمَذْهَبُ الْمُخْتَارُ اَنَّهٗ لَا تُقْبَلُ رِوَايَةُ مَنِ انْتَحَلَ الْهَوٰى وَدَعَا النَّاسَ اِلَيْهِ لِاَنَّ الْمُحَاجَّةَ وَالدَّعْوَةَ اِلَى الْهَوٰى سَبَبٌ دَاعٍ اِلَى التَّقَوُّلِ فَلَا يُؤْتَمَنُ عَلٰى حَدِيْثِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

ترجمہ اور بہر حال خواہشاتِ نفسانی والا تو مذہب مختار یہ ہے کہ اس شخص کی روایت قبول نہیں کی جائے گی جس نے خواہشاتِ نفسانی کو ملت بنا لیا اور لوگوں کو اس کی جانب دعوت دی اس لیے کہ اس کا حجت پکڑنا اور ہوی کی جانب دعوت دینا گھڑنے کی جانب دعوت دینے والا سبب ہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کے بارے میں اعتماد نہیں کیا جائے گا ۔

تشریح خوارج و معتزلہ جن کے یہاں کذب کی وجہ سے آدمی ایمان سے خارج ہو جائے گا تو ان کے بارے میں یہ بات ظاہر ہے کہ وہ بابِ حدیث میں کذب و افترار سے کام نہیں لیں گے تو ان کی روایت قبول کر لی جائے گی ۔ بہر حال اب تک کی تقریر سے یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ خبر واحد حجت ہے تو پھر اس کی کچھ تفصیل سماعت فرمائیں ۔

اگر خبر واحد کا راوی ایسا ہو کہ جو اوصاف مذکورہ فیما سبق کے ساتھ ساتھ تفقہ اور اجتہاد میں زبردست

ملکہ رکھتا ہے تو اس کی خبر اور قیاس کے مخالف ہو تو قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا اور حدیث پر عمل ہوگا جیسے خلفاء راشدینؓ اور عبادلہ ثلاثہؓ اور یہ سارے حضرات جو یہاں مذکور ہیں ۔
اور اگر راوی میں حفظ و عدالت وغیرہ تو ہیں مگر فقہ نہیں ہے تو ان کی روایت اگر قیاس کے خلاف نہ ہو تو قابل قبول ہے اور اگر قیاس کے خلاف ہو تو بر بنا ضرورت کہ قیاس کا دروازہ بند نہ ہو جائے حدیث کو چھوڑ دیا جائے گا جیسے حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیثِ مصراۃ میں ایسا ہی ہوا ہے اس کی عبارت ملاحظہ ہو ۔

واذا ثبت اَنَّ خبرَ الواحدِ حجۃٌ قلنا اِنْ کان الراوی معروفًا بالفقہِ والتقدُّمِ فی الاجتہادِ کالخلفاء الراشدین والعبادلۃِ الثلٰثۃِ وزیدِ بن ثابتٍ ومعاذِ بن جبلٍ وابی موسی الاشعری وعائشۃ رضوان اللہ علیہم اجمعین وغیرہم ممّن اشتہر بالفقہ والنظر کان حدیثہ حجۃً یُترک بہ القیاسُ وان کان الراوی معروفًا بالعدالۃ والحفظ والضبط دون الفقہ مثل ابی ھریرۃ رضؓ وانس بن مالکؓ رضؓ فان وافق حدیثہ القیاسَ عُمِلَ بہ وان خالفہ لم یُترک الا للضرورۃِ وانسدادِ بابِ الرأی

ترجمہ اور جبکہ یہ بات ثابت ہوگئی کہ خبر واحد حجت ہے تو ہم کہیں گے کہ اگر راوی معروف ہو فقہ اور اجتہاد میں تقدم کے ساتھ جیسے خلفاء راشدین اور تینوں عبد اللہ اور زید بن ثابت اور معاذ بن جبل ابو موسیٰ اشعری اور عائشہ رضؓ رضوان اللہ علیہم اجمعین اور ان کے علاوہ ان لوگوں میں سے جو فقہ و نظر کے ساتھ مشہور ہیں تو ان کی حدیث حجت ہوگی جس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا اور اگر راوی عدالت اور حفظ اور ضبط کے ساتھ معروف ہو نہ کہ فقہ کے ساتھ جیسے ابو ہریرہ رضؓ اور انس ابن مالکؓ پس اگر ان کی حدیث قیاس کے موافق ہو تو اس پر عمل کیا جائے گا اور اگر قیاس کے خلاف ہو تو چھوڑا نہ جائیگا مگر ضرورت کی وجہ سے اور وہ ضرورت اجتہاد کے دروازہ کا بند ہونا ہے ۔

تشریح عبادلہ ثلاثہ ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ، ابن عمرؓ ہیں یعنی فقہاء کے نزدیک اور محدثین کے نزدیک عبد اللہ ابن زبیر ہیں ابن مسعود کی جگہ اور باقی بدستور رہیں ۔

ممن اشتہر بالفقہ والنظر الخ جیسے حضرت ابی ابن کعبؓ اور حضرت ابو الدرداءؓ، ابو ہریرہؓ اور انسؓ ابن مالک کا یہ ذکر ان کی تنقیص کے لئے نہیں ہے بلکہ اس مقام پر ترک حدیث کا نکتہ بیان کرنا ہے ،

حدیث مصراۃ یہ ہے لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعًا من تمر ۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی خریدار دھوکہ میں پھنس گیا تو اس کو اختیار رہے کہ اگر چاہے تو اسی قیمت پر جانور کو رکھ لے اور اگر نا پسند ہو تو اسے

بائع کے پاس واپس کردے اور اس کے ہمراہ ایک صاع کھجور بھی دیدے ۔
تو یہاں ایک صاع کھجور کا کوئی تک نہیں بلکہ دودھ کا مثل یا اس کی قیمت ہونی چاہئے تھی ، بہرحال قیمت بھی ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق ہے ورنہ امام صاحبؒ کے نزدیک مشتری کے لئے جائز نہیں کہ اس جانور کو واپس کرے بلکہ وہ بائع سے اس کا تاوان لیلے اور جانور کو اپنے پاس رکھ لے ۔ اس مقام پر مزید تفصیلات ہیں جن کے بیان کا یہ محل نہیں ہے ۔

سبق نمبر ۲۴۶ اور اگر راوی مجہول ہو مجہول النسب نہیں بلکہ باب روایت میں مجہول ہے یعنی ایک دو حدیث کے علاوہ اس کی حدیث نہیں ہے تو اس کی پانچ قسمیں ہیں
۱ سلف نے ان سے روایت لی ہو اور اس کی شہادت دی ہو ۲ اس حدیث میں طعن کرنے سے سلف نے سکوت کیا ہو تو ان دونوں صورتوں میں انکی حدیث راوی معروف کے مثل قبول ہوگی ۳ کسی نے اس کو قبول کیا ہے اور کسی نے نہیں کیا اس کے باوجود ائمہ ثقات نے انکی حدیث کو نقل کیا ہے تو بھی ہمارے نزدیک یہ روایت راوی معروف کی روایت کے مثل قابل قبول ہے ۴ سلف نے اس کو بالکل رد کر دیا ہو جیسے فاطمہ بنت قیس کی حدیث مطلقہ کے نفقہ اور سکنیٰ کے بارے میں تو وہ حدیث منکر ہوگی اور اس پر عمل جائز نہ ہوگا ۵ سلف کے زمانے میں اس حدیث کا ظہور نہیں ہوا اس وجہ سے وہ قبول و رد سے بھی دوچار نہ ہو سکی تو اس پر عمل واجب نہ ہوگا البتہ چونکہ اس زمانہ میں عدالت اصل ہے اس وجہ سے وہ جائز العمل ہوگی اور اسی جیسا مجہول راوی بعد میں ہو تو وہ حدیث لائق عمل بھی نہ ہوگی کیونکہ بعد کے دور میں فسق و فجور پھیل گیا ہے ۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو ۔

وان كان الراوى مجهولًا لا يعرف الا بحديث رواه او بحديثين مثل وابصة بن معبد وسلمة بن المحبق فان روى عنه السلف وشهدوا بصحته او سكتوا عن الطعن صار حديثه مثل حديث المعروف وان اختلف فيه مع نقل الثقات عنه فكذلك عندنا وان لم يظهر من السلف الا الرد لم يقبل حديثه وصار مستنكرًا وان كان لم يظهر حديثه فى السلف ولم يقابل برد ولا قبول لم يجب العمل به لكن العمل به جائز لان العدالة اصل فى ذلك الزمان حتى ان رواية مثل هذا المجهول فى زماننا لا يحل العمل به لظهور الفسق

ترجمہ اور اگر راوی مجہول ہو ، نہیں پہچانا جاتا ہو مگر ایک حدیث کے ساتھ جس کو اس نے روایت کیا ہے یا دو حدیثوں کے ساتھ جیسے وابصہ ابن معبد اور سلمہ ابن محبق پس اگر اس سے سلف نے روایت کی ہو اور اس کی صحت کی شہادت دی ہو اور طعن سے سکوت کیا ہو اس کی حدیث معروف کی

حدیث کے مثل ہو گی اور اگر اس میں اختلاف کیا گیا ہو اس سے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ثقات کے نقل کے ساتھ ساتھ تو ایسے ہی ہے ہمارے نزدیک اور اگر ظاہر نہیں ہوا سلف سے مگر رد تو اس کی حدیث قبول نہیں کی جائے گی اور وہ مستنکر ہو گی اور اگر سلف میں اس کی حدیث ظاہر نہ ہوئی ہو اور رد اور قبول سے دوچار نہ ہوئی ہو تو اس پر عمل واجب نہیں لیکن اس پر عمل جائز ہے اس لئے کہ اس زمانہ میں عدالت اصل ہے یہاں تک کہ اس مجہول کے مثل کی روایت ہمارے زمانہ میں اس پر عمل کرنا حلال نہیں ہے فسق کے ظہور کی وجہ سے ۔

تشریح

۳ کی مثال ابن مسعودؓ سے سوال کیا گیا تھا کہ ایک شخص نے ایک عورت سے نکاح کیا اور اس کے لئے مہر مقرر نہیں کیا اور نہ اس سے دخول کیا کہ اس سے پہلے ہی مر گیا تو کیا حکم ہے ۔ تو ابن مسعودؓ نے جواب دیا کہ اس کو مہر مثل ملے گا اور اس پر عدت واجب ہو گی اور اس کیلئے میراث ہو گی تو یہ جواب سنکر معقل بن سنانؓ کھڑے ہوئے اور کہا کہ ہمارے اندر ایک عورت ہے بروع بنت واشق اس کے متعلق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی فیصلہ فرمایا تھا لیکن اس حدیث پر علی رضؓ نے عمل نہیں کیا اور فرمایا کہ اس کو مہر نہیں ملے گا البتہ میراث ہے اور عدت ہے یہ بات انہوں نے اپنے قیاس سے فرمائی کیونکہ معقود علیہ اس کے پاس صحیح سالم موجود ہے تو وہ مہر کی مستحق نہ ہو گی جیسے اسی صورت میں طلاق قبل الدخول کی صورت میں مہر نہیں ملتا امام شافعیؒ نے حضرت علیؓ کے قیاس پر عمل کیا اور ہم نے اس حدیث پر عمل کیا ہے ۔ فاطمہ بنت قیس کی حدیث یہ ہے طلقني زوجي ثلاثا علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا سكنیٰ لک ولا نفقة ، مگر صحابہ کی ایک جماعت نے اس کو رد کر دیا ہے جن میں حضرت عمر رضؓ بھی ہیں ۔

۵ میں جو فرمایا ہے کہ اس پر عمل جائز ہے اس کی شرط یہ ہے کہ قیاس کے مخالف نہ ہو نیز اس پر عمل جائز ہے قرن ثالث تک اور اگر اس کے بعد ظاہر ہو تو اس پر عمل جائز نہیں ہے ۔ وابصہ بن معبد کی حدیث یہ ہے کہ انہوں نے تنہا صفوف کے پیچھے نماز پڑھی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو نماز کے اعادہ کا حکم فرمایا ۔

اور سلمہ بن محبق کی حدیث یہ ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا جس نے اپنی بیوی کی باندی سے وطی کی تو اگر اسی نے اس کی مطاوعت کر لی تو وہ باندی اسی کی ہے اور اس پر اس کے مثل ہے اور اگر اس نے اس پر جبر کیا تو وہ حرہ ہے اور اس پر اسکے مثل ہے ۔ بہر حال قیاس صحیح ان دونوں کی تردید کرتا ہے ۔

اب تک کی گفتگو کا خلاصہ یہ نکلا کہ متواتر سے علم یقینی کا فائدہ حاصل ہوتا ہے جس کا مقابل موضوع ہے اور مشہور سے طمانیت کا جس میں جانب مخالف کا بہت ضعیف سا احتمال ہوتا ہے اور یقین میں جانب مخالف کا احتمال بالکل نہیں ہوتا ۔ مشہور کا مقابل مستنکر ہے اور خبر واحد سے ظن غالب کا فائدہ حاصل ہوتا ہے ۔ اول میں عدم کی جہت بہت بہت مرجوح ہوتی ہے اور ظن میں بھی مرجوح ہوتی ہے لیکن اول کے مرتبہ میں کم ہوتی ہے تو اول ثانی سے اقوی ہے اور مستنکر وہم کا فائدہ دیتی ہے جس پر عمل جائز نہیں ۔ اور خبر واحد میں سے جو مستتر ہے یعنی قسم خامس اس پر عمل جائز ہے نہ کہ واجب اب اس کی عبارت ملاحظہ ہو ۔

فصار المتواتر یُوجِبُ علمَ الیقینِ والمشھورُ علمَ الطمانینۃِ وخبرُالواحد غالبَ الرای و المستنکرُ منہ یُفیدُ الظنَّ وإنَّ الظنَّ لا یُغنی من الحق شیئًا والمستترُ منہ فی حیِّزِ الجوازِ للعمل بہ دونَ الوجوب

ترجمہ تو ہے متواتر واجب کرتی ہے علم یقینی کو اور مشہور علم طمانیت کو اور خبر واحد غالب رائے کو اور خبر واحد میں سے مستنکر ظن (وہم) کو اور ظن حق میں سے کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا اور اس میں سے مستتر جیز جواز میں ہے اس پر عمل کئے جانے کے لئے نہ کہ وجوب کے۔ باقی بات گذر چکی ہے۔

اگر حدیث ایسی ہو کہ اس کا راوی اس کی مخالفت کرے یعنی اس کا قول وعمل یا اس کا فتویٰ اس روایت کے خلاف ہو اور یہ مخالفت روایت کرنے کے بعد ہو تو اب یہ حدیث قابل عمل نہیں رہے گی اسی طرح اگر ائمہ صحابہؓ میں سے جو غیر راوی ہیں اس حدیث کے مخالف ہوں اور ان کا فتویٰ یا عمل اس کے خلاف ہو اور حدیث ایسی ہو جو ان پر مخفی ہونے کا احتمال نہ رکھتی ہو تو اس پر عمل نہیں کیا جائے گا اور اس کو منسوخ ہونے پر محمول کیا جائے گا جیسے البکر بالبکر جلد مائۃ وتغریب عام، یہ ائمہ صحابہؓ پر خفاء کا احتمال نہیں رکھتی اور عمرؓ فاروق کا عمل اسکے خلاف ہے تو پھر یہ حدیث قابل عمل نہ ہوگی۔

اور جن صحابہؓ نے قہقہے سے وضو ٹوٹنے کی مخالفت کی ہے تو وہ حدیث میں نقص کا باعث نہیں کیونکہ وہ ایسی چیز ہے جس میں احتمال خفاء ہے کیونکہ وہ نادر ہے۔ اور اگر مروی عنہ روایت کا انکار کرے تو اس کی دو صورتیں ہیں ۱ شدت وسختی سے منع کرے کہ میں نے یہ روایت نہیں کی یا تو نے میرے اوپر جھوٹ بولا ہے تو یہ روایت قابل قبول نہ ہوگی اور اگر ہلکے الفاظ سے انکار کرے کہ مجھے تو یاد نہیں آتا کہ میں نے یہ روایت بیان کی ہے تو اس میں اختلاف ہے ابوالحسنؒ کرخی اور حنفیہ کی ایک جماعت کہتی ہے کہ اس پر عمل کرنا ساقط ہوگا اور امام شافعیؒ اور متکلمین کی ایک جماعت کہتی ہے کہ عمل کرنا ساقط نہ ہوگا مصنفؒ نے اول کو اشبہ بالحق قرار دیا ہے۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ اول امام ابویوسفؒ کا اور ثانی امام محمدؒ کا قول ہے اور یہ ان کے دوسرے اختلاف کی فرع ہے جو شاہدین کے بارے میں ہے، جنہوں نے قاضی کے خلاف گواہی دی کہ آپ نے یہ فیصلہ کیا تھا اور قاضی کو وہ فیصلہ یاد نہ ہو تو امام ابویوسفؒ اس شہادت کو قبول نہیں کرتے اور امام محمدؒ کرتے ہیں

اگر ائمہ حدیث میں سے کوئی حدیث پر جرح کرتا ہے مگر مبہم الفاظ میں کہ یہ حدیث غیر ثابت یا مجروح ہے یا منکر ہے تو یہ طعن مبہم راوی میں جرح کا باعث نہیں ہے اور نہ ایسی جرح اس حدیث پر عمل کرنے سے مانع ہے جیساکہ ایسی جرح شاہد کے اندر بھی جرح کا باعث نہیں ہے۔

ہاں اگر طعن مفسر ہو کہ راوی عادل نہیں یا کاذب ہے وغیرہ وغیرہ ایسے الفاظ کے ساتھ جو بالاتفاق جرح کے الفاظ ہیں۔

اور جرح کرنے والے حدیث کے وہ ائمہ ہیں جو تعصب و عداوت سے دور ہیں اور پختگی اور اتقان میں اور مسلمانوں کی خیرخواہی میں مشہور ہیں تو ان کا طعن راوی میں جرح کا باعث ہوگا ۔ لہٰذا جو حضرات تشدد بیجا اور تعصب بیجا یا عداوت میں مشہور ہیں ان کی جرح اور ان کا طعن موجب نقصان نہ ہوگا جیسے ابن الجوزیؒ، مجد الدین فیروزآبادیؒ اور خطیب بغدادیؒ اور محدث دارقطنیؒ وغیرہ اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو ۔

ویسقط العملُ بالحدیثِ اذا ظھر مخالفتہٗ قولاً او عملاً من الراوی بعد الروایۃ او من غیرہ من ائمۃِ الصحابۃِ والحدیثُ ظاھرٌ لا یحتمل الخفاءَ علیھم ویحمل علی الانتساخ واختلف فیما اذا انکرَ المرویُّ عنہُ قال بعضھم یسقط العملُ بہٖ وھو الاشبہُ قیل انّ ھذا قولُ ابی یوسفؒ خلافاً لمحمدٍ وھو فرعُ اختلافھما فی شاھدین شھدا علی القاضی بقضیۃٍ وھو لا یذکرھا قال ابو یوسف لا تقبل وقال محمد تقبل والطعنُ المبھم لا یوجبُ جرحاً فی الراوی کما لا یوجبہ فی شاھدٍ ولا یمنعُ العملَ بہٖ الا اذا وقع مفسّراً بما ھو جرحٌ متفقٌ علیہ ممن اشتھر بالنصیحۃِ والاتقانِ دون التعصبِ والعداوۃِ من ائمۃِ الحدیثِ

ترجمہ اور حدیث پر عمل کرنا ساقط ہو جائیگا جبکہ حدیث کی مخالفت ظاہر ہو راوی سے روایت کے بعد قولاً یا عملاً یا راوی کے غیر کی جانب سے ائمہ صحابہؓ میں سے حالانکہ حدیث ایسی ظاہر ہو جو ان پر خفاء کا احتمال نہ رکھے اور حدیث کو انتساخ پر محمول کیا جائے گا اور اختلاف کیا گیا ہے اس صورت میں جبکہ مروی عنہ (استاذ) حدیث کا انکار کرے تو ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ اس پر عمل ساقط ہو جائیگا اور یہی اشبہ بالحق ہے اور کہا گیا ہے کہ یہ ابو یوسفؒ کا قول ہے بخلاف محمدؒ کے اور یہ اختلاف فرع ہے ان دونوں کے اختلاف کی ان دو گواہوں کے بارے میں جنہوں نے قاضی کے خلاف گواہی دی کسی فیصلہ میں حالانکہ قاضی اس فیصلہ کو یاد نہیں رکھتا تو اب ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ شہادت قبول نہیں کی جائے گی (یعنی قاضی گواہوں کا قول قبول نہیں کرے گا اور محمدؒ نے فرمایا کہ قبول کی جائے گی (یعنی خاص گواہوں کا قول قبول کرے گا) اور طعن مبہم راوی میں جرح کو ثابت نہیں کرے گا جیسا کہ طعن مبہم شاہد میں جرح کو ثابت نہیں کرے گا اور طعن مبہم حدیث پر عمل کرنے سے نہیں روکے گا مگر جبکہ طعن واقع ہو اس حال میں کہ وہ مفسر ہو ایسے الفاظ کے ساتھ کہ وہ متفق علیہ جرح ہوں ان حضرات کی جانب سے جو مشہور ہیں خیرخواہی اور پختگی میں نہ کہ تعصب اور عداوت میں ائمہ حدیث میں سے ۔

تشریح :۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ طعن راوی کی طرف سے ہے یا غیر کی، وہ غیر صحابی ہے یا ائمہ حدیث

یہ سے ہے، صحابی ہونے کی صورت میں حفاء کا احتمال ہے یا نہیں غیر صحابی ہونے کی صورت میں۔ اہل نصیحت وانقان میں ہوگا یا اہل تعصب و عداوت میں۔ پھر طعن مجمل ہوگا، یا مفسر ہوگا۔

اول کی تفصیل یہ ہے کہ جب راوی تاویل روایت کے بعد اس کے خلاف عمل کرے تو یہ جرح شمار کی جائے گی اور اگر روایت سے پہلے عمل کرے یا تاریخ کا علم نہ ہو تو یہ جرح شمار نہ ہوگی۔ اور اگر وہ اس کے خلاف تاویل کے ذریعہ عمل کرے تو چونکہ اسکی تاویل حجت نہ ہوگی کیونکہ یہ حدیث کے بعض محتملات پر عمل ہے تو یہ جرح نہ ہوگی اور جب راوی انکار کرے تو انکار سخت ہے یا نہیں اول جرح ہے اور حدیث پر عمل ساقط ہو جائے گا اور دوسری صورت میں بعض کے نزدیک جرح ہے اور بعض کے نزدیک نہیں ہے دوسری قسم کی تفصیل مع رابع وخامس: پانچویں صورت میں جرح ہے چہارم میں نہیں۔

تیسری قسم کی تفصیل مع سادس وسابع، سادس میں جرح ہے سابع میں نہیں ہے ۸ جرح نہیں ہے ۹ جرح ہے، باقی تفصیلات گذر چکی ہیں۔

سبق نمبر ۴

قرآن وحدیث میں حقیقۃً کبھی تعارض وتناقض نہیں ہوتا کیونکہ یہ خداوند قدوس کے عجز کی علامت ہے بلکہ تعارض کیوجہ ہماری جہالت ہے کہ ہم کو تاریخ کا علم نہیں ہے کہ کون مقدم ہے اور کون مؤخر ہے۔

بہرحال ہماری جہالت کی وجہ سے جب آیتوں میں تعارض معلوم ہو تو حدیث کی جانب رجوع کیا جائے گا جیسے فاقرأوا ماتیسر من القرآن اور واذا قرئ القرآن فانصتوا میں بظاہر تعارض ہے تو حدیث کیجانب رجوع کیا جائے گا اور وہ یہ ہے وَاذا قرأ فانصتوا (رواہ مسلم) اور مَن صلی خلف الامام فان قراءۃ الامام قراءۃ لہ (رواہ محمد فی الموطا) اور اگر دو حدیثوں میں تعارض ہو تو اقوال صحابہ یا قیاس کی جانب رجوع کیا جائے گا۔ جیسے صلوٰۃ کسوف میں عبداللہ بن عمرو ابن العاص اور عائشہ کی روایات میں تعارض ہے تو قیاس کی جانب رجوع کیا جائے گا کہ تمام نمازوں کی ہر رکعت میں ایک رکوع ہے تو یہاں بھی ایک ہی رکوع ہوگا۔

خلاصۂ کلام: جب دو حجتوں میں تعارض ہو تو یہ دونوں تعارض کیوجہ سے ساقط ہوں گی اور حجت اس کے بعد والے مرتبہ پر فائز ہوگی اس کی جانب رجوع واجب ہوگا اگر رجوع ممکن ہوا اور اگر رجوع متعذر ہو جائے تو پھر تقریر الاصول واجب ہے یعنی ہر چیز کو اس کی اصل پر رکھنا واجب ہوگا۔ جیسا کہ سؤر حمار میں روایات متعارض ہیں پھر قیاسات بھی متعارض ہیں تو اس میں تقریر الاصول واجب اور پانی اور محدث کو اپنی حالت پر برقرار رکھنا ضروری ہے اسی وجہ سے اس کو مشکوک قرار دیا گیا ہے۔

پھر اگر دو قیاسوں میں تعارض ہو تو وہ تعارض کی وجہ سے ساقط نہ ہوں گے ورنہ اس کے بعد استصحاب حال پر عمل کرنا ہوگا اور یہ کوئی دلیل نہیں ہے اور قیاس دلیل ہے تو مجتہد قیاس ہی پر عمل کرے گا مگر تحری

اور شہادتِ قلب سے کیونکہ دلیل پر عمل خداداد نورِ فراست کی مدد سے غیر دلیل پر عمل کرنے سے اولیٰ وافضل ہے۔

پھر جیسے کتب منطق میں تحققِ تعارض کی شرطیں آپ نے پڑھی ہیں وہ یہاں بھی ملحوظ ہونگی یعنی تحقق تعارض کے لئے دونوں کا قوت میں مساوی ہونا ضروری ہے ایک جس کو واجب کرے تو دوسری اس کو حرام قرار دے زمان واحد میں محل واحد میں۔

پھر ہمارے مشائخ میں یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ مثبت اور نافی میں تعارض ہوتا ہے یا نہیں اور مثبت سے مراد وہ ہے جو امر زائد کو ثابت کرے اور نافی سے مراد وہ ہے جو امر زائد کی نفی کرے اور حکم کو اصل پر باقی رکھنا ثابت کرے۔ لہذا ہمارے مشائخ نے بعض مقامات پر مثبت پر عمل کیا ہے اور بعض مقامات پر نافی کے اوپر۔

واقعۂ بریرہؓ میں مثبت پر اور واقعۂ نکاح میمونہؓ میں نافی پر عمل کیا ہے اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ جب بریرہؓ آزاد ہوئیں تو بعض روایات سے ثابت ہے کہ ان کے شوہر مغیث اس وقت غلام تھے اور بعض میں آیا ہے کہ آزاد تھے جبکہ اس پر تمام رواۃ متفق ہیں کہ مغیث پہلے غلام تھے اور اختلاف حریت عارضہ میں ہے تو جن رواۃ نے یہ روایت کیا ہے کہ وہ غلام تھے تو یہ عارض کی نفی ہے اور شئی زائد کا انکار ہے اور جن رواۃ نے روایت کیا ہے کہ وہ آزاد تھے تو یہ شئی عارض کا اثبات ہے تو امام شافعیؒ نے نافی پر عمل کیا ہے اور کہا ہے کہ بوقتِ عتق باندی کو اسی وقت خیارِ عتق ملے گا جبکہ اس کا شوہر غلام ہو اور اگر آزاد ہو پھر نہیں ملے گا۔

اور حنفیہ نے مثبت پر عمل کیا ہے اور کہا ہے کہ بہر صورت خیارِ عتق ملے گا۔ بہر حال حنفیہ نے مثبت پر عمل کیا ہے اور واقعۂ میمونہؓ میں نافی پر۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہؓ سے نکاح کیا تھا اور اس پر تمام رواۃ متفق ہیں کہ قبل نکاح حضرتؐ حالتِ احرام میں تھے بوقتِ نکاح احرام باقی تھا یا نہیں اس میں روایات متعارض ہیں۔ یزید ابن الاصمؓ کی روایت میں حلال ہونے کا اثبات ہے اور ابن عباسؓ کی روایت میں بقاء احرام کا ذکر ہے۔

تو چونکہ پہلے سے احرام تھا جو اس کی بقاء کی خبر دے گا تو امرِ عارض اور شئی زائد کی نفی کرنا ہے اور جو حلال ہونے کی خبر دے گا وہ مثبت ہے تو ابن عباسؓ نافی اور یزید بن اصمؓ مثبت ہیں یہاں ہمارے اصحاب نے نافی پر عمل کیا اور فرمایا کہ حالتِ احرام میں نکاح جائز ہے البتہ وطی جائز نہیں اور امام شافعیؒ نے مثبت پر عمل کیا اور فرمایا کہ حالتِ احرام میں نکاح جائز نہ ہوگا۔

اور اگر جرح و تعدیل میں تعارض ہو جائے تو چونکہ عدالت اصل ہے اور فسق و فجور امر عارض ہے تو جرح کی صورت میں اثبات ہے اور تعدیل میں نفی ہے تو یہاں ہمارے اصحاب نے مثبت پر عمل کیا ہے اور جرح کو تعدیل پر مقدم رکھا ہے۔ تو یہاں ہمارے اصحاب کے عمل میں اختلاف ہے تو یہاں کسی قاعدہ کی ضرورت ہے جس سے یہ بات واضح ہو جائے کہ کس جگہ مثبت پر اور کس جگہ نافی پر عمل ہوگا تو اس کے لئے یہ اصول مقرر ہوا

کہ جب نفی ایسی ہو جس کو دلیل سے پہچانا جا سکتا ہے یا نفی ایسی ہو کہ اصل میں اس میں اشتباہ ہے لیکن دلیل خارجی سے یہ بات واضح ہو جائے کہ راوی نے یہاں کسی دلیل پر اعتماد کیا ہے تو اب نفی اثبات کے مثل ہو گی یعنی دونوں کے درمیان تعارض ہوگا اور دلائل کی روشنی میں کسی ایک کو ترجیح دیجائے گی اور اگر نفی ایسی نہ ہو تو پھر تعارض ہی نہ ہوگا اور صرف مثبت پر عمل کیا جائے گا تو بریرہؓ کے واقعہ میں ان کے شوہر کا غلام یا آزاد ہونا دلیل سے نہیں جانا جا سکتا کیونکہ لباس وصورت سے غلام اور آزاد میں امتیاز نہیں ہو سکتا تو یہاں نفی یعنی ان کی غلامی کو ثابت کرنا بلا دلیل ہے تو یہاں نفی اثبات کے مقابل نہیں ہو سکتی کیونکہ اثبات ہمیشہ دلیل ہی سے ہوگا تو اس وجہ سے یہاں ہمارے اصحاب نے مثبت پر عمل کیا ہے۔

اور واقعۂ میمونہؓ میں نفی کو دلیل سے جانا جا سکتا ہے اور وہ محرم کی ہیئتِ حالت ہے تو یہاں نافی اور مثبت میں تعارض کا تحقق ہوگا تو اب دلیل سے ترجیح دیجائے گی تو ہم نے ابن عباسؓ کی حدیث کو ترجیح دی یزید بن اصمؒ کی روایت پر کیونکہ ابن عباسؓ ضبط واتقان میں یزید بن اصم سے فائق ہیں بحر العلومؒ شرح مسلم الثبوت میں کہا ہے کہ امام زہریؒ فرماتے ہیں کہ ابن الاصم اعرابی ہیں اپنی پنڈلی پر موتنے والا ہے کیا ہم اس کو ابن عباس کے مثل قرار دیں گے؟

اسی طرح وہ خبر جو کھانے کی حلت وحرمت اور پانی کی طہارت ونجاست کے بارے میں ہو اور متعارض ہو تو اگرچہ اس میں اشتباہ تو ہوتا ہے لیکن جب معلوم ہو کہ مخبر نے کسی دلیل معرفت پر اعتماد کیا ہے تو اس وقت نافی اور مثبت میں تعارض متحقق ہوگا اور اصل پر عمل ہوگا اور اصل حلت اور طہارت ہے۔

لیکن یہ تفصیل اس وقت ہے کہ معلوم ہو کہ مخبر نے کسی دلیل پر اعتماد کیا ہے ورنہ اگر اس نے محض اس بنا پر حلت وطہارت کی خبر دی ہو کہ یہی اصل ہے تو اس کی خبر غیر مقبول ہوگی کیونکہ یہ بغیر دلیل کے نفی ہے تو اس وقت مثبت پر عمل ہوگا یعنی حرمت ونجاست پر تعارض کے وقت ترجیح کی تفصیل ہمارے یہاں وہ ہے جو یہاں مذکور ہے۔

لیکن ہمارے اصحاب میں سے عبداللہ جرجانی اور ایک روایت کے مطابق امام کرخیؒ کہتے ہیں کہ جس حدیث کے رواۃ زیادہ ہوں اس کو ترجیح دیدی جائے گی مثلاً ایک کے راوی تین اور دوسری کے چار ہیں تو چار والی کو ترجیح ہوگی کیونکہ قلب کا زیادہ میلان اسی کی طرف ہوگا، اس لئے کہ خبر میں سے جس میں قوت زیادہ ہو اس کو ترجیح ہوتی ہے اور رواۃ کی کثرت میں ایک قسم کی قوت ہے کیونکہ جماعت کا قول عموماً دو کی خبر سے اقوی ہوتا ہے۔

اور اگر نصاب پورا ہو یعنی دو راوی ہوں تو پھر حریت اور ذکورت سے ان حضرات نے ترجیح دی ہے یعنی دو مردوں اور آزادوں کی خبر کو مقدم رکھا ہے دو عورتوں اور دو غلاموں کی خبر پر البتہ عدد سے ہٹ کر مثلاً ایک میں ان حضرات نے بھی ذکورت وحریت کا اعتبار نہیں کیا کیونکہ جب ان دونوں میں سے کوئی بھی حجت نہیں تو ترجیح کا کیا سوال ہے البتہ دو میں حجت پوری ہے وہاں ان اوصاف سے یعنی ذکورت وحریت سے ترجیح ہو جائے گی ان حضرات نے ان مسائل ماء سے استدلال کیا ہے جنکو امام محمدؒ نے مبسوط کی کتاب الاستحسان میں ذکر فرمایا ہے۔ جہاں فرمایا ہے کہ دو کی خبر معتبر ہوگی نہ کہ ایک کی۔

مگر ترجیح کا یہ طریقہ بالاجماع متروک ہے اور امام محمدؒ کے طرز سے استدلال قیاس مع الفارق ہے کیونکہ پانی کی نجاست وطہارت کی خبر دینا مشاہدہ سے خبر دینا ہے تو یہ تو شہادت کے درجہ میں ہے تو اس میں شہادت کے اوصاف ملحوظ ہونگے نہ کے اخبار کے لہذا یہ قیاس مع الفارق ہے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

فَصْلٌ فِی الْمُعَارَضَۃِ

وھذہ الحجج التی سبق وجوھھا من الکتاب والسنۃ لا تتعارض فی اَنْفُسِھا وضعًا ولا تتناقض لانّ ذلک من اَمَارَاتِ العجزِ تعالی اللّٰہُ عن ذلک وانما یَقَعُ التعارض بَیْنَھما لجھلنا بالناسخ والمنسوخ

ترجمہ یہ فصل ہے معارضہ کے بیان میں اور یہ تمام حجج کتاب اللہ اور سنت میں سے جنکی اقسام گذر چکی ہیں بذاتِ خود حقیقۃً متعارض ومتناقض نہیں ہوتیں اسلئے کہ یہ عجز کی علامات میں سے ہے جس سے اللہ تعالیٰ عالیشان ہے اور ان کے درمیان تعارض واقع ہوتا ہے ہمارے ناسخ اور منسوخ کے نہ جاننے کی وجہ سے۔

تشریح مثلاً اللہ تعالیٰ نے ایک جگہ کچھ حکم ارشاد فرمایا اور دوسری جگہ کچھ اور فرمایا تو درحقیقت یہاں اول منسوخ اور ثانی ناسخ ہے مگر جب ہم کو تقدم اور تاخر کا علم نہ ہو سکا تو ہم نے اپنی جہالت کیوجہ سے یہی سمجھا کہ ان میں تعارض ہے حالانکہ اصل میں بات یوں نہیں ہے۔

تعارض، دو برابر کی حجتوں کا ایسا تقابل کہ ان کے درمیان جمع کرنے کی کوئی صورت نہ رہے۔

تناقض، دلیل کا مدلول سے تخلف (وفیہ تفصیل لایلیق بھذا المختصر)۔

وحکمُ المعارضۃِ بین الاٰیتین المصیرُ الی السنۃ وبین السنتین المصیرُ الی القیاس واقوال الصحابۃِ علی الترتیبِ فی الحجج ان امکنَ لانّ التعارضَ لمّا ثبتَ بین الحجتین تساقطا لانّ کل واحدۃٍ منھما بالاُخرٰی فیجبُ المصیرُ الی مابعدَھما من الحجۃ وعند تعذّر المصیرِ الیہ یجبُ تقریرُ الاُصول کما فی سُؤرِ الحمارِ لمّا تعارضتِ الدلائلُ ولم یصلح القیاسُ شاھدًا لانہ لا یَصْلُحُ لنصبِ الحکمِ ابتداءً قیلَ ان الماءَ عُرِفَ طاھرًا فی الاَصْلِ فلا یَتنجّسُ بالتعارضِ ولم یزل بہ الحدثُ فوجبَ ضمُّ التیممِ الیہ وَسُمِّیَ مشکوکًا۔

ترجمہ:۔ اور دو آیتوں کے درمیان معارضہ کا حکم حدیث کی جانب رجوع ہے اور دو حدیثوں کے درمیان

قیاس اور اقوال صحابہؓ کی جانب رجوع ہے جو کہ درمیان ترتیب کے مطابق اگر رجوع ممکن ہو۔ اس لئے کہ جب دو حجتوں کے درمیان تعارض ثابت ہوگا تو دونوں ساقط ہونگی ان دونوں میں سے ہرایک کے مندفع ہو جانے کی وجہ سے دوسری کے ذریعہ تو اس حجت کی جانب رجوع واجب ہے جو ان دونوں کے بعد ہے اور اس کی جانب رجوع کے متعذر رہونے کے وقت تقریر الاصل واجب ہے جیسے سؤر حمار میں، جب دلائل متعارض ہو گئے اور قیاس بھی شاہد بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اسلئے کہ قیاس ابتداءً حکم کو مقرر کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا تو کہا جائے گا کہ پانی کو جانا گیا ہے اس حال میں کہ وہ اصل میں پاک ہے تو تعارض کیوجہ سے وہ ناپاک نہو گا اور اس کی وجہ سے حدث زائل نہو گا تو وضو کی جانب تیمم کو ملانا واجب ہے اور نام رکھا گیا ہے اس کا مشکوک ۔

تشریح اقوال صحابہؓ قیاس پر مقدم ہوں گے (وفیہ احتمال آخر) اگر دو آیتوں میں تعارض ہو تو تیسری آیت سے ترجیح نہوگی ورنہ کثرتِ ادلہ سے ترجیح لازم آئیگی حالانکہ ترجیح کثرت ادلہ سے نہیں ہوتی بلکہ قوت ادلہ سے ہوتی ہے ۔

بعض روایات میں گدھوں کے گوشت کی حلت اور بعض میں حرمت ثابت ہوئی ہے نیز قیاس بھی متعارض ہے، دودھ پر قیاس نجاست کو اور پسینہ پر حلت کو ثابت کرتا ہے نیز سؤر قلب پر قیاس نجاست کو اور سؤر ہرہ پر قیاس طہارت کو ثابت کرے گا مگر یہ قیاس غیر ممکن ہے فارق کے موجود ہونے کی وجہ سے اور سؤر حمار کو مشکوک کہنا حکم کی جہالت کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ حکم معلوم ہے اور وہ وضو اور تیمم کو ملانا ہے بلکہ اس کو مشکوک ادلہ کے تعارض کی وجہ سے کہا گیا ہے ۔

واما اذا وقعَ التعارضُ بين القياسين لم يسقطا بالتعارضِ ليجبَ العملُ بالحالِ بل يعمل المجتهدُ بايهما شاء بشهادة قلبه لان القياسَ حجة يعمل به اصابَ المجتهد الحق به او اخطأ فكان العملُ باحدهما وهو حجة اطمأنّ قلبه اليها بنورِ الفراسة اَولیٰ من العمل بالحال ۔

ترجمہ اور بہرحال جب دو قیاسوں کے درمیان تعارض واقع ہو تو وہ دونوں ساقط نہوں گے تعارض کیوجہ سے تاکہ استصحابِ حال پر عمل واجب ہو بلکہ مجتہد ان دونوں میں سے جون سے پر چاہے عمل کرے گا اپنے قلب کی شہادت سے اس لئے کہ قیاس ایسی حجت ہے جس پر عمل کیا جاتا ہے مجتہد نے قیاس کیوجہ سے حق کو پالیا ہو یا اخطار کی ہو تو عمل ان دونوں میں سے کسی ایک پر ہوگا حالانکہ ان میں سے ایک (عمل کے حق میں) ایسی حجت ہے جس کی جانب مجتہد کا قلب مطمئن ہو جائے تو اولیٰ ہے حال پر عمل کرنے سے ۔

تشریح: فکان العمل الخ العمل کان کا اسم ہے اولیٰ کان کی خبر ہے، وھو حجۃ تا الفراسۃ جملہ حالیہ اسم و خبر کے درمیان ہے ۔

مطلب یہ ہے کہ قیاس بہرحال حجت ہے جس پر عمل کرنا ہر حال میں غیر دلیل پر عمل کرنے سے اولیٰ ہے ۔

ثم التعارض انما یتحقق بین الحجتین بایجاب کل واحد منهما ضد ما یوجبه الاخری فی وقت واحد فی محل واحد مع تساویهما فی القوۃ ۔

ترجمہ پھر تعارض متحقق ہوتا ہے دو حجتوں کے درمیان ان دونوں میں سے ہر ایک کے واجب کرنے کی وجہ سے اس کی ضد کو جس کو دوسری واجب کرتی ہے ایک ہی وقت میں محل واحد میں ان دونوں کے برابر ہونے کے باوجود قوت کے اندر ۔

تشریح عام مخصوص منہ البعض اور خاص کے درمیان تعارض نہوگا کیونکہ دونوں میں مساوات نہیں ہے، اور متواتر اور مشہور اور آحاد کے درمیان تعارض نہوگا نیز شراب کے بارے میں تعارض نہوگا کیونکہ زمانہ کا اختلاف ہے، نکاح زوجہ میں حلت کا باعث ہے اور اس کی ماں میں حرمت کا مگر یہ تعارض نہیں ہے محل کے عدم اتحاد کی وجہ سے ۔

واختلف مشائخنا فی ان خبر النفی هل یعارض خبر الاثبات ام لا واختلف عمل اصحابنا المتقدمین فی ذلک فقد روی ان بریرۃ اعتقت و زوجها عبد و روی انها اعتقت و زوجها حر مع اتفاقهم علی انه کان عبدا فاصحابنا اخذوا بالمثبت و روی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تزوج میمونۃ وهو حلال و روی انه علیه السلام تزوجها وهو محرم واتفقت الروایات انه لم یکن فی الحل الاصلی فجعل اصحابنا العمل بالنافی اولی وقالوا فی الجرح والتعدیل ان الجرح اولی وهو المثبت

ترجمہ اور ہمارے مشائخ نے اختلاف کیا ہے اس بارے میں کہ کیا نفی کی خبر اثبات کی خبر سے معارض ہوتی ہے یا نہیں اور اس بارے میں ہمارے اصحاب متقدمین کا عمل مختلف ہے پس مروی ہے کہ بریرہؓ آزاد کی گئی حالانکہ ان کے شوہر غلام تھے اور مروی ہے کہ وہ آزاد کی گئی اور ان کے شوہر آزاد تھے رُواۃ کے متفق ہونے کے باوجود اس بات پر کہ وہ غلام تھے پس ہمارے اصحاب نے مثبت پر عمل کیا ہے اور مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میمونہؓ سے نکاح کیا حالانکہ آپ حلال تھے اور مروی ہے کہ ان سے نکاح کیا اور آپ محرم تھے اور روایات متفق ہیں اس پر کہ آپ اصلی حل میں نہیں تھے تو ہمارے اصحابؒ نافی پر عمل کو اولیٰ قرار دیا ہے اور مشائخ نے جرح و تعدیل میں فرمایا ہے کہ جرح اولیٰ ہے حالانکہ وہ مثبت ہے ۔ اس کی تفصیل و تشریح ماقبل میں گذر چکی ہے ۔

والاصل فی ذلک ان النفی متی کان من جنس ما یعرف بدلیله او کان مما یشتبه حاله لکن عرف ان الراوی اعتمد علی دلیل المعرفة کان مثل الاثبات والا فلا فالنفی فی حدیث بریرة مما لا یعرف الا بظاهر الحال فلو یعارض الاثبات فی حدیث میمونة مما یعرف بدلیله وھو ھیأة المحرم فوقعت المعارضة وجعل روایة ابن عباس انه تزوجھا وھو محرم اولی من روایة یزید بن الاصم لانه لا یعدله فی الضبط والاتقان ۔

ترجمہ اور قاعدہ کلیہ اس میں یہ ہے کہ نفی جب کہ ہو اس چیز کی جنس سے جس کو اس کی دلیل سے پہچان لیا جائے یا ان میں سے ہو جنکا حال مشتبہ ہو لیکن یہ بات معلوم ہو جائے کہ راوی نے معرفت کی دلیل پر اعتماد کیا ہے تو نفی اثبات کے مثل ہوگی ورنہ تو نہیں پس نفی بریرہ رض کی حدیث میں ان چیزوں میں سے نہیں ہے جس کو ظاہر حال سے پہچانا جا سکے تو وہ اثبات کے معارض نہ ہوگی اور میمونہ کی حدیث میں ان چیزوں میں سے ہے جس کو دلیل سے پہچانا جا سکتا ہے اور وہ محرم کی حالت ہے تو معارضہ واقع قرار دیا گیا ۔ ابن عباس کی حدیث کو کہ انہوں نے میمونہ سے نکاح کیا حالانکہ آپ محرم تھے اولیٰ یزید ابن الاصم کی روایت سے اس لئے کہ وہ ابن عباس کے برابر نہیں ہیں ضبط اور اتقان میں ۔ اس کی تفصیل گذر چکی ہے ۔

وطھارة الماء وحل الطعام والشراب من جنس ما یعرف بدلیله مثل النجاسة والحرمة فیقع التعارض بین الخبرین فیھما وعند ذلک یجب العمل بالاصل ومن الناس من رجح بفضل عدد الرواة لان القلب الیه امیل وبالذکورة والحریة فی العدد دون الافراد لان به تتم الحجة فی العدد واستدل بمسائل الماء الا ان ھذا متروک باجماع السلف ۔

ترجمہ اور پانی کی طہارت اور طعام و شراب کی حلت ان چیزوں میں سے ہے جس کو اس کی دلیل سے پہچانا جا سکتا ہے جیسے نجاست اور حرمت تو ان دونوں میں خبرین کے درمیان تعارض واقع ہوگا اور تعارض کے وقت اصل پر عمل کرنا واجب ہوگا اور لوگوں میں سے کچھ وہ ہیں جنہوں نے ترجیح دی ہے رُواة کے عدد کی زیادتی کے ساتھ اس لئے کہ دل اس کی جانب زیادہ مائل ہوگا اور ترجیح دی ہے عدد میں ذکورت اور حریت کے ساتھ نہ کہ افراد میں اس لئے کہ اس کی وجہ سے (ذکورت و حریت کیوجہ سے) عدد کے اندر حجت قائم ہوتی ہے (افراد میں نہیں) اور انہوں نے استدلال کیا ہے (مبسوط کی کتاب الاستحسان کے) مسائل ماء کے ساتھ مگر یہ طریقہ چھوڑ دیا گیا ہے سلف کے اجماع کے ساتھ ۔

تشریح :۔ اس کی تفصیل گذر چکی ہے ، مصنف رح نے عدد کا مقابل جو افراد کو بیان کیا ہے وہ ایک اشارہ

اس بات کی جانب بھی ہے کہ ایک عدد نہیں ہے بلکہ عدد مافوق الواحد کو کہتے ہیں (ولبسطناه فی الکلام المنظم)

سبق نمبر ۴۸

اس سبق میں مصنفؒ بیان کے بارے میں گفتگو فرمائیں گے کہ کتاب اللہ اور حدیث کی جتنی اقسام گذری ہیں ان میں بیان کا احتمال ہے تو ضروری ہوا کہ باب بیان کو واضح کردیا جائے۔ لھذا اس کی تفسیر یہ ہے کہ بیان کی پانچ قسمیں ہیں ۱ بیانِ تقریر ۲ بیانِ تفسیر ۳ بیانِ تغییر ۴ بیانِ تبدیل ۵ بیانِ ضرورت۔ بیانِ تقریر وہ ہے جس سے مجاز اور خصوص کا احتمال ختم ہوجائے جیسے ولا طائر یطیر بجناحیہ، کے اندر کہ طائر میں مجاز کا احتمال تھا کہ اس سے سریع رفتار مراد ہو لیکن اگلی قید نے اس کو ختم کردیا۔

اسی طرح فسجد الملائکۃ، میں احتمال تھا کہ سب نے نہ کیا ہو لیکن کلھم کی قید نے اس احتمالِ خصوص کو ختم کردیا، بیانِ تفسیر۔ جس میں مجمل اور مشترک کو واضح کردیا جائے۔ اول کی مثال اقیموا الصلوٰۃ و آتوا الزکوٰۃ ہے کہ نماز کیسے پڑھی جائے اور زکوٰۃ کیسے ادا کی جائے لیکن اقوال وافعالِ رسالت نے اس کو واضح کردیا۔ ثانی کی مثال ثلثۃ قروء میں مشترک ہونے کی وجہ سے خفاء تھا مگر قولِ رسالت طلاق الامۃ تطلیقتان وعدتھا حیضتان نے واضح کردیا کہ یہاں قرء سے حیض مراد ہے۔

پھر بیانِ تقریر اور بیانِ تفسیر کا مشترک ضابطہ یہ ہے کہ یہ موصولاً اور مفصولاً دونوں طرح درست ہے۔ مذکورہ بعض امثلہ میں وصل ہے یعنی پہلی دونوں میں اور بعض میں فصل ہے یعنی آخر کی دونوں میں۔

بیانِ تغییر، جیسے شرط اور استثناء ہیں کہ صدر کلام کے حکم کو متغیر کردیتے ہیں جیسے انت طالق ثلثا ان دخلت الدار سے واضح ہے اور لہ علیّ مائۃ درھم الا ثلثا میں۔ بیانِ تغییر کے لئے وصل شرط ہے فصل یہاں ناکافی ہے۔ پھر تخصیص عام میں وصل ضروری ہے یا فصل بھی کافی ہے یہ ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان مختلف فیہ مسئلہ ہے ہمارے نزدیک وصل شرط ہے اور انکے نزدیک وصل وفصل دونوں کافی ہیں۔

اس اختلاف کی بنیاد درحقیقت دوسرے اختلافی مسئلہ پر ہے، ہمارے نزدیک عام قبل خصوص خاص کے مثل قطعی ہے اور تخصیص کے بعد اس کی قطعیت ختم ہوجائے گی اور وہ ظنی ہوجائیگا تو تخصیص کی وجہ سے حکم سابق متغیر ہوگیا تو تخصیص ہمارے نزدیک بیانِ تغییر ہے اور بیان تغییر میں وصل شرط ہے۔

اور امام شافعیؒ کے نزدیک عام قبلِ خصوص اور بعد خصوص ظنی ہوتا ہے تو تخصیص کی وجہ سے اس میں کوئی تبدیلی نہیں آئی تو یہ بیان تقریر ہوا جس میں وصل وفصل دونوں جائز ہیں۔

بہرحال ہمارے نزدیک تخصیص میں وصل شرط ہے اسی وجہ سے اس آئندہ مسئلہ میں وصل وفصل کی وجہ سے حکم میں تبدیلی ہے۔

انگوٹھی عام کے مثل ہے جو حلقہ اور نگینہ دونوں کو شامل ہے، لہٰذا اگر کسی نے کسی کے لئے انگوٹھی کی وصیت کی اور بطریق وصل اس کے نگینہ کی وصیت دوسرے شخص کے لئے کر دی تو ایصاء ثانی تخصیص ہے تو اس صورت میں موصیٰ لہٗ اول کے لئے فقط حلقہ اور ثانی کے لئے فقط نگینہ ہے اور اگر ایصاء ثانی مفصولاً ہو تو یہ تخصیص نہیں بلکہ نگینہ میں تعارض ہے تو اس صورت میں حلقہ فقط اول کا اور نگینہ ان دونوں کے درمیان مشترک ہوگا جب یہ تفصیل ذہن نشین ہوگئی تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

فصلٌ وهٰذه الحجج بجملتها تحتمل البيان وهٰذا بَابُ البَيَان وهو على خمسة أوجه بيانُ تقرير وبيانُ تفسير وبيان تغيير وبيان تبديل وبيان ضرورة. أمّا بيانُ التقرير فهو توكيدُ الكلامِ بما يقطعُ احتمالَ المجاز والخصوصِ فيصحُّ موصُولاً ومفصولاً بالاتفاق وكذلك بيان التفسير وهو بيان المجمل والمشترك فاما بيانُ التغيير نحو التعليق والاستثناء فانما يصح بشرط الوصل واختلف في خصوصِ العموم فعندنا لا يقع متراخياً وعند الشافعي يجوز فيه التراخي وهٰذا بناءً على ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعاً وبعد الخصوص لا يبقى القطعُ فكان تغييراً من القطع الى الاحتمال فتقيّد بشرطِ الوصل وعلى هٰذا قال علماؤنا فيمن اوصى بخاتمه لانسانٍ وبالفصّ منه لآخرَ موصولاً إنّ الثاني يكونُ خصوصاً ويكون الفصّ للثاني وان فصل لم يكن خصوصاً للاوّلِ بل صار معارضاً فيكون الفصُّ بينهما۔

ترجمہ یہ فصل ہے اور یہ مذکورہ حجتیں (کتاب وسنت) اپنی تمام اقسام کے ساتھ بیان کا احتمال رکھتی ہیں اور یہ بیان کا باب ہے۔ اور بیان پانچ قسم پر ہے بیان تقریر، اور بیان تفسیر، اور بیانِ تغییر، اور بیان تبدیل، اور بیانِ ضرورت۔ بہرحال بیان تقریر پس وہ کلام کو مؤکد کرنا ہے ایسے لفظ سے جو مجاز یا خصوص کا احتمال ختم کر دے تو یہ بیان صحیح ہوتا ہے موصولاً اور مفصولاً بالاتفاق اور ایسے ہی بیان تفسیر (موصولاً ومفصولاً صحیح ہے) اور وہ مجمل اور مشترک کا بیان ہے پس۔ بہرحال بیانِ تغییر جیسے تعلیق اور استثناء تو وہ صحیح ہوگا وصل کی شرط کے ساتھ اور عموم کی تخصیص میں اختلاف ہے پس ہمارے نزدیک نہیں واقع ہوگی تخصیص تراخی کے طریقہ پر اور شافعیؒ کے نزدیک تخصیص میں تراخی جائز ہے اور یہ اختلاف مبنی ہے اس بات پر کہ ہمارے نزدیک قطعیت کے ساتھ حکم کو واجب کرنے میں عموم خصوص کے مثل ہے اور خصوص کے بعد قطعیت باقی نہیں رہیگی تو تغییر ہوگئی قطعیت سے احتمال کی جانب تو تغییر مقید ہوگی وصل کی شرط کے ساتھ اور اسی بنیاد پر ہمارے علماء نے فرمایا اس شخص کے بارے میں جس نے کسی انسان کیلئے اپنی انگوٹھی کی وصیت کی اور اس کے نگینہ کی دوسرے کیلئے موصول کے طریقہ پر (تو کہا کہ) ایصاء ثانی اول کی تخصیص ہے اور نگینہ دوسرے کے لئے ہوگا

اور اگر اس نے فصل کیا یعنی اپنی ایصار ثانی موصولاً نہو تو وہ (ایصار ثانی) اول کی تخصیص نہو گی بلکہ وہ اول کے معارض ہو گی تو نگینہ ان دونوں کے درمیان مشترک ہو گا۔ امید ہے کہ یہ پوری بحث ذہن نشین ہو گئی ہو گی اور مزید تفصیل کی حاجت نہو گی۔

سبق نمبر ۴۹

آپ کے سامنے بیان تغییر کی گفتگو چل رہی ہے جس میں درمیان میں تخصیص عموم کا مسئلہ آگیا جو ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان مختلف فیہ ہے اسی طرح شرط و تعلیق میں ہمارا اور انکا اختلاف گذر چکا ہے کہ ان کے نزدیک تعلیق مانع انعقادِ حکم ہے اور ہمارے نزدیک مانع انعقاد سبب ہے۔ گویا ہمارے نزدیک شرط کے پائے جانے سے پہلے سبب کا تکلم ہی نہیں ہوا اور امام شافعیؒ کے نزدیک سبب کا وجود ہو چکا لیکن شرط نے اس کی ٹانگ پکڑ رکھی ہے (وقد مر فیما سبق)

اسی طرح ہمارا اور ان کا استثناء کے مسئلہ میں اختلاف ہے وہ اسی اصول پر ہیں جو شرط کے بارے میں انہوں نے فرمایا۔ اور ہم بھی اسی اصول پر ہیں جو شرط کے بارے میں طے کر چکے ہیں لہٰذا ہم نے کہا کہ استثناء کی حقیقت یہ ہے کہ مستثنیٰ منہ میں سے وہ مقدار خارج کر دو جو مستثنیٰ میں ہے اور جو باقی بچا متکلم نے فقط اسی کا تکلم کیا ہے اور گویا اس نے اور کا تکلم کیا ہی نہیں مثلاً جب زید نے کہا کہ خالد کے میرے ذمہ پچیس روپے ہیں مگر چوبیس تو مستثنیٰ منہ پچیس ہے اور مستثنیٰ چوبیس ہے جب چوبیس کو پچیس میں سے گھٹایا تو ایک باقی بچا۔

تو ہم نے کہا کہ زید نے گویا کہ فقط مالبقی یعنی ایک کا تکلم کیا ہے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تکلم دونوں کا ہوا ہے مگر دونوں کے تکلم میں معارضہ ہوا کہ اول کا تقاضا پچیس کا اور ثانی کا چوبیس کے اخراج کا ہوا تو دونوں میں معارضہ ہوا یعنی ٹکراؤ ہوا اور گتھم گتھا ہوئی پھر اس معارضہ کی وجہ سے چوبیس گر کر ایک باقی رہ گیا تو فریقین کے نزدیک روپیہ ایک ہی واجب ہو گا لیکن گرنے کا طریق جدا جدا ہے ہمارے نزدیک گویا کہ چوبیس کا تلفظ و تکلم ہی نہیں ہوا اور ان کے نزدیک ہوا لیکن ٹکراؤ کی وجہ سے چوبیس گر کر ایک باقی رہے گا۔

سوال:۔ تو پھر اس اختلاف کا ثمرہ کیا ہوا؟

جواب:۔ بعض صورتوں میں اختلاف کا ثمرہ ظاہر ہو گا جیسے بقولِ بعض اس صورت میں جبکہ مستثنیٰ خلاف جنس مستثنیٰ ہو، مثلاً کوئی کہے لفلانٍ عَلَیَّ الف درھمٍ الا ثوبًا (فلاں کا میرے ذمہ ہزار درہم ہے سوائے ایک کفان کپڑے کے)

ہمارے نزدیک یہ استثناء درست نہیں ہے کیونکہ غیر جنس بیان نہیں ہو سکتا اور امام شافعی رحؒ کے نزدیک درست ہے چنانچہ ہزار میں سے کپڑے کی قیمت کی مقدار کم ہو جائے گی کیونکہ استثناء انکے نزدیک دلیلِ معارض کی طرح ہے اور معارضہ امکان کے مطابق ہوتا ہے اور ثوب کی قیمت کا کم کر دینا ممکن ہے (لیکن یہ تفصیل شبہ

سے خالی نہیں ہے)

بہر حال امام شافعی رح کے نزدیک تکلم سب کا برقرار ہے فقط معارضہ کیوجہ سے مستثنیٰ منہ کا حکم ساقط ہوتا ہے بقدر مستثنیٰ ۔ اسی اختلاف کی وجہ سے ہمارا اور شافعی رح کا ایک اختلافی مسئلہ ہے کہ ایک لپ گیہوں کی بیع دو لپ گیہوں کے بدلہ ہمارے نزدیک جائز ہے اور امام شافعی رح کے نزدیک حرام ہے اور دونوں کا مستدل ایک ہی حدیث ہے اور وہ یہ ہے لاتبیعوا الطعام بالطعام الا سواءً بسواءٍ ، غلہ کو غلہ کے بدلے مت بیچو مگر برابر سرابر، تو امام شافعی رح نے اپنے معارضہ کی بنیاد پر فرمایا کہ ایک لپ دو لپ کے بدلہ میں حرام ہے وجہ استدلال یہ ہے کہ لاتبیعوا الطعام بالطعام ، یہ صدر کلام ہے ، یہ عام ہے یعنی غلہ کو غلہ کے بدلہ فروخت کرنے کی جتنی بھی صورتیں ہو سکتی ہیں سب حرام ہیں اور ممنوع ہیں پھر استثناء آیا الا سواءً بسواءٍ ، سے یعنی مگر مساوات کے ساتھ تو یہ صدر کلام کے معارض ہو گیا تو فقط یہ صورت حکم حرمت سے خارج ہو گئی اور اس پر فریقین کا اتفاق ہے کہ مساوات اسی میں ہو سکتی ہے جو تحت الکیل داخل ہو اور جو مقدار تحت الکیل داخل نہیں ہے اس میں مساوات بھی نہیں ہو سکتی تو معارضہ کی وجہ سے فقط مساوات کی صورت حلال ہوئی اس کے علاوہ سب کی سب بدستور حرام رہیں اور ایک لپ کی بیع دو لپ کے بدلہ میں بھی حرام رہی کیونکہ اس کا کوئی معارض نہیں تو صدر کلام اپنے عموم کی وجہ سے اس کی حرمت پر دال ہے ۔

اور حنفیہ نے فرمایا کہ ایک لپ کی بیع دو لپ غلہ کے بدلہ جائز ہے اور صدر کلام پہلے ہی سے اسکی حرمت کو شامل نہیں ہے ۔ اس لئے کہ ضروری ہے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہو لہذا صدر کلام کا مطلب یہ ہوا کہ غلہ کی بیع کی تین صورتیں اور تین احوال ہیں ۱۔ مفاضلت ۲۔ مجازفت ۳۔ مساوات ، اور یہ احوال ثلاثہ تحت الکیل داخل ہیں تو ممانعت صدر کلام سے فقط ان احوال ثلاثہ کی ہے جو تحت الکیل داخل ہیں کہ احوال ثلاثہ میں سے کسی حالت پر مت بیچو مگر فقط مساوات کے ساتھ اور عرب کے یہاں غلہ کو ناپنے کا کوئی پیمانہ ایسا مقرر نہیں جو لپ یا دو لپ وغیرہ کے کیل کے لئے مقرر ہو تو گویا یہ مقدار تحت الکیل داخل نہیں ہے اور جب صدر کلام پہلے ہی سے اس کو شامل نہیں جو تحت الکیل داخل نہ ہو تو ایک لپ کی بیع دو لپ غلہ کے بدلہ میں جائز ہے ، اسی کو مصنف رح نے فرمایا کہ استثناء حالت سے ہے جسکی تقریر یہ ہے کہ جو عرض کی گئی ہے یہاں شوافع اور حنفیہ دونوں نے اپنے اپنے دعویٰ پر دلائل پیش کئے ہیں مگر مصنف رح نے صرف حنفیہ کی ایک دلیل بیان کرنے پر اکتفا کیا ہے ،

اور مستدل فرمان باری فلبث فیھم الف سنۃ الا خمسین عاماً ، ہے ۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ مقصد یہ ہے کہ حضرت نوح ؑ ساڑھے نو سو سال اپنی قوم میں رہے علاوہ ان پچاس سال کے جو قبل بعث یا بعد طوفان رہے ہیں ۔ تو اگر یہاں ہماری بات مان لی جائے کہ مقصد استثناء باقی کا تکلم ہوتا ہے تو کوئی اشکال نہیں گویا کہ خمسین کا استثناء لفظ الف سے متعرض نہ ہو اور گویا کہ الف کا تلفظ ہوا ہی نہیں بلکہ تسعمائۃ وخمسون کا تکلم

ہوا ہے تو اس میں کوئی اشکال نہیں ہوگا ۔ اور اگر امام شافعی رح کی بات کو لیا جائے اور یوں کہا جائے کہ لفظ الف علی حالہ باقی ہے جس سے استثناء کا کوئی تعلق نہیں بلکہ استثناء کا تعلق اس کے حکم سے ہے تو بات غلط ہو جائیگی اللہ کے کلام میں کذب لازم آئے گا اور وہ بھی اخبار میں کیونکہ لفظ الف خاص ہے تو جبتک یہ لفظ باقی رہیگا تو یہ مادون الالف پر نہیں بولا جائے گا ۔

البتہ لفظ مشرکین خاص نہیں ہے لہٰذا اگر اس سے کچھ مشرکین خارج کر لیئے جائیں باقی کے اوپر لفظ مشرکین علی حالہ بولا جائے گا جس میں کوئی کمی اور خلل واقع نہوگا ، رہا الف کا مسئلہ وہ اسکے خلاف ہے بہرحال یہاں حنفیہ کی دلیل پر تو کوئی اشکال نہیں ہوگا اور شافعی رح کی بات پر بات خراب ہو جانے گی (کما مر)

پھر مستثنیٰ کی دو قسمیں ہیں ۱۔ متصل ۲۔ منفصل ، جواب تک مذکور رہوا یہ اول ہے یا یوں کہئے جس کو ماقبل سے الاّ یا اس کے اخوات کے ذریعہ سے خارج کیا جائے اور اگر عدم دخول وشمول کی وجہ سے اخراج ہی نہو سکے تو یہ منقطع ہے اول کی مثال جاءنی القوم الا زیداً ، بظاہر یہ اول کی مثال ہے اور اگر زید اس قوم میں پہلے ہی سے شمار نہیں کیا جاتا تو یہ مستثنیٰ منقطع ہوگا اور جاء فی القوم الا حماراً یہ منقطع ہے کما ھو ظاھرٌ ۔

اور مستثنیٰ حقیقت میں اول ہے اور ثانی کا نام مستثنیٰ رکھنا مجازاً ہے ورنہ تو کلام جدید ہے فانھم عدوٌ لی الا رب العالمین ، ثانی کی مثال ہے لکن رب العالمین فانہ لیس عدواً لی اور اگر قوم بتوں کی اور باری تعالیٰ دونوں کی عبادت کرتی ہو تو یہ مستثنیٰ متصل کی مثال ہو جائے گی (کما ھو ظاھر)

جب یہ تقریر ذہن نشین ہوگئی تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

واختلفوا فی کیفیۃ عملِ الاستثناءِ ایضاً قال اصحابنا الاستثناءُ یمنع التکلّمَ بحکمہٖ بقدر المستثنیٰ فیکون تکلّماً بالباقی بعدہٗ وقال الشافعیؒ الاستثناءُ یمنع الحکمَ بطریق المعارضۃ بمنزلۃ دلیلِ الخصوصِ کما اختلفوا فی التعلیقِ بالشرطِ علی ماسبق فصار عندنا تقریرُ قولہٖ لفلانٍ علیَّ الفُ درھمٍ الا مائۃً لہ علیَّ تسعمائۃٍ وعندہٗ الا مائۃً فانھا لیست علیَّ ۔

ترجمہ اور اختلاف کیا ہے انہوں نے (حنفیہ اور شوافع نے) استثناء کے عمل کی کیفیت کے سلسلہ میں بھی ، ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ استثناء روکتا ہے مستثنیٰ کے بقدر مع اس کے حکم کے تکلم کو تو ہو جائے گا تکلم اس مقدار کا جو باقی ہے استثناء کے بعد اور فرمایا شافعی رح نے کہ استثناء روکتا ہے حکم کو معارضہ کے طریقہ پر دلیل خصوص کے درجہ میں جیساکہ انہوں نے اختلاف کیا ہے تعلیق بالشرط میں اس تفصیل کے مطابق جو کہ گذر چکی ہے تو ہو جائیگی ہمارے نزدیک قائل کے قول لفلانٍ علیَّ الف درھم کی تقریر لہ علیَّ تسعمائۃٍ اور شافعی رح کے نزدیک الا مائۃً فانھا لیست علیَّ ۔

تشریح اس کی تفصیل تو ماقبل میں گذر چکی ہے یہاں یہ بات عرض ہے کہ بکلمہ میں بار تکلم کے متعلق ہے اور بقدر کی بار یمنع کے متعلق ہے اور بکلمہ کی ضمیر مستثنیٰ کی جانب راجع ہے، تو تقدیر عبارت ایسے ہوگی الاستثناء یمنع منہا مفید ابقدر المستثنیٰ الذی وجد فی ضمن حکم تکلم المستثنیٰ منہ حتی کان التکلم بہ لم یقع ۔

وَعلیٰ ھذا اعتبر صدرُ الکلام فی قولہ علیہ السّلام لا تبیعوا الطّعام بِالطّعامِ اِلّا سواءً بِسَواءٍ عامًا فی القلیل والکثیر الّا انّ الاستثناء عارضٌ فی المکیل خاصّۃً فبقی عامًّا فیما وراءہ وقلنا ھذا استثناءُ حالٍ فیکونُ الصدر عامًّا فی الاحوال وذلک لا یصلح اِلّا فی المقدار ۔

ترجمہ اور اسی بنار پر شافعی رح نے اعتبار کیا ہے صدر کلام کو عام فرمان نبی علیہ السلام لا تبیعوا الطّعامَ بالطّعامِ اِلّاَ سواءً بسواءٍ میں قلیل وکثیر میں اس لئے کہ استثنار معارض ہوا ہے اس کے خاص طور پر مکیلی چیزوں میں تو باقی رہا صدر کلام عام اس کے علاوہ میں اور ہم نے کہا کہ یہ حال سے استثنار ہے تو ہو جائے گا صدر کلام عام اس کے علاوہ میں اور ہم نے کہا یہ حال سے استثنار ہے تو ہو جائے گا صدر کلام عام احوال میں اور یہ (عموم الصدر فی الاصول) صلاحیت نہیں رکھتا مگر مقدر میں، (مکیل میں)

تشریح اس کی تشریح گذر چکی ہے یہاں اتنی بات عرض ہے کہ حدیث مذکور ان الفاظ سے نہیں ملی بلکہ یہ کبھی با لفاظ غریب ہے ہوسکتا ہے کہ اس حدیث معمر کو روایت بالمعنی کے طریقہ پر بیان کیا گیا ہو جو یہ ہے الطعامُ بالطعام مثلاً بمثلٍ ۔ (رواہ مسلم)

ایک لپ کی بیع دولپ کے بدلہ میں جس کو حنفیہ نے جائز قرار دیا ہے اس کو بحر ص۱۳ میں مردود قرار دیا ہے ۔ شریعت میں نصف صاع سے کم کوئی پیمانہ نہیں تھا اس کی بنیاد مقدار مذکور تحت الکیل داخل نہیں ہوئی ۔

واحتجّ اَصحابُنا رضی اللّٰہُ عنہم بقولہ تعالیٰ فلبِثَ فیھم الف سنۃٍ اِلّا خمسینَ عامًا فالخمسین تعرّض للعدد المُثبت بالالف لا لحکمہ مع بقاء العدد لان الالف متی بقیت الفا لم تصلح اسمًا لما دونھا بخلاف العام کاسم المشرکین اذا خُصّ منہ نوعٌ کان الاسمُ واقعًا علی الباقی بلاخللٍ

ترجمہ اور استدلال کیا ہے ہمارے اصحابؓ نے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے فَلَبِثَ فِیھِمْ اَلْفَ سَنَۃٍ اِلَّا خَمْسِیْنَ عَامًا پس خمسین کا استثنار عارض ہوا ہے اس عدد کو جس کو ثابت کیا گیا ہے الف سے نہ کہ اس کے حکم سے عدد کے باقی رہنے کے ساتھ ساتھ

اس لئے کہ لفظ الف جب تک کہ وہ الف باقی ہے صلاحیت نہیں رکھتا اپنے سے نیچے کا نام بننے کی بخلاف عام کے جیسے لفظ مشرکین جب اس سے کسی نوع کو خاص کر لیا جائے تو یہ باقی پر بغیر کسی خلل کے واقع ہونے والا ہوگا باقی تفصیلات گذر چکی ہیں ۔

ثم الاستثناء نوعان متّصل وهو الاصل وتفسيره ما ذكرنا ومنفصل وهو ما لا يصلح استخراجه من الاول لان الصّدر لم يتناوله فجُعِلَ مبتدأ مجازا قال الله تعالىٰ فانهم عَدُوٌّ لِي الا رَبَّ العالمين اى لكن رب العالمين

ترجمہ پھر استثناء دو قسم پر ہے (ان میں سے ایک) متصل ہے اور یہی اصل ہے اور اس کی تفسیر وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں اور (دوسری ان میں سے) منفصل ہے اور وہ وہ ہے جسکو اول سے نکالنے کی صلاحیت نہیں ہے اس لئے کہ صدر کلام اس کو شامل نہیں ہے پس اس کو کلام جدید قرار دیا جائیگا (اس کو استثنا کہا گیا ہے) بطور مجاز کے فرمایا باری تعالیٰ نے فانہم عدو لی الا رب العلمین یعنی لکن رب العالمین ۔

تشریح بظاہر عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مجازاً جعل المنفصل الخ سے تمیز ہے حالانکہ اس سے کلام میں خرابی لازم آتی ہے بلکہ اس کو منفصل سے تمیز قرار دیا جائے گا ۔

سبق نمبر ۵۰

یہاں سے مصنفؒ بیانِ ضرورت کا آغاز فرما رہے ہیں اور بیان ضرورت بیان کی ایسی قسم ہے کہ جس میں سکوت کو بیان کا درجہ مل جاتا ہے حالانکہ سکوت بیان کے لئے موضوع نہیں ہے بلکہ بیان کے لئے نطق موضوع ہے پھر بیان کی تین قسمیں ہیں ۱۔ ایسا بیان جس کو منطوق بہ کا درجہ دیدیا جائے جیسے فرمانِ باری وورثہ ابواہ فلامہ الثلث کے اندر کہ یہاں صدر کلام وورثہ ابواہ سے ماں باپ کی شرکت معلوم ہو رہی تھی پھر ماں کے لئے ثلث کی تخصیص کر دی گئی جو بغیر بیان کے اس بات کا بیان ہوگیا کہ باپ کے لئے مابقی ہے ۲۔ وہ بیان ضرورت جو متکلم کے حال کی دلالت سے ثابت ہو، جیسے وہ تمام معاملات جن کو دیکھ کر صاحب شرع ان پر سکوت فرمالیں جیسے وہ تمام معاملات بیع وشراء اور کھانے پینے کے اور پہننے وغیرہ کے جن کو دیکھ کر سرکار دو عالم ﷺ نے سکوت اختیار فرمایا اسی طرح جہاں بیان کی حاجت ہو وہاں سکوت اختیار کرنا بیان ہے جیسے ایک عورت زید سے کہتی ہے کہ میں حرہ ہوں اس نے اس سے نکاح کر لیا اور پانچ بچے مثلاً پیدا ہو گئے اب کوئی شخص دعویٰ کرتا ہے کہ یہ میری باندی ہے تو زید یہاں مغرور ہے (دھوکہ دیا ہوا) تو یہاں زید پر باندی کا عقر ہوگا اور اولاد کی قیمت ہوگی اور اولاد آزاد ہوگی لیکن اولاد کے بدن کے منافع کی قیمت نہیں لگائی جائے گی کیونکہ یہی واقعہ عمرؓ کی عدالت میں پیش کیا

گیا اور حضرت عمرؓ نے یہی فیصلہ فرمایا اور صحابہؓ کی جماعت موجود تھی سب نے اس پر سکوت فرمایا تو صحابہ کا یہ سکوت بیان ہے اس بات کے لئے کہ منافع بدن اولاد کی قیمت نہیں لگائی جائے گی ۔

۳ تیسری قسم وہ ہے جو لوگوں کو دھوکہ سے نجات کے لئے ثابت ہو مثلاً شفیع کو بیع کا علم ہو گیا اور وہ خاموش رہا اور بعد مدت شفعہ کا مطالبہ کرتا ہے تو اس کا دعویٰ مردود ہوگا کیونکہ اس کا سکوت دست برداری کا بیان تھا ۔

اسی طرح مولیٰ دیکھتا ہے کہ اس کا غلام بازار میں سودا خریدتا ہے اور فروخت کرتا ہے اور مولیٰ سکوت اختیار کرتا ہے تو اس کا سکوت اس بات کا بیان ہے کہ اس کو میری طرف سے بیع وشراء کی اجازت ہے ۔

۴ چوتھی قسم وہ ہے جو کثرتِ کلام سے بچنے کی غرض سے اختیار کی جائے جیسے زید کہتا ہے لہٗ علیَّ مِائۃٌ ودرھمٌ ۔ یا لہٗ علیَّ مِائۃٌ وقفیز حنطۃ تو یہ اس بات کا بیان ہے کہ پہلا مائۃ سو درہم اور دوسرا سو قفیز ہیں یعنی عطف مائۃ کا بیان ہے یہ ہمارا مسلک ہے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ متکلم مائۃ سے جو اپنی مراد بیان کرے وہ معتبر ہے اور انہوں نے کہا کہ جیسے کسی نے کہا لہٗ علیَّ مائۃ وثوبٌ " اس میں باتفاق فریقین متکلم کے بیان پر عمل ہوگا تو ہماری جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ معطوف علیہ کو حذف کرنا متعارف ہے مگر جہاں ضرورت ہو اور خواہ مخواہ طویلِ کلام ہوتا ہو لہٰذا کلام کی کثرت وجہِ ضرورت ہے تو ضرورت صرف وہاں ہوگی جہاں کثرت سے تکلم کی نوبت آتی ہو ۔

اور کثرتِ تکلم کی ضرورت ان چیزوں میں ہوتی ہے جو واجب فی الذمہ ہو جاتی ہوں اور وہ عموماً صرف مکیلی اور موزونی چیزیں ہوا کرتی ہیں کپڑے نہیں ہوتے کیونکہ وہ مکیلی ہیں اور نہ موزونی بلکہ کپڑے تو واجب فی الذمہ جب ہونگے کہ بیع سلم ہو یا ایسی صورت میں ایسے کپڑوں کو ثمن مقرر کیا جائے جنکا وصف بیان کرکے مؤجل رکھا گیا ہو لہٰذا امام شافعیؒ کا مذکورہ قیاس جائز نہیں ہے جب یہ تقریر ذہن نشین ہو گئی تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

وَاَمَّا بیانُ الضرورۃِ فھو نوعُ بیانٍ یَقَعُ بما لم یُوضَعْ لہٗ وھذا علی اربعۃِ انواعٍ منہُ ما ھُو فی معنی المنطوقِ بہٖ نحو قولہٖ تعالٰی وَوَرِثَہٗ اَبَوَاہُ فَلِاُمِّہِ الثُّلُثُ صدرُ الکلامِ اوجبَ الشرکۃَ ثم تخصیصُ الامِّ بالثلث دلَّ علی اَنَّ الاَبَ یَسْتَحِقُّ الباقی فصار بیانا بصدرِ الکلامِ لا بمحضِ السکوتِ ومنہ ما یثبتُ بدلالۃِ حالِ المتکلمِ مثلُ سکوتِ صاحبِ الشرعِ عند امرٍ یُعایِنُہٗ عن التغییرِ یدلُّ علی الحقیۃِ وفی موضعِ الحاجۃِ الی البیانِ مثل سکوتِ الصحابۃِ عن تقویمِ منفعۃِ البدنِ فی ولدِ المغرورِ ومنہ ما یثبتُ ضرورۃَ دفعِ الغرورِ مثل سکوتِ الشفیعِ وسکوتِ المولٰی حین یرٰی عبدَہٗ یبیعُ ویشتری ومنہ ما یثبتُ بضرورۃِ کثرۃِ الکلامِ

مثل قول علمائنا فیمن قال له علیّ مائة و درهم او مائة و قفیز حنطة ان العطف جعل بیانا للمائة و قال الشافعی رح القول قوله فی بیان المائة کما اذا قال له علیّ مائة و ثوب قلنا ان حذف المعطوف علیه متعارف ضرورة کثرة العدد و طول الکلام و ذلک فیما یثبت وجوبه فی الذمة فی عامة المعاملات کالمکیل والموزون دون الثیاب فانها لاتثبت فی الذمة الا بطریق خاص وهو السلم

ترجمہ اور بہرحال بیان ضرورت پس وہ بیان کی ایک ایسی قسم ہے جو اپنے موضوع لہ کے غیر کے ساتھ واقع ہوتی ہے اور یہ چار قسم پر ہے اس میں سے ایک وہ ہے جو منطوق بہ کے حکم میں ہے جیسے فرمان باری ورثہ ابواہ فلامہ الثلث، صدر کلام نے (ابوین کے درمیان) شرکت کو ثابت کیا پھر ثلث کے ساتھ ماں کی تخصیص اس بات پر دال ہے کہ باپ باقی کا مستحق ہے تو یہ تخصیص الام بالثلث صدر کلام کا بیان ہوگیا محض سکوت سے نہیں اور اسی میں سے دوسرا وہ ہے جو حال متکلم کی دلالت سے ثابت ہوتا ہے جیسے صاحب شرع کا سکوت کرنا ایسے امر پر جس کو آپ دیکھیں (سکوت کرنا) تغیر و تبدل سے حقیت پر دال ہے اور (سکوت کرنا) بیان کی جانب حاجت کی جگہ میں بیان پر دال ہے جیسے صحابہ کا سکوت کرنا بدن کی منفعت کی قیمت لگانے سے مغرور کے بچے میں اور اسی میں سے وہ ہے جو دھوکہ کو دور کرنے کی ضرورت سے ثابت ہوتا ہے جیسے شفیع کا سکوت کرنا جبکہ وہ دیکھتا ہے اپنے غلام کو کہ بیچتا ہے اور خریدتا ہے
اور اسی میں سے وہ ہے جو کثرت کلام کی ضرورت کیوجہ سے ثابت ہوتا ہے جیسے ہمارے علماء کا قول اس شخص کے بارے میں جس نے کہا اس کے میرے ذمہ سو اور ایک درہم ہے یا سو اور ایک گیہوں کا قفیز ہے کہ عطف کو مائۃ کا بیان قرار دیا جائے گا اور شافعی رح نے فرمایا کہ قائل کا قول معتبر ہوگا ہم نے کہا کہ معطوف علیہ کا حذف کرنا متعارف ہے عدد کی کثرت استعمال کی ضرورت کی وجہ سے اور طول کلام کی ضرورت کی وجہ سے اور یہ ضرورت اس چیز میں ہے جس کا وجوب عام معاملات میں ذمہ میں ثابت ہو جائے جیسے مکیل اور موزون نہ کہ کپڑے اس لئے کہ کپڑے ذمہ میں ثابت نہیں ہوئے مگر ایک مخصوص طریقہ پر اور وہ طریقہ سلم ہے۔

اوجب الشرکۃ: کیونکہ اس میں کسی کا حصہ بیان کئے بغیر میراث کی وضاحت دونوں کیجانب ہے۔

بمحض السکوت:- اگر ماں کا حصہ بیان شرکت کے بغیر بیان کیا جاتا تو سکوت کی صورت میں باپ کا حصہ معلوم نہیں ہوتا تو باپ کے حصہ سے سکوت صدر کلام کی دلالت کے ساتھ بیان بنا ہے۔

سبق نمبر ۱۵

بیان تبدیل اور نسخ ایک ہی چیز ہے نسخ صاحب شرع (اللہ تعالیٰ) کے حق میں بیان محض ہے اور ہمارے سامنے

حکم کی مدت نہیں تھی جس سے ظاہراً یہ سمجھا جا رہا تھا کہ یہ حکم باقی رہے گا تو ہمارے حق میں یہ نسخ ہے جیسے قتل قاتل کے حق میں تغییر و تبدیل ہے اور صاحب شرع کے حق میں بیان محض ہے لہٰذا مصنف نے فرمایا باب بیان التبدیل

وَامّا بیانُ التبدیل فھو النسخ والنسخُ فی حقّ صاحب الشرع بیانٌ لمدۃِ الحکمِ المطلق الذی کان معلومًا عند اللّٰہ تعالیٰ اِلّا اَنّہٗ تعالیٰ اَطلقہٗ فصار ظاھرہٗ البقاءُ فی حق البشر فکان تبدیلًا فی حَقِنا بیانًا محضًا فی حقِّ صاحبِ الشرع وھو کالقتلِ فانہٗ بیانٌ محضٌ للاجلِ فی حقِ صاحبِ الشرعِ تغییرٌ وتبدیلٌ فی حقِ القاتِلِ

ترجمہ بیان تبدیل کا باب اور تبدیل نسخ ہے اور صاحب شرع کے حق میں نسخ اس مطلق حکم کی مدت کو بیان کرنا ہے جو اللہ تعالیٰ کو معلوم تھا مگر اللہ تعالیٰ نے اس کو مطلق رکھا تھا تو اس حکم کا ظاہر انسان کے حق میں بقاء ہو گیا تھا تو نسخ ہمارے حق میں تبدیل ہو گئی صاحب شرع کے حق میں بیان محض ہوا اور نسخ قتل کے مثل ہے کہ قتل صاحب شرع کے حق میں اجل معلوم کا بیان ہے قاتل کے حق میں تغییر و تبدیل ہے۔

تشریح پھر نسخ کا محل ایسا حکم ہے جس میں یہ احتمال ہے کہ وہ مشروع اور غیر مشروع ہو سکے جیسے مثلاً شراب لہٰذا ایمان اور کفر میں نسخ کا احتمال نہیں ہے۔ پھر جس میں احتمال نسخ ہے تو ضروری ہے کہ اس میں کوئی ایسی قید نہ ہو جو احتمال نسخ کے منافی ہے مثلاً پہلے سے اس کی مدت بیان کر دی کہ یہ حکم صرف چھ ماہ کے لئے ہے بعد چھ ماہ کے جو حکم آئیگا و نسخ نہیں کہلائے گا یا اس میں تابید کی قید لگی ہوئی ہو تو اب اس میں احتمال نسخ دور ہو گیا جیسے فرمانِ باری خالدین فیھا ابداً

پھر تابید کبھی نص سے ثابت ہوتی ہے جیسے مثال مذکورہ میں اور کبھی دلالۃً ثابت ہوتی ہے جیسے وہ احکام جن کو چھوڑ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دنیا سے تشریف لئے گئے ہیں بطور دلالت کے ان میں تابید ہے کیونکہ اب ان میں احتمال نسخ نہیں رہا جب کہ آپ کے بعد کوئی نبی بھی نہیں ہے، اسی کو مصنف رح نے فرمایا۔

ومحلُّہٗ حکمٌ یکونُ فی نفسہٖ مُحتَمِلًا للوجودِ والعَدمِ ولم یلتحقْ بہٖ ما یُنافی النَّسخَ من توقیتٍ اوتابیدٍ ثبتَ نصًّا کما فی قولہٖ تعالیٰ خٰلِدِینَ فِیھا اَبدًا او دلالۃً کسائرِ الشرائعِ التی قُبِضَ علیھا رسولُ اللّٰہِ صلی اللّٰہ علیہ وسلمَ

ترجمہ اور نسخ کا محل ایسا حکم ہے جو فی نفسہ وجود و عدم کا احتمال رکھے اور اس حکم کے ساتھ ایسی قید لاحق نہ ہوئی ہو جو نسخ کے منافی ہو یعنی توقیت یا تابید جو نص سے ثابت ہو جیسے اللہ کے

فرمان خالدین فیہا ابداً ہیں یا دلالۃً ثابت ہو جیسے تمام وہ احکام مشروعہ جن پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوئی ہے۔

جب حضرتؐ معراج میں تشریف لے گئے اور پچاس وقت کی نماز امت پر فرض ہوئی اور پھر ہوتے ہوتے پانچ رہ گئی تو ابھی ان پر عمل کی نوبت بھی نہ آئی تھی کہ منسوخ ہوگئی البتہ ان کا حضرتؐ نے اعتقاد فرمالیا تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ عمل کی نوبت آنے سے پہلے محض اعتقادِ قلبی کے بعد نسخ ہو سکتا ہے اور یہی ہمارا مسلک ہے معتزلہ کا خیال یہ ہے کہ عمل کرنا بھی نسخ کے جواز کی شرط ہے مگر تفصیل مذکور سے ان کے قول کی تردید ہوتی ہے اسی طرح تعریفات پر نقض وارد کرنے کا مسئلہ ہے کہ معمول بہ بننے سے پہلے ہی منسوخ ہے (والبسط فی الکلام المنظم)

والشرطُ التمکنُ من عقدِ القلبِ عندنا دون التمکن من الفعل خلافاً للمعتزلۃ۔

ترجمہ اور جواز نسخ کی شرط ہمارے نزدیک اعتقادِ قلبی پر قدرت ہے نہ کہ فعل پر قدرت بخلاف معتزلہ کے۔

پھر قیاس سے جمہور کے نزدیک اور اجماع سے اکثر کے نزدیک نسخ نہیں ہو سکتا کیونکہ اجماع کی حقیقت بھی چند آراء کا اجماع ہے اور رائے میں یہ بات نہیں جانی جا سکتی کہ اللہ کی جانب سے مقرر فرمودہ حسن و قبح کی نہایت کا وقت آگیا یعنی اب اس کی قباحت یا حسن کا حسن ختم ہوگیا اسی کو مصنف رحؒ نے فرمایا۔

ولاخلافَ بین الجمہورِ اَنّ القیاسَ لا یصلحُ ناسخاً وکذلکَ الاجماعُ عند اکثرِھم لان الاجماعَ عبارۃٌ عن اجتماعِ الاٰراءِ ولامدخلَ للرأیِ فی معرفۃِ نہایۃِ وقتِ الحُسنِ والقُبحِ فی شئٍ عندَ اللہِ تعالیٰ

ترجمہ اور جمہور کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ قیاس ناسخ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور ایسے ہی اجماع ان میں سے اکثر کے نزدیک اس لئے کہ اجماع مراد ہے چند آراء کے اجتماع سے اور رائے کا کوئی دخل نہیں ہے حسن اور قبح کے وقت کی نہایت کو پہنچانے میں اس چیز کے بارے میں جو امت کے نزدیک ہے (یعنی اللہ کے یہاں جو حسن و قبح ہے اس کو رائے سے نہیں جانا جا سکتا۔

تشریح

پھر کتاب کو کتاب سے سنت کو سنت سے اور کتاب کو سنت سے اور سنت کو کتاب سے منسوخ کرنا جائز ہے مگر آخری دونوں امام شافعی رح کے نزدیک جائز نہیں کیونکہ یہ تو طعن کا ذریعہ ہوگا کہ لوگ کہیں گے کہ کیا رسول ہے کہ اس کا خدا اس کو جھٹلاتا ہے یا کیا رسول ہے جو اپنے خدا کو جھٹلاتا ہے۔ مگر ہم کہیں گے کہ جب نسخ کی حقیقت حکم کی مدت کا بیان ہے تو رسول کتاب کے حکم کی مدت بیان کرے یا اللہ تعالیٰ اس حکم کی مدت بیان کر دے جو حکم کہ حدیث سے ثابت ہوا تھا اسی کو مصنف رح نے فرمایا۔

وانما یجوز النسخ بالکتابِ والسنۃِ ویجوز نسخُ اَحَدِہما بالآخرِ عندنا وقال الشافعی لا یجوز لانہ یکونُ مدرجۃً الی الطّعن وانا نقولُ النسخُ بیانُ مُدَّۃِ الحکم وجائز للرسول علیہ السلام بیانُ مُدّۃِ حکمِ الکتابِ فقد بُعِثَ مُبَیِّنًا وجائزٌ اَن یتولّی اللّٰہ تعالیٰ بیانَ مَاجریٰ علی لِسانِ رسولہٖ صلی اللّٰہ علیہ وسلم

ترجمہ

اور نسخ جائز ہے کتاب اور سنت سے اور جائز ہے ان دونوں میں سے ایک نسخ کا دوسرے سے ہمارے نزدیک اور شافعی رح نے فرمایا کہ جائز نہیں اس لئے کہ یہ طعن کا ذریعہ ہوگا اور ہم کہتے ہیں کہ نسخ حکم کی مدت کا بیان ہے اور رسول علیہ السلام کے لئے جائز ہے کتاب کے حکم کی مدت کو بیان کر دینا کیونکہ آپ مبین بنا کر مبعوث فرمائے گئے ہیں اور جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ متولی ہو جائے اس حکم کے بیان کا جس کو اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان پر جاری فرمایا۔

تشریح

پھر تلاوت اور حکم دونوں منسوخ ہوں یہ بھی جائز ہے اور ایک ہو جائے دوسرا نہ ہو یہ بھی جائز ہے کیونکہ نظم قرآنی کے دو حکم ہیں ۱ الفاظ جو جواز صلوٰۃ کا مدار ہے۔ ۲ احکام کا مدار ہے یعنی وجوب وحرمت وغیرہ کا یعنی معانی اور یہ دونوں مقصود ہیں تو جب مقصود ہیں تو ان میں سے ہر ایک میں احتمال ہے کہ اس کی مدت اور وقت کو بیان کر دیا جائے اسی کو مصنف رح فرماتے ہیں۔

ویجوز نسخُ التلاوۃِ والحکمِ جمیعًا ویجوز نسخُ اَحَدِہما دونَ الآخرِ لاَنّ للنظمِ حکمین جوازُ الصّلوٰۃِ وما ہُوَ قائمٌ بمعنی صیغتہٖ وکلّ واحدٍ منہما مقصودٌ بنفسہٖ فاحتمل بیانَ المدۃِ و الوقت

ترجمہ

اور جائز ہے تلاوت اور حکم دونوں کا نسخ اور جائز ہے ان دونوں میں سے ایک کا نسخ نہ کہ دوسرے کا اس لئے کہ نظم کے دو حکم ہیں ایک جواز صلوٰۃ اور دوسرا وہ حکم جو اس کے صیغہ کے معنیٰ کے ساتھ قائم ہے اور ان میں سے ہر ایک مقصود بنفسہ ہے تو ہر ایک احتمال رکھے گا مدت

کے اور وقت کے بیان کرنے کا ۔

تشریح پھر ہمارے نزدیک نص کے اوپر زیادتی بھی نسخ ہے بخلاف امام شافعی رح کے ہماری دلیل یہ ہے کہ زیادتی کی جہ سے اصل مشروع اب حکم کا بعض حصہ ہے اور حقوق اللہ میں بعض کو وجود کا حکم ہی نہیں ملتا کیونکہ اللہ کا حق تجزی کے وصف کو قبول نہیں کرتا لہٰذا فجر کی ایک رکعت عدم کے درجہ میں ہوگی کیونکہ حق دو رکعتیں ہیں اسی طرح مظاہر نے کفارہ کے تیس روزے رکھے پھر وہ بیمار ہوگیا اور پھر تیس مسکینوں کو کھانا کھلایا تو جائز نہ ہوگا کیونکہ حق اللہ میں تجزی لازم آتی ہے تو یا تو پورے ساٹھ روزے رکھے ورنہ پھر ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے ۔

تو بہرحال زیادت علی النص اگرچہ ظاہری اور لفظی اعتبار سے بیان ہے لیکن معنوی اعتبار سے یہ نسخ ہے (کما مر) اسی کو مصنف رح نے فرمایا ۔

والزيادةُ عَلَى النص نسخ عندنا خلافًا للشافعي لان بالزيادة يصير اصلُ المشروع بعضَ الحق وما للبعض حكم الوجود فيما يجب حقًا لله تعالى لانه لا يقبل الوصفَ بالتجزي حتى ان المُظَاهِرَ اذا مَرِضَ بعد ما صَامَ شهرًا فاطعم ثلثين مسكينًا لم يجزه فكانت الزيادة نسخًا من حيث المعنى

ترجمہ اور نص پر زیادتی ہمارے نزدیک نسخ ہے اختلاف ہے شافعی رح کا اس لئے کہ زیادتی کی وجہ سے اصل مشروع (مزید علیہ) حق کا بعض ہوگا اور بعض کو وجود کا حکم نہیں ہے اس حکم میں جو واجب ہو اللہ تعالیٰ کا حق بنکر اس لئے کہ اللہ کا حق تجزی کے وصف کو قبول نہیں کرتا یہاں تک کہ مظاہر جب بیمار ہوگیا تیس روزوں کے بعد پس اس نے تیس مسکینوں کو کھانا کھلادیا تو یہ اس کو کفایت نہیں کرے گا تو یہ ہوگی زیادتی نسخ معنی کے اعتبار سے ۔

تشریح بہرحال جب زیادتی علی النص ہمارے نزدیک نسخ ہے اور نسخ قیاس یا خبر واحد سے جائز نہیں ہے تو خبر واحد کی وجہ سے فاتحہ کو نماز کا رکن قرار نہیں دیا جاسکتا کیونکہ یہ نص پر زیادتی ہے اور نص یہ ہے فاقرأو ما تیسر من القرآن نیز بکر کی حد زنا میں کوڑوں کے ساتھ جلا وطن کرنا نہیں ہوسکے گا ورنہ خبر واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی لازم آئے گی اسی طرح طواف زیارت میں طہارت کی شرط سے بھی اور کفارہ یمین وظہار کے غلام میں ایمان کی قید لگانا بھی نص پر زیادتی ہے نسخ ہے جو خبر واحد یا قیاس سے جائز نہیں ہے ۔ اسی کو مصنف رح نے فرمایا ۔

ولهذا لم يَجعل علماؤُنا رح قراءةَ الفاتحةِ ركنًا في الصلوة بِخَبَرِ الواحِدِ لانه زيادةٌ

علی النصِ والوا زیادۃ النفیحدٌ فی زنا البکر و زیادۃ الطہارۃ شرطاً فی طواف الزیارۃ و زیادۃ صفتِ الایمان فی رقبۃ الکفارۃ بخبر الواحد او القیاس ۔

ترجمہ اور اسی وجہ سے ہمارے علماء نے فاتحہ کی قرأت کو نماز میں رکن قرار نہیں دیا خبر واحد سے اس لئے کہ یہ نص پر زیادتی ہے ۔ اور انکار کیا ہے (ہمارے علماء نے) جلاوطنی کی زیادتی کا حد بناکر بکر کی زنا میں اور طہارت کی زیادتی کا طوافِ زیارت میں شرط بناکر اور صفت ایمان کی زیادتی کا کفارہ کے غلام میں خبر واحد یا قیاس سے ۔ تنبیہ :۔ ضرورت نہونے کی وجہ سے بہت اختصار سے کام لیا گیا ہے ۔

سبق نمبر ۵۲ سنن قولیہ سے فراغت کے بعد مصنفؒ نے سننِ افعالیہ کو بیان فرمایا ہے کہ سننِ افعالیہ کی چار قسمیں ہیں مباح، مستحب، واجب، فرض، اول جیسے اکل و شرب کی عادات، مستحب جیسے تسمیۃ قبل الوضوء، واجب جیسے سجود سہو، فرض جیسے نماز پنج گانہ وغیرہ، ایک قسم زلت ولغزش بھی ہے مگر اس کا اقتداء جائز نہیں ہے اور اس قسم میں یہ بھی ضروری ہے کہ خود صاحبِ واقعہ یا اللہ کی جانب سے اس کے زلت ہونے کی وضاحت ہوگئی ہو جیسے موسیٰؑ کا فرمان ھٰذا من عمل الشیطان اور ارشاد باری وَعَصیٰ اٰدَمُ رَبَّہٗ فَغَوٰی ۔ آپ کے جملہ افعال کے بارے میں اختلاف ہے لیکن جو شیخ ابو بکر جصاص رازیؒ نے فرمایا ہے وہ صحیح ہے ۔ کہ جن افعال کے بارے میں ہمیں علم ہے کہ یہ آپنے فرض یا مستحب وغیرہ کے طریقہ پر ادا کیا ہے اسی طرح ان کو ہم بھی کریں گے اور جہاں یہ معلوم نہ ہوسکے کہ کیا نوعیت ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ یہ آپ کے ساتھ مختص نہیں ہے تو ایسی جگہ ہم اس پر عمل کرینگے ۔ اور جب تک کوئی دلیل نہ آجائے اس کو ادنیٰ درجہ پر محمول کریں گے یعنی اباحت کے درجہ پر اسی کو مصنفؒ نے فرمایا ۔

والذی یتّصل بالسّنَنِ افعالُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھی اربعۃُ اقسام مباحٌ ومستحبٌ وواجبٌ وفرضٌ وفیھا قسمٌ اٰخر وھو الزلۃ لکنہ لیس من ھذا الباب فی شیٔ لانہ لا یصلح للاقتداء ولا یخلو عن الاقتران ببیان انہ زلۃ واختلف فی سائر افعالہ والصحیح ماقالہ الجصاصؒ انّ ما علمنا من افعال الرسول صلی اللہ علیہ وسلم واقعًا علی جھۃٍ نقتدی بہ فی ایقاعہ علی تلک الجھۃ ومالم نعلمہ علی اَیّ جھۃٍ فعلہٗ فلنا فعلہ علی ادنیٰ منازل افعالہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو الاباحۃ لان الاتباعَ اصل فوجب التمسّک بہ حتی یقوم دلیل خصوصہ بہ

ترجمہ اور جو بحث متصل ہے سنن (قولیہ) سے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال ہیں اور یہ چار قسم پر ہیں، مباح، اور مستحب، اور واجب، اور فرض، اور ان میں سے ایک دوسری قسم ہے اور وہ زلت ہے، لیکن وہ اس باب میں کسی درجہ پر نہیں ہے، اس لئے کہ وہ اقتدار کئے جانے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور یہ قسم خالی نہیں ہے اس بات کے بیان سے کہ یہ زلت ہے اور آپ کے تمام افعال کے بارے میں اختلاف ہے اور صحیح وہ ہے جس کے قائل جصاصؒ ہیں کہ جن افعال رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو ہم نے جان لیا کسی جہت پر واقع ہونے کو تو اس فعل کی اقتدار کی جائے گی اس کو اسی جہت پر واقع کرنے میں اور جس کو ہم نے نہیں جانا کہ کس جہت پر اس کو آپ نے کیا ہے تو ہم کو اس کے کرنے کا حق ہے آپ کے افعال کے مراتب میں سے ادنیٰ مرتبہ پر محمول کرکے اور وہ اباحت ہے اس لئے کہ اتباع اصل ہے اصل کے ساتھ تمسک واجب ہے، یہاں تک کہ قائم ہو جائے اس فعل کے خاص ہونے کی دلیل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ۔

تشریح باب سنت کے ساتھ اس بحث کا بھی جوڑ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد کا کیا حکم ہے اگرچہ اس میں اختلاف ہے مگر ہمارے نزدیک صحیح یہ ہے کہ جب کوئی حادثہ در پیش ہوتا۔ اور وحی کے انتظار کے باوجود وحی نہ آئی اور تین دن گذر گئے تو وہاں آپؐ کو حکم تھا کہ اجتہاد سے فیصلہ صادر فرمادیں۔

پھر آپ کے اور دوسرے مجتہد کے اجتہاد میں یہ فرق ہے کہ اگر آپ کے اجتہاد میں خطاء واقع ہوگئی تو منجانب اللہ اس کی تلافی کردی جاتی ہے بخلاف مجتہد کے جیسے آپ کے اور دیگر اولیاء کے الہام میں فرق ہے کہ آپ کا الہام حجت قطعیہ ہے، اور دوسروں کا الہام بشرطیکہ اصول شرع کے مخالف نہ ہو خود ان کے حق میں حجت ہے دوسروں کے حق میں نہیں ہے اسی کو مصنفؒ فرماتے ہیں۔

ويتصلُ بالسُّننِ بيانُ طريقةِ رسول الله صلى الله عليه وسلم في اظهارِ احكامِ الشرعِ بالاجتهادِ واختلفَ في هذا الفصلِ والصحيحُ عندنا انه كان يَعملُ بالاجتهادِ اذا انقطع طمعهُ عن الوحي فيما ابتلي به وكان لا يُقرّ على الخطاءِ فاذا أقرَّ على شيئٍ من ذلك كان ذلك دلالةً قاطعةً على الحكمِ بخلافِ ما يكونُ من غيرهِ من البيانِ بالرأيِ وهو نظيرُ الالهامِ فانه حجةٌ قاطعةٌ في حقهِ وان لم يكن في حقِ غيرهِ بهذهِ الصفةِ

ترجمہ:- اور سنن کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ کا بیان اجتہاد کے ذریعہ احکام شرع ——— ——— ———

کو ظاہر کرنے میں متصل ہے، اور اصولیین نے اس فصل میں اختلاف کیا ہے، اور ہمارے نزدیک صحیح یہ ہے کہ آپ اجتہاد پر عمل فرماتے تھے جبکہ پیش آمدہ حادثہ میں وحی سے آپ کی امید منقطع ہو جاتی اور آپ خطاء پر برقرار نہیں رکھے جاتے تھے پس جب اس حکم میں سے کسی پر برقرار رکھے گئے تو یہ حکم کے درست ہونے پر دلیل قطعی ہو گی بخلاف اس اجتہاد کے جو آپ کے غیر کی طرف سے ہو یعنی رائے سے حکم کا بیان اور اجتہاد الہام کی نظیر ہے کہ الہام آپ کے حق میں (یعنی آپ کا الہام) حجت قطعی ہے اگرچہ الہام آپ کے غیر کے حق میں اس صفت پر نہیں ہے۔

تشریح اور جو شرائع سابقہ کے احکام قرآن وحدیث میں وارد ہیں اور ان پر ان کو بیان کرنے کے بعد کوئی نکیر مذکور نہیں تو وہ احکام ہم پر لازم ہیں لیکن پہلی شریعتوں کے احکام ہونے کے اعتبار سے نہیں بلکہ ہماری شریعت کے احکام ہونے کے اعتبار سے اور گویا یہ بحث بھی باب السنۃ سے تعلق رکھتی ہے اسی کو مصنف نے فرمایا

ومما يتّصلُ بسنة نبيّنا عليه السّلام شرائعُ من قبله والقولُ الصحيحُ فيه انّ ما قصّ اللّٰه تعالىٰ او رسوله منها من غير انكار يلزمنا على انّه شريعة لرسولنا صلى اللّٰه عليه وسلم ۔

ترجمہ اور ان مباحث میں سے جو ہمارے نبی علیہ السلام کی سنت کے ساتھ متصل ہیں ان انبیاء کے احکام مشروعہ ہیں جو آپ سے پہلے تھے۔ اور اس میں قول صحیح یہ ہے کہ جس کو اللہ اور اس کے رسول نے ان شرائع میں سے بغیر انکار کے بیان فرمایا ہے وہ ہم پر لازم ہیں اس بناء پر کہ وہ ہمارے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت ہے۔

تشریح اب یہاں یہ بحث باقی رہ جاتی ہے کہ صحابیؓ کی تقلید کا کیا حکم ہے تو اس میں علماء کا اختلاف ہے ابو سعید بردعیؒ کہتے ہیں کہ قولِ صحابی خواہ مدرک بالقیاس ہو یا غیر مدرک بالقیاس ہو اس کی تقلید واجب ہے کیونکہ اس میں سماع اور توقیف کا احتمال ہے اور اگر بالفرض یہ ان کا قیاس بھی ہو تب بھی اصابتِ رائے میں جو ان کا مرتبہ ہو سکتا ہے وہ بعد والوں کا نہ ہو گا کیونکہ وہ احوالِ تنزیل کا مشاہدہ کئے ہوئے ہیں اور اسبابِ تنزیل سے واقف ہیں امام کرخی رحؒ فرماتے ہیں کہ غیر مدرک بالقیاس میں ان کی تقلید کی جائے گی اور مدرک بالقیاس میں نہیں اور امام شافعیؒ کا قولِ جدید یہ ہے کہ مطلقاً تقلید نہ ہو گی، مصنفؒ فرماتے ہیں۔

وما يقع به ختمُ باب السُّنّة ۔ بابُ متابعة اصحاب رسول اللّٰه صلّى اللّٰه عليه وسلّم قال ابو سعيد البردعيّؒ تقليدُ الصحابي واجبٌ يُترك به القياسُ لاحتمال السماع والتوقيف ولفضل اصابتهم في نفس الرأي بمشاهدة احوال التنزيل ومعرفة اسبابه وقال ابو الحسن الكرخي لا يجوز تقليدُ الصحابي الّا فيما لا يُدرك بالقياس وقال الشافعي لا يقلّد احدٌ منهم ۔

ترجمہ اور وہ بحث جس سے باب سنت کا اختتام واقع ہوتا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کی پیروی کا باب ہے ۔ ابو سعید بردعی رح نے فرمایا صحابی کی تقلید واجب ہے اس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا سماع اور توقیف کے احتمال کی وجہ سے اور نفس رائے (قیاس) میں ان کی درستگی کے زیادہ ہونے کی وجہ سے اور ابو الحسن کرخی رح نے فرمایا صحابی کی تقلید جائز نہیں مگر ایسے قول میں جو قیاس سے نہ جانا جا سکتا ہو ۔ اور شافعی رح نے فرمایا کہ ان میں سے کسی کی تقلید نہیں کی جائے گی ۔

تشریح یہاں یہ بات ذہن نشین کر لینا بھی ضروری ہے کہ تقلید صحابی رض میں یہ اختلاف کب ہے؟ تو اس کے لئے دو شرطیں ذہن میں رکھئے ۱ کسی صحابی نے کوئی بات کہی اور دوسرے صحابی سے اس میں کوئی اختلاف ثابت نہ ہو ورنہ اگر اختلاف ثابت ہو گیا تو پھر بالاتفاق تقلید واجب نہیں ہے بلکہ مجتہد کو حق ہوگا کہ ان دونوں میں سے جس پر چاہے عمل کرے ۲ یہ بات بھی ثابت نہ ہو سکی ہو کہ یہ قول دوسرے صحابہ تک پہونچا اور وہ اس پر خاموش رہے، تب یہ اختلاف مذکور ہے ورنہ اگر یہ صورت ہو جو مذکور ہوئی ہے تو بالاجماع تقلید واجب ہوگی کیونکہ یہ اجماع صحابہ رض کے درجہ میں ہے ۔

دوسرا مسئلہ یہاں یہ ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں صحابہ رض نے اختلاف کیا ہو اور چند اقوال ہو گئے ہوں تو حق انہیں اقوال میں منحصر ہے لہذا بعد کے مجتہد کے لئے جائز نہیں کہ ان اقوال کے علاوہ کوئی اور قول اختیار کرے بلکہ اس کے لئے ضروری ہے کہ انہیں میں سے دلائل کی روشنی میں کسی ایک کو ترجیح دے ۔ اور جس طرح قیاسوں کے تعارض کی صورت میں ان میں سے کوئی ساقط نہیں ہوتا بلکہ مجتہد کو اختیار ہوتا ہے کہ اپنی نظر و فکر سے کسی پر بھی عمل کرے یہی حال اقوال صحابہ رض کے تعارض کا ہے ۔

پھر یہاں ایک مسئلہ تقلید تابعی کا ہے تو جو تابعی ایسا ہو جنکا فتوی دور صحابہ میں مروج ہوا اور ان میں سے کسی نے صحابہ رض سے فتوی میں مزاحمت کی ہو جیسے قاضی شریح رح نے حضرت علی رض سے مزاحمت کی تھی کہ بیٹے کی گواہی باپ کے حق میں غیر مقبول ہے تو ایسے تابعی کے بارے میں دو قول ہیں، بعض نے کہا تقلید ہوگی اور بعض نے کہا کہ تقلید نہیں کی جائے گی اور یہی امام صاحب رح سے ظاہر الروایہ ہے ۔

وهذا الخلافُ في كل ما ثبت عنهم من غير اختلافٍ بينهم ومن غير ان يثبت ان بلغ غيرَ قائله فسكت مسلِّمًا له وامّا ان اختلفوا في شئ فالحقُّ لا يعدُو اقاويلهم ولا يسقط البعضُ بالبعض بالتعارض لانه تعيَّن وجهُ الرأي لمّا لم يجرِ المحاجّة بينهم بالحديث فحلّ محلَّ القياس و اما التابعيُّ فان زاحمهم في الفتوى يجوز تقليده عند بعض مشائخنا رحمهم الله خلافًا للبعض

ترجمہ:- اور یہ اختلاف ہر ایسے قول میں ہے جو ان سے بغیر کسی اختلاف کے ثابت ہو اور بغیر اسکے

کہ یہ بات ثابت ہو کہ وہ قول پہنچا ہو اس کے قائل کے غیر کو پس وہ خاموش ہو گیا ہو درانحالیکہ اس کو تسلیم کرنے والا ہے اور بہر حال اگر انہوں نے کسی شئ کے بارے میں اختلاف کیا تو حق ان کے اقوال سے متجاوز نہو گا اور بعض بعض کی وجہ سے ساقط نہو گا تعارض کی وجہ سے ۔ اس لئے کہ قیاس کا پہلو متعین ہو گیا جب کے ان کے درمیان حدیث مرفوع سے محاجّہ جاری نہیں ہوا تو وہ (قول صحابی) قیاس کے درجہ میں آگیا اور بہر حال تابعی پس اگر وہ مزاحم ہوا ہو صحابہ سے فتوے میں تو اس کی تقلید جائز ہے ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک اختلاف ہے بعض کا ۔

سبق نمبر ۵۳ بَابُ الاِجْمَاع

اجماع کن حضرات کا شمار کیا جاتا ہے اور وہ شرعاً قابلِ قبول ہوتا ہے تو اس میں اختلاف ہے بعض حضرات نے صحابہؓ کی قید لگائی ہے جیسے داؤد ظاہری وغیرہ، اور امام مالکؒ نے اہلِ مدینہ کی اور فرقہ زیدیہ اور امامیہ نے آلِ رسول کی مگر ہمارے نزدیک ہر زمانہ کے مجتہدین کا اجماع صحیح ہے البتہ یہ شرط ہے کہ وہ عادل ہوں اور اہل اجتہاد میں سے ہوں تعداد انکی کتنی ہے یہ کچھ شرط نہیں ہے، اور اسی قول پر مرجانا بھی شرط نہیں ہے بلکہ ان کے مرنے سے پہلے بھی اس کو اجماع کہا جائے گا ۔ اور جو لوگ اہل ہویٰ ہیں جیسے شیعہ ان کا اختلاف مضر نہیں خصوصاً اس امر کے سلسلہ میں جس میں ان کو اہلِ ہویٰ کہا گیا ہے ۔

اور جو عوام کالانعام ہیں ان کا اختلاف اگر ایسے امر میں ہو جس میں اجتہاد کا دخل نہو تو معتبر ہوگا اور پھر اجماع منعقد نہو سکے گا ۔ ورنہ امور اجتہادیہ میں ان کا اختلاف اجماع کے لئے معتبر نہو گا ۔ یہاں تک کی عبارت ملاحظہ ہو۔

اختلف النَّاسُ فیمَن یَنعقدُ بھِم الاجماعُ قال بعضھم لا اجماعَ اِلّا للصّحابۃِ وقال بعضُھم لا اجماعَ الّا لاھلِ المدینۃِ وقال بعضھم لا اجماعَ الّا لِعِترۃِ الرسولِ صلی اللہ علیہ وسلم والصحیحُ عندنا ان اجماعَ علماءِ کلِّ عصرٍ من اھل العدالۃِ والاجتھادِ حجۃٌ ولا عبرۃَ بقلّۃِ العلماءِ وکثرتِھم ولا بالثباتِ علیٰ ذلک حتی یموتوا ولا بمخالفۃِ اھل الھویٰ فیما نُسبوا بہ الی الھویٰ ولا بمخالفۃِ من لا رأیَ لہٗ فی البابِ الّا فیما یستغنی عن الرأیِ ۔

ترجمہ لوگوں نے اختلاف کیا ہے ان حضرات کے سلسلہ میں جن سے اجماع منعقد ہوتا ہے ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ اجماع نہیں ہے مگر صحابہ کا اور کہا ان میں سے بعض نے کہ اجماع نہیں ہے مگر اہل مدینہ کا اور کہا ان میں سے بعض نے کہ اجماع نہیں ہے مگر آلِ رسول کا ۔ اور ہمارے نزدیک

سبق یہ ہے کہ ہر زمانہ کے علماء کا اجماع اہل عدالت واجتہاد میں حجت ہے اور علماء کی قلت اور ان کی کثرت کا اعتبار نہیں ہے اور نہیں اعتبار ہے اس اجماع پر برقرار رہنے کا۔ یہاں تک کہ وہ مرجائیں۔ اور نہیں اعتبار ہے اہل ہوی کی مخالفت کا اس امر میں جس میں وہ ہوی کی جانب منسوب کئے گئے ہیں اور نہیں اعتبار ہے ان لوگوں کی مخالفت کا جن کے لئے اس باب میں رائے نہیں ہے مگر اس امر میں جو رائے سے مستغنی ہو۔ تنبیہ:۔ بر بناء اختصار ہم نے تفصیلات کو ترک کردیا ہے۔

تشریح پھر اجماع کے مختلف درجات ومراتب ہیں اول درجہ صحابہؓ کا وہ اجماع ہے جو تصریحی ہو کہ ہم نے اس پر اجماع کرلیا، اور دوسرا درجہ صحابہؓ کا وہ اجماع ہے کہ بعض کی جانب سے صراحت ہو اور باقی حضرات کی جانب سے سکوت ہو۔ کیونکہ تقریر حکم پر نص کی دلالت زیادہ واضح ہے اور سکوت کی کم ہے۔

پھر ثالثاً تابعین کا اجماع یا تو ایسے قول پر ہوگا کہ پہلے اس قول کے مخالف کسی کا قول نہیں گذرا یا ایسا ہوگا کہ اقوال مختلف تھے جن میں سے تابعین نے کسی ایک قول پر اجماع کیا ہے تو گویا یہاں پہلے اس اجماع کے مخالف قول گذر چکا ہے تو دوسرے اجماع کے بارے میں بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہ اجماع نہیں ہوا کیونکہ اگر وہ زندہ ہوتا تو اس کی مخالفت انعقاد اجماع کے لئے مضر ہوتی۔

تو اب بھی یہی حکم ہوگا کیونکہ مرنے سے کسی کا قول باطل نہیں ہوتا ورنہ جملہ مذاہب باطل ہو گئے ہوتے۔

مگر ہمارے نزدیک یہ اجماع کی دونوں صورتیں درست ہیں اور دونوں صورتوں میں اجماع منعقد ہو جائے گا۔

مگر اجماع کی یہ پہلی صورت حدیث مشہور کے درجہ میں ہے اور دوسری خبر واحد کے درجہ میں ہے پھر جو اجماع سلف بطریق تواتر منقول ہو وہ حدیث متواتر کے درجہ میں ہے اور جو بطریق آحاد منقول ہو وہ خبر واحد کے درجہ میں ہے۔

پھر اجماع بذات خود یقین کو واجب کرتا ہے لیکن اصول کے طریقہ میں اگر آحاد کا طریقہ آگیا تو پھر اجماع خبر واحد کے درجہ میں ہوگا اور اب یہ صرف عمل کو واجب کرے گا نہ کہ علم کو اور اب بھی اس کو قیاس پر مقدم رکھا جائیگا۔

اب عبارت ملاحظہ ہو۔

ثم الاجماعُ على مراتبَ فالاقوى اجماعُ الصحابةِ نصًّا لانه لاخلافَ فيه ففيهم اهل المدينة وعترةُ الرّسول صلى الله عليه وسلم ثُمّ الذى ثبت بنص بعضهم وسكوت الباقينَ لان السكوتَ فى الدلالةِ على التقرير دون النصِ ثم اجماعُ مَنْ بعدَ الصحابة على حكم لم يظهر فيه قولُ من سبقهم مخالفًا ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالفٌ فقد اختلف العلماءُ فى هذا الفصل فقال بعضهم هذا لايكون اجماعًا لان موت المخالف لا يُبطل قولهُ وعندنا اجماعُ علماء كل عصر حجة فيما سبق فيه الخلافُ وفيما لم يسبق لكنهُ فيما لم يسبق فيه الخلافَ بمنزلة المشهور من الحديثِ وفيما سبق

فیہ الخلاف بمنزلۃ الصحیح من الاحاد واذا انتقل الینا اجماع السلف باجماع علماء کل عصر علی نقلہ کان فی معنی نقل الحدیث المتواتر واذا انتقل الینا بالافراد کان کنقل السنۃ بالاحاد وھو یقین باصلہ لکنہ لما انتقل الینا بالاحاد اوجب العمل دون العلم وکان مقدمًا علی القیاس

ترجمہ پھر اجماع چند مراتب پر ہے پس سب سے زیادہ قوی صحابہ کا وہ اجماع ہے جو صراحۃً ہو اس لئے کہ اس میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے پس صحابہ میں اہل مدینہ اور آل رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہیں پھر وہ اجماع ہے جو ان میں سے بعض کی صراحت سے اور باقی حضرات کے سکوت سے ثابت ہو اس لئے کہ سکوت دلالت کرنے میں تقریر حکم پر نص سے کمتر ہے پھر ان لوگوں کا (تابعین کا) جو صحابہ کے بعد ہیں ایسے حکم پر جس میں ان لوگوں کا قول ظاہر نہوا ہو جو ان کے (تابعین کے) مخالف ہو، پھر تابعین کا اجماع ہے ایسے قول پر کہ مقدم ہوچکا ہے جس میں ان کے مخالف قول پس علماء نے اس آخری فصل میں اختلاف کیا ہے پس بعض نے فرمایا کہ یہ اجماع نہ ہوگا اسلئے کہ مخالف کی موت اس کے قول کو باطل نہیں کرے گی۔

اور ہمارے نزدیک ہر زمانہ کے علماء کا اجماع حجت ہے اس قول میں جس میں اختلاف مقدم ہوچکا ہو اور اس میں جس میں اختلاف مقدم نہوا ہو لیکن اجماع اس قول میں جس میں اختلاف مقدم نہ ہوا ہو وہ حدیث مشہور کے درجہ میں ہے، اور جس میں اختلاف مقدم ہوچکا ہو وہ اس حدیث صحیح کے درجہ میں ہے جو واحد ہو اور جبکہ منتقل ہو ہم تک (تواتر کے طریقہ پر) سلف کا اجماع ہر زمانہ کے علماء کے اجماع کے ساتھ اس کی نقل پر تو وہ حدیث متواتر کی نقل کے معنیٰ میں ہے اور جب اجماع منتقل ہو ہم تک آحاد کے طریقہ پر تو وہ اجماع خبر واحد کی نقل کے مثل ہے اور اجماع اپنی اصل کے اعتبار سے یقین ہے لیکن جب ہم تک آحاد کے ساتھ منتقل ہو تو وہ عمل کو واجب کریگا نہ کہ علم کو اور اجماع قیاس پر مقدم ہوگا۔

سبق نمبر ۵۴ بَابُ القِیَاس

اس باب میں پانچ چیزیں خصوصیت سے مذکور رہوں گی ۱ قیاس کی تعریف ۲ قیاس کی شرط ۳ رکنِ قیاس ۴ حکمِ قیاس ۵ عللِ مؤثرہ پر شوافع کی جانب سے وارد شدہ اعتراض کا جواب۔

مصنفؒ نے سب سے پہلے قیاس کی تعریف بیان کی کہ قیاس کے لغوی معنی اندازہ کرنا اور ناپنا جیسے بولا جاتا ہے قِسِ النعل بالنعل یعنی اس کو دوسرے جیسا بنادو اور فقہاء جب اصل کا حکم فرع کے لئے ثابت کرتے ہیں تو وہ اس کو قیاس کے نام سے موسوم کرتے ہیں کیونکہ انہوں نے حکم اور علت کے اندر فرع کو اصل سے ناپا ہے۔

شرط قیاس: قیاس کی چار شرطیں ہیں دو عدمی اور دو وجودی وہ دو جو عدمی ہیں ان میں سے پہلی شرط یہ ہے کہ مقیس علیہ یعنی اصل کسی دوسری نص سے اس حکم کے ساتھ مخصوص نہو ورنہ قیاس صحیح نہو گا جیسے حضرت خزیمہ رضؓ کہ انکی تنہا شہادت معاملات میں معتبر ہے اور اس میں فقط یہ مخصوص ہیں لہذا دوسرے حضرات کو خواہ وہ خلفاء راشدین ہی کیوں نہوں ان پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔

شرط دوم: مقیس علیہ خود خلاف قیاس نہو ورنہ قیاس صحیح نہو گا جیسے قہقہہ سے وضو کا ٹوٹنا خلاف قیاس ہے لہذا اس پر کسی کو قیاس کرنا صحیح نہو گا۔

شرط ثالث: یہ وجودی دو شرطوں میں سے پہلی شرط ہے جس میں چار پرزے ہیں بالفاظ دیگر بظاہر یہ ایک شرط ہے اور حقیقت میں یہ چار شرطیں ہیں ۱ اصل کا جو حکم فرع کی جانب آیا ہے وہ حکم شرعی ہو۔ ۲ حکم شرعی بلا تغیر و تبدل منتقل ہوا ہو ۳ اصل اور فرع آپس میں ایک دوسرے کی نظیر ہوں ۴ فرع کے اندر خود حکم نص سے ثابت نہو ورنہ پھر قیاس صحیح نہو گا۔

لهذا خمر کے علاوہ بقیہ شرابوں کو خمر کے نام سے موسوم کرنے کے لئے ان کا خمر پر قیاس صحیح نہو گا کیونکہ یہ حکم شرعی نہیں بلکہ لغوی ہے کما ثبت من الشرط الاول مسلمان اگر ظہار کرے تو کفارہ سے حرمت ختم ہو جاتی ہے۔ اور اگر ذمی ظہار کرے تو چونکہ وہ کفارہ کا اہل نہیں ہے اسوجہ سے کہ کفارہ عبادت ہے اور کفار عبادت کے اہل نہیں ہیں لہذا ذمی میں حرمت ہمیشہ رہے گی لہذا ہم نے کہا کہ ذمی کا ظہار جائز نہیں ہے مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ذمی کا ظہار جائز ہے مسلم پر قیاس کرتے ہوئے۔

ہم نے جواب دیا کہ یہاں شرط ثانی مفقود ہے کیونکہ حکم شرعی بدل کر فرع کے اندر ثابت ہو گا کیونکہ اصل میں حرمت موقتہ ہے اور فرع میں حرمت مؤبدہ ہے لہذا اس شرط کے مفقود ہونے کیوجہ سے قیاس صحیح نہو گا کما علم من الشرط الثانی ، اسی طرح اگر روزہ کی حالت میں کوئی بھول کر کھا پی لے تو روزہ نہیں ٹوٹتا اور اگر زبردستی یا خطاءً کھائے تو روزہ ٹوٹ جائے گا اور آخری دونوں کا اول پر قیاس صحیح نہیں ہو گا کیونکہ شرطِ ثالث مفقود ہے کیونکہ فرع اصل کی نظیر نہیں بلکہ اصل سے گھٹیا ہے کیونکہ اصل کا عذر من جانب اللہ ہے اور فرع کے عذر میں بندہ کا دخل ہے لہذا قیاس صحیح نہیں ہو گا کیونکہ مقیس علیہ اور مقیس میں نظیر ہونے کا پہلو ختم ہے کما علم من الشرطِ الثالث۔

کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین میں غلام معتق کا مؤمن ہونا شرط نہیں ہے کفارۂ قتل میں یہ شرط ہے امام شافعیؒ نے اس کو قتل پر قیاس کیا ہے اور یہاں بھی رقبہ مؤمنہ کی شرط لگائی ہے۔

ہم نے کہا کہ قیاس صحیح نہیں کیونکہ قیاس جب صحیح ہوتا کہ فرع کو بیان کرنے میں خود نص نہوتی اور یہاں نص موجود ہے لہذا پھر قیاس نہو گا اور اس کو مطلق ہی رکھا جائے گا ، اسی طرح صدقات یعنی کفارات کا صرف کرنا کفار کیجانب صحیح ہے مگر امام شافعی رح نے فرمایا کہ جائز نہیں انہوں نے اس کو زکوٰۃ پر قیاس کیا ہے ۔ ہم نے کہا کہ یہ قیاس صحیح نہیں کیونکہ فرع کے اندر نص موجود ہے جو ایمان کی قید سے مطلق ہے لہذا پھر قیاس صحیح نہو گا اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں

باب القياس

وهو يشتمل على بيان نفس القياس وشرطه وركنه وحكمه ودفعه اما الاول فالقياس هو التقدير لغةً يقال قِسِ النعلَ بالنعلِ اى قدّره به واجعله نظير الأخر والفقهاء اذا أخذوا حكمَ الفرع من الاصلِ سمّوا ذلك قياسًا لتقديرهم الفرعَ بالاصل فى الحكمِ والعلّة ۔

ترجمہ یہ قیاس کا باب ہے اور یہ مشتمل ہے نفسِ قیاس کے بیان پر اور اس کی شرط پر اور اس کے رکن پر اور اس کے حکم پر اور اس کے دفع پر، بہرحال پس قیاس باعتبار لغت وہ اندازہ کرنا ہے قِس النعل بالنعل یعنی اس کو اس کے ساتھ ناپ دے اور اس کو دوسرے کی نظیر بنا دے اور فقہاء جب اصل سے فرع کا حکم لیتے ہیں تو اس کا نام قیاس رکھتے ہیں ان کے ناپ دینے کی وجہ سے فرع کو اصل کے ساتھ حکم اور علت میں ۔

واما شرطه فان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنصٍّ اخر كقبول شهادة خزيمة رض وحده كان حكما ثبت بالنص اختصاصه به كرامة له وان لا يكون الاصل معدولًا به عن القياس كايجاب الطهارة بالقهقهة فى الصلوٰة

ترجمہ اور بہرحال قیاس کی شرط یہ ہے کہ اصل اپنے حکم کے ساتھ دوسری نص کے سبب سے مخصوص نہ ہو جیسے تنہا خزیمہ رض کی شہادت کو قبول کرنا ایسا حکم ہے کہ نص سے اس حکم کا انہیں کے ساتھ مخصوص ہونا ثابت ہے ان کے اعزاز کی غرض سے اور (دوسری شرط یہ ہے کہ) اصل قیاس سے ہٹی ہوئی نہ ہو جیسے نماز میں قہقہہ کی وجہ سے طہارت کا واجب ہونا ۔

وان يتعدّى الحكمُ الشرعيُ الثابتُ بالنصِّ بعينه الى فرعٍ هو نظيره ولا نصّ فيه فلا يستقيمُ التعليلُ لاثباتِ اسمِ الخمرِ لسائرِ الاشربة لانه ليس بحكمٍ شرعي ولا لصحةِ ظهارِ الذمّي لكونه تغييرًا للحرمةِ المتناهيةِ بالكفارةِ فى الاصلِ الى اطلاقها فى الفرعِ عن الغايةِ ولا لتعديةِ الحكمِ من الناسى فى الفطرِ الى المكرَه والخاطى لانّ عذرهما دونَ عذره فكان تعديته الى ماليس بنظيره ولا لشرطِ الايمانِ فى رقبةِ كفارةِ اليمينِ والظهارِ وفى مصرفِ الصدقاتِ لانه تعديةٌ الى ما فيه نصٌّ بتغييره

ترجمہ اور (تیسری شرط یہ ہے کہ) وہ حکم شرعی جو نص سے ثابت ہو بعینہ اس فرع کی جانب متعدی ہو جو اس کی نظیر ہے اور اس میں کوئی نص نہ ہو تو تعلیل درست نہ ہوگی خمر کا نام ثابت کرنے کے لئے تمام شرابوں کے لیے

اس لئے کہ یہ حکم شرعی نہیں ہے اور تعلیل صحیح نہیں ہے، ذمی کے ظہار کی صحت کے لئے تعلیل کے ہونے کی وجہ سے اس حرمت کی تبدیلی جو اصل میں کفارہ سے ختم ہو جاتی ہے حرمت کے مطلق ہونے کی جانب کسی مدت سے فرع کے اندر اور تعلیل درست نہیں ہے حکم کے متعدی کرنے کے لئے ناسی سے فطر کے اندر مکرہ اور خاطی کی جانب اس لئے کہ ان دونوں کا عذر ناسی کے عذر سے کم ہے تو ہو جائے گا حکم کا تعدیہ اس فرع کی جانب جو اصل کی نظیر نہیں ہے۔
اور تعلیل صحیح نہیں ہے ایمان کی شرط کے لئے کفارۂ یمین اور ظہار کے غلام میں اور مصرفِ صدقات میں اس لئے کہ یہ تعدیہ ہے ایسی فرع کی جانب جس میں نص ہے حکم کے متغیر کرنے کے ساتھ ساتھ۔

تشریح قیاس کی تعریف علماء نے مختلف عبارات میں کی ہے جس کو اصول الفقہ ص۲۸۵ پر دیکھا جا سکتا ہے اختصاراً ہم نے اس سے تعرض نہیں کیا، قیاس کے معنی لغوی اور شرعی کے درمیان مناسبت ظاہر ہے۔

شرط اول کو بیان کرتے ہوئے جو مصنفؒ نے مخصوصاً بحکمہ بنص آخر الخ کہا ہے تو خصوص بمعنی تفرد ہے صیغۂ عام سے تخصیص کے معنی میں نہیں ہے اور بحکمہ کی باء خصوص کا صلہ ہے اور ہ ضمیر کا مرجع اصل ہے اور بنص کی باء برائے سبب ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی سے گھوڑا خریدا اور اس کو ساتھ لے کر چلے تاکہ اس کو ثمن دیدیں اس نے پیچھے ہو کر آنیوالے لوگوں سے گھوڑے کا بھاؤ کر لیا اور ان لوگوں کو پہلے قصہ کا علم نہ تھا تو اعرابی نے حضرتؐ کو کہا کہ اگر آپ کو خریدنا ہو تو بتاؤ ورنہ میں ان کو بیچ دیا حضرتؐ نے فرمایا تم یہ کیا کہہ رہے ہو گھوڑا میں خرید چکا ہوں اعرابی نے کہا گواہ لاؤ حضرت خزیمہؓ جو بوقت شراء موجود نہیں تھے اور اب حاضر تھے گواہی دیدی تو اس گواہی کی وجہ سے حضرت خزیمہؓ کی گواہی دو شخصوں کی گواہی کے قائم مقام کر دی گئی اور یہ خزیمہؓ کے لئے ایک اعزازی سرٹیفکٹ ہے جو انہیں کے ساتھ خاص ہے۔

سبق نمبر ۵۵ (شرط رابع)

چوتھی شرط یہ ہے کہ تعلیل کے بعد اصل کا حکم اپنے حال پر باقی رہے اور اس کے لغوی مفہوم میں تغیر نہ ہو کیونکہ جس طرح فرع منصوص کے حکم میں تغیر باطل ہے اسی طرح اصل منصوص کے حکم میں بھی قیاس سے تغیر باطل ہے یہ چوتھی شرط ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اصل حکم میں تعلیل سے تغیر نہ ہو۔

اب شوافع کی جانب سے یہاں کچھ اعتراضات وارد ہوتے ہیں مصنفؒ ان کا جواب دیں گے

سوال ۱:- لاتبیعوا الطعام بالطعام الاسواءً بسواءٍ اس میں آپ نے علتِ ربوا قدر اور جنس نکال کر قلیل میں کمی بیشی کو جائز قرار دیدیا اور یہ تعلیل سے حکم نص میں تغیر ہے جس کو آپ باطل قرار دے رہے ہیں۔

جواب:- یہ تغیر نص ہی کی وجہ سے یعنی دلالۃ النص سے ہے نہ کہ تعلیل کی جس کی تفصیلی بحث صـ پر گذر چکی ہے۔

سوال ۲:۔ حدیث میں آیا ہے کہ پانچ اونٹ میں ایک بکری زکوٰۃ ہیں دوجس کی تفاصیل ہدایہ میں موجود ہیں مگر آپ نے اس کی یہ علت نکالی کہ فقیر کی حاجت روائی شارع کا منشأ ہے جو بکری سے بھی پورا ہو جاتا ہے لہذا جس چیز سے بھی یہ منشأ پورا ہو جائے اس کا ادار کرنا جائز ہو گا اسی وجہ سے آپ نے بجائے بکری کے اس کی قیمت ادار کرنے کو جائز کہا ہے حالانکہ یہ نص کے حکم میں کھلی ہوئی تبدیلی ہے ؟

جواب :۔ خاص بکری سے قیمت کی جانب انتقال تعلیل کی وجہ سے نہیں بلکہ دلالۃ النص کیوجہ سے ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے تمام بندوں بلکہ تمام مخلوقات کے رزق کا وعدہ فرما رکھا ہے ۔ اور بندوں کی ضروریات ایک ہی چیز میں منحصر نہیں بلکہ مختلف انواع کی ضروریات ہیں جن کو پورا کرنے کی سہولت قیمت سے ہے اس لئے یہ تبدیلی وتغیر نص سے ثابت ہے ۔ اس پر یہ سوال نہ کیا جائے کہ پھر فقراء کو مالداروں نے رزق دیا ہے نہ کہ اللہ نے ؟

کیونکہ اللہ نے اغنیاء پر مال میں سے جو مقرر حصہ واجب کیا ہے وہ اپنے لئے کیا ہے پھر اپنے حق کو اس نے فقراء پر صرف کرنے کا حکم فرمایا کیونکہ وہ تو بے نیاز ہے اس لئے اولاً فقراء کا قبضہ بطور نیابت ہے پھر اس کا ان کے پاس دوام اپنے لئے قبضہ ہے ۔

سوال ۳:۔ جب یہ تبدیلی نص کیوجہ سے ہوئی ہے تو پھر آپ کی تعلیل لغو ہے اس سے کیا فائدہ ہوا ؟

جواب :۔ اس کا فائدہ یہ ہوا کہ بکری کے عوض جو کچھ دیا جائے اس میں یہ صلاحیت ضروری ہے کہ اس کو فقیر پر صرف کیا جاسکے لہذا چوپایہ پر فقیر کو بٹھانے سے زکوٰۃ ادار نہ ہو گی کیونکہ قبضہ فقیر مفقود ہے جو دو قبضوں کے قائم مقام ہوا کرتا ہے

سوال ۴:۔ حدیث میں آیا ہے کہ ناپاک کپڑے کو پانی سے دھویا جائے کما وقع ثم اغسلیہ بالماء مگر آپ نے علت نکال کر کہا کہ ہر وہ بہنے والی چیز جو ناپاکی کو زائل کرسکے اس کے ذریعہ سے کپڑا پاک ہو جائے گا اس میں بھی تعلیل سے نص کے حکم کو بدل دیا گیا ہے ۔

جواب :۔ یہ تبدیلی تعلیل سے نہیں بلکہ نص ہی سے ثابت ہے کیونکہ اصل مقصود ازالہ نجاست ہے اور ازالہ کا ایک عمدہ ذریعہ پانی بھی ہے اس لئے پانی کا خصوصاً ذکر کیا گیا ہے

سوال ۵:۔ حدیث میں آیا ہے کہ تکبیر سے نماز شروع کرو مگر آپنے تعلیل سے غیر تکبیر سے بھی نماز کے افتتاح کو جائز قرار دیا ہے جس کی تفصیل ہدایہ میں مذکور ہے ؟

جواب :۔ یہاں بھی وہی سابق جواب ہے کہ اصل مقصود اللہ کی تعظیم ہے جو ان الفاظ سے بھی ادار ہو جاتی ہے جو ہم نے ذکر کئے ہیں اور حدیث میں تکبیر کا خصوصاً اس لئے ذکر ہے کہ وہ بھی تعظیم کا ایک فرد ہے ۔

سوال ۶:۔ حدیث میں کفارہ صرف جماع کے ساتھ وارد ہے مگر تم نے تعلیل کے ذریعہ اکل وشرب کے اندر بھی کفارہ کو واجب کر دیا ۔

جواب :۔ اس کا بھی وہی سابق جواب ہے کہ کفارہ کا سبب عمداً بلا عذر افطار ہے جماع بھی جسکا ایک فرد ہے بہرحال ہماری تعلیل سے محل میں بذات خود کوئی تغیر نہیں ہوا کیونکہ وہ بدستور محل صالح برقرار ہے ۔

ہماری قبضہ کے اندر گذشتہ تقریر سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ انما الصدقات للفقراء الخ میں لام تملیک کا نہیں بلکہ عاقبت کا ہے، اس تقریر سے امام شافعی رح کا یہ فرمان غلط ثابت ہوگا کہ زکوٰۃ مصارفِ مذکورہ کا حق ہے لہٰذا تمام اصناف کو دیا جانا ضروری ہے ہم نے کہا کہ یہ ان کا حق نہیں بلکہ اللہ کا حق ہے یہ اپنی حاجت کے سبب اس کے مصارف شمار ہوئے ہیں ۔

اوران کا حال ایسا ہے جیسے نماز میں کعبہ کا کہ پورا کعبہ بھی قبلہ ہے اور اس کا ہر ہر جزء بھی قبلہ ہے جس جزء کی جانب نماز پڑھی جائے جائز ہے اسی طرح ان میں سے سب کو دیا جائے تب بھی جائز ہے اور بعض کو دیا جائے تب بھی جائز اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو ۔

والشرطُ الرابعُ ان یبقیٰ حکمُ الاصلِ بعدَ التعلیلِ علی ما کان قبلہ لانَّ تغییرَ حکمِ النَّصِّ فی نفسہ بالرأیِ باطلٌ کما ابطلناہُ فی الفروعِ وانما خصّصنا القلیلَ من قولہ علیہ السلام لاتبیعوا الطعامَ بالطعامِ الاسواءً بسواءٍ لان استثناءَ حالۃِ التساوی دلَّ علی عمومِ صدرہٖ فی الاحوال ولن یثبتَ اختلافُ الاحوالِ الّا فی الکثیرِ فصار التغیرُ بالنص مصاحباً للتعلیل لا بہ ۔

ترجمہ اور چوتھی شرط یہ ہے کہ اصل کا حکم تعلیل کے بعد پہلی حالت میں باقی رہے اس لئے کہ نص کے حکم فی نفسہ تغییر رائے سے باطل ہے جیساکہ ہم اس تغییر کو فروع کے اندر باطل قرار دے چکے ہیں اور ہم نے قلیل کو خاص کیا ہے نبی علیہ السلام کے فرمان لاتبیعوا الطعامَ بالطعامِ الاسواءً بسواءٍ سے اس لئے کہ تساوی کی حالت کا استثناء اس کے صدر (شروع) کے عموم پر دال ہے احوال میں اور احوال کا اختلاف ہرگز ثابت نہو گا مگر کثیر میں تو تغیر نص کی وجہ سے ہوا ہے (وہ تغیّر بالنص حسنِ اتفاق سے) تعلیل کی غرض کے موافق ہوگیا تغیّر نص کی وجہ سے نہیں ہوا ہے ۔

وکذلک جوازُ الابدالِ فی بابِ الزکوٰۃ ثبت بالنصِّ لا بالتعلیلِ لانَّ الامرَ بانجازِ ما وعَدَ للفقراءِ رزقاً لھم مما اوجبَ لنفسہٖ علی الاغنیاءِ من مالٍ مسمًّی لا یحتملہ مع اختلافِ المواعیدِ یتضمنُ الاذنَ بالاستبدالِ فصار التغییرُ بالنص مجامعًا للتعلیلِ لا بہ ۔

ترجمہ اور ایسے ہی باب زکوٰۃ میں تبدیلی کا جواز نص سے ثابت ہوا ہے نہ کہ تعلیل سے اس لیے کہ فقراء کے لئے رزق کے وعدہ کے ایفاء کا حکم (یعنی وہ ایفاء موعود) جو اللہ نے مالداروں پر اپنے لئے واجب کیا ہے یعنی مال مقرر جو مواعید کے مختلف ہونے کے باوجود ایفاء کا احتمال نہیں رکھتا (حکم مذکور) استبدال

کی اجازت کو متضمن ہے تو تغیر نص کی وجہ سے ہوا ہے۔ (حسن اتفاق سے) وہ تعلیل کی غرض کے موافق ہوگیا۔ تغیر تعلیل کی وجہ سے نہیں ہوا ہے۔

وانما التعليلُ لحكمٍ شرعيٍّ وهو صلاحُ المحلّ للصرفِ الى الفقيرِ بدوامِ يدِهٖ عليه بعد الوقوعِ للّٰه تعالٰى بابتداءِ اليدِ

ترجمہ: اور تعلیل حکم شرعی کے لئے ہے اور وہ محل کا صالح ہونا ہے فقیر کی جانب صرف کئے جانے کے لئے اس محل پر فقیر کے قبضہ کی مداومت کے ساتھ ابتداءِ قبضہ سے اللہ تعالیٰ کیلئے واقع ہونے کے بعد۔

وهو نظيرُ ما قلنا ان الواجب ازالةُ النجاسةِ والماءُ آلةٌ صالحةٌ للازالة والواجب تعظيم اللّٰه تعالٰى بكل جزءٍ من البدن والتكبيرُ آلة صالحة لجعل فعلِ اللسان تعظيمًا والافطار هو السبب والوقاع آلة صالحة للفطر وبعد التعليل يبقى الصلاحيةُ على ما كان قبلهٗ ۔

ترجمہ: اور یہ (مطلق مال کا واجب ہونا) اس کی نظیر ہے جو ہم نے کہا ہے کہ واجب نجاست کا ازالہ ہے اور پانی ایک ایسا آلہ ہے جو ازالہ کے لئے صالح ہے اور واجب اللہ تعالیٰ کی تعظیم ہے بدن کے ہر ہر جزء سے اور تکبیر ایک ایسا آلہ ہے جو زبان کے فعل کو تعظیم بنانے کی صلاحیت رکھتا ہے اور افطار وہ سبب ہے اور جماع ایک آلہ ہے جو فطر کی صلاحیت رکھتا ہے اور تعلیل کے بعد صلاحیت اپنے حال پر برقرار ہے۔

وبهذا تبيّنَ اَنّ اللامَ في قوله تعالى انّما الصدقاتُ للفقراءِ لامُ العاقبةِ اى يصير لهم بعاقبتهٖ اولانهٗ اوجبَ الصرفَ اليهم بعد ما صار صدقةً وذلك بعد الاداءِ الى اللّٰه تعالى فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجةِ وهذه الاسماءُ اسبابُ الحاجةِ وهم بجملتهم للزكوٰة بمنزلة الكعبةِ للصلوٰة كلها قبلة للصلوٰة وكل جزءٍ منها قبلةٌ ۔

ترجمہ: اور اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اللہ کے فرمان انما الصدقات للفقراء میں لام لام عاقبت ہے یعنی یہ فقراء کے لئے ہوجاتا ہے اپنے انجام کے اعتبار سے یا اس لئے کہ نص نے ان کی جانب صرف کو واجب کیا ہے اس کے صدقہ ہوجانے کے بعد اور مال کا صدقہ ہونا اللہ تعالیٰ کی جانب ادائیگی کے بعد ہے تو مذکورہ اصناف اس تحقیق کے مطابق مصارف ہوگئے حاجت کے اعتبار سے اور یہ اصنافِ مذکورہ حاجت کے اسباب ہیں اور یہ تمام زکوٰۃ کیلئے نماز کیلئے کعبہ کے درجہ میں ہیں اور تمام کعبہ نماز کیلئے قبلہ ہے اور اسکا ہر ہر جزء قبلہ ہے۔

تشریح سبق کی تقریر تو ماقبل میں عرض کی جا چلی ہے یہاں چار باتیں عرض ہیں ۱ رابع کی تصریح اس لئے ہے کہ کہیں شرطِ ثالث کے پرزوں کو ملا کر اس کو ساتھ میں شرط نہ سمجھ لیا جائے۔

۲ تغیر سے مراد اس کے مفہوم لغوی کا بدلنا ہے اور اس کا سابق جگہ سے ہٹ جانا ہے ورنہ خصوص میں عموم کا آجانا تعلیل کے منافی نہیں ہے ۳ اشکالِ اول کے جواب کی تقریر ص پر گذر چکی ہے ۴ سوالِ دوم کے جواب میں جو یہ عبارت ہے لانّ الامر بانجاز الخ الامرانّ کا اسم ہے اور یتضمن الاذن اس کی خبر ہے اور مما وجب وعد کا بیان ہے اور مال مسمیٰ موصوف ہے لایحتمل اس کی صفت ہے اور من مال مسمیٰ اوجب علی الاغنیاء کا بیان ہے۔

سبق نمبر ۵۶ (رکنِ قیاس)

اس سبق میں مصنفؒ قیاس کے رکن کو بیان فرماتے ہیں اور قیاس کا رکن وہ ہے جس کو علت جامعہ یا علتِ مشترکہ کہا جاتا ہے اسی پر قیاس کا دار و مدار ہے اور اسی کی وجہ سے اصل کا حکم فرع کی جانب متعدی ہوتا ہے نیز اس علت پر نص مشتمل ہوتی ہے کبھی تو صراحۃً جیسے انہامن الطوافین علیکم والطوافات کے اندر۔

اور کبھی اشارۃً ہوتی ہے جیسے لاتبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء اشارۃً قدر وجنس پر مشتمل ہے ورنہ کیل کے بغیر مساوات ہی نہ ہوگی پھر جیسے گواہوں کے اندر دو چیزیں ضروری ہیں اہلیت اور عدالت اول فیصلہ کے جواز کے لئے اور ثانی فیصلہ کے وجوب کے لئے اسی طرح یہ ضروری ہے کہ وصف کے اندر دو باتیں پائی جائیں۔

۱ صلاحیت ۲ عدالت۔

صلاحیت سے یہ مراد ہے کہ یہ علت ان علتوں کے موافق ہو جو بارگاہِ رسالتؐ یا صحابہؓ یا تابعینؒ سے منقول ہیں ورنہ اگر موافقت نہ ہوگی تو اس علت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ جیسے ہدایہ جلد ثانی میں آپ نے پڑھا ہے کہ ہمارے نزدیک ولایتِ اجبار کا مدار صغر پر ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک بکارت پر ہے انہوں نے فرمایا ہے کہ صغیرہ ثیبہ ہونے کی وجہ سے سند یافتہ ہوگئی اور ٹریننگ یافتہ ہونے کی وجہ سے اسے ممارست اور تجربہ ہوگیا لہٰذا اب اس پر ولایت اجبار نہیں رہی۔

ہم نے کہا کہ بغیر شہوت کے ٹریننگ سے کچھ تجربہ حاصل نہیں ہوتا بہرحال ہم نے مدار صغر پر رکھا بربنا ضرورت اور ضرورت یہ ایسی علت ہے جس میں صلاحیت ہے کیونکہ سؤر ہرہ کو اسی ضرورت کی بنیاد پر ناپاک قرار نہیں دیا لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ علت صالحہ ہے۔

اور عدالت سے مراد یہ ہے کہ اس علت کا کسی حکم میں اثر ظاہر ہوا ہو جس کا بیان اگلے سبق میں آرہا ہے اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

وامّا رکنہ فما جُعل عَلَماً علی حکم النصّ ممّا اشتمل علیہ النصّ وجُعِل الفرعُ نظیراً لہ فی حکمہ بوجودہ فیہ وھو الوصفُ الصالح المُعدّلُ بظھورِ اثرہ فی جنسِ الحکمِ المعلّل بہ ونعنی بصلاحِ الوصفِ ملائمتہ وھو ان یکونَ علی مُوافقۃِ العِلَلِ المنقولۃِ عن رسولِ اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم وعن السّلفِ کقولنا فی الثیّبِ الصّغیرۃِ انّہا تُزوّجُ کرھاً لانّہا صغیرۃٌ فاشبھتِ البکرَ فھذا تعلیلٌ بوصفٍ ملائمٍ لانّ الصِّغرَ مؤثّرٌ فی ولایۃِ المناکحِ لما یتصل بہ من العجزِ تاثیراً لطواف لِما یتصلُ بہ من الضرورۃِ فی الحکمِ المعللِ بہ فی قولہ علیہ السلامُ الھرّۃُ لیست بنجسۃٍ انما ھی من الطوافین والطوافاتِ علیکم ولا یصحُّ العملُ بالوصفِ قبلَ المُلائمۃِ لانہ امرٌ شرعیٌّ ۔

ترجمہ اور بہرحال قیاس کا رکن وہ شئی ہے جس کو حکم نص کی علامت قرار دیا گیا ہو درانحالیکہ وہ ان چیزوں میں سے ہو جن پر نص مشتمل ہو اور فرع کو اس کی نظیر قرار دیا گیا ہو اصل کا حکم ثابت کرنے میں فرع میں حکم اصل کی علامت موجود ہونے کی وجہ سے اور یہ (جس کو علامت قرار دیا گیا ہے) وہ وصف ہے جو صالح ہو معدّل ہو، وصف کا اثر ظاہر ہونے کی وجہ سے حکم معلل بہ کے ہم جنس حکم میں اور صلاح وصف سے ہماری مراد وصف کی موافقت ہے اور وہ یہ ہے کہ وصف ان علتوں کے موافق ہو جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف سے منقول ہیں جیسے ہمارا قول ہے ثیبہ صغیرہ کہ اس کا جبراً نکاح کر دیا جائے گا اس لئے کہ وہ صغیرہ ہے تو یہ وصفِ موافق کے ساتھ تعلیل ہے اس لئے کہ صغر نکاح کی ولایت میں مؤثر ہے کیونکہ اس کے ساتھ عجز اور مجبوری والبتہ ہے (سورۂ ہرّہ میں) طواف کی تاثیر کے مثل کیونکہ اس کے ساتھ ضرورت اور مجبوری والبتہ ہے اس حکم میں جس کو طواف سے معلل کیا گیا ہے۔ نبی علیہ السلام کے فرمان الھرۃ لیست بنجسۃ انما ھی من الطوافین والطوافات علیکم اور موافقت سے پہلے وصف پر عمل صحیح نہیں ہے اس لئے کہ وصف امر شرعی ہے۔

تشریح ١ مصنفؒ نے علت کو علامت سے اس لئے تعبیر کیا کہ احکام شرعیہ کی علتیں دراصل احکام کو پہچاننے کی محض علامت اور نشانیاں ہیں اور مثبتِ احکام حقیقت میں اللہ تعالیٰ ہے ٢ قیاس کے چار رکن ہیں اصلؔ فرعؔ حکمؔ علتؔ مگر بنیادی رکن علت ہی ہے ٣ مناکح منکح یا منکح کی جمع ہے اول مصدر میمی اور ثانی ظرف ہے اور اس کو منکوحہ کی جمع کہنا ضعیف ہے ٤ لانہ امر شرعی یعنی وصف ایک امر شرعی ہے کیونکہ ہماری گفتگو ان علل شرعیہ سے ہو رہی ہے جو مثبتِ حکم ہیں انکی صحت من جانب شارع معلوم ہوگی یعنی جب کہ وہ سلف سے منقول علل کے موافق ہوں۔

سبق نمبر ۵۷

مصنفؒ صلاحیت کا ذکر پہلے کر چکے ہیں اب عدالت کا ذکر فرماتے ہیں جس کا کچھ بیان پہلے سبق میں گذر چکا ہے۔

عدالت کی حقیقت یہ ہے کہ اس وصف کی تاثیر ثابت ہوچکی ہے جیسے صغر کی تاثیر مال کی ولایت میں ثابت ہوچکی ہے تو صغر کو وصف صالح اور معدل کہا جائے گا ۔

پھر تاثیر چار قسم کی ہوتی ہے ۱ بعینہ اسی وصف کا اثر اس حکم میں ظاہر ہوا ہو جیسے عین طواف کا اثر عین سور ہرّہ میں ۲ بعینہ اسی وصف کا اثر اس حکم کی جنس میں ظاہر ہو جیسے صغر کا اثر ولایتِ مال میں بالاجماع ظاہر ہے تو ولایتِ نکاح میں بھی ہوگا چونکہ دونوں حکم ہم جنس ہیں ۳ اس وصف کی جنس کا اثر بعینہ اسی حکم میں ظاہر ہوچکا ہو جیسے جنون اسقاطِ صلوٰۃ کی علت ہے جو نص سے ثابت ہے اور جنون اغماء (غشی) کی جنس ہے لہذا اغماء بھی سقوطِ صلوٰۃ کی علت ہوگی ۴ جنس وصف کا اثر جنسِ حکم میں ظاہر ہو جیسے سفر کی مشقت بالنص دو رکعتیں ساقط کرنے کی علت ہے تو مشقت حیض کی جنس ہے اور دو رکعتوں کا ساقط ہونا سقوطِ صلوٰۃ کی جنس ہے تو مجانست کی وجہ سے حیض بھی سقوطِ صلوٰۃ کی علت ہوگیا ۔

بہرحال عدالت سے مراد تاثیر ہے تو عدالت کا پتہ جب چلے گا کہ اس وصف نے کسی جگہ اپنا اثر دکھایا ہو ۔ جیسے گواہ کی عدالت کا پتہ جب چلے گا کہ اس پر اس کا اثر ظاہر ہو جس کی وجہ سے وہ ممنوعاتِ شرعیہ کے ارتکاب سے باز آجائے ۔

سوال :- ادلہ شرع کا چار میں انحصار ہے امام ابوحنیفہ رح نے پانچویں دلیل یعنی استحسان کا اختراع کہاں سے کرلیا ہے جو دلیل شرعی نہیں پھر تعجب کی بات یہ ہے کہ ابوحنیفہ رح استحسان کے مقابلہ میں قیاس کو چھوڑ دیتے ہیں یعنی دلیل شرعی کو غیر دلیل کے مقابلہ میں چھوڑ دیتے ہیں ؟

جواب :- استحسان بھی قیاس ہی کی ایک قسم ہے بس اول جلی اور یہ قیاس خفی کہلاتا ہے اب رہی یہ بات کہ کہاں کس کو ترجیح ہوگی تو فرمایا کہ ہمیں تو پیڑ نہیں گننے بلکہ آم کھانے ہیں ۔ لہذا علت اثر کی وجہ سے علت بنتی ہے تو ہم جہاں علت کو قوی اور مضبوط پائیں گے وہاں اسی کو ترجیح دیں گے لہذا جہاں استحسان کی تاثیر قوی ہوگی وہاں استحسان مقدم ہوگا اور جہاں قیاس کی تاثیر مضبوط ہوگی وہاں قیاس کو مقدم رکھا جائے گا ۔
اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

واذا ثبتت الملایمۃ لم یجب العمل به الا بعد العدالۃ عندنا وهی الاثر لانه یحتمل الرد مع قیام الملایمۃ فیتعرف صحته بظهور اثره فی موضع من المواضع کاثر الصغر فی ولایۃ المال وهو نظیر صدق الشاهد یتعرف بظهور اثر دینه فی منعه عن تعاطی محظور دینه ولما صارت العلۃ عندنا علۃ بالاثر قدمنا علی القیاس الاستحسان الذی هو القیاس الخفی اذا قوی اثره وقدمنا القیاس لصحۃ اثره الباطن علی الاستحسان الذی ظهر اثره وخفی فساده لان العبرۃ لقوۃ الاثر وصحته دون الظهور ۔

ترجمہ اور جب موافقت ثابت ہوگئی تو وصف پر عمل کرنا واجب نہوگا ہمارے نزدیک مگر عدالت کے بعد اور عدالت وہ اثر ہے اس لئے کہ وصف موافقت کے باوجود مردود ہونے کا احتمال رکھتا ہے تو وصف کی صحت (عدالت) پہچانی جائے گی کسی جگہ میں اس کا اثر ظاہر ہونے کی وجہ سے جیسے مال کی ولایت میں صغر کا اثر ہے اور یہ (ظہور اثر کی وجہ سے وصف کی صحت کا معلوم ہونا) گواہ کا صدق معلوم ہونے کی نظیر ہے جس کو گواہ کے دین کا اثر ظاہر ہونے سے پہچانا جاتا ہے اس کو ممنوع دینی کے ارتکاب کے روکنے سے اور ہمارے نزدیک جب علت اثر کی وجہ سے علت ہوتی ہے تو ہم نے استحسان کو جو قیاس خفی ہے قیاس پر مقدم کیا جب کہ استحسان کا اثر مضبوط ہوا اور ہم نے قیاس کو مقدم کیا اس کے اثر باطنی کی صحت کی وجہ سے اس استحسان پر جس کا اثر ظاہر اور اس کا فساد مخفی ہو اس لئے کہ اثر کی قوت وصحت کا اعتبار ہے نہ کہ محض ظہور کا ۔

تشریح اس کے لئے مزید تشریح کی ضرورت نہیں ہے، اب مصنفؒ کچھ وہ مثالیں پیش فرمائیں گے جہاں استحسان کو قیاس پر اور جہاں قیاس کو استحسان پر مقدم کیا جاتا ہے ۔

سبق نمبر ۵۸

۱ اولاً یہاں یہ سمجھئے کہ اگر نماز میں آیت سجدہ تلاوت کی اور رکوع میں سجدۂ تلاوت کی نیت کرلی تو جائز ہے اور سجدۂ تلاوت ادا ہوجائیگا

۲ سجدۂ تلاوت اور نماز جنازہ قربتِ مقصودہ ہیں اور قربت مقصودہ وہ عبادت کہلاتی ہے جو بطریقِ تبعیت ثابت نہو یعنی اس کا وجوب ضمنی نہو بلکہ اصلی ہو اور سجدۂ تلاوت اور نماز جنازہ کا وجوب ضمنی اور بطریقِ تبعیت نہیں ہے ۔ لہذا سجدۂ تلاوت اور نماز جنازہ کے لئے تیمم جائز ہے اور تیمم سے نماز ادا کرنا جائز ہے دخول مسجد اور اور مس مصحف قربتِ مقصودہ نہیں لہذا اس کے لئے تیمم جائز نہوگا یہ مفتیان کرام کا ارشاد ہے ۔

مگر حضرات اصولیین نے سجدۂ تلاوت کو قربتِ غیر مقصودہ قرار دیا ہے اسی وجہ سے اصولیین نے کہا ہے کہ اگر سجدۂ تلاوت کی نذر مانی تو نذر صحیح نہوگی کیونکہ یہ قربت غیر مقصودہ ہے نیز انہوں نے کہا ہے کہ اگر وقت مکروہ میں آیتِ سجدہ تلاوت کی اور سجدہ نہیں کیا تو دوسرے مکروہ وقت میں اس کی ادائیگی جائز ہے لیکن فرض نماز میں یہ جائز نہیں ہے کہ وقت ناقص میں واجب شدہ نماز کو دوسرے ناقص وقت میں ادا کیا جائے ۔

سوال :- پھر تو اصولیین اور فقہاء کے کلام میں تعارض وتناقض ہے ؟

جواب :- تعارض نہیں ہے کیونکہ اصول مقرر ہے لولا الاعتبارات لبطلت الحکمۃ اور یہاں اصولیین کی نفی قربتِ مقصودہ اور فقہاء کا اثباتِ قربت مقصودہ ایک جہت کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ وہ مختلف جہتوں کے اعتبار سے ہے ۔

سوال :- اس کی مزید وضاحت فرمائیے ؟

جواب :۔ فقہاء کی مراد یہ ہے کہ سجدۂ تلاوت تقرب الی اللہ کی غرض سے ابتداءً مشروع ہے کسی دوسری عبادت کا وسیلہ بنکر مشروع نہیں ہے یعنی ضمنی اور تابع نہیں ہے اور جس کی یہ شان ہو تو وہ قربت مقصودہ ہے لہذا انہوں نے اس کو قربت مقصودہ قرار دیا اور اصولیین کی مراد یہ ہے کہ تلاوت کے سجدہ سے سجدہ کی مخصوص ہیئت ہی مقصود بالذات نہیں بلکہ سجدہ اس لئے مطلوب ہوا کہ وہ تواضع اور خشوع پر مشتمل ہے جو مطیعین کا شیوہ ہے اور اہل باطل اس نعمت عظمٰی سے محروم ہیں لہذا انہوں نے کہدیا کہ جب یہاں تواضع اور تذلل ہی مقصود ہے جو نماز کے رکوع سے بھی حاصل ہو جاتا ہے تو رکوع میں سجدۂ تلاوت ادا ہو جائے گا : بحر ۲/۱۲۵ شامی ۱/۱۶۵

جب یہ تقریر ذہن نشیں ہوگئی تو اب سنئے کہ یہاں قیاس اور استحسان میں تعارض ہے قیاس کا تقاضا ہے کہ رکوع میں سجدۂ تلاوت ادا ہو جائے گا۔ اور استحسان کا تقاضا ہے کہ رکوع میں سجدۂ تلاوت ادا نہ ہو۔

دلیل قیاس :۔ رکوع اور سجدہ خضوع میں مشابہ ہیں اسی لئے قرآن میں سجدہ کو رکوع سے تعبیر فرمایا گیا ہے۔ ارشادِ باری ہے وخَرَّ راکِعًا وَّاَنَابَ یہاں داؤد علیہ السلام کے سجدہ کو رکوع سے تعبیر فرمایا گیا ہے۔

دلیل استحسان :۔ ہم کو شریعت نے سجدہ کا حکم دیا ہے نہ کہ رکوع کا (یعنی بوقتِ تلاوت آیتِ سجدہ) اور سجدہ کی حقیقت اور ہے اور رکوع کی اور ہے یہی تو وجہ ہے کہ نماز کا سجدہ رکوع سے اور رکوع سجدہ سے ادا نہیں ہوتا۔

اثر ظاہر :۔ یہ دونوں دلیلیں ظاہر نظر کے اعتبار سے ہیں یعنی دوسری صورت میں جو دلیل دی گئی ہے کہ رکوع سجدہ کا غیر ہے یہ ظاہر نظر میں اثر ہے لیکن نظرِ دقیق سے یہ معلوم ہوگا کہ اس میں فساد ہے خلاصہ کلام استحسان والی تقریر ظاہراً عمدہ ہے اور باطناً مخدوش ہے ظاہر کے عمدہ اور باطن کے فساد کی وجہ سے اس کو مرجوح قرار دیا گیا اور قیاس پر عمل کیا گیا ہے۔

اسی طرح ظاہر نظر میں قیاس میں فساد ہے مگر اس کا باطن عمدہ ہے یعنی اس کی باطنی تاثیر قوی اور مضبوط ہے (کما سیجئ) بادی النظر میں قیاس کے ضعف کی وجہ یہ ہے کہ یہاں دلیل کی بنیاد مجاز پر رکھی گئی ہے کیونکہ سجدہ کو قرآن میں رکوع مجازاً کہا گیا ہے اور حقیقت کے مقابلہ میں مجاز ضعیف ہوتا ہے۔

اثر باطن :۔ یہ تو ان دونوں کا ظاہر تھا لیکن گہری نگاہ سے جب ان دونوں کا جائزہ لیا گیا تو قیاس کی تاثیر استحسان سے قوی اور بیٹنٹ ملی اور استحسان کی ضعیف ملی کیونکہ سجدۂ تلاوت قربت غیر مقصودہ ہے جس کا مقصد تعظیم ہے تاکہ مطیع کا سرکش متکبر سے امتیاز ہو سکے اور نماز کا رکوع بھی یہ کام انجام دے گا بہرحال یہ قیاس کا باطنی اثر ہے جو قوی ہے۔

اور استحسان میں باطناً نقص و ضُعف ہے کیونکہ اس میں سجدۂ تلاوت کو صلوٰۃ پر قیاس کیا گیا ہے یا نماز سے باہر کے رکوع پر نماز کے رکوع کو قیاس کیا گیا ہے مگر یہ دونوں قیاس فاسد ہیں کیوں؟

۱۔ اس لئے کہ نماز کا سجدہ قربتِ مقصودہ ہے اور سجدۂ تلاوت قربتِ غیر مقصودہ تو پھر قیاس کیونکر صحیح؛

ہوگا ۔ اور اس اعتراض کا جواب کیا ہوگا کہ جیسے نماز کا سجدہ رکوع سے ادا نہیں ہوتا ایسے ہی سجدۂ تلاوت بھی رکوع سے ادا نہ ہوگا ۔ نماز سے باہر رکوع کچھ عبادت نہیں اور نماز کا رکوع عبادت ہے اور سجدۂ تلاوت کی ادائیگی کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ عبادت ہو ۔

لہٰذا قیاس صحیح نہ ہوگا اور یہ کہنے کا کچھ حق نہ ہوگا کہ جب نماز کے رکوع سے سجدۂ تلاوت ادا ہو جاتا ہے تو خارج صلوٰۃ بھی رکوع سے سجدۂ تلاوت ادا ہونا چاہئیے ۔

خلاصۂ کلام ۔ یہاں قیاس میں ظاہر کا فساد اور باطن میں اثر قوی تھا اور استحسان میں اسکے برعکس اور اعتبار اثر قوی کا ہے خواہ خفی ہو اس لئے قیاس کو استحسان پر مقدم کیا گیا ہے ۔ مگر یہ یاد رہے کہ جہاں قیاس کو استحسان پر ترجیح ہوتی ہے ایسی صورتیں بہت کم ہیں فقط چھ سات مسائل میں ایسا ہے ورنہ تمام جگہوں پر قیاس پر استحسان ہی کو ترجیح دیجاتی ہے جس کی امثلہ سے ہدایہ بھری پڑی ہے ۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

وبیانُ الثانی فی من تلا اٰیۃَ السَّجدۃِ فی صلوٰتہٖ انہٗ یرکع بھا قیاسًا لانَّ النصَّ قد وَرَدَ بہٖ قال اللّٰہ تعالیٰ وَخَرَّ راکعًا وَّاَناب وفی الاستحسان لایجزیہ لانَّ الشرعَ اَمَرَنا بالسُّجود والرکوعُ خِلافُہٗ کسجودِ الصَّلوٰۃ فھذا اثرٌ ظاھرٌ فامّا وجہُ القیاس فمجازٌ محضٌ لکنَّ القیاسَ اولیٰ باثرہِ الباطن بیانہٗ انَّ السُّجودَ عندَ التلاوۃِ لم یُشرع قربۃً مقصودۃً حتی لایلزم بالنذرِ وانما المقصودُ مجرَّدُ مایصلحُ تواضعًا والرکوعُ فی الصَّلوٰۃ یعملُ ھذا العملَ بخلافِ سجودِ الصَّلوٰۃ والرکوعِ فی غیرِھا فصارَ الاثرُ الخفیُّ مع الفسادِ الظاھرِ اولیٰ من الاثرِ الظاھرِ مع الفسادِ الخفیِّ وھذا قسمٌ عزَّ وجودُہٗ وامَّا القسمُ الاولُ فاکثرُ من اَن یُحصیٰ ۔

ترجمہ اور ثانی (جہاں قیاس مقدم ہو) کا بیان اس شخص کے بارے میں ہے جس نے اپنی نماز میں آیتِ سجدہ تلاوت کی کہ وہ اس کی وجہ سے رکوع کرسکتا ہے بطور قیاس کے اس لئے کہ نص (سجدہ کے بجائے) رکوع کے بارے میں وارد ہوا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا وخر راکعًا واناب اور استحسان میں اس کو رکوع کافی نہ ہوگا اس لئے کہ شریعت نے ہم کو سجدہ کا حکم دیا ہے اور رکوع اس کے خلاف ہے ۔ جیسے نماز کا سجدہ پس یہ اثر ظاہری ہے ۔

پس بہر حال قیاس کی وجہ مجاز محض ہے لیکن قیاس اولیٰ ہے اپنے اثر باطنی کی وجہ سے ۔ اثر باطن کا بیان یہ ہے کہ تلاوت کے وقت سجدہ قربتِ مقصودہ بنکر مشروع نہیں ہوا یہاں تک کہ وہ نذر سے لازم نہیں ہوتا اور مقصود محض وہ ہے جو تواضع کی صلاحیت رکھے اور نماز کا رکوع یہ کام کرتا ہے بخلاف نماز کے سجدہ اور اس رکوع کے جو نماز سے باہر ہو تو اثر خفی فساد ظاہری کے باوجود اس اثر ظاہری سے اولیٰ

ہوگیا جو فسادِ معنیٰ کے ساتھ ہے اور یہ قسم ایسی ہے جس کا وجود کم ہے اور بہرحال قسم اول بے شمار ہے ۔

تشریح

ملہ وبیان الثانی یعنی یہ قسم ثانی کا بیان ہے جہاں قیاس مقدم ہوتا ہے مٹ فهذا اثر ظاهر ہذا کا مشارالیہ رکوع کا غیر سجود ہونا اور ایک کی جگہ دوسرے کا ناکافی ہونا ہے ۳ فاما وجہ القیاس یعنی قیاس کے ضعف کی وجہ ظاہری اس کا مجازاً ثبوت ہے حالانکہ مجاز حقیقت سے کمزور ہے ۔
مٹ سجدۂ تلاوت کی حقیقت تواضع ہے جس پر یہ آیات دال ہیں وَلِلّٰهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ يَسْجُدُ لَهٗ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِي الْاَرْضِ یہاں سجدہ سے مقصود تواضع ہے ۔
ھ بخلاف سجود الصلوٰۃ یعنی یہ قربتِ مقصودہ ہے جو دوسرے سے ادا نہیں ہوسکتی اور سجدۂ تلاوت قربت غیر مقصودہ ہے والرکوع فی غیرھا ہا کا مرجع صلوٰۃ ہے تو خارج صلوٰۃ رکوع سے سجدۂ تلاوت ادا نہ ہوگا ۔
ملہ عزّ وجوده ای قل ۔ اور وہ چھ سات جگہ ہیں جو حاشیہ میں مذکور ہیں مٹ فاکثر من ان یحصی یعنی قسم اول کی امثلہ حد احصار سے خارج ہیں ہدایہ اس کی مثالوں سے پُر ہے اس لئے مصنفؒ نے اسکی مثال بیان نہیں فرمائی ۔

سبق نمبر ۵۹

قیاس کا تقاضا کچھ ہوتا ہے مگر نص کی وجہ سے اس کو چھوڑ دیا جاتا ہے جیسے بیع سلم کہ قیاس بیع کے معدوم ہونے کی وجہ سے اس کے عدمِ جواز کا مقتضی ہے لیکن نص سے اس کا ثبوت ہے اس لئے قیاس کو چھوڑ دیا گیا ۔
کبھی قیاس کو اجماع کی وجہ سے چھوڑ دیا جاتا ہے جیسے استصناع کی صورت میں ورنہ قیاس چاہتا ہے کہ یہ جائز نہیں ہے مگر اس کے جواز پر امت کا اجماع ہے اور کبھی قیاس کو ضرورت کی بنا پر چھوڑا جاتا ہے جیسے کنویں اور حوض اور برتنوں کی طہارت کا مسئلہ ہے کہ قیاس چاہتا ہے کہ یہ پاک نہ ہوسکیں کیونکہ نچوڑنا متعذر ہے مگر بر بناء ضرورت اس کو جائز کہا گیا اور قیاس کو چھوڑ دیا ۔
اور کبھی قیاس کو چھوڑ دیا جاتا ہے قیاس خفی (استحسان) کی وجہ سے جیسے شکاری پرندوں کا جھوٹا اس میں قیاس چاہتا ہے کہ وہ ناپاک ہوگا کیونکہ یہ سباع طیور کا جھوٹا ہے اور قیاس خفی چاہتا ہے کہ پاک ہو کیونکہ یہ جانور چونچ سے پانی پیتے ہیں جو ایک ہڈی ہے اور ہڈی میں حیات نہیں ہے لہذا پانی ناپاک نہیں ہوگا ۔
بہرحال قیاس کے مقابلہ میں یہ چار چیزیں ہیں ملہ نص ۲ اجماع مٹ ضرورت مٹ قیاسِ خفی ۔ اب مصنفؒ فرماتے ہیں کہ چاروں میں سے تین کے اندر تو حکم فرع کی جانب متعدی نہ ہوگا بلکہ یہ موردِ شرع پر رہے گا ۔
اور چوتھی صورت میں تعدیہ جائز ہے جسکی مثال یہ ہے کہ زید نے اپنی گھڑی فروخت کی اور گھڑی ابھی زید ہی کے پاس ہے اور تعداد ثمن میں دونوں کا اختلاف ہوگیا زید کہتا ہے کہ ثمن ۲۰۰ روپے ہے اور بکر کہتا ہے سو روپے ہے تو باعتبار ظاہر زید مدعی اور بکر منکر ہے اور اصول کلی ہے البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر ۔
لیکن غور کے بعد معلوم ہوا کہ زید بھی منکر ہے کیونکہ بکر دعویٰ کرتا ہے کہ میں اس گھڑی پر سو روپے کے

عوض قبضہ کرنے کا حقدار ہوں مگر زید اس سے انکار کرتا ہے تو زید بھی منکر ہوگیا لہذا صورتِ مذکورہ میں دونوں قسم کھائیں گے اور قسم کے بعد بیع کو فسخ کردیا جائے گا۔

بہرحال زید پر قسم کا ثبوت قیاسِ خفی کی وجہ سے ہے لہذا اس حکم کا تعدیہ غیر کی جانب جائز ہے لہذا ان دونوں کے مرنے کے بعد صورتِ مذکورہ میں ان کے وارثوں کا بھی یہی حکم ہے یعنی دونوں قسم کھائیں گے اور بیع فسخ کردیجائے گی۔ اور اگر بعینہ یہی صورت اجارہ میں ہوجائے تو وہاں بھی مؤجر اور متاجر دونوں سے حلف لیا جائے گا اور اجارہ کو فسخ کردیا جائے گا۔

لیکن اگر ساری تفصیلات یہی ہوں بس اتنی سی بات ہے کہ زید مبیع پہلے ہی بکر کے حوالے کرچکا ہے تو چونکہ اس میں زید کے منکر ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے اس لئے دونوں کا تحالف قیاس خفی یعنی استحسان سے ثابت نہیں ہے بلکہ حدیث سے ثابت ہے اور ماقبل میں بتادیا گیا ہے کہ قیاس کی مخالفت نص یا اجماع یا ضرورت کیوجہ سے ہو تو پھر اس حکم کا تعدیہ نہیں ہوگا بلکہ حکم موردِ سماع تک محدود رہے گا لہذا اس صورت میں عاقدین کے ورثہ سے حلف نہیں لیا جائیگا۔

اور نہ اجارہ میں عاقدین سے حلف لیا جائیگا بلکہ صرف متاجر اور وارثِ مشتری سے حلف لیا جائے گا آخری مسئلہ میں شیخینؒ اور امام محمدؒ کا اختلاف ہے شیخینؒ نے فرمایا کہ اس میں عاقدین کا تحالف نص سے ثابت ہے لہذا تعدیہ نہیں ہوگا اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ قیاسِ خفی سے ثابت ہے لہذا ان کے نزدیک، دونوں صورتوں میں ایک ہی حکم ہوگا یعنی عاقدین موجود ہوں تب بھی دونوں قسم کھائیں گے اور ان کے ورثہ ہوں تو بھی دونوں فریق قسم کھائیں گے اور اجارہ کی صورت ہو تب بھی عاقدین قسم کھائیں گے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

ثُمَّ المُستَحسَنُ بِالقِيَاسِ الخَفِيِّ يَصِحُّ تعديته- بخلافِ المُستَحسَنِ بالاثرِ والاجماعِ اوالضرورةِ كالسَّلَمِ والاستصناعِ وتطهيرِ الحِيَاضِ والآبارِ والاوانى الاترىٰ انّ الاختلافَ فى الثمنِ قبلَ قبضِ المبيعِ لايوجبُ يمينَ البائعِ قياسًا لانهُ هوالمدّعى ويوجبُهُ استحسانًا لانهُ يُنكِرُ تسليمَ المبيعِ بما ادّعاهُ المشترى ثمنًا وهذاحكمٌ تعدّىٰ الى الوارِثين والى الاجارةِ فامّا بعدالقبضِ فلم يجبْ بهٖ يمينُ البائعِ الا بالاثرِ بخلافِ القياسِ عندَ ابى حنيفةَ وابى يوسفَ فلم يصح تعديتهُ

ترجمہ پھر جو حکم مستحسن ہے قیاس خفی کی وجہ سے اس کا تعدیہ صحیح ہے بخلاف اس حکم کے جو مستحسن ہے اثر یا اجماع یا ضرورت کی وجہ سے جیسے بیع سلم اور استصناع اور حوضوں اور کنوؤں اور برتنوں کو پاک کرنا کیا آپ نہیں دیکھتے کہ مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے ثمن میں اختلاف قیاسًا بائع کی یمین کو واجب نہیں کرتا اس لئے کہ وہ مدعی ہے اور یہ اختلاف استحسانا بائع کی یمین کو واجب کرتا ہے اس لئے کہ بائع

مبیع کی تسلیم کا انکار کرتا ہے اس ثمن کے بدلے جس کا مشتری مدعی ہے اور یہ ایسا حکم ہے جو وارثین اور اجارہ کی جانب متعدی ہوگا پس بہرحال قبضہ کے بعد اس اختلاف کی وجہ سے بائع کی یمین صرف اثر سے خلاف قیاس واجب ہوتی ہے ابوحنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا تعدیہ صحیح نہ ہوگا۔

تشریح المستحسن، وہ حکم جو استحسان سے ثابت ہو۔ یصح تعدیتہ، چونکہ استحسان ہر اعتبار سے قیاس ہے اس وجہ سے اس کا تعدیہ درست ہے اور باقی اقسام سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ غیر معلول ہوتا ہے توجب اشتراک علت معدوم ہے تو تعدیہ کا بھی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ وھذا حکم یعنی عاقدین پر تحالف اور اس کے بعد فسخ بیع ایسا حکم ہے جو قیاس خفی سے ثابت ہے۔

آخری مسئلہ میں وہ نص جو شیخینؒ کا مستدل ہے یہ ہے کہ اِذَا اخْتَلَفَ الْمُتَبَايِعَانِ وَالسِّلْعَةُ قَائِمَةٌ تَحَالَفَا وَتَرَادَّا اگرچہ اس میں بعد قبض کی تصریح نہیں مگر ترادّا سے یہی مفہوم ہے کیونکہ تراد ابعد القبض ہی متصور ہے:۔

سبق نمبر ۶۰

یہاں یہ مسئلہ بیان کیا جائیگا کہ کیا یہ ممکن ہے کہ علت ہو اور حکم کسی مانع کی وجہ سے نہ ہو تو احناف میں سے کچھ مشائخ اور عامۃ المعتزلہ اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ اس کو جائز قرار دیتے ہیں اور اکثر مشائخ حنفیہ اس کو ناجائز کہتے ہیں۔

اور اس مسئلہ کا عنوان ہے تخصیص علت یعنی علت میں تخصیص کر دینا کہ بعض جگہ وہ موجود تو ہے لیکن اس کا اثر ظاہر نہیں ہو رہا ہے یعنی علت ہے اور حکم نہیں خلاصۂ کلام فریق اول تخصیص علل کا قائل ہے اور فریق ثانی منکر ہے۔ فریق اول کا کہنا ہے کہ علل شرعیہ درحقیقت علامات و امارات ہیں جیسے بادل بارش کی تو جیسے یہ ہو سکتا ہے کہ بادل ہو اور بارش نہ ہو تو یہ بھی ہو سکتا ہے کہ علت ہو اور حکم نہ ہو۔

فریق ثانی کا کہنا ہے کہ حکم کا علت سے تخلف بغیر مانع کے تو ظاہر البطلان ہے اور مانع کی وجہ سے اس لئے باطل ہے کہ علل شرعیہ احکام شرع کی دلیلیں ہیں کہ جہاں بھی یہ علت ہوگی وہاں یہ علت حکم کو ثابت کرے گی اور تخلف میں مناقضہ ہوگا۔

سوال:۔ تخصیص علت تو جائز ہے ورنہ پھر استحسان کا کیا مطلب ہوگا، کیونکہ استحسان کی حقیقت علت کی تخصیص ہے کیونکہ استحسان جو قیاس خفی ہے قیاس جلی اب بھی ثابت ہے تو استحسان پر عمل کرنا اور قیاس کو چھوڑ دینا قیاس کی علت کی تخصیص ہے کیونکہ مانع کی وجہ سے (اور وہ استحسان سے تقابل ہے) علت کے باوجود حکم ثابت نہ ہو سکا۔ اور یہی تخصیص علت کی حقیقت ہے، کیونکہ استحسان کی اقسام ثلاثہ (بالنص و بالاجماع و بالضرورۃ) میں قیاس ہی نہیں رہا تو اس کا وصف بھی علت نہیں رہا کیونکہ نص کے مقابلہ میں قیاس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا اور یہ اقسام ثلاثہ ایک ہی درجہ میں شمار کئے گئے کیونکہ ضرورت اجماع کے درجہ میں ہے اور اجماع کتاب وسنت کے مثل ہے تو جیسے نص کے مقابلہ میں قیاس قیاس نہیں رہتا اجماع اور ضرورت کے مقابلہ میں بھی

نہیں رہے گا۔

سوال: چلئے ان اقسام ثلاثہ میں ہم نے آپ کی تقریر تسلیم کرلی لیکن استحسان کی صورت میں کیا ہوگا وہاں تو تخصیص علت کا قول اختیار کرنا پڑے گا کیونکہ یہاں تو دو قیاسوں کا ٹکراؤ ہے؟

جواب: اصول یہ ہے کہ قوی کے مقابلہ میں خفیف ظاہر ہی نہیں ہوتا، لہذا جب قیاس خفی قوی التاثیر ہونے کی وجہ سے راجح ہوا تو قیاس جلی دب گیا اور جب دب گیا تو اب وہ قیاس نہیں رہا لہذا تخصیص کا سوال ہی ختم ہوگیا۔ **خلاصہ:** یہ ہوا کہ استحسان کو کسی بھی اعتبار سے تخصیص علل کے باب سے شمار نہیں کیا جائیگا۔ بلکہ استحسان کے مقابلہ میں قیاس درست ہی نہ ہوگا اور جب قیاس ہی درست نہ ہوا تو علت بھی نہیں پائی گئی تو حکم کا عدم عدمِ علت کی وجہ سے ہوا ہے نہ کہ علت کے باوجود کسی مانع کے پائے جانے کی وجہ سے۔

اور جہاں بھی ایسا ہوا ہے کہ حکم کا تخلف ہوگیا تو ہم نے وہاں یہی کہا کہ عدم علت کی وجہ سے حکم معدوم ہے تخصیص کی وجہ سے نہیں۔ لہذا اگر کسی روزہ دار کے منہ میں زبردستی پانی ڈالدیا گیا تو اس کا روزہ ٹوٹ گیا کیونکہ علتِ فطر عدم امساک پایا گیا تو امساک کا فوات فطر کی علت ہے۔

اور اگر کسی نے بھول کر پانی پی لیا تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا حالانکہ امساک کا فوت یہاں بھی موجود ہے اسلئے علت کے پائے جانے کی وجہ سے روزہ ٹوٹنا چاہئے تھا۔ تو فریق اول نے اس کا جواب دیا کہ علتِ فطر تو موجود ہے مگر ایک مانع کیوجہ سے حکمِ فطر ثابت نہیں ہوا یعنی ایک مانع کی وجہ سے علت میں تخصیص ہوگئی اور وہ مانع حدیث ہے۔ کیونکہ حدیث میں ہے کہ جو روزہ دار بھول کر کھالے اس کو اپنا روزہ پورا کرنا چاہئے اس لئے کہ اس کو اللہ نے کھلایا پلایا ہے تو اس فریق کے نزدیک عدم حکم تخصیص کی وجہ سے ہے اور ہمارے نزدیک عدم حکم عدم علت کی وجہ سے ہے کیونکہ روزہ دار نے جب کھایا ہی نہیں تو علت فطر نہیں پائی گئی کیونکہ اللہ نے کھلایا ہے اور جب اللہ نے کھلایا ہے تو جنایت کے معنی ختم ہوگئے اور اس کا فعل عفو قرار دیا گیا ہے یعنی گویا اس نے کھایا ہی نہیں اور جب عدم اکل ثابت ہوگیا تو رکن صوم کے باقی رہنے کی وجہ سے روزہ باقی ہے۔

خلاصۂ کلام: فریق اول نے جس چیز کو دلیل خصوص قرار دیا ہے ہم اس کو دلیل عدم قرار دیا ہے اسکے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

ثم الاستحسانُ ليس من بابِ خصوصِ العللِ لانّ الوصفَ لم يُجعلْ علةً في مقابلةِ النصِ والاجماعِ والضرورةِ لانّ في الضرورةِ اجماعًا والاجماعُ مثلُ الكتابِ والسنةِ وكذا اذا عارضَهُ استحسانٌ اوجبَ عدمَهُ فصارَ عدمُ الحكمِ لعدمِ العلةِ لا لمانعٍ مع قيامِ العلةِ وكذا القولُ في سائرِ العللِ المؤثرةِ وبيانُ ذلكَ في قولِنا في الصائمِ اذا صُبَّ الماءُ في حلقهِ انه يفسدُ صومُهُ لفواتِ ركنِ الصومِ ولزمَ عليهِ الناسي فمن جازَ خصوصَ العللِ قال امتنعَ حكمُ هذا التعليلِ

تَمَّہٗ لمانِع وھوالاثر وقلنا نحن انعدمَ ھذہ العلۃُ لانَّ نعلَ الناسی منسوبٌ الی صاحبِ الشرع فسقطَ عنہ معنَی الجنایۃِ وصارالفعلُ عفواً فبقِی الصومُ لبقاءِ رکنہٖ لالمانعٍ مع فواتِ رکنہٖ فالذی جُعِلَ عندھم دلیلَ الخصوصِ جعلناہُ دلیلَ العدمِ وھذا اصلُ ھذا الفصلِ فاحفظہٗ وَاَحْکِمْہُ فَفِیْہِ فِقْہٌ کثیرٌ ومخلصٌ کبیرٌ۔

ترجمہ پھر استحسان تخصیصِ علل کے باب سے نہیں ہے اس لئے کہ وصف نص اور اجماع اور ضرورت کے مقابلہ میں علت قرار نہیں دیا گیا اس لئے کہ ضرورت میں اجماع ہے اور اجماع کتاب وسنت کے مثل ہے اور ایسے ہی جب قیاس جلی کو استحسان عارض ہوجائے تو استحسان عدم قیاس کو واجب کریگا تو حکم کا عدم عدم علت کیوجہ سے ہے نہ کہ علت کے قیام کے باوجود کسی مانع کی وجہ سے اور ہم تمام عللِ مؤثرہ میں ایسے کہتے ہیں اور اس کا بیان ہمارے اس قول میں ہے جو روزہ دار کے بارے میں ہے جب کہ اس کے حلق میں پانی ڈالدیا گیا کہ اس کا روزہ رکن صوم کے فوت ہونے کی وجہ سے فاسد ہوجائے گا اور اس کے اوپر ناسی سے الزام وارد ہوگا تو جس نے تخصیص علل کو جائز قرار دیا ہے اس نے کہا کہ ناسی میں اس تعلیل کا حکم ممتنع ہوگیا ایک مانع کی وجہ سے اور وہ مانع حدیث ہے اور ہم نے کہا کہ حکم اس علت کے نہ ہونیکی وجہ سے معدوم ہوا ہے اس لئے کہ ناسی کا فعل صاحب شرع کی جانب منسوب ہے تو ناسی سے جنایت کے معنی ساقط ہوگئے اور فعل ناسی عفو ہوگیا تو روزہ باقی رہا اپنے رکن کے باقی رہنے کی وجہ سے نہ کہ رکنِ صوم کے فوات کے باوجود کسی مانع کی وجہ سے تو جس چیز کو ان کے نزدیک دلیل خصوص قرار دیا گیا ہے ہم نے اس کو دلیل عدم قرار دیا ہے اور یہ (دلیلِ خصوص کو دلیل عدم قرار دینا) اس فصل کی بنیاد ہے پس اس کو محفوظ کرلو اور پختہ کرلو پس اس میں بہت سی فقہ اور بڑا چھٹکارا ہے۔

تشریح یہاں چار باتیں ذہن نشیں رکھئے ؎ا التخصیصُ عندالاصولیین ھو تخلفُ الحکم عن العلۃ۔ وھو عند النحاۃ عبارۃ عن تقلیل الاشتراک الحاصل فی النکراتِ نحو رجل عالم وھو قصرالعام علی بعض منہ بدلیل مستقل مقترن بہ تفصیل کیلئے دیکھئے کتاب التعریفات للمحقق الجرجانی رح

؎۲ یہاں ایک اشکال یہ باقی رہ جاتا ہے کہ آپ نے آکل وشارب کو غیر آکل اور غیر شارب قرار دیا ہے حالانکہ یہ حساً عقلاً خلافِ حقیقت ہے کیونکہ جب حقیقۃً فعلِ اکل وشرب پایا گیا تو اس کے عدم کا کیا مطلب؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم آکل کو غیر آکل شمار نہیں کرتے بلکہ اکل کو سببِ فطر قرار نہیں دیتے کیونکہ اس کا فعل اللہ کی جانب منسوب ہوگیا۔

؎۳ ففیہ فقہ کثیر، کیونکہ اس معلل کو اس اصل کی رعایت میں علت کے تمام اوصاف ضبط کرنے کی حاجت پیش آئے گی۔

۴۲ ومخلص کبیر، اس میں چھٹکارا اور نجات اس لئے ہے کہ اس اصل سے تخصیص کی تمام صورتیں باطل ہو جاتی ہیں ۔

سبق نمبر ۱۶۱

قیاس کا حکم تعدیہ ہے یعنی قیاس کی وجہ سے نص کا حکم اس فرع کو مل جائے جس میں نص نہیں ہے اور چونکہ مجتہد کبھی حق کو پالیتا ہے اور کبھی چوک جاتا ہے اس لئے قیاس کو دلیلِ ظنی شمار کیا گیا ہے تو فرع میں جو حکم ثابت ہوگا وہ ظنِ غالب کے طریقہ پر ہوگا جس میں احتمالِ خطار ہوگا ۔

بہرحال حنفیہ کے نزدیک تعلیل وقیاس کے لئے تعدیہ ایک لازمی حکم ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک بغیر تعدیہ کے بھی تعلیل صحیح ہے اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے ثمنین (سونا وچاندی) میں علتِ ربوا ثمنیت کو قرار دیا ہے حالانکہ یہ قاصرہ ہے جو سونے اور چاندی کے علاوہ میں موجود نہیں ہے اور حنفیہ نے علت ربوا قدر وجنس کے اتحاد کو قرار دیا ہے جس کا متعدی ہونا ظاہر ہے ۔

امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ جس طرح دیگر حجج شرعیہ میں تعدیہ شرط نہیں ہے اسی طرح تعلیل میں بھی تعدیہ شرط نہوگا اور بغیر تعدیہ کے تعلیل کے ذریعہ حکم ثابت ہو جائیگا ۔کیونکہ وصف کا مدار موافقت اور عدالت پر ہے، جب موافقت اور عدالت یعنی نفسِ تاثیر موجود ہے تو وصف کا علت بننا صحیح ہوگیا اگرچہ وہ تاثیر متعدد مقامات پر نہ سہی بلکہ صرف تاثیر اس میں ہو جس میں وہ علت مانی گئی ہے تو تاثیر ظاہر ہوگئی اور یہی عدالت کی حقیقت ہے لہذا وصف کے علت بننے کے لئے تعدیہ کی شرط فضول ہے ذاتِ وصف جس کو مقتضی نہیں ہے بلکہ تعدیہ کا مدار تو اسکے علت بننے کے بعد وصف کے عموم پر ہے اگر اس میں عموم ہے تو تعدیہ ہوگا ورنہ نہیں ۔

احناف نے یہ دلیل بیان کی ہے کہ دلیل شرعی کے لئے ضروری ہے کہ اس کے ذریعہ علم یا عمل کا فائدہ ہو اب ہم نے اس پر غور کیا کہ تعلیل مذکور سے کیا فائدہ ہوا تو ظاہر ہے کہ علم کا فائدہ تو تعلیل سے حاصل نہیں ہوگا کیونکہ یہ دلیل ظنی ہے جو علم (یقین) کو ثابت کرتی ہی نہیں بلکہ صرف مفید ظن ہے نیز تعلیل سے عمل کا بھی فائدہ نہوا کیونکہ وجوب عمل کا ثبوت خود نص سے ہے ۔ اور یہ مسلم بات ہے کہ نص کا مقام تعلیل سے اونچا ہے تو پھر یہ درست نہوگا کہ وجوب حکم کی اضافت نص سے ہٹا کر تعلیل کی طرف کردیجائے ۔

بہرحال جب ان دونوں فائدوں میں سے کوئی فائدہ تعلیل سے حاصل نہیں ہوا تو کچھ نہ کچھ تو اس سے فائدہ حاصل ہونا چاہئے ورنہ تعلیل کا عبث ولغو وباطل ہونا لازم آئیگا ۔ اور وہ فائدہ تعدیہ کے علاوہ کچھ نہیں ہے اس لئے ضروری ہے کہ تعلیل میں تعدیہ ہو ورنہ اس کا باطل ہونا ظاہر ہے ۔

سوال :۔ علت قاصرہ کے ساتھ تعلیل لغو نہیں بلکہ اس کا فائدہ یہ بتانا ہے کہ حکم مذکور اسی نص کے

ساتھ خاص ہے یعنی اس نص سے یہی حکم ثابت ہے یہاں تعدیہ کے چکر میں پڑنا تضیع اوقات ہے نیز اس کے اندر علت کو جان کر قلب کی طمانیت کی تحصیل ہے وغیرہ ؟

جوابِ ۱ :۔ اگر آپ تعلیل کو چھوڑ دیتے یہ فائدہ تو جب بھی حاصل ہوجاتا کیونکہ تعلیل سے پہلے ہی سے یہ اختصاص ثابت ہے اس لئے کہ نص اپنے صیغہ کی وجہ سے فقط منصوص علیہ ہی میں حکم کو ثابت کرتی ہے اور اس میں عموم تعلیل کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے معلوم ہوا کہ یہ تعلیل مذکور لغو وعبث ہے ۔

جوابِ ۲ :۔ جس طرح یہ جائز ہے کہ اصل میں دو ایسے وصف جمع ہوجائیں جو دونوں متعدی ہوں اور ان میں سے ایک کا تعدیہ قوی اور دوسرے کا اس سے ہلکا ہو اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ اصل میں دو ایسے وصف جمع ہوجائیں کہ ان میں سے ایک متعدی اور دوسرا غیر متعدی ہو جب بات یوں ہے اور آپ نے اس میں وصفِ غیر متعدی ثابت کیا تو بعد تحقیق وصفِ متعدی بھی ثابت ہو سکتا ہے اور جب دوسرا وصف متعدی ثابت ہوجائے گا تو آپ کا تخصیص کا فائدہ باطل ہوجائیگا ۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشیں ہوگئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

وَاَمَّا حكمُهٗ فتعديةُ حكمِ النَّصِّ الى ما لانصَّ فيه ليثبتَ فيه بغالبِ الرأيِ على احتمالِ الخطاءِ فالتعديةُ حكمٌ لازمٌ للتعليلِ عندنا وعند الشافعي هو صحيحٌ بدونِ التعديةِ حتى جوّز التعليلَ بالثمنيةِ واحتجّ بانَّ هذا لمّا كان من جنسِ الحُجج وجب ان يتعلّق به الايجابُ كسائرِ الحُجج الا ترى اَنَّ دلالةَ كونِ الوصفِ علةً لا تقتضي تعديتَهٗ بل يعرف ذلك بمعنًى في الوصفِ ووجهُ قولنا انَّ دليلَ الشرعِ لابُدَّ اَنْ يوجبَ عِلمًا او عَملاً وهذا لا يوجبُ عِلمًا بلاخلافٍ ولا يوجبُ عملاً في المنصوصِ عليه لانه ثابتٌ بالنصّ والنصُّ فوقَ التعليلِ فلا يصحّ قطعُه عنه فلم يبقَ للتعليلِ حكمٌ سوى التعديةِ فان قيلَ التعليلُ بما لا يتعدّٰى يُفيدُ اختصاصَ حكمِ النصِّ به قُلنا هذا يحصلُ بتركِ التعليلِ على اَنَّ التعليلَ بما لا يتعدّٰى لا يمنعُ التعليلَ بما يتعدّٰى فتبطلُ هذهِ الفائدةُ ۔

ترجمہ اور بہرحال قیاس کا حکم پس نص کے حکم کا تعدیہ ہے اس فرع کی جانب جس میں نص نہ ہو تاکہ اس میں (مالانص فیہ میں) غالب رائے کے ساتھ حکم ثابت ہوجائے احتمال خطاء پر تو ہمارے نزدیک تعلیل کے لئے تعدیہ ایک لازمی حکم ہے اور شافعی رح کے نزدیک تعلیل صحیح ہے بغیر تعدیہ کے یہاں تک کہ انہوں نے ثمنیت کے ساتھ تعلیل کو جائز قرار دیا ہے اور انہوں نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ یہ (علت مستنبط من الکتاب والسنۃ) جب کہ دلائل شرعیہ کی جنس سے ہے تو واجب ہے کہ اس

تعلیل کے ساتھ حکم کا اثبات متعلق ہو تمام حج شرعیہ کے مثل کیا آپ نہیں دیکھتے کہ وصف کے علت ہونے کی دلیل اس کے متعدی ہونے کو مقتضی نہیں ہے بلکہ تعدیہ وصف کے اندر ایک معنی کی وجہ سے پہچانا جائیگا اور ہمارے قول کی دلیل یہ ہے کہ دلیل شرعی کے لئے ضروری ہے کہ وہ علم یا عمل کو واجب کرے اور یہ **تعلیل بلاخلاف** علم یقینی کو واجب نہیں کرتی اور نہ یہ منصوص علیہ میں عمل کو واجب کرتی اس لئے کہ وہ (وجوب عمل) نص سے ثابت ہے اور نص تعلیل سے بڑھ کر ہے تو وجوب حکم کو نص سے منقطع کر دینا صحیح نہوگا تو تعلیل کے لئے تعدیہ کے علاوہ کوئی حکم باقی نہیں رہا پس اگر اعتراض کیا جائے کہ تعلیل ایسی علت کے ساتھ جو متعدی نہیں نص کے حکم کو خاص کرنے کا فائدہ دیتی ہے نص کے ساتھ تو ہم جواب دیں گے یہ اختصاص ترک تعلیل سے حاصل ہو جاتا ہے علاوہ اس بات کے کہ تعلیل ایسی علت کے ساتھ جو متعدی نہیں نہیں روکتی تعلیل کو ایسی علت کے ساتھ جو متعدی ہے پس یہ قاعدہ باطل ہو جائیگا

تشریح یہاں تین باتیں ذہن میں رکھئے۔ ۱ مالا نص فیہ۔ یعنی کوئی دلیل نہو جو قیاس سے قوی ہو لہذا اجماع بھی اسی میں داخل ہو گیا کیونکہ قیاس کی صحت کی شرطوں میں سے یہ بھی شرط ہے کہ قیاس سے قوی دلیل نہو۔

۲ قیاس اور تعلیل دونوں کا مصداق ایک ہے یعنی دونوں میں تساوی کی نسبت ہے ۳ امام شافعی کے نزدیک قیاس اور تعلیل میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے تعلیل کو عام اور قیاس کو خاص کہتے ہیں کیونکہ قیاس میں ان کے نزدیک علت متعدیہ کا ہونا ضروری ہے اور تعلیل میں علت قاصرہ کافی ہے۔

لیکن علت قاصرہ اگر ثابت بالنص یا ثابت بالاجماع ہو تو یہ عند الفریقین صحیح ہے یہ اختلاف صرف اس تعلیل میں ہے جو مستنبط ہو جیسے ثمنیت یہ شافعی کے نزدیک معتبر اور ہمارے نزدیک غیر معتبر ہے۔

سبق نمبر ۶۲

اس سبق میں دفع القیاس کا ذکر ہوگا جس کا مطلب یہ ہے کہ علت کی دو قسمیں ہیں ۱ طردیہ ۲ مؤثرہ۔

طردیہ کا مطلب یہ ہے کہ حکم اس کے وجود و عدم کے ساتھ دائر ہو یعنی یہ علت ہو تو حکم ہو اور اگر یہ علت نہو تو حکم نہو اور بقول بعض فقط وجود کا لحاظ علت طردیہ کے لئے کافی ہے اور علت مؤثرہ یہ ہے کہ نص یا اجماع کیوجہ سے دوسری جگہوں میں بھی اس کا اثر ظاہر ہوا ہو جس کی اقسام اربعہ ہم ماقبل میں ذکر کر چکے ہیں۔

امام شافعی رح علت طردیہ سے احتجاج کرتے ہیں اور ہم علت مؤثرہ سے تو اس باب میں وہ ہم پر کچھ اعتراضات کرتے ہیں اور ہم ان کا جواب دیتے ہیں اور ہم انکی علت طردیہ پر اعتراض کرتے ہیں اور اس طرح سے ان کو پھنساتے ہیں کہ وہ علت مؤثرہ کے ماننے پر مجبور ہو جائیں تو ہم نے جو ان پر اعتراضات کئے ہیں، ان کی چار قسمیں ہیں بالفاظ دیگر علت طردیہ کو باطل کرنے کے لئے ہمارے پاس چار جنرل پائنٹ

ہیں ۱۔ القول بموجب العلۃ ۲۔ ممانعت ۳۔ فسادِ وضع ۴۔ مناقضہ ۔

القول بموجب العلۃ، یہ ہے کہ فریق مخالف نے جو علت بیان کی ہے اس کو تسلیم کرکے ایسا پائنٹ مارنا کہ علت وہی رہے اس کے باوجود حکم مختلف ہوجائے (کمایجئی) بالفاظ دیگر معلل اپنی علت سے جو الزام دے رہا ہے بظاہر اس کا قائل ہونا اور پھر اس کو الزام دینا یہ طریقہ سب سے سہل ہے اس وجہ سے اسی کے بیان کو مقدم کیا گیا ہے ممانعت یہ ہے کہ معلل کی دلیل کے تمام مقدمات یا بعض متعین اجزار کو قبول کرنے سے انکار کردینا ۔

فسادِ وضع :۔ علت کی بنیاد کا فاسد ہوجانا یعنی ایسے وصف کو حکم کی علت قرار دینا جو اس حکم سے کوئی میل نہ رکھتا ہو بلکہ اس کی ضد کا مقتضی ہو ۔

مناقضہ :۔ یعنی یہ ثابت کرنا کہ معلل کی علت سے حکم متخلف ہے ، القول بموجب العلۃ :۔ کی توضیح یہ ہے کہ امام شافعیؒ نے فرمایا کہ رمضان کے روزہ میں نیت کی تعیین فرض ہے جیسے قضار کے روزہ میں اور نماز پنجگانہ میں یعنی انہوں نے تعیین نیت کی علت فرضیت کو قرار دیا ہے اور روزۂ رمضان بھی فرض ہے ۔

ہم نے ان کی علت کو تسلیم کرلیا اور کہا کہ صحیح ہے یہاں تعیین ضروری ہے مگر بندہ کی تعیین کی پھر بھی ضرورت نہیں کیونکہ اللہ نے اس دن کو روزہ کے لئے مقرر و متعین کر رکھا ہے اس وجہ سے بندہ کی جانب سے مطلق روزہ کی نیت کافی ہے اور تعیین اللہ کی جانب سے پہلے ہی سے ہے خلاصہ کلام مطلق نیت سے ہمارے نزدیک رمضان کا روزہ ادا ہوجائے گا ۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

وامّا دفعہ فنقولُ العِلَلُ نوعانِ طردیّۃٌ ومؤثرۃٌ وعلی کلٍ واحدٍ من القسمین ضروبٌ من الدفع امّا وجوہُ دفعِ العِلَلِ الطردیۃ فاربعۃ القولُ بموجبِ العلۃ ثم الممانعۃُ ثم بیانُ فسادِ الوضع ثم المناقضۃ امّا القولُ بموجبِ العلّۃ فالتزامُ ما یلزمہ المعلِّلُ بتعلیلہ وذلک مثل قولہم فی صوم رمضانَ انہ صوم فرض فلا یتادیٰ اِلّا بتعیینِ النیّۃِ فیقالُ لہم عندنا لا یصح الا بتعیینِ النیّۃِ وانما نجوّزہٗ باطلاقِ النیۃِ علی انہٗ تعیینٌ

ترجمہ اور بہرحال دفع القیاس تو ہم کہتے ہیں کہ علل کی دو قسمیں ہیں طردیہ اور مؤثرہ اور ان دونوں میں سے ہر ایک پر چند قسم کے اعتراضات ہیں بہرحال علل طردیہ کو دفع کرنے کے چار طریقے ہیں ۱۔ القول بموجب العلۃ ۲۔ ممانعت ۳۔ پھر فسادِ وضع ۴۔ پھر مناقضہ ۔

بہرحال القول بموجب العلۃ تو وہ اس حکم کا التزام ہے کہ معلل اپنی تعلیل سے جس کا التزام دے رہا ہے اور یہ (القول بموجب العلۃ) شوافع کے قول کے مثل ہے رمضان کے روزہ میں کہ یہ (صوم رمضان) فرض روزہ ہے پس یہ نیت کی تعیین کے بغیر ادا نہیں ہوگا تو شوافع سے کہا جائے گا کہ ہمارے نزدیک

(بھی) روزۂ رمضان نیت کی تعیین کے بغیر صحیح نہیں ہوگا اور ہم اس کو اطلاق کے ساتھ اس بنار پر جائز قرار دیتے ہیں کہ یہ (اطلاق نیت) تعیین ہے۔

تشریح یہاں دو باتیں ذہن میں رکھئے۔ ۱ اصولیین کی دفع القیاس کی بحث سے مناظرہ کے اصول مستنبط کئے، بہرحال مناظرہ کی بنیاد اصولیین کی یہ بحث ہے۔

۲ اقسام اربعہ کی وہی ترتیب ہے جو بیان کی گئی ہے۔

سبق نمبر ۶۳

اس سبق میں ممانعت کا ذکر ہے اور ممانعت یہ ہے کہ معترض معلل کی دلیل کے تمام مقدمات یا بعض متعین اجزار کو قبول کرنے سے انکار کردے۔

پھر ممانعت کے چار پرزے ہیں۔ ۱ ممانعت فی نفس الوصف ۲ ممانعت فی صلاحیتہِ للحکم ۳ ممانعت فی الحکم ۴ ممانعت فی نسبتہِ الحکم الی الوصف۔

(تفصیل اول) معلل نے جو وصف بیان کیا ہے اس کو ماننے سے انکار کردینا جیسے امام شافعی رح کا فرمان ہے کہ کفارۂ صوم صرف جماع کی وجہ سے ہے کھانے اور پینے کی وجہ سے کفارہ واجب نہ ہوگا۔

ہم نے کہا کہ کفارہ کا سبب وہ نہیں ہے جو آپ نے تبلایا ورنہ بھولکر جماع کرنے کی وجہ سے بھی کفارہ واجب ہونا چاہئے بلکہ کفارہ کی علت عمداً بلا عذر افطار ہے اور وہ اکل وشرب وجماع ہر صورت میں ہے اور بھولکر جماع یا اکل وشرب سے افطار نہیں ہوتا اس لئے کفارہ بھی واجب نہیں ہوگا خلاصہ کلام یہ ممانعت کا پہلا پرزہ ہے، جس کا نام ممانعت فی نفس الوصف ہے یعنی معلل نے جس کو وصف وعلت قرار دیا ہے اس کو علت ہی تسلیم نہ کیا جائے۔

(تفصیل ثانی) وصف کا وجود تسلیم کرلیا جائے لیکن یہ تسلیم نہ کیا جائے کہ اس میں اثبات حکم کی صلاحیت ہے۔ جیسے امام شافعی رح نے باکرہ پر اثباتِ ولایت کا مدار بکارت پر رکھا ہے کیونکہ باکرہ مردوں کے ساتھ زندگی گذارنے کا تجربہ نہ رکھنے کی وجہ سے معاملہ نکاح کے مصالح سے ناواقف ہے اس لئے باکرہ پر ولایت ثابت ہوگی۔

لیکن ہم کہتے ہیں کہ وصفِ بکارت، اثباتِ ولایت کے لئے علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ کسی دوسرے محل میں وصفِ بکارت کا اثر ظاہر نہیں ہوا بلکہ جو وصف اثبات ولایت کی صلاحیت رکھتا ہے وہ صغر (کم سنی) ہے کیونکہ اس کا اثر ولایتِ مال میں ظاہر ہوچکا ہے صغر کے ساتھ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ۔

خلاصۂ کلام: یہ ممانعت کا دوسرا پرزہ ہے جس کا نام ہے ممانعت فی صلاح الوصف للحکم۔

(تفصیل ثالث) معلل نے حکم کی جو علت قرار دی ہے علت سے تعرض کئے بغیر حکم کو تسلیم کرنے سے انکار کردینا بلکہ کہا جائے کہ اس کا حکم دوسرا ہے وہ نہیں ہے جو آپ نے کہا جیسے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ

سر کا مسح تین بار کرنا مسنون ہے کیونکہ چہرہ، ہاتھ، پیروں میں تثلیث مسنون ہے کیونکہ یہ رکن ہیں تو مسح راس میں بھی تثلیث مسنون ہوگی کیونکہ وہ بھی رکن ہے۔

لیکن ہم نے مسح راس کی تثلیث ہی کا انکار کر دیا اور کہا کہ مسح صرف ایک ہی بار ہی ہوگا کیونکہ سنت کی اصل یہ ہے کہ محلِ فرض میں ادائے فرض کے بعد اور زیادتی کر کے فرض کو کامل و مکمل کرنا اور چونکہ وضوء میں پورے چہرہ کا دھونا فرض ہے اس لئے اکمال کی سنیت تین دفع دھونے سے حاصل ہوگی اور مسح راس میں پورے سر کا مسح فرض نہیں ہے لہذا اکمال کی سنیت حاصل کرنے کے لئے پورے سر کا مسح کرلینا کافی ہوگا اس لئے بغرضِ سنیت تثلیث کے بجائے پورے سر کا مسح کرنا مسنون ہوگا۔ خلاصۂ کلام یہ ممانعت کا تیسرا پرزہ ہے جس کا نام ہے ممانعت فی نفس الحکم۔

(تفصیل رابع) معلل نے جو وصف بیان کیا ہے اس کی طرف حکم کی نسبت کا انکار کر دینا یعنی معترض معلل سے یوں کہدے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ یہ حکم اس وصف کی طرف منسوب ہے بلکہ کسی دوسرے وصف کی طرف منسوب ہوگا۔

لهذا مسئلہ سابقہ میں ہم کہدیں کہ مسح کی تثلیث رکنیت کی بنیاد پر ہوتی ہے تو پھر قیام اور رکوع اور سجدہ اور قرات اور قعدہ اخیرہ میں بھی تثلیث ہونی چاہئے کیونکہ یہ سب بھی ارکان ہیں حالانکہ ان میں کسی کے نزدیک بھی تثلیث نہیں ہے، اسی طرح مضمضہ اور استنشاق سے بھی یہ دعویٰ ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ یہ دونوں رکن نہیں ہیں اس کے باوجود بھی ان میں سب کے نزدیک تثلیث مسنون ہے معلوم ہوا کہ رکنیت پر تثلیث کی سنیت کا مدار نہیں ہوسکتا۔

خلاصۂ کلام یہ ممانعت کا چوتھا پرزہ ہے جس کا نام ہے ممانعت فی نسبۃ الحکم الی الوصف اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وامّا الممانعۃُ فھی اربعۃُ اقسامٍ ممانعۃٌ فی نفسِ الوصفِ و فی صلاحہٖ للحکمِ و فی نفسِ الحکمِ و فی نسبتہٖ الی الوصف۔

ترجمہ اور بہر حال ممانعت پس یہ چار قسم پر ہے (١) نفسِ وصف کا انکار کر دینا (٢) وصف کا حکم کے لئے صالح ہونے سے انکار کر دینا (٣) نفس حکم کا انکار کر دینا (٤) وصف کی طرف حکم کی نسبت سے انکار کر دینا۔

تشریح اسکی تفصیل تقریر میں گذر چکی ہے۔ صلاحہ کی ضمیر کا مرجع وصف ہے اور نسبتہ کی ضمیر کا مرجع حکم ہے۔

سبق نمبر ۶۴

اس سبق میں فساد وضع کا بیان کیا جارہا ہے، یعنی علت کی بنیاد ہی فاسد ہو جائے کیونکہ معلل نے ایسے وصف کو حکم کی علت قرار دیا ہے جو اس حکم سے کوئی میل نہیں رکھتا بلکہ اس کی ضد کا متقاضی ہے جیسے شوافع کا احد الزوجین کے اسلام کو اثباتِ فرقت کے لئے علت قرار دینا یعنی شوافع کہتے ہیں کہ جب کافر میاں بیوی میں سے کوئی ایک بھی اسلام قبول کرے تو محض اسلام لاتے ہی ان دونوں میں تفریق ہو جائے گی بشرطیکہ وہ غیر مدخول بہا ہو اور اگر مدخول بہا ہو تو تین حیض گذرنے کے بعد خود تفریق ہو جائیگی اور اثبات تفریق کے لئے اس کی کوئی حاجت نہیں کہ دوسرے کے سامنے دعوت اسلام پیش کی جائے۔

لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ تعلیل اپنی وضع اور بنیاد ہی میں فاسد ہے کیونکہ اسلام تو آیا ہے حقوق کی حفاظت کرنے کے لئے نہ کہ حقوق کو باطل کرنے کے لئے پھر اسلام کو ابطالِ حقوق کا سبب اور علت کیسے قرار دیا جاسکتا ہے اس لئے فرقت کا حکم ثابت کرنے کے لئے مناسب یہ ہے کہ ایک کے اسلام لانے کے بعد دوسرے پر اسلام پیش کیا جائے اگر وہ بھی اسلام لے آئے تو ان کے درمیان نکاح علیٰ حالہ باقی رہے گا ورنہ ان میں تفریق کر دی جائے گی اور اس تفریق کی نسبت مصر علی الکفر کے اصرار اور انکار کی طرف کی جائے گی۔

اس وصفِ انکار کو تفریق کی علت قرار دینا بالکل صحیح اور معقول ہے اسی طرح اگر زوجین میں سے (نعوذ باللہ من ذلک) کوئی ایک مرتد ہو جائے تو دیکھا جائے کہ عورت مدخولہ ہے یا غیر مدخولہ تو اگر غیر مدخولہ ہو تو بالاتفاق ابھی فرقت واقع ہو جائے گی مگر امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ جب اس کی عدت گذر جائے گی اس وقت فرقت واقع ہوگی۔

تو امام شافعی رح نے ردت کے باوجود نکاح کو باقی مان لیا حالانکہ ردت منافیِ عصمت ہے لہٰذا منافیِ نکاح بھی ہے کیونکہ نکاح کا مدار عصمت پر ہے تو امام شافعی رح نے دونوں مسئلوں میں بنیادی غلطی کر دی اول میں اسلام کو ابطالِ حقوق کی علت قرار دیدیا اور دوسرے میں گویا کہ ردت کو ابقاءِ نکاح کی علت قرار دیدیا۔

حالانکہ اسلام قاطع حقوق نہیں بن سکتا اور ردت قابلِ عفو نہیں ہو سکتی اور ہم نے گویا کہ اس لئے کہا کہ امام شافعی رح اگرچہ ابقاء نکاح کی علت ردت کو قرار نہیں دیتے پھر بھی ردت کے ساتھ ابقاء نکاح سے یہ بات تو ثابت ہوتی ہے کہ انہوں نے ردت کو قابل عفو جرم شمار کیا ہے۔

بہرحال فساد وضع کا اعتراض سب سے قوی ہے کیونکہ اس کے ظاہر ہو جانے کے بعد معلل کو جواب دینے کی گنجائش باقی نہیں رہتی بخلاف مناقضہ کے کہ اس میں معلل ایسی توجیہ کی طرف پناہ لے سکتا ہے جس سے اس کی علت کی تاثیر اور محل نزاع کی وجہ سے فرق نمایاں ہو جائے اسی لئے مصنف رح نے مناقضہ سے پہلے فساد وضع کو بیان فرمایا۔ علت کے فسادِ وضع کی مثال ایسی ہے جیسے ادائے شہادت میں فساد پایا جائے یعنی شاہد اگر گواہی دیتے وقت دعویٰ کے برخلاف کوئی بات کہکر بگاڑ دے تو اس کے بعد گواہ

کے عادل یا صالح ہونے نہ ہونے کی تفتیش کی کوئی ضرورت نہیں رہتی بلکہ دعویٰ خود بخود ساقط ہو جاتا ہے۔

مناقضہ:۔ یعنی یہ ثابت کرنا کہ جس وصف کو معلل نے علت قرار دیا ہے اس علت کے ہوتے ہوئے بعض مواقع میں حکم تخلف ہے۔ جیسے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جیسے تیمم میں نیت ضروری اور فرض ہے اسی طرح وضوء کے اندر بھی ضروری ہے کیونکہ وصفِ طہارت میں یہ دونوں مشترک ہیں۔

مگر ان کا یہ دعویٰ غسلِ ثوب سے اور غسلِ بدن سے ٹوٹ جاتا ہے کہ ان کے طہارت ہونے کے باوجود نیت ضروری نہیں ہے تو غسلِ ثوب میں آپ کی بیان فرمودہ علت تو ہے مگر حکم اس سے متخلف ہے۔ اس مناقضہ سے بچنے کے لئے شوافع اس بات پر مجبور ہوں گے کہ وہ وضوء اور غسلِ ثوب میں وجہ فرق تبلائیں اور علت کی تاثیر نمایاں کریں مثلاً وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ غسلِ ثوب میں نجاست حقیقی کو دور کر کے طہارت حقیقی حاصل کی جاتی ہے اور یہ تقاضائے عقل کے عین مطابق ہے اس لئے نیت کی کوئی حاجت نہیں۔

بخلاف وضوء کے کہ اس میں نجاستِ حکمی سے طہارت حاصل ہوتی ہے اور اس طرح اعضاء مخصوصہ کو دھونے سے طہارت حاصل ہونا امر عقلی نہیں بلکہ محض تعبدی ہے اس لئے نیت کی ضرورت ہوگی جس طرح تیمم کی طہارت غیر معقول ہونے کی وجہ سے اس میں نیت کی ضرورت ہے۔

ہماری طرف سے اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ خروج نجاست سے طہارت بدن کا زائل ہونا موافق عقل ہے کیونکہ جس طرح خروج منی سے سارا بدن نجس ہو جاتا ہے بعینہ اسی طرح پیشاب وغیرہ کے نکلنے سے بھی پورا بدن ناپاک ہو جاتا ہے لیکن خروج منی کا تحقق کم ہوتا ہے اس لئے اس پر تمام بدن کا غسل واجب ہوا کہ اس میں کوئی حرج اور دقت لازم نہیں آتی بخلاف خروج بول کے کہ یہ بکثرت پیش آتا رہتا ہے تو اس کی وجہ سے ہر دفعہ پورے بدن کا غسل واجب ہونے میں بڑا حرج لازم آتا ہے اس لئے دفع حرج کے پیشِ نظر اس کی طہارت کے لئے محض ان اعضاء اربعہ پر اکتفاء کیا گیا جو کہ اطراف وجوانب بدن اور گناہ سرزد ہونے کے لحاظ سے اصل الاصول ہیں تو اگرچہ جمیع بدن پاک کرنے کے لئے اعضاءِ اربعہ پر اکتفاء عقل کے خلاف ہے لیکن خروج نجاست کے سبب سے بدن کا ناپاک ہونا اور پانی کے استعمال سے نجاست زائل ہونا بالکل عقل کے مطابق ہے لہٰذا اس کے لئے نیت کی کوئی ضرورت نہیں بخلاف مٹی کے کہ وہ بظاہر بدن کو آلودہ کرنے والی ہے اور در اصل خلقت میں طہارت کے لئے موضوع نہیں ہے اس لئے حصولِ طہارت کی غرض سے اس کے استعمال کے وقت نیت کی ضرورت ہے۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

واما فسادُ الوضع فمثلُ تعليلهم لايجابِ الفرقةِ باسلامِ احدِ الزوجين ولا بقاءِ النكاحِ مع ارتدادِ احدِهما فانه فاسدٌ في الوضعِ لان الاسلامَ لا يصلحُ قاطعًا للحقوقِ والردةَ لا تصلحُ عفوًا واما المناقضةُ فمثلُ قولِهم في الوضوءِ والتيممِ انهما طهارتان

فکیف افترقا فی النیۃ قلنا ھذا ینتقض بغسل الثوب والبدن عن النجاسۃ فیضطرّ الی بیان وجہ المسئلۃ وھو ان الوضوء تطھیر حکمیٌّ لانہ لا یعقل فی المحل نجاسۃ فکان کالتیمم فی شرط النیۃ لیتحقق التعبّد فھذہ الوجوہ تلجئ اصحاب الطرد الی القول بالتاثیر ۔

ترجمہ اور بہرحال فساد وضع پس جیسے شوافع کی تعلیل ہے ایجاب فرقت کے لئے احد الزوجین کے لئے اسلام کے ساتھ اور ان کی تعلیل ہے القاء نکاح کے لئے احد الزوجین کے ارتداد کے ساتھ پس یہ تعلیل فاسد ہے وضع کے اعتبار سے اس لئے کہ اسلام حقوق کے لئے قاطع بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور ردّت عفو کی صلاحیت نہیں رکھتی ۔

اور بہرحال مناقضہ پس جیسے شوافع کا قول ہے وضوء اور تیمم میں کہ یہ دونوں طہارت ہیں تو یہ دونوں نیت میں کیسے جدا ہو جائیں گے تو ہم کہیں گے کہ یہ تعلیل کپڑے اور بدن سے نجاستِ حقیقیہ کو دھونے میں ٹوٹ جاتی ہے تو معلل مضطر ہوگا مسئلہ کی وجہ بیان کرنے کی جانب اور وہ وجہ یہ ہے کہ وضو تطہیر حکمی ہے اس لئے کہ محلِ غسل میں کوئی نجاست سمجھ میں نہیں آتی تو نیت کے شرط ہونے میں وضو مثل تیمم کے ہوگیا ۔ تاکہ تعبد متحقق ہو جائے تو یہ وجوہ اصحاب طرد (شوافع) کو تاثیر کے قائل ہونے کی جانب مجبور کریں گی ۔

تشریح یہاں پانچ باتیں ذہن نشین کر لیجئے ۔ ۱ فسادِ وضع کی تعریف ما قبل میں گذر چکی ہے ۲ امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ جب فرقت ایسے سبب سے آئے جو نکاح پر طاری ہو وہ انقضاء عدت تک بقاء نکاح کے منافی نہیں ہوتا جیسے طلاق تو ردت کا بھی یہی حکم ہوگا جس کا جواب ہم دے چکے کہ طلاق منافی عصمت نہیں اور ردت منافی عصمت ہے بظاہر یہ خیال ہوتا ہے کہ امام شافعی رح نے بقاء نکاح کی علت ردت کو قرار دیا ہے حالانکہ ایسا نہیں اسی وجہ سے مصنف رح نے بسبب ارتداد احدہما کے بجائے مع ارتدادِ احدہما کہا ہے ۔

۳ مناقضہ کی تعریف ما قبل میں گذر چکی ہے ۔ ۴ تطہیر حکمی سے مراد وہ امر تعبدی ہے جو غیر معقول ہے جب وضو امر تعبدی ہوگا تو وہ مثل تیمم ہوگا ۔ ۵ فہذہ الوجوہ ۔ یعنی مذکورہ چاروں وجوہ ۔

سبق نمبر ۶۵

احناف عللِ مؤثرہ سے استدلال کرتے ہیں مذکورہ چار وجوہ میں سے عللِ مؤثرہ میں فسادِ وضع اور مناقضہ وارد کرنے کا کوئی امکان ہی نہیں البتہ القول بموجب العلۃ اور ممانعت کا ایراد عللِ مؤثرہ پر ہو سکتا ہے یعنی اس کا امکان ہے اگر کہیں ایسا ہو تو اس کا جواب دیا جائے ، اور ان وجوہ اربعہ کے علاوہ معارضہ بھی عللِ مؤثرہ پر وارد ہو سکتا ہے ۔

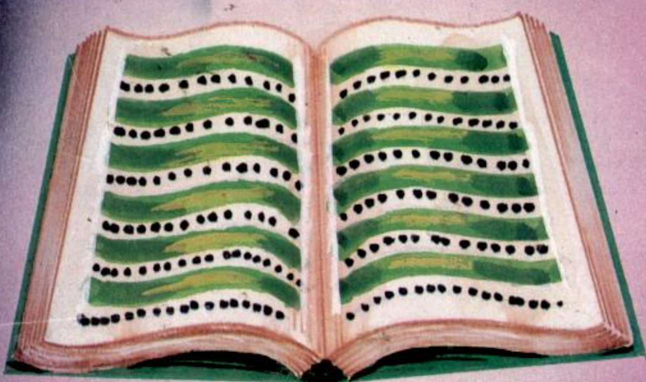
اور معارضہ اس کو کہتے ہیں کہ معلل کے خلاف دلیل پیش کر دی جائے جس کا تفصیلی بیان اگلے سبق میں آرہا ہے

مَنْ يُّرِدِ اللّٰهُ بِهٖ خَيْرًا يُّفَقِّهْهُ فِي الدِّيْنِ

درسِ حُسامی

شرح اردو

مُنتخب الحسامی



مؤلف

مولانا مفتی محمد یوسف صاحب تاؤلی

استاذ دار العلوم دیوبند

ناشر

ایچ ایم سعید کمپنی

ادب منزل، پاکستان چوک، کراچی

مَنْ یُّرِدِ اللّٰہُ بِہٖ خَیْرًا یُّفَقِّھْہُ فِی الدِّیْنِ

درس حُسَامی

شرح اردو

مُنتخب الحسامی

مؤلف

مولانا مفتی محمد یوسف صاحب تاؤلی

استاذ دار العلوم دیوبند

ناشر

ایچ ایم سعید کمپنی

ادب منزل، پاکستان چوک، کراچی

مطبوعہ۔ ایجوکیشنل پریس ادب منزل پاکستان چوک کراچی

فہرست مضامین

صاحب المنتخب الحسامی

یہ محمد بن محمد بن عمر حسام الدین اخسیکثی رح ہیں سن وفات ۶۴۴ھ ہے

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اس کی تفصیل مختلف کتابوں میں آپ پڑھ چکے ہیں ۔

اما بعد حمد اللہ علی نوالہ والصلوٰۃ علی رسولہ محمد وآلہ فان اصول الشرع ثلثۃ الکتاب والسنۃ واجماع الامۃ ۔ والاصل الرابع القیاس المستنبط من ھذہ الاصول ۔

ترجمہ :۔ بہرحال اللہ کی عطا پر اس کی حمد کے بعد اور اس کے رسول محمدؐ اور ان کی آل پر درود بھیجنے کے بعد پس بے شک شریعت کے اصول تین ہیں کتاب اور سنت اور اجماع امت اور چوتھی اصل وہ قیاس ہے جو انہیں اصول سے مستنبط ہو ۔

تشریح :۔ اما بعد کی تفصیل اوائل مختصر میں آپ پڑھ چکے ہیں حمد اور صلوٰۃ آپ کی جانی پہچانی چیزیں ہیں اور قیاس کا اصول مذکورہ ثلثہ سے مستنبط ہونا اوائل نورالانوار میں با تفصیل مذکور ہے ۔

اما الکتاب فالقرآن المنزل علی الرسول المکتوب فی المصاحف المنقول عنہ نقلاً متواتراً بلا شبھۃ وھو النظم والمعنی جمیعاً فی قول عامۃ العلماء وھو الصحیح من مذھب ابی حنیفۃ رح الا انہ لم یجعل النظم رکناً لازماً فی حق جواز الصلوٰۃ خاصۃً

ترجمہ :۔ بہرحال کتاب پس وہ قرآن ہے جو رسول پر نازل کی گئی ہے جو مصاحف میں مکتوب ہے جو آپ سے نقل متواتر کے ساتھ منقول ہے بغیر شبہ کے اور وہ (قرآن) عامۃ العلماء کے قول میں نظم اور معنی دونوں ہیں اور یہی ابوحنیفہ رح کا صحیح مذہب ہے مگر انہوں نے (ابوحنیفہ نے) نظم کو خاص طریقہ سے جواز صلوٰۃ کے حق میں رکن لازم قرار نہیں دیا ۔

تشریح :۔ یہاں سے مصنف رح کتاب کی تعریف بیان کرتا ہے ۔ اگر قرآن کو علم کے درجہ میں رکھا جائے تو یہ تعریف لفظی ہوگی اور تعریف حقیقی کی ابتدا المنزل سے ہوگی اور اگر قرآن کو لغوی معنی میں لیا جائے مقروٌ یا مقرونٌ کے معنی میں تو یہ کلمہ تعریف میں بمنزلہ جنس ہے اور باقی فصول ہیں ۔

المنزل، نے کتب غیر سماویہ کو خارج کر دیا اور علیٰ الرسول نے قرآن کے علاوہ دیگر کتب سماویہ کو خارج کر دیا، المکتوب فی المصاحف، سے وہ آیات خارج ہوگئیں جو منسوخ التلاوۃ ہیں، المنقول عنہ نقلاً متواتراً بلا شبہۃ سے وہ قراءات خارج ہوگئیں جو متواتر نہیں ہیں جیسے ابی بن کعبؓ کی قراءت فاقطعوا ایمانھما اور بلا شبہۃ متواتر کی تاکید کیلئے ہے۔

اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا تھا کہ تعریف مذکور فقط الفاظ پر صادق آتی ہے؟ تو کیا قرآن فقط الفاظ کا نام ہے اور امام ابوحنیفہ رح نے فارسی میں قراءت کو جائز قرار دیا ہے اس سے شبہ ہوتا ہے کہ قرآن فقط معنیٰ کا نام ہے تو آخر حقیقت کیا ہے؟

تو اس کا جواب دیا کہ قرآن لفظ و معنیٰ دونوں کے مجموعہ کا نام ہے، اور تعریف میں اوصاف مذکورہ جیسے الفاظ کے ہیں وہ بتقدیر امعنیٰ کے بھی اوصاف ہیں، جب الفاظ پائے جائیں گے معنیٰ خود بخود پائے جائیں گے۔ البتہ معنی کے پائے جانے سے الفاظ کا پایا جانا ضروری نہیں، وَاِنَّہٗ لَفِی زُبُرِ الاَوَّلِین، اس پر دال ہے۔ بہر حال عامۃ العلماء کا یہی مسلک ہے کہ قرآن الفاظ و معانی کا مجموعہ ہے اور یہی ابوحنیفہ رح کا مذہب ہے۔ مگر ان سے جو منقول ہے کہ عربی پر قدرت کے باوجود فارسی میں قراءت کو جائز قرار دینا وہ بر بنا ر عذر ہے کیونکہ وہ بحر توحید میں مستغرق تھے تو اس خیال سے کہ کہیں نمازی قرآن کی فصاحت و بلاغت میں پھنس کر مقصود اصلی کو جو مناجات مع اللہ ہے نہ کھو بیٹھے، یعنی انہوں نے الفاظ کو جواز صلوٰۃ کے حق میں رکن غیر لازم قرار دیا ہے مگر یہ ان کا قول مرجوع عنہ ہے اور قول مرجوع الیہ یہی مفتیٰ بہ قول ہے یعنی عدم جواز صلوٰۃ اور یہی صاحبین کا مذہب ہے۔ خلاصۂ کلام۔ یہاں تک کتاب اللہ کی جامع مانع تعریف ہوگئی۔

تنبیہ:۔ یہاں ملاجیون رح نے جو کلام لفظی اور نفسی کی بحث چھیڑی ہے وہ محل تامل ہے کیونکہ یہاں معنیٰ سے مراد ترجمہ ہے نہ کہ کلام نفسی۔ فِیہِ مَا فِیہِ فتفکر۔

وَاَقْسَامُ النَّظْمِ وَالمَعْنیٰ فِیْمَا یَرْجِعُ اِلیٰ مَعْرِفَۃِ اَحْکَامِ الشَّرْعِ اَرْبَعَۃٌ۔

ترجمہ:۔ اور نظم و معنیٰ کے اقسام احکام شرع کی معرفت کی جانب رجوع کے بارے میں چار ہیں

تشریح:۔ یہاں سے مصنفؒ کتاب اللہ کی تقسیم بیان کرتا ہے جو چار ہیں، اور چونکہ قرآن کریم ٹھاٹیں مارتا ہوا سمندر ہے جس کے عجائب و غرائب کی انتہا نہیں ہے اس لئے تقسیمات بیشمار ہیں مگر سب سے بحث کرنا یہاں مقصود نہیں بلکہ ان تقسیمات سے بحث کرنا مقصود ہے جنکا تعلق احکام شریعت کی معرفت سے ہے اور وہ چار ہیں فیما یرجع الخ کہکر مصنفؒ نے اسی کی جانب اشارہ کیا ہے۔

تنبیہ[۱]:۔ یہاں اقسام تقسیمات کے معنیٰ میں ہے ورنہ اقسام چار نہیں ہیں تقریباً بیس ہیں۔

تنبیہ[۲]:۔ دلیل حصر یہ ہے کہ تقسیم میں وضع کا لحاظ ہوگا یا دلالت کا یا استعمال کا۔ اول تقسیم اول ہے اور ثانی میں ظہور و خفاء کا اعتبار ہوگا یا نہیں اول تقسیم ثانی اور ثانی رابع ہے اور اگر استعمال کا لحاظ ہو تو تقسیم ثالث ہے

ملاجیونؒ نے اس کی تقریر یوں کی ہے کہ کتاب میں یا تو معنیٰ سے بحث ہوتی ہے یا لفظ سے اول رابع ہے پھر بحسب الاستعمال بحث ہوتی یا بحسب الدلالۃ اول ثالث ہے اور ثانی میں ظہور وخفاء کا اعتبار ہوتا یا نہیں اول ثانی اور ثانی تقسیم اول ہے۔

اَلاَوَّلُ فِیْ وُجُوْهِ النَّظْمِ صِیْغَۃً وَلُغَۃً وَهِیَ اَرْبَعَۃٌ ۔

ترجمہ:۔ تقسیم اول باعتبار وضع اقسام نظم کے بیان میں ہے اور یہ اقسام چار ہیں۔
تشریح:۔ جس طرح زید میں حیوان ناطق موجود ہے اور اس کے مخصوص تشخصات ہیں جو اس کو دوسرے سے ممتاز کرتے ہیں اسی طرح مثلاً ضَرَبَ میں مادہ ضرب بھی موجود ہے اور اس کی مخصوص بناوٹ اور تشخص موجود ہے جو اس کو دیگر صیغوں سے ممتاز کرتا ہے۔ لفظ لغت کا اطلاق ایسے لفظ پر ہوتا ہے جو کسی معنی کے لئے موضوع ہو جب وہ موضوع ہوگا تو اس کے اندر مادہ بھی ہوگا اور اس کی مخصوص بناوٹ بھی ہوگی جس کو یہاں صیغہ سے تعبیر کیا گیا ہے مگر چونکہ بناوٹ اور تشخص کے مفہوم کو صیغہ نے ادا کر دیا ہے اس لئے لغت کو ہیئت وبناوٹ کے معنی سے مجرد کر کے فقط مادہ کے معنی میں لیا جائیگا اور چونکہ لفظ موضوع میں صیغہ اور لغت دونوں موجود ہیں اس لئے وضع کو صیغہ اور لغت سے تعبیر کر دیا گیا ہے تو صیغۃً اور لغۃً کے معنی ہوئے وضعاً کے، وجوہ بمعنی طُرُق واقسام وانواع، اب عبارت کا مطلب ہوا کہ تقسیم اول میں باعتبار وضع انواع نظم سے بحث کی جائے گی اور وضع کے اعتبار سے نظم کی چار قسمیں ہیں، خاص، عام، مشترک، مؤول، اب مصنفؒ آگے خاص کی تعریف کرتا ہے۔

اَلْخَاصُّ وَهُوَ کُلُّ لَفْظٍ وُضِعَ لِمَعْنًی مَعْلُوْمٍ عَلَی الاِنْفِرَادِ وَکُلُّ اِسْمٍ وُضِعَ لِمُسَمًّی مَعْلُوْمٍ عَلَی الاِنْفِرَادِ

ترجمہ:۔ خاص اور وہ ہر ایسا لفظ ہے جو انفراد کے طریقہ پر معنیٰ معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہو اور ہر ایسا اسم ہے جو انفراد کے طریقہ پر مسمّیٰ معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہو۔
تشریح:۔ وضع کی قید سے مہمل خارج ہو گیا اور معلوم کی قید سے جب کہ اس سے مراد معلوم المراد ہو مشترک خارج ہو گیا اس لئے کہ وہ معلوم المراد نہیں ہوتا، اور اگر اس سے مراد معلوم البیان ہو تو پھر مشترک علی الانفراد کی قید سے خارج ہوگا اور اسی قید سے عام خارج ہو گیا کیونکہ عام اور مشترک میں افراد سے انفراد نہیں ہوتا تعریف اول میں خصوص الجنس اور خصوص النوع داخل ہو گئے اور دوسری تعریف خصوص العین کیلئے اول کو معنیٰ اور ثانی کو مسمّی سے تعبیر کیا ہے، خلاصۂ کلام خاص کے مفہوم میں توحد وانفراد ملحوظ ہے، اور عام کے اندر تعدد ملحوظ ہے اگر خاص میں تعدد کہیں دکھائی دیگا تو وہ معنیٰ موضوع لہ کے افراد وجزئیات کی وجہ سے ہوگا اور عام میں تعدد براہِ راست ہوتا ہے

جیسے انسان کہ اس کا موضوع لہٗ مفہوم کلی حیوان ناطق ہے جس کے افراد کثیرہ ہیں لیکن معنیٰ میں انفراد و توحّد ہے بخلاف مسلمین کے کہ اس میں سرے سے تعدد ہے اوّل خاص اور ثانی عام ہے۔

وَالعَامُ وَهُوَ كُلُّ لَفظٍ يَنتَظِمُ جَمعًا مِنَ المُسَمَّيَاتِ لَفظًا أَو مَعنًى۔

ترجمہ:۔ اور عام ہر ایسا لفظ ہے جو شامل ہوتا ہے مسمیات کی ایک جماعت کو لفظاً یا معنیً۔

تشریح:۔ یعنی عام براہ راست افراد پر دلالت کرتا ہے یعنی اس کے موضوع لہٗ میں تعدد ہوتا ہے پھر اس تعدد کی دو قسمیں ہیں ایک لفظی اور ایک معنوی تمام صیغ جمع میں تعددِ لفظی ہے اور جیسے مَن اور مَا، قومٌ، اور رہطٌ میں تعددِ معنوی ہے

وَحُكمُهُ أَنَّهُ يُوجِبُ الحُكمَ فِيمَا تَنَاوَلَهُ قَطعًا وَيَقِينًا كَالخَاصِ فِيمَا تَنَاوَلَهُ وَهُوَ المَذهَبُ عِندَنَا خِلَافًا لِلشَّافِعِي

ترجمہ:۔ اور عام کا حکم یہ ہے کہ وہ حکم کو واجب کرتا ہے ان افراد کے متعلق جن کو وہ شامل ہوتا ہے قطعیت و یقین کے طریقہ پر جیسے خاص اُن افراد میں جن کو وہ شامل ہوتا ہے اور یہی مذہب ہے ہمارے نزدیک اختلاف ہے امام شافعی کا۔

تشریح:۔ یہاں سے مصنفؒ عام کا حکم بتا رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح خاص قطعی ہوتا ہے ایسے ہی عام بھی قطعی اور یقینی ہوتا ہے البتہ جب عام میں سے کسی دلیل مخصّص کیوجہ سے کچھ افراد کو خاص کر لیا جائیگا تو اس وقت عام مخصوص منہ البعض کے اندر ظنیت پیدا ہو جائے گی لیکن دلیل خصوص سے پہلے وہ اپنی قطعیت پر برقرار رہے گا۔

تنبیہ:۔ بعض حضرات عام کے اندر توقف کو واجب کہتے ہیں یعنی جب تک کوئی دلیل معیّن قائم نہ ہو جائے تو چونکہ اعداد جمع میں اختلاف ہے لہٰذا عام کسی حکم کو واجب نہیں کریگا اور بعض حضرات نے کہا کہ واحد کا صیغہ ایک پر اور جمع کا تین پر دلالت کرے گا اور باقی افراد موقوف ہوں گے قیام دلیل تک، اور امام شافعی رح قطعیت کا انکار کر کے عام کی ظنیت کے قائل ہیں مصنفؒ نے یوجب الحکم کہہ کر فریق اول کی تردید کی اور فیما تناولہ کہہ کر فریق ثانی کی اور قطعاً و یقیناً کہہ کر امام شافعی رح کی۔

إِلَّا أَنَّهُ إِذَا لَحِقَهُ خُصُوصٌ مَعلُومٌ أَو مَجهُولٌ كَآيَةِ الرِّبوَا فِي البَيعِ فَحِينَئِذٍ يُوجِبُ الحُكمَ عَلَى تَجَوُّزِ أَن يَظهَرَ الخُصُوصُ فِيهِ بِتَعلِيلِهِ أَو بِتَفسِيرِهِ

ترجمہ:۔ مگر جب کہ لاحق ہو جائے عام کو دلیل خصوص معلوم المراد یا مجہول المراد جیسے آیت ربوٰا ہے بیع میں پس اس

وقت یہ (عام مخصوص منہ البعض) حکم کو واجب کریگا اس بات کے احتمال کے ساتھ کہ ظاہر ہو جائے کوئی خصوص اس میں (عام میں) معلل کی تعلیل یا مفسر کی تفسیر سے۔

تشریح:۔ یہاں سے مصنفؒ یہ بیان فرماتے ہیں کہ عام قطعی ہوتا ہے مگر کسی دلیل مخصص سے عام کے اندر تخصیص ہو جائے تو اس کی قطعیت ختم ہو جائے گی اور اس میں ظنیت آجائے گی اور یہ صرف اس وقت حکم کو واجب کرے گا لیکن اس احتمال کے ساتھ ساتھ کہ جس دلیل سے پہلے کچھ افراد اس میں سے خاص کئے گئے ہیں ہو سکتا ہے اس دلیل کے تحت میں کچھ اور بھی افراد آجائیں اور وہ بھی عام کے حکم سے خارج ہو جائیں جیسے فرمان باری ہے فاقتلوا المشرکین، یہ عام ہے جس میں تمام مشرکین سے قتال کا حکم ہے مگر وَاِنْ اَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ، کیوجہ سے اس میں تخصیص کی گئی اور چونکہ نصوص میں اصل تعلیل ہے لہٰذا اس کی علت نکالی گئی جو کہ جنگ سے عجز ہے اس علت کیوجہ سے کفار عورتیں، بچے، بوڑھے، اندھے اور راہبین بھی خاص کر لئے گئے اور اس تخصیص میں معلل کی تعلیل کا دخل ہے، اور جیسے اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا، کہ لفظ بیع عام ہے لام جنس داخل ہونے کیوجہ سے یا لام استغراق کی وجہ سے اور ربوا کو اس میں سے خاص کر لیا گیا ہے یہ خصوص مجہول ہے کیونکہ ربوا کے معنیٰ فضل اور زیادتی کے ہیں اور فضل ہی کیوجہ سے بیع مشروع ہوئی تو اگر مطلق فضل حرام ہوتا تو بیع کا دروازہ بند ہو جائیگا، معلوم ہوا یہاں مطلق فضل مراد نہیں، بہر حال دلیل خصوص مجہول ہے۔
جسکو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے فرمان الحنطۃ بالحنطۃ الخ سے بیان فرما دیا، بہر حال اب شارع یعنی مفسر کے کلام سے جب اس کی تفسیر ہوگئی اب یہ مجہول نہیں رہا بلکہ ایسا معلوم ہو گیا کہ خصوص معلوم کے مثل محتمل تعلیل ہو گیا، لہٰذا حنفیہ نے قدر و جنس علت نکالی اور ان اشیاء ستہ کے ساتھ چاول، مکئی وغیرہ کو بھی لاحق کر دیا گیا، تنبیہ، تجوز بمعنی احتمال ہے۔

وَالْمُشْتَرَكُ وَهُوَ مَا اشْتَرَكَ فِيْهِ مَعَانٍ اَوْ اَسَامٍ لَا عَلٰى سَبِيْلِ الْاِنْتِظَامِ ؞ وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيْهِ بِشَرْطِ التَّاَمُّلِ لِيَتَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوْهِهٖ وَالْمُاَوَّلُ وَهُوَ مَا تَرَجَّحَ مِنَ الْمُشْتَرَكِ بَعْضُ وُجُوْهِهٖ بِغَالِبِ الرَّاْيِ وَحُكْمُهُ الْعَمَلُ بِهٖ عَلٰى احْتِمَالِ الْغَلَطِ۔

ترجمہ: اور مشترک وہ ہے جس میں چند معانی یا مسمیات کا اشتراک ہو نہ کہ شمول کے طریقہ پر اور حکم اس کا اس میں توقف کرنا ہے تاکہ اس کی وجوہ میں سے بعض راجح ہو جائیں۔
اور مؤول وہ ہے کہ راجح ہو جائیں مشترک میں سے اس کی بعض وجوہ غالب رائے سے اور اس کا حکم اس پر عمل کرنا غلطی کے احتمال پر۔

تشریح: یہاں سے مصنف رح مشترک کی بحث کا آغاز فرما رہے ہیں مشترک اس لفظ کو کہتے ہیں جو بہت سے معانی یا بہت سے افراد کو شامل ہو لیکن اجتماع کے طریقہ پر نہیں بلکہ بدلیت کے طریقہ پر مشترک کا حاصل یہ ہے کہ لفظ کے مفہومات میں سے ہر مفہوم کے اندر یہ احتمال ہو کہ شاید یہی مراد ہو۔ بہر حال مشترک کی تعریف سے خاص اور عام دونوں خارج ہو گئے۔ مَا اشْتَرَكَ فِيْهِ الخ کی قید سے خاص خارج ہو گیا اس لئے کہ

اس میں اشتراک نہیں ہے اور لا علیٰ سبیل الانتظام کی قید سے عام خارج ہوگیا اس لئے کہ عام میں شمول و اجتماع ہوتا ہے،
پھر مشترک کی دو قسمیں ہیں جن کی طرف مصنفؒ نے اشارہ کیا ہے، ایک وہ جن میں معانی کا اشتراک ہوتا ہے جیسے لفظ نہل، سیرابی اور پیاس دونوں کیلئے موضوع ہے اور دوسرے وہ جس میں مسمیات وافراد واسامی کا اشتراک ہوتا ہے یعنی اس میں اعیان خارجیہ کا اشتراک ہوتا ہے جیسے لفظ عین مشترک ہے اعیان خارجیہ، سورج، گھٹنے، باندی اور سونے کے درمیان مصنفؒ نے اول کو معانی اور ثانی کو اسام سے تعبیر کیا ہے۔

وحکمہ، سے مصنفؒ مشترک کا حکم بیان فرمارہے ہیں کہ اس کا حکم توقف ہے تاکہ اس میں تأمل کیا جا سکے اور معانی مختلفہ میں سے بعض معنیٰ کی تعیین ہوسکے جیسے لفظ قُرء مشترک ہے حیض اور طہر کے درمیان پھر اس میں تأمل کیا تو حیض کے معنی متعین ہوگئے جس کی مختلف وجوہات ہیں مثلاً لفظ ثلثۃ میں تأمل کیا اور قرءُ کے معنی میں تأمل کیا تو اس سے حیض کے معنیٰ کی تعیین ہوگئی، پھر مشترک میں سے جب غالب رائے یعنی ظنِ غالب سے کسی معنیٰ کی تعیین ہوگئی تو اب اس کو مؤول کہتے ہیں، پھر یہاں مصنفؒ کا ما ترجح من المشترک فرمانا اس بات کو واضح کرنے کیلئے ہے کہ یہ اس مؤول کی تعریف ہے جو مشترک سے حاصل ہوتا ہے ورنہ مشکل و مجمل وخفی کا جب خفاء زائل ہوجائے اس کو مؤول کہتے ہیں لیکن وہ بیان کے اقسام میں سے ہے اور یہ وضع کی اقسام میں سے پھر مؤول میں ظنِ غالب کا حصول خواہ خبرِ واحد سے ہو یا قیاس سے یا نفسِ صیغہ اور سیاق وسباق میں تأمل کرنے سے پھر مؤول کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا تو واجب ہے لیکن اس میں احتمال خطاء ہے یعنی ہوسکتا ہے کہ مجتہد کی تاویل سے جو بات ثابت ہوئی ہے حق اسکے خلاف ہو لہٰذا مؤول کے منکر کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔

وَالقِسمُ الثَّانِی فِی وُجُوہِ البَیَانِ بِذٰلِکَ النَّظمِ وَھِیَ اَربَعَۃٌ

ترجمہ: اور دوسری تقسیم مذکورہ نظم کے ذریعہ بیان کے اقسام میں اور یہ چار ہیں۔

تشریح: مصنفؒ تقسیم اول سے فراغت کے بعد تقسیم ثانی کا آغاز فرمارہے ہیں یعنی تقسیم اول میں جس وضع کا ذکر ہے اس وضع کے اعتبار کے ساتھ ساتھ تقسیم ثانی میں یہ دیکھا جاتا ہے کہ معنی کا ظہور کس انداز کا ہے اس کی چار قسمیں ہوگئیں ظاہر، نص، مفسر، محکم، وجہ حصر یہ ہے کہ اگر لفظ کے معنی ظاہر ہوں تو اب دیکھا جائیگا کہ اس میں احتمال تاویل وتخصیص ہے یا نہیں اگر ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں کلام اس مقصود کے لئے بیان کیا گیا ہے یا نہیں اول نص اور ثانی ظاہر ہے اور اگر اس میں احتمال تاویل نہ ہو تو اس میں احتمال نسخ وتبدیل ہے یا نہیں اول مفسر اور ثانی محکم ہے اب مصنفؒ ہر ایک کی تعریف کریں گے۔

اَلظَّاھِرُ وَھُوَ مَا ظَھَرَ المُرَادُ مِنہُ بِنَفسِ الصِّیغَۃِ

ترجمہ: ظاہر وہ ہے کہ جس کی مراد نفسِ صیغہ سے ظاہر ہو جائے۔

تشریح :۔ یعنی کلام کو سنتے ہی بشرطیکہ وہ اہل زبان سے ہو مراد کلام سمجھ جائے۔

وَالنَّصُّ وَهُوَ مَا ازْدَادَ وُضُوحًا عَلَى الظَّاهِرِ بِمَعْنًى فِي الْمُتَكَلِّمِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ الْآيَةَ فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي الْإِطْلَاقِ نَصٌّ فِي بَيَانِ الْعَدَدِ لِأَنَّهُ سِيقَ الْكَلَامُ لِأَجْلِهِ

ترجمہ :۔ اور نص وہ ہے جو ظاہر پر باعتبار وضاحت کے زیادہ ہو متکلم کے اندر کسی معنی کے سبب سے جیسے فرمان باری تعالیٰ فانکحوا ما طاب لکم من النساء ہے اس لئے کہ یہ فرمان ظاہر ہے اباحتِ نکاح کے سلسلہ میں نص ہے عدد کے بیان میں اس لئے کہ کلام اسی عدد کے لئے چلایا گیا ہے۔

تشریح :۔ نص میں کلام کو اس مقصد کے لئے بیان کیا جاتا ہے ظاہر میں سوق نہیں ہوتا فانکحوا ما طاب الخ اباحتِ نکاح کے متعلق ظاہر ہے اور بیان عدد کے لئے نص ہے کما ھو ظاہر

وَالْمُفَسَّرُ وَهُوَ مَا ازْدَادَ وُضُوحًا عَلَى النَّصِّ عَلَى وَجْهٍ لَا يَبْقَى فِيهِ احْتِمَالُ التَّخْصِيصِ وَالتَّأْوِيلِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ وَحُكْمُهُ الْإِيجَابُ قَطْعًا بِلَا احْتِمَالِ تَخْصِيصٍ وَلَا تَأْوِيلٍ إِلَّا أَنَّهُ يَحْتَمِلُ النَّسْخَ

ترجمہ :۔ اور مفسر وہ ہے جو زیادہ ہو باعتبار وضاحت کے نص پر کہ باقی نہ ہو اس میں تخصیص اور تاویل کا احتمال جیسے فرمان باری فسجد الخ ہے اور مفسر کا حکم قطعی الاثبات ہے بغیر تاویل و تخصیص کے احتمال کے مگر یہ نسخ کا احتمال رکھتا ہے۔

تشریح :۔ مفسر بمانص سے زیادہ وضاحت ہوتی ہے اور تاویل و تخصیص کا احتمال نہیں ہوتا ہے جیسے فسجد الملئکۃ الخ میں احتمال تھا کہ بعض نے سجدہ کیا ہو اس احتمال کو کلھم سے دور کر دیا پھر احتمال تھا کہ یکے بعد دیگرے اور مقاماتِ مختلفہ پر سجدہ کیا ہو اس کو اجمعون نے ختم کر دیا، لیکن مفسر میں احتمالِ نسخ ہوتا ہے مگر احتمالِ نسخ آنحضرت کے زمانہ کے ساتھ مختص ہے کیونکہ حضرتؐ کے بعد پورا قرآن محکم ہے جس میں احتمالِ نسخ نہیں ہے۔

تنبیہ :۔ یہ مثال از قبیل خبر ہے جس میں خود ہی احتمال نسخ نہیں ہے ورنہ کذب باری لازم آئیگا لیکن ظاہر ہے کہ اصل کلام محتمل نسخ ہے اگرچہ خبر ہونے کی وجہ سے یہ احتمال مرتفع ہو گیا ہو اس کی بہترین مثال اللہ کا یہ فرمان ہے قاتلوا المشرکین کافۃ، کہ اس میں احتمال نسخ و تبدیل ہے کما لا یخفی، پھر مفسر کا حکم بتایا کہ بلا احتمال تخصیص و تاویل یہ حکم قطعی کو ثابت کرتا ہے۔

فَاِذَا ازْدَادَ قُوَّةً وَاُحْكِمَ الْمُرَادُ بِهٖ عَنِ التَّبْدِيْلِ سُمِّيَ مُحْكَمًا

ترجمہ:۔ پھر جب کہ مفسر زیادہ ہو جائے باعتبار قوت کے اور مضبوط ہو جائے اسکی مراد تبدیل سے تو نام رکھا جائے گا اس کا محکم ۔

تشریح:۔ یعنی جب اس کے اندر سے احتمال نسخ و تبدیل بھی ختم ہو جائے تو اس کو محکم کہتے ہیں جیسے اِنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ، اور جیسے الجهاد مَاضٍ اِلٰى يوم القِيَامَة (الحديث) دونوں میں کسی نسخ و تبدیلی کا احتمال نہیں ہے ۔

وَاِنَّمَا يَظْهَرُ التَّفَاوُتُ فِيْ مُوْجَبِ هٰذِهِ الْاَسَامِيْ عِنْدَ التَّعَارُضِ اَمَّا الْكُلُّ فَيُوْجِبُ ثُبُوْتَ مَا انْتَظَمَهٗ يَقِيْنًا

ترجمہ:۔ اور ظاہر ہوگا تفاوت ان اسامی کے مُوجَب کے اندر تعارض کے وقت بہر حال کل پس واجب کرتے ہیں اس چیز کے ثبوت یقینی کو جس کو یہ شامل ہیں ۔

تشریح:۔ تقسیم ثانی کے تحت اقسام اربعہ قطعی اور یقینی ہیں ان سے جو بات ثابت ہوگی وہ بالکل یقینی ہوگی البتہ اگر بظاہر ان میں کہیں تعارض ہو جائے تو اس وقت ایک کو دوسرے پر فوقیت حاصل ہوگی یعنی ظاہر و نص میں تعارض ہو جائے تو ظاہر کو چھوڑ دیا جائے گا اور اگر نص اور مفسر میں تعارض ہو جائے تو نص کو چھوڑ دیا جائیگا اور اگر مفسر اور محکم میں تعارض ہو تو مفسر کو چھوڑ دیا جائیگا ظاہر اور نص کے تعارض کی مثال وَاُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا الخ اس آیت کا ظاہر بتا رہا ہے کہ محرمات مذکورہ کے علاوہ جتنی عورتوں سے چاہو نکاح کرلو چار ہی کی قید نہیں اور فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ الآية یہ آیت نص ہے بیان عدد کے سلسلہ میں کہ صرف چار تک نکاح کر سکتے ہو تو ظاہر کو چھوڑ دیا گیا اور نص کے اوپر عمل کیا گیا مثال نص اور مفسر کے درمیان تعارض کی ، المستحاضة تتوضأ لكل صلوٰة اس حدیث سے بظاہر معلوم ہو رہا ہے کہ مستحاضہ ہر نماز کے لئے وضو کرے گی یہ حدیث نص ہے اور دوسری حدیث المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوٰة مفسر ہے یہی حنفیہ کا مستدل ہے ، لہذا معذور ان کے یہاں ہر وقت کے لئے ایک وضو کریگا مفسر اور محکم کے درمیان تعارض کی مثال واشهدوا ذوي عدل منكم اس آیت سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ محدود فی القذف بھی چونکہ عادل ہے اس لئے اس کی گواہی قبول ہو سکتی ہے اور ولا تقبلوا لهم شهادة ابدًا سے معلوم ہوا کہ اس کی گواہی قبول نہ ہوگی بہر حال یہاں مفسر اور محکم کے درمیان تعارض ہے

سبق نمبر ۵

وَلِهٰذِهِ الْاَسَامِيْ اَضْدَادٌ تُقَابِلُهَا :۔ ترجمہ:۔ اور ان اسامی کے لئے کچھ اضداد ہیں جو ان کے مقابل ہیں ۔

تشریح:۔ یعنی تقسیم ثانی کے اقسام اربعہ میں کیونکہ ظہور میں کمی بیشی ہے تو ان کے چار مقابل ہیں جن کے خفا اور

اور پوشیدگی میں کمی بیشی ہے اور وہ چار یہ ہیں خفی، مشکل، مجمل، متشابہ، جن کی تعریف ابھی سامنے آرہی ہے۔

فَضِدُّ الظَّاهِرِ الْخَفِيُّ وَهُوَ مَا خَفِيَ الْمُرَادُ مِنْهُ بِعَارِضٍ غَيْرِ الصِّيغَةِ بِحَيْثُ لَا يُنَالُ إِلَّا بِالطَّلَبِ كَآيَةِ السَّرِقَةِ فَإِنَّهَا خَفِيَّةٌ فِي حَقِّ الطَّرَّارِ وَالنَّبَّاشِ لِاخْتِصَاصِهِمَا بِاسْمٍ آخَرَ يُعْرَفَانِ بِهِ وَحُكْمُهُ النَّظَرُ فِيهِ لِيُعْلَمَ أَنَّ اخْتِفَاءَهُ لِمَزِيَّةٍ أَوْ نُقْصَانٍ فَيَظْهَرَ الْمُرَادُ مِنْهُ

ترجمہ:۔ پس ظاہر کی ضد خفی ہے اور خفی وہ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو کسی ایسے عارض کیوجہ سے جو صیغہ کا غیر ہو جو حاصل نہ ہوسکے مگر طلب کے ساتھ جیسے آیت سرقہ کہ یہ خفی ہے طرّار اور نبّاش کے حق میں ان دونوں کے مخصوص ہونے کی وجہ سے دوسرے نام کے ساتھ جس کے ساتھ یہ معروف ہیں اور اس کا حکم اس میں نظر کرنا ہے تاکہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس کا پوشیدہ ہونا زیادتی کیوجہ سے ہے یا نقصان کیوجہ سے پس ظاہر ہو جائے مراد اس کی۔

تشریح:۔ خفی کے اندر مراد مخفی ہوتی ہے اور خفاء کا سبب صیغہ نہیں ہے بہر حال مراد معلوم ہو جائے گی مگر اس میں کچھ طلب اور جستجو کی حاجت پیش آئیگی جیسے فرمانِ باری السارق والسارقۃ فاقطعوا الخ اس آیت سے طرّار اور نباش (جیب کترے اور کفن چور) کا حکم معلوم نہیں گویا کہ آیت ان دونوں کے بارے میں خفی ہے اسی لئے انکو سارق نہیں بلکہ طرار اور دوسرے کو نباش کہتے ہیں جب ہم نے اسمیں غور کیا تو معلوم ہوا کہ سرقہ کے معنی ہیں غیر کے مالِ محفوظ کو مکانِ محفوظ سے چرانا اور طرار کے اندر یہ معنی موجود ہیں بلکہ اس سے بھی زیادہ ہیں تو اس کا ہاتھ کاٹا جانا بدرجۂ اولیٰ معلوم ہوگیا مگر نباش کے اوپر سرقہ کی تعریف صادق نہیں آتی کیونکہ حرز سے چوری نہیں پائی گئی بہر حال نباش کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ اس میں سرقہ کے معنی میں کمی ہے، خفی کی مثال اس شخص جیسی ہے جو کسی عارضی حیلہ سے شہر میں چھپ گیا ہو لباس وہیئت کو بدلے بغیر۔

وَضِدُّ النَّصِّ الْمُشْكِلُ وَهُوَ مَا لَا يُنَالُ الْمُرَادُ مِنْهُ إِلَّا بِالتَّأَمُّلِ فِيهِ بَعْدَ الطَّلَبِ لِدُخُولِهِ فِي أَشْكَالِهِ وَحُكْمُهُ التَّأَمُّلُ فِيهِ بَعْدَ الطَّلَبِ

ترجمہ:۔ اور نص کی ضد مشکل ہے اور وہ وہ ہے جس کی مراد حاصل نہ ہوسکے مگر اس میں تأمل کے ساتھ بعد طلب کے اس کے داخل ہونیکی وجہ سے اپنے ہم شکلوں میں اور اس کا حکم اس میں تامل کرنا ہے طلب کے بعد۔

تشریح:۔ مشکل کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص وضع قطع بدلکر لوگوں کے درمیان چھپ جائے تو اس میں خفی سے زیادہ خفاء ہے اس لئے اس میں دو نظروں کی حاجت پیش آتی ہے، اول طلب کی پھر تأمل کی جیسے فرمانِ باری فأتوا حرثکم انّٰی شئتم، ہم نے انّٰی کے معنی طلب کئے تو کبھی تو یہ من این کے معنی میں آتا ہے جیسے قال یٰمریم انّٰی لکِ ہذا، تو یہ من این کے معنی میں ہے اور کبھی انّٰی کیف کے معنی میں آتا ہے جیسے انّٰی یکون لی غلام، کہ یہ

کیف کے معنی میں ہے اول صورت میں معنی یہ ہونے ہیں جدھر کو چاہو جاؤ یعنی چاہے قبل میں جاؤ یا دبر میں جس سے یہ معلوم ہوگا کہ اپنی بیوی سے لواطت جائز ہے اور دوسری صورت میں معنی ہونگے کہ جس کیفیت پر چاہو قبل میں جماع کر سکتے ہو پھر ہم نے بعد طلب کے لفظ حرث میں تامل کیا تو کیف کے معنی متعین ہو گئے کیونکہ کھیت میں جانیکا حکم ہے اور حرث فرج ہے نہ کہ دبر کیونکہ وہ تو کوڑی ہے لہٰذا اس صورت میں بیوی سے لواطت کی حرمت ثابت ہوگی ۔

وَضِدُّ المُفَسَّرِ المُجْمَلُ وَهُوَ مَا ازْدَحَمَتْ فِيهِ المَعَانِي فَاشْتَبَهَ المُرَادُ بِهِ اشْتِبَاهًا لَا يُدْرَكُ الا بِبَيَانٍ مِن جِهَةِ المُجْمِلِ كَآيَةِ الرِّبٰوا ، وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيهِ عَلَى اعْتِقَادِ حَقِّيَّةِ المُرَادِ بِهِ اِلَى اَنْ يَأْتِيَهُ البَيَانُ

ترجمہ :۔ اور مفسر کی ضد مجمل ہے اور وہ وہ ہے جس میں معانی کا ازدحام ہو جائے پس اس کی وجہ سے مراد ایسی مشتبہ ہو جائے کہ جس کو نہ جانا جا سکے مگر مجمل کی جانب سے بیان کی وجہ سے جیسے آیت ربٰو اور اس کا حکم اس میں توقف کرنا ہے اس کی مراد کے حق ہونیکے اعتقاد پر یہاں تک کہ اس کے سامنے بیان آجائے ۔

تشریح :۔ مجمل کے اندر معانی کثیرہ کا ازدحام ہوتا ہے جبتک شارع یا مجمل کی جانب سے بیان وتفسیر نہ آجائے اس کو جانا نہیں جا سکتا جیسے اقیموا الصلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ اور حرم الربٰوا، کہ صلوٰۃ کے بہت سے معنی ہیں ، یہاں کیا مراد ہے ایسے ہی زکوٰۃ کے معنی بڑھوتری کے ہیں مگر یہاں کیا مراد ہے ایسے ہی آیت ربٰو میں اجمال ہے ، بہرحال ان سب کو نبی علیہ السلام نے بیان فرمادیا اور ان میں جو اجمال تھا اس کی تفسیر فرمادی اور آیت ربٰو کی تفسیر اس حدیث سے فرمائی جس میں اشیاء ستہ کا ذکر ہے ، پھر مجتہدین نے اس میں تامل کیا اور ابو حنیفہ رحؒ نے قدر وجنس کو علت ربٰو قرار دیا اور کسی نے طعم وثمنیت کو اور کسی نے اقتیات وادخار کو ۔

مجمل کا حکم یہ ہے کہ تفسیر کے آنے سے پہلے یہ اعتقاد رکھا جائیگا کہ اس کی جو بھی مراد ہو وہ حق ہے ، مجمل کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص وطن سے نکل کر دوسرے لوگوں میں گھل مل گیا ہو جس کو بغیر پوچھے تلاش کرنا مشکل ہو ۔

وَضِدُّ المُحْكَمِ المُتَشَابِهُ وَهُوَ مَا لَا طَرِيقَ لِدَرْكِهِ اَصْلًا حَتّٰى سَقَطَ طَلَبُهُ وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيهِ اَبَدًا عَلَى اعْتِقَادِ حَقِّيَّةِ المُرَادِ بِهِ

ترجمہ :۔ اور محکم کی ضد متشابہ ہے اور وہ وہ ہے جس کو جاننے کا بالکل کوئی طریقہ نہو ، یہاں تک کہ اس کی طلب ساقط ہو جائے اور اس کا حکم اس میں توقف کرنا ہے ہمیشہ اس کی مراد کے حق ہونیکے اعتقاد کے ساتھ ۔

تشریح :۔ متشابہ ایسا ہے جیسے کوئی مفقود شخص ہو اور اس کے ہمعصر لوگ ختم ہو گئے ہوں کہ اب ملنے کی امید

ختم ہوگئی ہو۔ یہی حال متشابہ کا ہے کہ اس کی مراد بالکل معلوم نہیں ہو سکتی اور نہ اس کی طلب کی جا سکتی ہے اسکی دو قسمیں ہیں ۱۔ حروف مقطعات جنکے معنی بھی معلوم نہیں ۲۔ معنی معلوم ہیں مراد معلوم نہیں جیسے ید اللہ اور وجہ اللہ وغیرہ بہر حال انکی طلب ممنوع اور اعتقاد حقانیت ضروری ہے ۔

وَالقِسْمُ الثَّالِثُ فِی وُجُوْہِ اِسْتِعْمَالِ ذٰلِکَ النَّظْمِ وَجَرَیَانِہٖ فِی بَابِ البَیَانِ وَھِیَ اَرْبَعَۃٌ الحَقِیْقَۃُ وَالمَجَازُ وَالصَّرِیْحُ وَالکِنَایَۃُ

ترجمہ:۔ اور قسم ثالث اس نظم کے استعمال کے طرق کے بیان میں اور اس نظم کے جاری ہونیکے بیان میں بیان کے باب میں اور یہ چار ہیں حقیقت اور مجاز صریح اور کنایہ ۔

تشریح:۔ کتاب اللہ کی چار تقسیمیں ہیں جن میں سے ماقبل میں دو کا ذکر آچکا ہے یہاں سے تیسری تقسیم کا ذکر ہے اس کے اندر یہ دیکھا جاتا ہے کہ استعمال کرنے والے نے لفظ کہاں استعمال کیا ہے موضوع لہ میں کیا ہے یا اسکے غیر میں اول حقیقت اور ثانی مجاز ہے پھر لفظ جس معنی میں مستعمل ہے کبھی تو اس معنی میں انکشاف وظہور ہوتا ہے اور کبھی استتار و پوشیدگی ہوتی ہے اول کو صریح اور ثانی کو کنایہ کہا جاتا ہے ۔ مصنفؒ نے استعمال سے اولین کی جانب اور جریان سے آخرین کی جانب اشارہ کیا ہے پھر اولین و آخرین کے درمیان تبائن نہیں ہے بلکہ حقیقت و صریح نیز مجاز و صریح و کنایہ کا اجتماع جائز ہے ۔

فَالحَقِیْقَۃُ اِسْمٌ لِکُلِّ لَفْظٍ اُرِیْدَ بِہٖ مَا وُضِعَ لَہٗ وَالمَجَازُ اِسْمٌ لِکُلِّ لَفْظٍ اُرِیْدَ بِہٖ غَیْرُ مَا وُضِعَ لَہٗ لِاِتِّصَالٍ بَیْنَھُمَا مَعْنًی کَمَا فِی تَسْمِیَۃِ الشُّجَاعِ اَسَدًا وَالبَلِیْدِ حِمَارًا اَوْ ذَاتًا کَمَا فِی تَسْمِیَۃِ المَطَرِ سَمَاءً وَالاِتِّصَالُ سَبَبًا مِنْ ھٰذَا القَبِیْلِ وَھُوَ نَوْعَانِ ۔

ترجمہ:۔ پس حقیقت نام ہے ہر ایسے لفظ کا کہ ارادہ کیا جائے اس سے اس معنی کا جس کے لئے اس کو وضع کیا گیا ہے اور مجاز نام ہے ہر ایسے لفظ کا کہ ارادہ کیا جائے جس سے اس معنی کے غیر کا جس کے لئے اس کو وضع کیا گیا ہے ان کے درمیان اتصال کیوجہ سے یا تو اتصال معنوی اعتبار سے ہو جیسے بہادر کا نام شیر اور بیوقوف کا نام گدھا رکھنے میں یا اتصال ذاتی ہو جیسے بارش کا نام بادل رکھنے میں اور اتصال سبب کے اعتبار سے اسی قبیل سے ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں ۔

تشریح:۔ جب لفظ کو اس کے معنی موضوع لہ میں استعمال کیا جائے تو یہ حقیقت ہے اور اگر لفظ کو وضع کیا گیا ہے کسی معنی کے لئے اور استعمال کیا جائے دوسرے معنی میں تو اس کو مجاز کہتے ہیں بشرطیکہ ان دونوں معنی کے درمیان

کچھ مناسبت اور کنکشن ہو جس کو با الفاظ دیگر علاقہ سے تعبیر کیا جاتا ہے صاحب سلم رح فرماتے ہیں ولا بد من علاقۃ ان کانت تشبیہا فاستعارۃ والا فمجاز مرسل وحصروہ فی اربعۃ وعشرین نوعا تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو الکلام المنظم ص۱۱۱ یعنی لفظ کو بطور مجاز کے دوسرے معنی میں استعمال کرنے کے لئے کسی علاقہ کا ہونا ضروری ہے پھر اگر وہ علاقہ، علاقہ تشبیہ ہو تو اس کو اصطلاح میں استعارہ کہتے ہیں ورنہ مجاز مرسل کہتے ہیں جس کے چوبیس علاقے ہیں جن کی تفصیل ہم الکلام المنظم میں بیان کر چکے ہیں۔

سُلّم شریف میں جسکو تشبیہ کا علاقہ کہا ہے اس کو حسامی میں اتصال معنوی سے تعبیر کیا گیا ہے اور مجاز مرسل کے تمام علاقوں کو اتصال ذاتی اور صوری سے تعبیر کیا جاتا ہے گویا کہ اتصال معنوی اور ذاتی میں پچیس کے پچیس علاقے داخل ہو گئے ہیں، اتصالِ معنوی، یعنی کسی وصف کے اندر دونوں کا اشتراک ہو جیسے بہادر کو شیر کہنا کہ دونوں کا وصفِ شجاعت میں اشتراک ہے اور جیسے بیوقوف آدمی کو گدھا کہنا کہ دونوں کا وصفِ حماقت میں اشتراک ہے اتصال ذاتی اور صوری کا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں میں کچھ مجاورت اور پڑوس کا تعلق ہو جیسے مطر اور بادل کہ دونوں میں مجاورت ہے اور بلندی کی جانب میں دونوں مجاورت کا پہلو لئے ہوئے ہیں حال اور محل میں بھی مجاورت کا تعلق ہے، خلاصۂ کلام مجاز مرسل کے تمام علاقوں کا یہی حال ہے اسی لئے مصنف رح فرماتے ہیں اور جو اتصال و تعلق علاقہ سببیت اور مسببیت کے اعتبار سے ہے اس میں بھی اتصالِ ذاتی اور صوری پایا جاتا ہے پھر اس اتصال کی دو قسمیں آتی ہیں۔

۱۔ سبب اور مسبب کا اتصال ۲۔ علت اور معلول کا اتصال۔ مصنف رح کو مجاز کے تمام علاقوں سے بحث نہیں کرنی ہے بلکہ اتصالِ ذاتی کے انہیں دو علاقوں سے بحث کریں گے کیونکہ ان دونوں سے بہت احکام شرعیہ متعلق ہیں، بخلاف اتصالِ معنوی کے کہ اب اس سے بالکل بحث نہیں کریں گے، بلکہ وہ اتصال جو سبب کے اعتبار سے ہے جس کی دو قسمیں ہیں انہیں دونوں قسموں میں سے مصنف بحث کریں گے فرماتے ہیں۔

سبق نمبر ۷ اَحدُهما اتّصالُ الحکمِ بالعِلّةِ کاتصالِ الملکِ بالشراءِ وانّه یُوجِبُ الاستعارةَ من الطرفینِ لِاَنَّ العلّةَ لم تُشرَع الا لحکمِها والحکمُ لا یثبتُ الا بعلّةٍ فاستوی الاتصالُ فعمّتِ الاستعارةُ ولهذا قلنا فیمن قال ان اشتریتُ عبدًا فهو حرٌّ فاشتری نِصفَ عبدٍ وباعَهٗ ثم اشتری النصفَ الآخرَ یعتقُ هذا النصفُ الآخرُ ولو قال ان ملکتُ لا یعتقُ مالم یجتمع الکلُّ فی مِلکه فاِن عنی باحدِهما الآخرَ تُعمل نیتُه فی الموضعین لکن فیما فیه تخفیفٌ علیه لا یُصدَّقُ فی القضاءِ ویُصدَّقُ دیانةً

ترجمہ :۔ ان دونوں میں سے ایک حکم کا علت سے اتصال ہے جیسے ملک کا اتصال شراء سے اور (نوع اول) طرفین سے استعارہ کو واجب کرتی ہے اس لئے کہ علت مشروع نہیں ہوئی مگر اپنے حکم کے لئے اور حکم ثابت نہیں ہوتا مگر علت کیوجہ سے تو اتصال برابر ہو گیا تو استعارہ عام ہو گا اور اسوجہ سے ہم نے کہا اس شخص کے بارے

ہو جس نے کہا ان اشتریت عبدا فہو حر پھر اس نے غلام کا نصف خریدا اور اس کو بیچ دیا پھر نصف آخر خریدا تو یہ نصف آخر آزاد ہو جائیگا اور اگر اس نے کہا ان ملکت تو آزاد نہ ہوگا جب تک کہ اس کی ملکیت میں کل جمع نہ ہو پس اگر مراد لیا اس نے ان دونوں میں سے ایک سے دوسرے کو تو دونوں جگہ اس کی نیت پر عمل کیا جائیگا لیکن جس جگہ میں اس پر تخفیف ہو قضاءً اس کی تصدیق نہیں کی جائیگی اور دیانۃً تصدیق کی جائے گی۔

تشریح:۔ ماقبل میں یہ بات معلوم ہوچکی ہے کہ اتصال ذاتی اور صوری میں مجاورت کا تعلق ہوتا ہے وہ مجاورت کا تعلق مجاز مرسل کے تمام علاقوں میں ہے انہیں علاقوں میں سے سببیت و مسببیت اور علیت و معلولیت کا علاقہ ہے جن میں آپس میں مجاورت کا کنکشن ہے اور علت و معلول کے درمیان مجاورت ظاہر ہے کہ علت کے آتے ہی معلول کا ظہور ہوتا ہے اور ایسے ہی سبب بھی مفضی فی الجملہ الی المسبب ہوتا ہے تو انکے درمیان بھی مجاورت ظاہر ہے لہذا اتصال ذاتی اور صوری کے انہیں دو علاقوں سے مصنفؒ یہاں بحث کریں گے۔ علت جب بھی پائی جائے گی معلول ضرور پایا جائیگا اور معلول جہاں بھی پایا جائے گا تو اس کی علت بھی ضرور ہوگی بالفاظ دیگر یہاں افتقار جانبین سے ہے یعنی دونوں کے درمیان اتصال مضبوط اور زنکرا ہے مگر سبب اور مسبب کے درمیان کا اتصال اتنا مضبوط نہیں ہے کیونکہ سبب مسبب کے پائے جانے کو مستلزم نہیں ہے البتہ مسبب سبب کا محتاج ہے بہرحال جب یہ معلوم ہوگیا کہ اتصال علت و معلول میں قوی ہے اور سبب و مسبب میں کمزور ہے تو یہ اصول مقرر ہوا کہ علت بول کر معلول مراد لینا اور معلول بول کر علت مراد لینا درست ہے اور سبب بول کر مسبب مراد لینا تو صحیح ہے مگر مسبب بول کر سبب مراد لینا درست نہیں ہے بالفاظ دیگر نوع اول میں طرفین سے استعارہ صحیح ہے اور نوع ثانی میں جانب واحد سے استعارہ درست ہے، اور یہاں استعارہ سے علاقہ تشبیہ مراد نہیں بلکہ محض مجاز مراد ہے اصولیین استعارہ کو فقط مجاز کے معنی میں استعمال کرتے ہیں،

سوال، انی ارانی اعصر خمرا میں خمر (مسبب) بول کر سبب (انگور) مراد ہے؟ اور آپ نے اس کا انکار کیا ہے۔ جواب، اگر مسبب ایسا ہو جو ایک ہی سبب کے ساتھ خاص ہو وہاں مسبب بول کر سبب مراد لینا صحیح ہے اور یہاں خمر انگور کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ انگور کے علاوہ کسی اور چیز سے خمر بنتی ہی نہیں ہے۔

جب یہ تفصیلات معلوم ہوگئیں تو اب سنئے شراء علت ہے اور ملک اس کا حکم ہے اور معلول ہے نیز ملک رقبہ سبب، ملک متعہ اس کا حکم ہے اسی وجہ سے ملکِ رقبہ ملکِ متعہ کو مستلزم نہیں ہے ہاں جب کوئی مانع موجود نہو اور محل وجود ہو تو ملکِ رقبہ ملک متعہ کا سبب بن جاتا ہے۔

تو شراء بول کر ملک اور ملک بول کر شراء مراد لینا درست ہے جب کسی شخص نے کسی غلام کو دو حصوں میں کر کے خریدا یعنی پہلے نصف خریدا اور اس کو کسی کے ہاتھ فروخت کر دیا تو ابھی اس کو پورے غلام کا مشتری نہیں کہا جائے گا اور جب دوسرا آدھا بھی خرید لیا تو اب اس کو کل کا مشتری کہا جائے گا لیکن صورت یہی ہو تو دونوں صورتوں میں اس کو مالک کل نہیں کہا جائے گا کیونکہ عرفاً مالک اسی کو کہتے ہیں کہ وہ کل کا مالک ہو اور کل کا مالک وہ ہے نہیں کیونکہ پہلا آدھا فروخت کرچکا ہے اور صرف دوسرا آدھا موجود ہے تو کل کا مالک

کیسے کہدیا جائے، تواب مسئلہ سنئے مصنفؒ جس کو بیان کرنا چاہتا ہے۔
ایک شخص نے کہا ان اشتریتُ عبدًا فهو حرٌّ اگر میں کوئی غلام خریدوں تو وہ آزاد ہے اور اس نے آدھا پہلے خریدا اور فروخت کر دیا پھر دوسرا آدھا خریدا تو جس آدھے کا وہ مالک ہے وہ آدھا آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس کے مشتری کل ہونے کی وجہ سے آزادی کی شرط پائی گئی مگر اس کی ملکیت میں نصف غلام ہے تو وہی آزاد ہوگا۔
اور اگر اس نے کہا ہو ان ملکتُ عبدًا فهو حرٌّ اور باقی صورت وہی ہے تو غلام آزاد نہ ہوگا نہ کل اور نہ بعض کل تو ظاہر ہے اور بعض اسوجہ سے کہ یہ مالک کل ہے نہیں تو شرطِ حریت نہیں پائی گئی اسلئے آزاد نہ ہوگا، اب وہ قائل اگر پہلی صورت میں یوں کہے کہ میری مراد تو ان ملکتُ تھی تو اس کی نیت معتبر ہوگی اور ملک والا حکم اس پر جاری ہوگا اور غلام آزاد نہ ہوگا اور اگر دوسری صورت میں اس نے کہا کہ میری مراد تو ان اشتریتُ تھی تو غلام کا نصف آخر آزاد ہو جائیگا یعنی ملک پر شراء کا حکم جاری ہوگا۔
لیکن آپ پڑھ چکے ہیں کہ قاضی خلافِ ظاہر کا اعتبار نہیں کرتا ہے تو جس صورت میں اس متکلم پر تخفیف کا پہلو ہوگا وہاں قاضی اس کا قول تسلیم نہ کرے گا اور ظاہر کے مطابق فیصلہ کرے گا تو ان ملکتُ بولکر اگر اشتریتُ مراد لے تو اس کا قول قضاءً و دیانۃً معتبر ہوگا اور اگر اشتریت بولکر ملکت مراد لے تو قاضی اس کی بات کی تصدیق نہیں کریگا کیونکہ اس میں تخفیف ہونے کی وجہ سے خلاف ظاہر ہے البتہ مفتی اس کے قول کی تصدیق کرے گا مصنف نے اس عبارت میں یہی باتیں ذکر فرمائی ہیں۔
تنبیہ:۔ ہدایہ میں آپ مختلف جگہ پڑھ چکے ہیں کہ وصف کا اعتبار غائب میں ہوتا ہے حاضر میں نہیں ہوتا بلکہ حاضر میں اوصاف لغو ہوتے ہیں تو اسی کے پیش نظر یہ بات ذہن نشین رکھئے کہ مذکورہ تفصیل اسوقت ہے جبکہ اس نے اشتریتُ عبدًا کہا ہو اور اگر اس نے ان اشتریتُ ہٰذا العبد، کہا غلام کی جانب اشارہ کرتے ہوئے تو یہاں شراء اور ملک دونوں صورتوں میں ایک حکم ہے یعنی غلام کا نصف آخر بہر دو صورت آزاد ہو جائیگا، اسی دلیل کیوجہ سے جو ذکر کی گئی ہے۔

سبق نمبر ۹ وَالثَّانِي اِتِّصَالُ الْفَرْعِ بِمَا هُوَ سَبَبٌ مَحْضٌ لَيْسَ بِعِلَّةٍ وُضِعَ لَهٗ كَاتِّصَالِ زَوَالِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ بِأَلْفَاظِ الْعِتْقِ تَبَعًا لِزَوَالِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ وَ اَنَّهٗ يُوْجِبُ اسْتِعَارَةَ الْاَصْلِ لِلْفَرْعِ وَالسَّبَبِ لِلْحُكْمِ دُوْنَ عَكْسِهٖ لِاَنَّ اتِّصَالَ الْفَرْعِ بِالْاَصْلِ فِيْ حَقِّ الْاَصْلِ فِيْ حُكْمِ الْعَدَمِ لِاسْتِغْنَائِهٖ عَنِ الْفَرْعِ۔

ترجمہ:۔ اور دوسری نوع فرع کا اتصال ہے اس چیز کے ساتھ جو سبب محض ہے ایسی علت نہیں ہے جو فرع کے لئے موضوع ہو جیسے ملکِ متعہ کے زوال کا اتصال الفاظ عتق سے ملکِ رقبہ کے زوال کی تبعیت کی

وجہ سے اور یہ ثابت کرتا ہے اصل کے استعارہ کو فرع کے لئے اور سبب کے استعارہ کو حکم کے لئے نہ کہ اس کے برعکس اس لئے کہ فرع کا اتصال اصل کے ساتھ اصل کے ارادہ کے حکم میں ہے اصل کے مستغنی ہونے کی وجہ سے فرع سے۔

تشریح:۔ نوع اول سے فراغت کے بعد مصنفؒ نوع ثانی سبب اور مسبب کے اتصال کا ذکر فرماتے ہیں اور سبب محض کہہ کر علت سے احتراز ہے ورنہ کبھی سبب سے علت مراد ہوتی ہے اور جب محض کی قید لگادی گئی تو علت خارج ہوگئی پھر اس کی صاف وضاحت کردی. لیس بغاتہ وضعت لہ یعنی سبب سے مراد وہ ہے جو ایسی علت نہو جو حکم اور معلول کے لئے موضوع ہے۔

ش ا رملک کی علت ہے اور ملک رقبہ ملک متعہ کا سبب ہے علت نہیں ہے اور ماقبل میں نوع اول کے ذکر میں معلوم ہوچکا ہے کہ اس میں افتقار جانبین سے ہے اور نوع ثانی میں افتقار جانب واحد سے ہے اسی وجہ سے اصول یہ مقرر ہوا ہے کہ سبب بول کر مسبب مراد لینا درست ہے اور مسبب بولکر سبب مراد لینا صحیح نہیں ہے۔

لہذا کوئی عورت کہے کہ میں نے اپنے نفس کو تیرے ہاتھ فروخت کردیا اتنے مال کے بدلہ اور مرد نے قبول کرلیا اور یہ اس نے نکاح کی غرض سے کہا تو نکاح صحیح ہوگیا یعنی اس نے سبب بولکر مسبب مراد لیا ہے کیونکہ بیع ملک رقبہ کی علت ہے اور ملک رقبہ ملک متعہ کا سبب ہے تو نکاح میں ملک متعہ کا ثبوت ہوتا ہے اور بیع میں بھی ملک متعہ کا ثبوت ہوجاتا ہے ملک رقبہ کے واسطے سے تو بیع نکاح کا سبب ہے تو یہاں سبب بولکر مسبب مراد لیا گیا ہے یہ تو درست ہے اور اگر نکاح بولکر بیع مراد لے تو یہ مسبب بولکر سبب مراد لینا ہے تو یہ درست نہوگا۔

ایسے ہی اگر اپنی بیوی سے کہا اعتقتک یا حررتک یا انت حرۃ اور طلاق کو مراد لیا تو صحیح ہے کیونکہ سبب بولکر مسبب کا ارادہ ہے اور اگر اپنی باندی سے کہے تجھے طلاق ہے اور آزادی مراد لے تو یہ درست نہیں کیونکہ یہ مسبب بول کر سبب کا ارادہ ہے جو درست نہیں ہے۔

بہرحال سبب سے مسبب بے نیاز ہے اور مسبب سبب سے بے نیاز نہیں ہے اس لئے یہ اصول مقرر ہوا ہے لان اتصال الفرع الخ سے مصنفؒ یہی بتانا چاہتے ہیں۔

وَهُوَ نَظِيرُ الْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ إِذَا عُطِفَتْ عَلَى الْكَامِلَةِ تَوَقَّفَ أَوَّلُ الْكَلَامِ عَلَى آخِرِهِ لِصِحَّتِهِ وَافْتِقَارِهِ إِلَيْهِ فَأَمَّا الْأَوَّلُ فَتَامٌّ فِي نَفْسِهِ لِاسْتِغْنَائِهِ عَنْهُ

ترجمہ:۔ اور یہ جملہ ناقصہ کی نظیر ہے جبکہ وہ جملہ کاملہ پر عطف کیا جائے تو اول کلام اپنے آخر پر موقوف ہے اس کی صحت اور اسکے محتاج ہونے کیوجہ سے اول کی جانب بہرحال اول تو وہ تام ہے بذات خود اس کے مستغنی ہونے کی وجہ سے اس سے (آخر سے)

تشریح:۔ سبب اور مسبب کا مسئلہ ایسا ہے جیسے جملہ کاملہ اور ناقصہ جیسے زیدٌ عالمٌ وبکرٌ تو زیدٌ عالمٌ جملہ کاملہ ہے

اور بکرٌ ناقصہ ہے ناقصہ اول کا محتاج ہے مگر اول اپنے تمام ہونے کیوجہ سے آخر کا محتاج نہیں اسی طرح سبب اور مسبب کا مسئلہ ہے کہ سبب مسبب کا محتاج نہیں مگر مسبب سبب کا محتاج ہے، توقف اول الکلام علی آخرہ لصحتہ وافتقارہ الیہ اول کلام (جملۂ کاملہ) موقوف ہے آخر کلام پر یعنی جملۂ ناقصہ پر۔

سوال، آپنے تو فرمایا تھا کہ جملۂ کاملہ محتاج نہیں ہوتا اور وہ آخر پر موقوف نہیں ہے اور یہ آپنے کیا کہدیا ؟

جواب، آگے مصنفؒ نے اس کا جواب دیا کہ یہ توقف اول کلام کا اسوجہ سے نہیں کہ وہ آخر کا محتاج ہے بلکہ صرف اسوجہ سے ہے تاکہ اس کی بدولت آخر کلام درست ہو جائے اور اسوجہ سے ہے کہ آخر کلام اس کا محتاج ہے۔

وَحُكْمُ الْمَجَازِ وُجُوْدُ مَا أُرِيْدَ بِهٖ خَاصًّا كَانَ أَوْ عَامًّا كَمَا هُوَ حُكْمُ الْحَقِيْقَةِ وَلِهٰذَا جَعَلْنَا لَفْظَ الصَّاعِ فِيْ حَدِيْثِ ابْنِ عُمَرَؓ لَا تَبِيْعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ عَامًّا فِيْمَا يَحُلُّهٗ وَيُجَاوِرُهٗ وَأَبَى الشَّافِعِيُّ ذٰلِكَ وَقَالَ لَا عُمُوْمَ لِلْمَجَازِ لِأَنَّهٗ ضَرُوْرِيٌّ يُصَارُ إِلَيْهِ تَوْسِعَةً لِلْكَلَامِ وَهٰذَا بَاطِلٌ لِأَنَّ الْمَجَازَ مَوْجُوْدٌ فِيْ كِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَاللّٰهُ تَعَالٰى يَتَعَالٰى عَنِ الْعَجْزِ وَالضَّرُوْرَاتِ وَمِنْ حُكْمِ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ اسْتِحَالَةُ اجْتِمَاعِهِمَا مُرَادَيْنِ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ كَمَا اسْتَحَالَ أَنْ يَكُوْنَ الثَّوْبُ الْوَاحِدُ عَلَى اللَّابِسِ مِلْكًا وَعَارِيَةً فِيْ زَمَانٍ وَاحِدٍ

ترجمہ :۔ اور مجاز کا حکم پایا جانا ہے اس معنیٰ کا جس کا ارادہ کیا جائے اس سے خاص ہو وہ یا عام جیسا کہ یہی حقیقت کا حکم ہے اور اسی وجہ سے کر دیا ہم نے لفظ صاع کو ابن عمرؓ کی حدیث لاتبیعوا الدرہم بالدرہمین ولا الصاع بالصاعین میں، عام اس چیز میں جو صاع میں حلول کرتی ہے اور صاع کے مجاور ہوتی ہے، اور امام شافعی نے اس کا انکار کیا اور کہا کہ مجاز کیلئے عموم نہیں ہے اس لئے کہ مجاز ضروری ہے جس کی جانب رجوع کیا جاتا ہے کلام کو وسعت دینے کی غرض سے اور یہ باطل ہے اس لئے کہ مجاز موجود ہے اللہ تعالیٰ کی کتاب میں اور اللہ تعالیٰ عاجزی اور ضرورات سے بالاتر ہے اور حقیقت اور مجاز کا حکم ان دونوں کے اجتماع کا محال ہونا ہے مراد بنکر لفظ واحد سے جیسا کہ محال ہے کہ ہو ایک کپڑا پہننے والے پر ایک ہی زمانہ میں ملک و عاریت کے طور پر۔

تشریح :۔ جب لفظ اپنے موضوع لہٗ میں مستعمل ہو تو وہ حقیقت ہے تو کبھی معنیٰ موضوع لہٗ میں خصوص ہوتا ہے اور کبھی عموم ہوتا ہے، لہٰذا اول صورت میں خاص مراد ہوگا اور ثانی صورت میں عام مراد ہوگا اور یہ بات فریقین کے نزدیک مسلم ہے اسوجہ سے اس کا مصنفؒ نے ذکر نہیں کیا، اور جب لفظ کو اسکے معنیٰ موضوع لہٗ کے غیر میں کسی اتصال کیوجہ سے استعمال کیا جائے تو یہ مجاز ہے تو غیر موضوع لہٗ میں بھی کبھی خصوص ہوگا اور کبھی عموم ہوگا تو خاص و عام جس طرح حقیقت کے اندر پائے جاتے ہیں اسی طرح مجاز کے اندر بھی پائے جائیں گے مگر یہ مسئلہ اختلافی ہے حنفیہ کے نزدیک مجاز کے اندر عموم ہوتا ہے، اور امام شافعی نے اس کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ مجاز کے اندر عموم نہیں ہوتا، پھر امام شافعی رحؒ نے دلیل دیتے

ہوئے فرمایا کہ مجاز ضروری چیز ہے یعنی بربنا ضرورت لفظ کو مجازی معنی پر حمل کیا جاتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ کلام کے اندر وسعت پیدا ہو سکے، بہرحال یہ ضروری چیز ہے اور ضرورت بقدر ضرورت باقی رہتی ہے یہ اصول مسلّم ہے اور ضرورت پوری ہو جاتی ہے خصوص سے تو پھر اس کے اندر عموم بلا ضرورت ہے اس لئے انہوں نے عموم مجاز کا انکار کیا ہے۔

مصنفؒ نے اس کا جواب دیا ہے کہ امام شافعی رحؒ کا یہ قول باطل ہے اور مجاز کو ضروری کہنا غلط ہے کیونکہ مجاز قرآن کریم میں شائع ذائع ہے اور اللہ تعالیٰ عجز و ضرورات سے پاک ہے اس وجہ سے مجاز کو ضروری کہنا غلط ہے بہرحال حنفیہ مجاز کے اندر عموم کے قائل ہیں اسی وجہ سے ایک حدیث میں وارد شدہ لفظ صاع کو عموم پر محمول کیا گیا ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ ابن عمرؓ کی ایک حدیث بایں الفاظ منقول ہے لاتبیعوا الدرہم بالدرہمین. لا الصاع بالصاعین، کہ ایک درہم کو دو درہموں کے بدلہ اور ایک صاع کو دو صاع کے بدلہ مت بیچو، اور صاع کہتے ہیں لکڑی وغیرہ کے ایک پیمانہ کو جس میں تین سو تہتر تولہ وزن آتا ہے مگر بالاجماع یہاں صاع سے اسکے حقیقی معنی یعنی یہ پیمانہ مراد نہیں ہے بلکہ اسکے مجازی معنی مراد ہیں یعنی وہ سامان جو صاع میں بھرا جاتا ہے اور صاع کے ذریعہ جس کو ناپا جاتا ہے خواہ وہ مطعوم ہو یا غیر مطعوم لہٰذا ہمارے یہاں مطعوم اور غیر مطعوم دونوں کے اندر ربٰو جاری ہوگا جیسے چونا وغیرہ، اور امام شافعی رحؒ نے اس کے معنی مجازی صرف مطعوم کے لئے ہیں اور وہ چونے وغیرہ میں ربٰو کے قائل نہیں ہیں فیما یحلہ، ویجاورہ صاع میں جو چیز حلول کرتی ہے اور اسکے مجاور ہوتی ہے دونوں کے معنی ایک ہی ہیں تو پھر یحلہ کے بعد ویجاورہ کہنا صرف یہ بتانے کے لئے ہے کہ حال (مطعوم اور غیر مطعوم) اور محل (صاع) میں مجاورت کا علاقہ ہے، مگر بعض محققین نے شوافع کی جانب اس انتساب میں تامل ظاہر کیا ہے، فتدبر۔

جس طرح ایک شخص پر ایک ہی وقت میں ایسا کپڑا ہونا محال ہے کہ وہ اس کی ملکیت میں بھی ہو اور مستعار بھی ہو اسی طرح ایک ہی وقت میں کسی لفظ سے اسکے حقیقی اور مجازی دونوں معنی مراد ہوں یہ بھی محال ہے اور یہی حقیقت و مجاز کا حکم ہے کیونکہ اصلی معنی مملوک کے مثل ہیں اور مجازی معنی عاریت کے درجہ میں ہیں، وفیہ تفصیل فی نورالانوار لملاجیون رحؒ۔

سبق نمبر ۱۰ وَلِهٰذَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ لَوْ اَنَّ عَرَبِيًّا لَا وِلَاءَ عَلَيْهِ اَوْصٰى بِثُلُثِ مَالِهٖ لِمَوَالِيْهِ وَلَهٗ مُعْتَقٌ وَاحِدٌ فَاسْتَحَقَّ النِّصْفَ كَانَ النِّصْفُ الْبَاقِيْ مَرْدُوْدًا اِلَى الْوَرَثَةِ وَلَا يَكُوْنُ لِمَوَالِيْ مَوْلَاهُ لِاَنَّ الْحَقِيْقَةَ اُرِيْدَتْ بِهٰذَا اللَّفْظِ فَبَطَلَ الْمَجَازُ ۔

ترجمہ:۔ اور اسی وجہ سے محمد رحؒ نے جامع کبیر میں کہا ہے کہ اگر کوئی عربی جس پر ولاء نہو اپنے تہائی مال کی اپنے موالی کے لئے وصیت کرے اور اس کا ایک معتَق ہے تو وہ نصف کا مستحق ہوگا نصف باقی دوسرے وارثین کی جانب رد کر دیا جائیگا اور موصی کے معتق کے معتقین کے لئے نہوگا اس لئے کہ اس لفظ سے حقیقت مراد لیگئی تو مجاز باطل ہوگیا۔

تشریح:۔ جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ حقیقت و مجاز کا ایک جگہ پر اجتماع نہیں ہو سکتا تو اب سنئے لفظ مولیٰ مشترک ہے معتِق اور معتَق کے درمیان اور ان دونوں کے اندر اس کا استعمال حقیقت ہے اور معتِق کا معتِق اور معتَق کا معتَق اس

کے مجازی معنی ہیں، اب سنئے ایک ایسا شخص ہے جو پہلے سے آزاد چلا آرہا ہے اس نے وصیت کی کہ میرے مال کا ثلث میرے موالی کو دیدینا، اور یہاں یہ بات متعین ہے کہ موالی کے معنی معتق کے نہیں ہیں کیونکہ وہ کبھی مع اپنے آباء اجداد کے غلام رہا ہی نہیں بلکہ معنی یہاں معتق کے ہیں اور اس کا صرف ایک ہی معتق ہے اور معتق کے معتق کئی ہیں لیکن چونکہ جب اس لفظ سے حقیقت مراد لے لیگئی تو اب مجازی معنی مراد نہیں لے سکتے لہٰذا ثلث مال کا نصف اس ایک معتق کو دے کر باقی وارثین کو دیدیا جائیگا۔ **سوال**، جب موالی استعمال کیا گیا ہے جو جمع کا صیغہ ہے تو ایک معتق کو نصف کیوں ملا بلکہ ثلث کا ثلث ملنا چاہئے تھا؟ کیونکہ جمع کا اقل فرد تین ہیں۔ **جواب**، میراث اور وصیت کے باب میں دو کو جمع کا حکم حاصل ہے تو ایک کو جمع کا نصف قرار دیکر اس کو آدھا دیا گیا ہے ولاء کیا چیز ہے؟

جواب، غلام کے مال میں جو آزاد کرنے والے کا حق ہوتا ہے غلام کے مرنے کے بعد وہ ولاء کہلاتا ہے، اس عبارت میں مصنف کا کیا مطلب ہے؟ یعنی کہنے والا کوئی عربی شخص ہے جس پر کبھی رقیت طاری نہیں ہوئی تو پھر نہ کوئی اسکا معتق ہوگا اور نہ کسی کا اسکے مال میں ولاء ہوگا، یہ عبارت لانے سے یہ بات واضح ہوگئی کہ یہاں پر مولی معتق کے معنی میں ہے

وَاِنَّمَا عَمَّهُمُ الْاَمَانُ فِيْمَا اِذَا اسْتَأْمَنُوْا عَلٰى اَبْنَائِهِمْ وَمَوَالِيْهِمْ لِاَنَّ اِسْمَ الْاَبْنَاءِ وَالْمَوَالِيْ ظَاهِرًا يَتَنَاوَلُ الْفُرُوْعَ لٰكِنْ بَطَلَ الْعَمَلُ بِهٖ لِتَقَدُّمِ الْحَقِيْقَةِ فَبَقِيَ مُجَرَّدُ الْاِسْمِ شُبْهَةً فِيْ حَقْنِ الدَّمِ وَصَارَ كَالْاِشَارَةِ اِذَا دَعَا بِهَا الْكَافِرَ اِلٰى نَفْسِهٖ يَثْبُتُ بِهَا الْاَمَانُ لِصُوْرَةِ الْمُسَالَمَةِ وَاِنْ لَمْ تَكُنْ ذٰلِكَ حَقِيْقَةً

ترجمہ:- اور عام ہوگا امان انکو (معتق کے معتق اور پوتوں کو) اس صورت میں جب کہ اہل حرب امان طلب کریں اپنے بیٹوں اور اپنے موالی پر اس لئے کہ لفظ ابناء اور موالی ظاہری اعتبار سے فروع کو شامل ہے لیکن اس پر (تناول ظاہری پر) عمل باطل ہوگیا حقیقت کے مقدم ہونے کیوجہ سے تو باقی رہا محض لفظ شبہ بنکر حفاظت دم کے سلسلہ میں اور ہوگیا یہ مثل اشارہ کے جب کہ بلائے وہ اپنی جانب اشارہ سے کافر کو تو اشارہ سے امان ثابت ہوجائے گا مصالحت کی صورت کی وجہ سے اگرچہ حقیقت کے اعتبار سے اشارہ مصالحت نہیں ہے۔

تشریح:- یہ ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ آپنے تو فرمایا ہے کہ حقیقت و مجاز کا اجتماع محال ہے حالانکہ مثال مذکور میں حقیقت و مجاز کا اجتماع ہے حربیوں میں سے کوئی ہمارے امام سے ان الفاظ کے ساتھ امان طلب کرتا ہے آمنونا علی ابنائنا وموالینا یعنی ہم کو ہمارے بیٹوں اور موالی پر امن دیدو اور یہ معلوم ہے کہ ابن کے حقیقی معنی بیٹے کے ہیں اور پوتا وغیرہ اسکے مجازی معنی ہیں اور مولی کے حقیقی معنی معتق اور مجازی معنی معتق کے معتق کے ہیں تو آپ کے اصول کے مطابق امان صرف بیٹوں کو اور آزاد کردہ غلاموں کو ملنا چاہئے پوتوں کو اور معتق کے معتق کو نہ ملنا چاہئے حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ دونوں کو امان ملے گا؟

تو یہاں سے مصنفؒ نے اس کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ لفظ موالی اور ابنار باعتبار تناولِ ظاہری فروع کو شامل ہے لیکن حقیقت و مجاز کے اجتماع کا مسئلہ آکھڑا ہوا اور ہم مجبور ہو گئے کہ اس تناولِ ظاہری پر عمل نہ کریں کیوں کہ جب معنیٔ حقیقی مراد لے لئے گئے تو مجاز کی گنجائش نہیں رہی ۔

مگر کیا کریں ایک اور مجبوری آکر کھڑی ہو گئی کہ اس تناولِ ظاہری کیوجہ سے ایک شبہ تو برقرار ہے اور شبہ بھی حفاظتِ دم اور حفاظتِ جان کے سلسلہ میں ہے جہاں شبہ کا اعتبار کر لیا جاتا ہے اسوجہ سے ہم نے مجبوراً یہاں امان کو عام کیا ہے اور معتق کے معتق اور پوتے کو امان کے اندر داخل مانا ہے اس کی مثال بعینہ ایسی ہے کہ جب امام قلعہ کے اندر سے اشارہ سے کسی کافر کو بلائے تو اگرچہ اشارہ کچھ مصالحت اور امان دینا نہیں ہے اسکے باوجود شبہ کی وجہ سے اس صورت میں اس اشارہ کو امان شمار کیا جاتا ہے ۔

وَاِنَّمَا نُزِلَتْ فِی الْاِسْتِیْمَانِ عَلَی الْاٰبَاءِ وَالْاُمَّهَاتِ اِعْتِبَارُ الصُّوْرَةِ فِی الْاَجْدَادِ وَالْجَدَّاتِ لِاَنَّ اعْتِبَارَ الصُّوْرَةِ لِثُبُوْتِ الْحُکْمِ فِیْ مَحَلٍّ اٰخَرَ یَکُوْنُ بِطَرِیْقِ التَّبَعِیَّةِ وَذٰلِکَ اِنَّمَا یَلِیْقُ بِالْفُرُوْعِ دُوْنَ الْاُصُوْلِ

ترجمہ :۔ اور چھوڑ دیا آباء اور امہات پر امان لینے کے سلسلہ میں صورت کے اعتبار کو اجداد اور جدات کے اندر اس لئے کہ صورت کا اعتبار ثبوتِ حکم کے لئے دوسرے محل میں تبعیت کے طریقہ پر ہوتا ہے اور یہ (اعتبار طریق تبعیت) فروع کے لائق ہے نہ کہ اصول کے ۔

تشریح :۔ سابق جواب پر پھر اشکال ہوا کہ جب آپ نے حفاظتِ دم کے اندر تناولِ ظاہری کا اعتبار کرتے ہوئے پوتوں اور معتق کے معتق کو امان میں داخل کیا ہے تو جب کوئی اپنی امہات اور آباء پر امان طلب کرے تو اس تناولِ ظاہری کا حفاظت دم کے اندر اعتبار کرتے ہوئے اجداد اور جدات کو بھی امان میں داخل کرنا چاہئے حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ دادا اور دادی وغیرہ کے لئے امان ثابت نہ ہوگا ایسا کیوں ہے ؟ تو اس کا جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ پہلی صورت کا اعتبار کیا گیا ہے وہ تبعیت کی وجہ سے کیا گیا تھا اور یہاں تبعیت کا مسئلہ نہیں ہے ۔

اس لئے کہ پوتوں اور معتق کے معتق کو تابع قرار دینا صحیح ہے کیونکہ فروع ہیں اور دادا اور دادی وغیرہ کو تابع قرار دینا غلط ہے اس لئے کہ یہ اصول میں داخل ہیں خلاصۂ کلام پہلے مسئلہ میں تبعیت کی بنیاد پر ایسا کیا گیا تھا اور تبعیت دوسرے مسئلہ میں نہیں ہے کیونکہ تبعیت فروع کے لائق ہے اصول کے لائق نہیں ہے ۔

سبق نمبر ۱۱ فَاِنْ قِیْلَ قَدْ قَالُوْا فِیْمَنْ حَلَفَ لَا یَضَعُ قَدَمَهٗ فِیْ دَارِ فُلَانٍ اَنَّهٗ یَقَعُ عَلَی الْمِلْکِ وَالْعَارِیَةِ وَالْاِجَارَةِ جَمِیْعًا وَیَحْنَثُ اِذَا دَخَلَهَا رَاکِبًا اَوْ مَاشِیًا وَکَذٰلِکَ قَالَ اَبُوْحَنِیْفَةَ وَمُحَمَّدٌ فِیْمَنْ قَالَ لِلّٰهِ عَلَیَّ اَنْ اَصُوْمَ رَجَبًا وَنَوٰی بِهِ الْیَمِیْنَ

كان نذرًا ويمينًا وفيه جمعٌ بين الحقيقة والمجاز قلنا وضعُ القدم صار مجازًا عن الدخول واضافةُ الدار يراد بها نسبة السكنى فاعتُبر عمومُ المجاز

ترجمہ:- پس اگر اعتراض کیا جائے کہ فقہاء نے کہا ہے اس شخص کے بارے میں جس نے قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں اپنا قدم نہیں رکھے گا کہ یہ قسم ملک اور عاریت اور اجارہ سب پر واقع ہوتی ہے اور وہ حانث ہو جائیگا جب کہ گھر میں داخل ہو سوار ہو کر یا پیدل اور ایسے ہی فرمایا ہے ابو حنیفہؒ اور محمدؒ نے اس شخص کے بارے میں جس نے کہا کہ اللہ کے لئے میرے اوپر ضروری ہے کہ میں رجب کا روزہ رکھوں اور وہ اس سے یمین کی نیت کرے تو یہ نذر اور یمین ہوگی اور اس کے اندر حقیقت اور مجاز کے درمیان جمع کرنا ہے تو ہم کہیں گے کہ قدم رکھنا دخول سے مجاز ہوگیا (عرف کے حکم سے) اور دار کی اضافت اس سے سکنٰی کی نسبت مراد لی جاتی ہے تو عموم مجاز کا اعتبار کیا گیا ۔

تشریح:- جناب والا آپ کہتے آرہے ہیں کہ لفظ سے بیک وقت اسکے حقیقی اور مجازی معنی کو مراد لینا جائز نہیں حالانکہ آپ کا عمل اس کے خلاف ہے ؟ کہاں ؟ سنئے ایک آدمی قسم کھاتا ہے کہ زید کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا تو قدم رکھنے کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ وہ ننگا پیر زید کے گھر میں رکھے اور مجازی معنی یہ ہیں کہ جوتا پہنکر یا سوار ہو کر زید کے گھر میں جائے حالانکہ آپ کہتے ہیں جس طرح بھی زید کے گھر میں داخل ہوگا ہر صورت حانث ہو جائیگا اور یہی حقیقت و مجاز کا اجتماع ہے نیز زید کے گھر کے حقیقی معنی یہ ہے کہ وہ زید کا مملوک ہو اور مجازی معنی یہ ہے کہ وہ اس میں عاریت پہ یا کرایہ پر رہتا ہو ، حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ مملوک ہو یا عاریت یا اجارہ پر ہو بہر صورت جب وہ زید کے گھر میں داخل ہوگا تو حانث ہو جائے گا یہ بھی حقیقت و مجاز کا اجتماع ہے ۔

نیز ایک شخص کہتا ہے للہ علیّ ان اصوم رجبًا ۔ اس کلام کے حقیقی معنی نذر کے ہیں اور مجازی معنی یمین کے ہیں مگر حضرات طرفین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ جب کہنے والے نے اس قول سے یمین کی نیت کی تو نذر و یمین دونوں ہوں گی اور یہ کھلا ہوا حقیقت اور مجاز کا اجتماع ہے ؟

جواب حضور متن ، ہم نے یہاں پر حقیقی اور مجازی دونوں معنی کا ارادہ نہیں کیا بلکہ بطریق عموم مجاز وضعُ القدم سے دخول مراد لیا گیا جو کہ عرف کا تقاضہ ہے اور زید کے گھر سے سکنی کی نسبت مراد لی یعنی جس میں زید رہتا ہو خواہ وہ مملوک ہو یا عاریت یا کرایہ پر اور ہمارے نزدیک عموم مجاز جائز ہے لہذا پھر ہم پر اعتراض وارد نہیں ہو سکتا ۔

سوال ! آپکے فتاویٰ میں مذکور ہے کہ اگر زید اس کے اندر رہتا نہ ہو اور اس کا مملوک ہو اور وہ زید کے مکان میں داخل ہوا تو بھی حانث ہو جائیگا حالانکہ یہاں سکنی کی نسبت بھی نہیں ہے ؟

جواب ! سکنی سے عام مراد ہے تحقیقی ہو یا تقدیری اور اس صورت میں سکنی تقدیرًا موجود ہے فلا اشکال فیہ ۔

سوال ! نذر اور یمین میں کیا فرق ہے ؟

جواب ! نذر کے اندر نذر کو پورا کرنا ضروری ہے اور اگر نذر پوری نہ ہو سکے تو اسکی قضاء ضروری ہے کفارہ واجب

نہیں اور یمین کا حکم یہ ہے کہ اس کو پورا کیا جائے اور اگر پوری نہ کرسکا تو قضاء واجب نہیں بلکہ کفارہ واجب ہے ۔
سوال : اس کی کیا دلیل ہے کہ اس کے حقیقی معنی نذر کے ہیں اور مجازی معنی یمین کے ہیں ؟
جواب : حقیقت بغیر نیت کے ثابت ہوتی ہے اور اس کلام سے بغیر نیت کے نذر منعقد ہوتی ہے اور یمین نیت پر موقوف ہے اور نیت اور قرینہ پر موقوف ہونا مجاز کی علامت ہے ۔
سوال : رجباً سے تو غیر معین رجب مراد ہے تو پھر اس کا فوات مکلّف پر ہوگا ؟
جواب : جی ہاں ، اگر اس کو رجبًا پڑھا جائے تو یہ منصرف ہوگا اور غیر معین رجب مراد ہوگا تو پھر فوات بوقت موت متحقق ہوگا تو اس پر بوقتِ موت فدیہ اور کفارہ کی وصیّت ضروری ہوگی اور فخر الاسلام نے اس کو رَجَبَ بغیر تنوین کے ذکر کیا ہے اس وقت اس سے اس سال کا رجب مراد ہوگا اور یہ عدل اور علمیت کیوجہ سے غیر منصرف ہوگا تو اس صورت میں فوات کیوقت اس کی قضاء اور کفارہ واجب ہوگا ۔
سوال : کیا آپ اس کی کوئی نظیر پیش کرسکتے ہیں ؟ جی ہاں سنئے ۔

وَهُوَ نظیرُ مَا لو قال عَبدُہٗ حُرٌّ یَومَ یَقدَمُ فلانٌ فَقَدِمَ لیلاً او نهاراً عَتَقَ لانَّ الیومَ متیٰ قُرِنَ بفعلٍ لا یمتدُّ حُمِلَ علی مطلقِ الوقتِ ثم الوقتُ یدخُلُ فیہ اللَّیلُ والنھارُ ۔

ترجمہ :۔ اور یہ نظیر اس کی ہے اگر کہا (آقا نے) اس کا غلام آزاد ہے جس دن فلاں صاحب آئیگا پس وہ آیا رات میں تو غلام آزاد ہو جائیگا اس لئے کہ لفظ یوم جبکہ فعل غیر ممتد سے ملا ہوا ہو تو اس کو مطلق وقت پر محمول کیا جاتا ہے پھر وقت اسکے اندر رات اور دن داخل ہو جاتے ہیں ۔
تشریح :۔ آپنے نظیر مانگی تھی یہ ہے اس کی نظیر کہ ایک شخص نے کہا جس دن فلاں شخص آئیگا میرا غلام آزاد ہے اب وہ شخص خواہ دن میں آئے یا رات میں بہرصورت غلام آزاد ہو جائیگا حالانکہ یوم کے حقیقی معنی دن کے ہیں اور مجازی معنی رات کے ہیں تو یہاں بھی ہم کہیں گے کہ یہ حقیقت ومجاز کا اجتماع نہیں ہے بلکہ عموم مجاز ہے یعنی یوم سے مطلق وقت مراد لیا گیا ہے پھر اس کا اصول یہ ہے کہ جب لفظِ یوم فعل غیر ممتد سے ملا ہوا ہو تو اس کو مطلق وقت پر محمول کیا جاتا ہے ۔ اور یہاں قدوم فعلِ غیر ممتد ہے جس کی حد بندی نہیں ہو سکتی ، پھر یہاں علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ یوم کے مضاف الیہ کا اعتبار ہوگا ، یا عامل کا ، جمہور محققین نے مضاف الیہ کا اعتبار نہیں کیا بلکہ عامل کا اعتبار کیا ہے ۔

وامَّا مسئلۃُ النذرِ فلیس بجمعٍ ایضًا بل ھو نذرٌ بصیغتہٖ یمینٌ بموجَبِہٖ وھوالایجابُ لانَّ ایجابَ المباحِ یَصلَحُ یمینًا کتحریمِ المُباحِ وھٰذا کشراءِ القریبِ فانہٗ تَمَلُّكٌ بصیغتہٖ تحریرٌ بموجبہٖ

ترجمہ :۔ اور بہرحال نذر کا مسئلہ وہ بھی جمع نہیں ہے (حقیقت اور مجاز کے درمیان) بلکہ یہ کلام اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اپنے حکم کے اعتبار سے یمین ہے اور وہ واجب کرنا ہے اس لئے کہ مباح کو واجب کرنا یمین کی صلاحیت رکھتا ہے جیسے مباح کو حرام کرنا اور یہ ایسا ہے جیسے قریب کو خرید نا پس یہ شراء اپنے صیغہ کے اعتبار سے تملک ہے اور اپنے حکم کے اعتبار سے تحریر ہے ۔

تشریح :۔ نذر والے مسئلہ میں بھی حقیقت اور مجاز کا اجتماع نہیں ہے بلکہ نذر اس صیغہ سے ثابت ہوتی ہے اور یمین اسکے حکم سے کیونکہ اس کے اندر رجب کے روزہ کو جو مباح ہے اپنے اوپر واجب کیا گیا ہے ، اور مباح کو واجب کرنا ایسے ہی یمین ہے جیسے کہ مباح کو حرام کرنا فرمانِ باری قَدْ فَرَضَ اللّٰہُ لَکُمْ تَحِلَّۃَ اَیْمَانِکُمْ اس پر دال ہے ، تو یہ حقیقت و مجاز کا اجتماع نہیں بلکہ صیغہ اور اس کے حکم پر عمل کرنا ہے ، کیا اس کی کوئی مثال پیش کی جا سکتی ہے ؟

جی ہاں ، اگر کوئی شخص مثلاً اپنے بیٹے کو خریدے تو وہ خریدتے ہی آزاد ہو جائیگا حالانکہ شراء تملک کیلئے ہوتی ہے توگویا کہ شراء اپنے صیغہ کے اعتبار سے تملک ہے اور اپنے حکم کے اعتبار سے اعتاق و تحریر ہے ۔

سوال :اگر یمین کو صیغۂ نذر کا موجب و حکم قرار دیں گے تو پھر تو بغیر نیت کے یمین ایسے ہی ثابت ہونی چاہئے جیسے شراء سے بغیر نیت کے تحریر ثابت ہوتی ہے ؟

جواب :بعض حضرات نے تو یہ جواب دیا ہے کہ یہ حقیقت مہجورہ کی قبیل سے ہے اس وجہ سے اس میں نیت کی ضرورت پیش آتی ہے ــــ اور شمس الائمہؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ للہ ، واللہ کے معنی میں ہے جو یمین کا صیغہ ہے اور علیّ صیغۂ نذر ہے تو ہم نے ایک ہی لفظ سے یمین و نذر کو مراد نہیں لیا بلکہ الگ الگ کلموں سے مراد لیا ہے اور اس میں کچھ قباحت نہیں ہے فیہا فیہ فتفکر

سبق نمبر ۱۲

وَمِنْ حُکْمِ هٰذَا الْبَابِ اَنَّ الْعَمَلَ بِالْحَقِیْقَۃِ مَتٰی اَمْکَنَ سَقَطَ الْمَجَازُ لِاَنَّ الْمُسْتَعَارَ لَا یُزَاحِمُ الْاَصْلَ فَاِنْ کَانَتِ الْحَقِیْقَۃُ مُتَعَذِّرَۃً کَمَا اِذَا حَلَفَ لَا یَاْکُلُ مِنْ هٰذِهِ النَّخْلَۃِ اَوْ مَهْجُوْرَۃً کَمَا اِذَا حَلَفَ لَا یَضَعُ قَدَمَهٗ فِیْ دَارِ فُلَانٍ صِیْرَ اِلَی الْمَجَازِ

ترجمہ :۔ اور اس باب کا حکم یہ ہے کہ جبتک حقیقت پر عمل ممکن ہو مجاز ساقط ہو جائیگا اسلئے کہ مستعار اصل کے مزاحم نہیں ہو سکتا پس اگر حقیقت متعذر ہو جیسے جبکہ قسم کھائی کہ اس کھجور کے درخت سے نہیں کھائیگا یا حقیقت مہجورہ ہو جیسے جبکہ قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں اپنا قدم نہیں رکھیگا ، تو رجوع کیا جائیگا مجاز کی جانب ۔

تشریح :۔ یہاں سے مصنفؒ حقیقت اور مجاز کا حکم بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جبتک حقیقت پر عمل ممکن ہوگا تو مجاز پر عمل نہیں ہوگا کیونکہ معنی مجازی مستعار ہیں اور حقیقی معنی اصل ہیں اور مستعار اصل کا مقابل نہیں ہو سکتا ، البتہ اگر حقیقت پر عمل دشوار ہو یا حقیقت کو عرف میں چھوڑ دیا گیا ہو تو دونوں صورتوں میں کلام کو مجاز کی طرف پھیر دیا جاتا ہے ۔

تعذر کی مثال یہ ہے کہ اس درخت سے نہیں کھائیگا تو اس کے حقیقی معنیٰ ہیں اس درخت کو کھانا اور یہ دشوار کام ہے لہذا اس کو مجاز کی جانب پھیر دیں گے اور اس کا پھل یا پھل نہ ہونیکی صورت میں اس کی قیمت مراد ہوگی اور عرفاً مہجور کی مثال یہ ہے کہ فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھونگا تو یہاں عرف میں حقیقی معنیٰ متروک ہیں اور مجازی معنی یعنی دخول متعین ہیں لہذا یہی معنیٰ یہاں مراد ہوں گے۔

وعلیٰ هذا قُلنا انّ التوكيلَ بالخُصومةِ ينصرفُ الى مُطلقِ الجواب لانّ الحقيقةَ مهجورةٌ شرعاً بمنزلةِ المهجورِ عادةً الا ترىٰ انّ من حلفَ لا يكلّمُ هذا الصبىَّ لم يتقيّد بزمانِ صباه لانّ هجرانَ الصبىِّ مهجورٌ شرعاً

ترجمہ :۔ اور اسی قاعدہ کے مطابق ہم نے کہا کہ توکیل بالخصومت مطلق جواب کی جانب منصرف ہوگی اس لئے کہ حقیقت شرعاً مہجور ہے اور جو چیز شرعاً مہجور ہو وہ عادۃً مہجور کے درجہ میں ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ جس نے قسم کھائی کہ اس بچہ سے نہیں بولے گا تو یہ قسم اسکے بچپن کے زمانہ کے ساتھ مقید نہ ہوگی اس لئے کہ بچہ سے ترک تعلق شرعاً مہجور ہے

تشریح :۔ ابھی بتایا گیا تھا کہ جب حقیقت مہجور ہو تو مجاز مراد لیا جائیگا اور ادھر اصول یہ مقرر ہے کہ جو چیز شرعاً مہجور ہو اس کا درجہ وہ ہے جو مہجور عرفی کا ہے لہذا مہجور شرعی کو چھوڑ کر مجاز کی جانب پھیرنا ضروری ہوگا اس کی مصنفؒ نے دو مثالیں پیش کی ہیں ۱ زید نے خالد پر کچھ دعویٰ کیا خالد نے قاضی کی عدالت میں جواب دہی کے لئے بکر کو اپنا وکیل بنایا جس کو مصنفؒ نے توکیل بالخصومت سے تعبیر کیا ہے تو توکیل بالخصومت کے حقیقی معنیٰ یہ ہے کہ بکر ہر وقت خالد کی حمایت کرے خواہ غلط ہو یا صحیح اور خالد کے اوپر اقرار کچھ نہ کرے بلکہ صرف انکار کرے حالانکہ یہ شرعاً ممنوع اور مہجور ہے لہذا اس توکیل کو مطلق جواب کی جانب پھیر دیا جائیگا یعنی مجازی معنی مراد ہوں گے اور وہ خالد کے اوپر اقرار کرے تو جائز ہوگا ۲ کسی نے قسم کھائی کہ اس بچہ سے نہیں بولونگا تو اگر بڑا ہونے کے بعد بھی اس سے بولا تو حانث ہو جائیگا اس لئے کہ ہم نے یہاں یمین کو بچپنے کے ساتھ تک مقید نہیں کیا بلکہ اس کی ذات مراد لی ہے خواہ وہ بچہ رہے یا جوان و بوڑھا کیونکہ بچے سے نہ بولنا شرعاً مہجور ہے اس کو مہجور عرفی کا درجہ دیتے ہوئے مجازی معنیٰ مراد لئے گئے یعنی اس کی ذات لیکن یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ ہذا الصبی بولا ہو ورنہ صبیاً کی صورت میں یہ یمین بچپن کے ساتھ مقید ہوگی وللتفصیل مقامٌ اٰخر۔

فان كانَ اللفظُ لهٗ حقيقةٌ مستعملةٌ ومجازٌ متعارفٌ كما اذا حلفَ لا يأكلُ من هذهِ الحنطةِ اولا يشربُ من هذهِ الفراتِ فعند ابى حنيفةَ العملُ بالحقيقةِ اولىٰ وعندهما العملُ بعمومِ المجازِ اولىٰ

ترجمہ:۔ پس اگر ہو لفظ کہ اس کے لئے مستعمل حقیقت ہو اور مجاز متعارف ہو جیسے جبکہ قسم کھائی کہ اس گیہوں سے نہیں کھائیگا یا اس فرات سے نہیں پئے گا تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے ۔

تشریح:۔ یہ امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین رح کے درمیان ایک اختلافی مسئلہ ہے کہ لفظ کی حقیقت بھی مستعمل ہے اور اس کے لئے مجاز متعارف بھی ہے تو امام ابوحنیفہ رح حقیقت کو ترجیح دیتے ہیں اور اس پر عمل کرنے کو اولیٰ و افضل قرار دیتے ہیں اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ و افضل ہے اس کی بھی مصنفؒ نے دو مثالیں پیش کی ہیں ۱؎ کسی نے قسم کھائی کہ اس گیہوں سے نہیں کھائیگا تو چونکہ گیہوں کھانے کا رواج ہے بھونکر یا اُبال کر تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھونکر یا ابال کر اگر گیہوں کو کھایا تو حانث ہو جائیگا اور اگر اس کی روٹی کھائی تو حانث نہو گا کیونکہ حقیقت مستعملہ ہے تو اسی پر عمل ہو گا، اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز متعارف پر عمل ہو گا او ر بہرصورت حانث ہو گا البتہ اس کا ستو کھانے کی صورت میں حانث نہو گا کیونکہ ستو دوسری نوع ہو گئی ۲؎ نہر فرات سے پانی نہیں پئے گا تو نہر سے منھ لگا کر پینا مروج ہے جیسے دیہاتیوں کی عادت ہے بہرحال حقیقت مستعمل ہے تو اسی پر عمل ہو گا لہذا اگر منھ لگا کر پی لیا تو حانث ہو گا اور اگر گلاس وغیرہ میں لے کر پیا تو حانث نہو گا اور صاحبینؒ کے نزدیک بہرصورت حانث ہو گا کیونکہ انہوں نے اس کو متعارف پر محمول کیا ہے ۔

اب رہی یہ بات کہ امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا یہ اختلاف کیوں ہے تو اس کے لئے دوسری اصل ہے اس میں اختلاف کی وجہ سے یہ اختلاف ہے جس کی تفصیل یہ ہے ۔

سبق نمبر ۱۳

وَهٰذَا يَرْجِعُ اِلٰى اَصْلٍ وَهُوَ اَنَّ الْمَجَازَ خَلَفٌ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِى التَّكَلُّمِ عِنْدَ اَبِى حَنِيفَةَ حَتّٰى صَحَّتِ الْاِسْتِعَارَةُ بِهٖ عِنْدَهٗ وَاِنْ لَمْ يَنْعَقِدْ لِاِيْجَابِ الْحَقِيقَةِ كَمَا فِى قَوْلِهٖ لِعَبْدِهٖ وَهُوَ اَكْبَرُ سِنًّا مِنْهُ هٰذَا اِبْنِىْ فَاعْتَبَرَا لرُّجْحَانَ فِى التَّكَلُّمِ فَصَارَتِ الْحَقِيقَةُ اَوْلٰى وَعِنْدَهُمَا الْمَجَازُ خَلَفٌ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِى الْحُكْمِ وَفِى الْحُكْمِ لِلْمَجَازِ رُجْحَانٌ لِاشْتِمَالِهٖ عَلٰى حُكْمِ الْحَقِيقَةِ فَصَارَ اَوْلٰى

ترجمہ:۔ اور یہ اختلاف لوٹتا ہے ایک دوسری اصل کی جانب اور وہ یہ ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے تکلم میں ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہاں تک ابوحنیفہؒ کے نزدیک کلام سے استعارہ صحیح ہے اگرچہ کلام اثبات حقیقت کیلئے منعقد نہوا ہو جیسا کہ آقا کے اس قول میں اپنے غلام سے حالانکہ وہ عمر میں اس سے بڑا ہے کہ یہ میرا بیٹا ہے تو ابوحنیفہ رح نے تکلم کے اندر رجحان کا اعتبار کیا ہے تو حقیقت اولیٰ ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے حکم کے اندر اور حکم کے اعتبار سے مجاز کو ترجیح ہے مجاز کے مشتمل ہونے کی وجہ سے حقیقت کے حکم پر تو مجاز اولیٰ ہو گیا ۔

تشریح:۔ یہ مسئلہ کافی بسط چاہتا ہے اس لئے اولاً پانچ باتیں عرض کرتا ہوں ۱؎ یہ بات سب کے نزدیک

مسلّم ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے کیونکہ مجاز اسی وقت ثابت ہوتا ہے جب کہ حقیقت فوت ہو جائے خواہ متعذر ہونے کی وجہ سے ہو یا مہجور رہ ہونے کی وجہ سے ۔ ۲ جس طرح ابوّت و بنوّت امور اضافیہ میں سے ہیں کہ ایک کا تعقل دوسرے کے بغیر نہیں ہو سکے گا اسی طرح اصل اور فرع بھی امور اضافیہ میں سے ہیں تو یہاں بھی حسب قاعدہ ایک کے تصور و تعقل کے لئے ۔ ۔ ۔

۔ ۔ ۔ دوسرے کا تصور و تعقل ضروری ہوگا لہذا یہ بات ضروری ہے کہ حقیقت متصوّر الاصل ہو اگرچہ کسی عارض کیوجہ سے نہ پائی جا سکے یہ بات بھی متفق علیہ ہے ۔ ۳ جس طرح افراد و ترکیب الفاظ کی صفات ہیں اسی طرح حقیقت و مجاز لفظ کے اوصاف ہیں نہ کہ معنیٰ کے یہ بات بھی متفق علیہ ہے ۔ ۴ اختلاف اس میں ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ کس چیز میں ہے اس میں امام ابوحنیفہ رح اور صاحبین رح کا اختلاف ہے ۔

جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مجاز تکلّم کے اندر حقیقت کا خلیفہ ہے اور صاحبین کے نزدیک مجاز حقیقت کا حکم کے اندر خلیفہ ہے ، مثلاً ایک شخص کے بارے میں کسی نے کہا ہٰذا اسدٌ یہ شیر ہے تو کلام بولا جاتا ہے اس درندہ کے لئے جس کو شیر کہتے ہیں جسکی بہادری ضرب المثل ہے اور اس شخص نے اس کلام کو شیر کیلئے بولنے کے بجائے اس آدمی کے بارے میں بولا یا ھٰذا اسدٌ ، اس میں یہ ضروری ہے کہ اس شخص میں شجاعت و بہادری کے اثبات کی جانب بھی التفات اور توجہ ہو تو یہ مطلب ہوا تکلم کے اندر خلیفہ ہونیکا یعنی لفظ کو اس کے معنیٰ موضوع لہ میں استعمال کرنے کے بجائے غیر موضوع لہ کیلئے اس کو بولا جائے یہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے اور صاحبین رح کے یہاں حقیقت کا حکم وصفِ شجاعت ہے اور اس وصف کو اس شخص کے لئے ثابت کیا جانا ضروری ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا مجاز حقیقت کا حکم کے اندر خلیفہ ہے صاحبین رح فرماتے ہیں کہ اصل اعتبار معنیٰ اور حکم کا ہوا کرتا ہے نفسِ عبارت مقصود نہیں ہوتی لہذا مجاز کو حقیقت کا اس چیز کے اندر خلیفہ بنانا چاہئے کہ جو مقصود و مطلوب ہے اور وہ حکم ہے اور امام ابوحنیفہ رح فرماتے ہیں کہ یہ بات مسلّم ہے کہ باجماعِ اہلِ لغت حقیقت و مجاز الفاظ کی جنس سے ہیں تو مجاز کو لفظِ حقیقت کا خلیفہ قرار دینا چاہیئے لہذا صاحبین رح کے نزدیک یہ شرط ہے کہ حقیقت کا حکم ممکن الوجود ہو کیونکہ اصل اور فرع دونوں اضافی چیزیں ہیں تو حکم اصل کے غیر متصوّر ہونے کی صورت میں مجاز کا تحقق نہو سکے گا بلکہ کلام لغو قرار دیا جائیگا اور امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مجاز لفظِ حقیقت کا خلیفہ ہے تو لفظ حقیقت کا متصور الوجود ہونا کافی ہے خواہ حکم ممکن ہو یا نہو لہذا حکم کے غیر ممکن الوجود ہونیکی صورت میں امام صاحب رح کے نزدیک مجاز خلیفہ ہوگا اور مجازی معنیٰ درست ہوں گے ۔

جب یہ تفصیلات معلوم ہو گئیں تو اب سنئے ایک لڑکا ہے پندرہ سال کا اور اس کا ایک غلام ہے ساٹھ سال کا تو پندرہ سالہ لڑکے کا بیٹا ساٹھ سالہ بوڑھا ہو یہ ممتنع اور محال ہے اور مجاز مرسل کے چوبیس علاقوں میں سے ایک علاقہ لازم و ملزوم کا علاقہ ہے جو اصولیین کے نزدیک اتصال ذاتی اور صوری کے اندر داخل ہے یعنی لازم بول کر ملزوم اور ملزوم بولکر لازم مراد لینا شائع ذائع ہے تو بہرحال اس پندرہ سالہ لڑکے نے کہا اپنے بوڑھے غلام کے بارے میں ھٰذا ابنی یعنی یہ میرا بیٹا ہے اور یہ بات ممتنع اور محال ہے کہ وہ اس کا بیٹا ہو اور یہ بھی مسلّم امر ہے کہ بیٹے کے لئے حریت لازم ہے یعنی اگر کوئی شخص اپنے بیٹے کا مالک ہو جائے تو فوراً آزاد ہو جائیگا اسی کو میں نے کہا کہ بنوّت کیلئے

حریت لازم ہے تو اس لڑکے نے ملزوم (ابن) بولا اور لازم (حر) مراد لیا لہذا اس قول سے یہ غلام آزاد ہو جائیگا کیونکہ ہذا ابنی کہنا اپنے لفظ و تکلم کے اعتبار سے متصور الاصل ہے کلام بالکل صحیح ہے مبتدا اور خبر درست ہیں اور باعتبار لفظ و تکلم کوئی مانع عقلی موجود نہیں لہذا یوں کہا جائے گا کہ یہ کلام جو باعتبار حقیقت اپنے لڑکے کے واسطے بولا جاتا ہے اس نے بجائے لڑکے کے اپنے غلام کے واسطے بولا اور اس کے لازمی معنی مراد لئے اور لفظ حقیقت متصور الاصل ہے لہذا غلام آزاد ہوگا یہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ہے اور صاحبین چونکہ مجاز کو حقیقت کا خلیفہ حکم کے اندر مانتے ہیں اور پھر اصل (حکم) کا متصور الوجود ممکن الوجود ہونا ضروری ہے حالانکہ یہ اصل ثابت نہیں بلکہ محال ہے لہذا پھر اس کلام کو لغو شمار کیا جائیگا اور غلام آزاد نہ ہوگا۔

سوال: اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا اعتقتک قبل ان اخلق، تو پھر بھی غلام آزاد ہونا چاہئے اس لئے کہ نحوی اعتبار سے یہ کلام درست ہے؟ جواب: اول تو یہاں مجاز کا مسئلہ ہی نہیں بلکہ اس نے تو اعتاق بولا ہے اور لازمی معنی مراد لے رہا ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ یہاں بذات خود امتناع کلام کے اندر موجود ہے کیونکہ قبل الخلق اعتاق محال ہے اور وہاں امتناع خارج سے آیا تھا کلام کے اندر کوئی امتناع نہیں تھا لہذا اعتراض بیجا ہے۔ سوال: اس اصل پر اس مسئلہ کی بنیاد کیسے ہے؟ جواب: جب حقیقت کا تکلم کیا گیا ہے اور وہ مستعمل بھی ہے اور مجاز حقیقت کا خلیفہ تکلم کے اندر ہے تو پھر حقیقت کے تکلم اور اسکے استعمال کے ساتھ ساتھ مجاز کیجانب کیسے پھر سکتے ہیں اس لئے امام صاحب نے فرمایا کہ حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے حکم کے اندر اور حکم کے اعتبار سے مجاز کو حقیقت پر ترجیح حاصل ہوگی کیونکہ مجاز کے اندر حقیقت کا حکم بھی موجود ہے نیز مجاز متعارف غالب الاستعمال ہے لہذا انہوں نے فرمایا کہ مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا۔

درمختار مع الشامی ص۳ پر ہذا ابنی کے بارے میں غلام کی حریت کا حکم بیان کیا ہے نیز شامی ص۹۲ج لا یأکل من ہذہ الحنطۃ کے بارے میں کہا ہے کہ اگر چبا کر کھائیگا تو حانث ہوگا ورنہ نہیں اور اس پر بسط سے کلام کیا ہے مسلم الثبوت ص۵۵ پر اس کو بیان کر کے اقول کہہ کر بیان کیا گیا ہے مناسب یہ ہے کہ یہ اختلاف وہاں پر ہے جبکہ بدا عرف پر نہ ہو کیونکہ فقہاء نے فتویٰ دیا ہے کہ اگر کسی مسلمان نے قسم کھائی کہ گوشت نہیں کھاؤں گا اور اس نے کسی آدمی کا گوشت کھا لیا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ عرفاً یہاں غیر انسان کا گوشت مراد ہے اور اس مسئلہ میں بہت قیل و قال ہے اس سے زیادہ تفصیل کا یہاں محل نہیں ہے

ثُمَّ جُمْلَةُ مَا تُتْرَكُ بِهِ الحقيقةُ خمسةٌ قد تُترك بدلالة محلّ الكلام وبدلالة العادة كما ذكرنا وبدلالة معنًى يرجع الى المتكلم كما في يمين الفور وبدلالة سياق النظم كما في قوله تعالى فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا وبدلالة اللفظ في نفسه كما اذا حلف لا يأكل لحمًا فاكل لحم السمك لم يحنث وكذا اذا حلف لا يأكل فاكهةً فاكل العنب لم يحنث عند ابي حنيفة لقصور في المعنى المطلوب في الاول وزيادة في الثاني

ترجمہ:۔ پھر تمام وہ قرائن جنکی وجہ سے حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے پانچ ہیں کبھی حقیقت چھوڑ دیجاتی ہے محل کلام کی دلالت کیوجہ سے اور عادت کی دلالت کیوجہ سے جیساکہ ہم ذکر کرچکے ہیں اور ایسے معنیٰ کی دلالت کیوجہ سے جو متکلم کی جانب راجع ہیں جیساکہ یمین فور ہیں اور سیاق نظم کی دلالت کیوجہ سے جیسے اللہ کے اس فرمان میں اور جس کا جی چاہے ایمان لائے اور جس کا جی چاہے کفر کرے ہم نے ظالمین کیلئے جہنم تیار کررکھی ہے اور لفظ کی ذاتی دلالت کیوجہ جیساکہ اس نے قسم کھائی کہ گوشت نہیں کھائے گا پس اس نے مچھلی کا گوشت کھالیا تو حانث نہوگا اور ایسے ہی جبکہ اس نے قسم کھائی کہ میوہ نہیں کھائیگا پس اس نے انگور کھالیا تو حانث نہوگا ابو حنیفہؒ کے نزدیک اول کے اندر معنیٰ مطلوب میں کمی کیوجہ سے اور ثانی کے اندر زیادتی کی وجہ سے ۔

تشریح:۔ جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ کچھ مقامات ایسے ہیں جہاں حقیقت کو چھوڑ کر مجاز پر عمل کیا جاتا ہے تو اب ضرورت پیش آئی کہ وہ مقامات وقرائن سامنے آجائیں جہاں اور جنکی وجہ سے حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے تو انکے بارے میں مصنفؒ نے فرمایا کہ وہ بحکم استقرار پانچ ہیں ۱ محل کلام کی دلالت ، یعنی کلام ایساہے کہ وہ وہاں پر محل اس بات کی صلاحیت ہی نہیں رکھتا کہ وہاں حقیقی معنی مراد لئے جاسکیں تو وہاں پر مجازی معنیٰ مراد ہونگے جیسے فرمان باری ہے لایستوی الاعمیٰ والبصیرُ، تو اس کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ اندھا اور بینا دونوں کے اندر مساوات نہیں ہوتی یا جیسے فرمان باری ہے لَا یَسْتَوِیْ اَصْحٰبُ النَّارِ وَاَصْحٰبُ الْجَنَّۃِ اہل جہنم اور جنت کے درمیان مساوات کی نفی کی گئی ہے حالانکہ اندھے اور بینا کے اندر اور جہنمی اور ردوزخی کے اندر بہت سی صفات میں مساوات ہوتی ہے اسی وجہ سے اس کو مجاز پر محمول کیا جائیگا یعنی بعض صفات میں عدم مساوات مراد ہے یعنی نصرت وکامیابی کے اندر دونوں کے درمیان مساوات نہیں ہے اور جیسے حدیث میں ہے اِنَّمَا الاَعمَالُ بالنِّیَاتِ کہ بغیر نیت کے عمل نہیں ہوتا اور یہ اسکے حقیقی معنیٰ تھے حالانکہ اکثر کام بغیر نیت کے ہوجاتے ہیں تو اس کو مجاز پر محمول کرنا ضروری ہے یعنی اعمال کے ثواب کا مدار نیت پر موقوف ہے وغیرہ تفصیل فی نورالانوار ص۱۱۷ ۲ دلالت عادت کیوجہ حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے جیسے وضع القدم کے مسئلہ میں گذرا ہے، ۳ ایسے معنیٰ کی دلالت کیوجہ سے کبھی حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے جو متکلم کیجانب راجع ہوں جیسے یمین فور کے اندر ہوتا ہے جیسے عورت نے اپنے میکہ جانے کا ارادہ کیا اس پر شوہر نے کہا ان خرجت فانت طالقٌ عورت تھوڑی دیر رُکی یہاں تک کہ شوہر کا جوش وغصہ دور ہوگیا پھر وہ نکلی تو طلاق نہیں پڑے گی کیونکہ متکلم کے اندر ایک معنیٰ کے پائے جانے کی وجہ سے یہ کلام مجازاً اس پر دال ہے کہ پہلی مرتبہ کا نکلنا شوہر کی مراد تھا یمین فور کو بیان کرنے میں امام ابو حنیفہؒ منفرد ہیں وتفصیلہ فی الہدایۃ ۴ سیاق کلام کی دلالت سے کبھی حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے جیسے فرمان باری ہے فَمَنْ شَاءَ فَلْیُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْیَکْفُرْ اِنَّا اَعْتَدْنَا لِلظّٰلِمِیْنَ نَارًا، فلیکفر کے حقیقی معنیٰ وجوب کفر کے ہیں مگر اس کو مجازاً دھمکی پر محمول کرلیا گیا، سیاق اس قرینۂ لفظی کو کہتے ہیں جو مؤخر ہو اور سباق اس قرینہ کو کہتے ہیں جو مقدم ہو مگر یہاں مطلقاً کلام کو بیان کرنے کا ڈھنگ اور اسلوب مراد ہے جس پر کوئی لفظی قرینہ دال ہو خواہ مقدم ہو یا مؤخر، یہاں آخر کلام اس پر دال ہے کہ اس کو دھمکی پر محمول کیا جائے ۵ کبھی بذات خود لفظ کی دلالت کیوجہ سے حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے، یعنی لفظ

اپنے مادہ کے حروف اور اپنے ماخذ اشتقاق کیوجہ سے کسی معنیٰ پر دلالت کرتا ہے اور وہ معنیٰ اس میں نہیں پائے جاتے یعنی لفظ کسی ایسے معنیٰ کے لئے موضوع ہو جس کے اندر قوت وشدت پائی جاتی ہو تو اس کے اندر سے وہ چیز نکل جائے گی جس کے اندر وہ معنیٰ ناقص طریقہ پر پائے جاتے ہیں اسی طرح کسی لفظ کو وضع کیا گیا ہو ایسے معنیٰ کے لئے کہ جسکے اندر ضعف ونقص ہو تو جس کے اندر وہ ضعف ونقصان نہو وہ اس سے خارج ہو جائے گا۔ جیسے کسی نے قسم کھائی کہ لحم (گوشت) نہیں کھائے گا اور اس نے مچھلی کا گوشت کھالیا تو وہ حانث نہوگا، اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ میرا ہر مملوک آزاد ہے تو اس کا مکاتب آزاد نہو گا، اس لئے کہ لحم التحام سے ماخوذ ہے جس کے معنیٰ شدت کے ہیں اور بغیر خون کے شدت نہیں ہوتی اور مچھلی کے اندر خون ہے نہیں تو مچھلی کے گوشت میں نقصان ہے تو لفظ لحم سے مچھلی خارج ہو جائے گی اور اسی طرح مملوک مکاتب کو شامل نہو گا اسلئے کہ مملوک وہ ہے جو من جمیع الوجوہ مملوک ہو اپنی ذات کے اعتبار سے بھی اور قبضہ کے اعتبار سے بھی اور مکاتب قبضہ کے اعتبار سے مملوک نہیں ہے تو مکاتب کے اندر مملوکیت کے معنیٰ کی کمی ہے اسی طرح لفظ فاکہۃ وضع کیا گیا ہے اس چیز کے لئے کہ جس سے غذائیت تو حاصل نہو البتہ اس کو تلذذ کے طریقہ پر غذا سے زیادہ کھانے کا رواج ہو تو کسی نے قسم کھائی تھی کہ لا آکل الفاکہۃ اور اس نے انگور کھالئے تو حانث نہو گا کیونکہ انگور کو بطور غذا کے بھی کھایا جاتا ہے تو اس کے اندر فاکہہ کے معنیٰ سے زیادہ معنیٰ موجود ہیں اور وہ تفکہ کے ساتھ غذائیت اور بدن کا قوام ہے تو اس کو بھی زیادتی معنیٰ کیوجہ سے فاکہہ سے خارج کر دیا جائیگا اور یہ فقط امام ابوحنیفہ رح کا مذہب ہے صاحبین رح کے نزدیک حانث ہو جائیگا۔

اس کی تفصیل ہدایہ کے اندر مذکور ہے بہر حال مچھلی کے اندر معنیٰ مطلوب سے قصور و نقصان ہے اور انگور کے اندر معنیٰ مطلوب سے زیادتی ہے اسی کو مصنف رح نے لقصور فی المعنی المطلوب فی الاول وزیادۃ فی الثانی سے تعبیر کیا ہے۔

سبق نمبر ۱۵

وَاَمَّا الصَّرِیْحُ فَمِثْلُ قَوْلِہٖ بِعْتُ وَاشْتَرَیْتُ وَوَھَبْتُ وَحُکْمُہٗ تَعَلُّقُ الْحُکْمِ بِعَیْنِ الْکَلَامِ وَقِیَامُہٗ مَقَامَ مَعْنَاہُ حَتّٰی اسْتَغْنٰی عَنِ الْعَزِیْمَۃِ لِاَنَّہٗ ظَاہِرُ الْمُرَادِ

ترجمہ:۔ اور بہر حال صریح پس جیسے اس کا قول ہے بعت اور اشتریت اور وہبت اور اس کا حکم، حکم کا عین کلام کے ساتھ تعلق ہے اور کلام کا اپنے معنیٰ کے قائم مقام ہونا یہاں تک کہ نیت سے بے نیازی ہوگی اس لئے کہ یہ ظاہر المراد ہے۔

تشریح:۔ مصنف رح حقیقت ومجاز کی بحث سے فارغ ہو کر اب صریح وکنایہ کی بحث کا آغاز فرما رہے ہیں اور چونکہ صریح کی تعریف ظاہر تھی اس لئے مصنف رح نے اس کو بیان نہیں فرمایا بلکہ اس کی تین مثالیں پیش کر دیں جو متن میں موجود ہیں پھر صریح کا حکم بیان کیا، کہ اس میں متکلم کی مراد اور نیت وارادہ کو نہیں دیکھا جاتا بلکہ اس میں نیت وارادہ سے بالکل استغنا ہے اور اس کے الفاظ اس کے معنی کے قائم مقام ہیں یعنی لفظ صریح بولدیا گیا تو گویا کہ معنیٰ ہی کو بولدیا گیا بلکہ اگر وہ اس کے معنیٰ سے انکار کریگا تو اس کا انکار معتبر نہو گا (الا ان یمنع مانع) کیونکہ صریح کے اندر حکم عین کلام کے ساتھ وابستہ ہے۔

وحكمُ الكنايةِ انّهٗ لا يجبُ العملُ بهٖ الّا بالنيّةِ لانّهٗ مستترُ المرادِ وذٰلكَ مثلُ المجازِ قبلَ ان يّصيرَ متعارفًا

ترجمہ:۔ اور کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل واجب نہیں مگر نیت کے ساتھ اسلئے کہ وہ مستتر المراد ہے اور یہ مجاز کے مثل ہے متعارف ہونے سے پہلے

تشریح:۔ کنایہ کی تعریف بھی مصنفؒ نے اس کے ظاہر ہونے کی وجہ سے چھوڑ دی اور حکم کو بیان کیا، کہ مجاز کا حکم یہ ہے کہ یہ بغیر نیت کے واجب العمل نہوگا اور واجبُ العمل کیسے ہو جب کہ اس کی مراد میں استتار اور پوشیدگی اور ابہام ہے اس کے ازالہ کے لئے نیت درکار ہے یا کوئی چیز نیت کے قائم مقام ہو جائے اور کنایہ اپنی پوشیدگی کے اعتبار سے مجاز کی طرح ہے کہ جنتک مجاز متعارف نہیں ہوتا وہ کنایہ شمار کیا جاتا ہے اور جب وہ متعارف ہو جائے تو صریح بنجاتا ہے جیسے وضع القدم متعارف ہونے کی وجہ سے صریح ہو گیا مصنفؒ کا یہ کلام بتا رہا ہے کہ کنایہ میں مراد کے اندر استتار ہوتا ہے۔

وسُمّيَ البائنُ والحرامُ ونحوُهما لنايات الطلاقِ مجازًا لانّها معلومةُ المعاني لكنّ الابهامَ فيما يتّصلُ بهٖ ويعملُ فيهِ فلذٰلكَ شابهتِ الكناياتِ فسمّيتْ بذٰلكَ مجازًا ولهٰذا الابهامِ احتيجَ الى النيّةِ فاذا زالَ الابهامُ بالنيّةِ وجبَ العملُ بموجباتها من غيرِ ان يُجعلَ عبارةً عن الصريحِ ولذٰلكَ جعلناها بوائنَ

ترجمہ:۔ اور نام رکھا گیا بائن اور حرام اور ان دونوں کے مثل کا کنایاتِ طلاق مجازاً اسلئے کہ یہ معلومۃ المعانی ہیں لیکن ابہام اس محل میں ہے جس کے ساتھ یہ لفظ متصل ہے اور جس محل کے اندر یہ لفظ عمل کر رہا ہے پس اسی ابہام کیوجہ سے یہ الفاظ کنایات کے مشابہ ہو گئے پس نام رکھے گئے یہ الفاظ کنایات کے ساتھ مجازاً اور اسی ابہام کیوجہ سے نیت کی جانب حاجت پیش آئی پس جبکہ ابہام نیت کیوجہ سے زائل ہو گیا تو ان الفاظ کے مقتضیات پر عمل واجب ہو گیا بغیر اس کے کہ اس کو صریح سے مراد قرار دیا جائے اور اسی وجہ سے کر دیا ہم نے ان الفاظ کو بوائن۔

تشریح:۔ یہاں سے مصنفؒ ایک اعتراض مقدر کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ آپنے فرمایا کہ کنایہ کے اندر استتار ہوتا ہے حالانکہ جو الفاظ فقہاء کے یہاں باب طلاق میں کنائی کہلاتے ہیں جیسے بائنٌ حرامٌ وغیرہ ان سب کے معانی معلوم ہیں کہ جدا ہونا اور کاٹنا وغیرہ ہیں اور یہ الفاظ اپنے ان صریحی معنی کے اندر مستعمل ہیں تو پھر ان کو الفاظ صریح کہنا چاہئے مگر ان کو کنایہ کہا گیا ہے کیوں؟ تو اس کا جواب دیا کہ حقیقۃً یہ الفاظ صریح تھے مگر ان میں استتار وابہام مراد میں ہے اگرچہ معنی لغوی ظاہر ہیں یعنی جدا ہونا تو یہ معنی معلوم ہو گئے لیکن یہ معلوم نہ ہو سکا کہ کس سے جدا ہے مال سے یا خاندان سے یا جمال سے یا شوہر سے تو نیتِ زوج کی ضرورت پیش آئی جب اس نے یہ نیت کرلی کہ مجھ سے جدا ہے تو ابہام دور ہو گیا پھر یہ الفاظ اپنے مقتضا کے مطابق عمل کریں گے اور یہی وجہ ہے کہ ان الفاظ سے

بوقتِ نیت طلاق رجعی نہیں بلکہ طلاق بائن واقع ہوتی ہے کیونکہ بینونت انکے حقیقی معنی ہیں اور اگران کو مجازی کنایہ کہنے کے بجائے حقیقۃً کنایہ کہا جاتا تو پھر انت بائن بول کر انت طالق مراد لیا جاتا اور طلاق رجعی واقع ہوتی یعنی اس وقت یہ معنیٰ کنایہ کہا گیا ہے، بہر حال انکو مجازاً کنایہ کہا گیا ہے لہذا مذکورہ اعتراض وارد نہ ہوگا۔

تنبیہ:۔ یہاں یہ اشکال دامنگیر ہوتا ہے کہ کنایہ کہتے ہی اس کو ہیں جس کی مراد مستتر ہو اور یہاں پوشیدگی واستتار مراد کے اندر ہے تو پھر ان کو حقیقۃً کنایہ کہنا چاہئے اسکے باوجود انکو کنایہ مجازاً کیوں کہا گیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ مراد کی استتار دو قسم پر ہے ۱۔ سامع پر متکلم کی مراد مستتر ہو اگرچہ معانی لغویہ معلوم ہوں ۲۔ نفس کلام میں اور اسکی ذاتی مراد میں کچھ استتار نہ ہو بلکہ استتار محل کے اندر ہو اور حقیقۃً کنایہ اس کو کہتے ہیں کہ (۲) کی مراد میں استتار ہو اور یہاں مراد میں استتار نہیں ہے بلکہ محل میں کنایۃً کہا گیا ہے۔

مصنفؒ کا قول فیما یتصل بہ ویعمل فیہ اسی مفہوم کو ادا کرتا ہے، ملاجیونؒ نے یہاں جو طویل بحث چھیڑی ہے وہ محل تامل ہے بہر حال مذکورہ الفاظ کنائی طلاق کے کنایہ نہیں ہیں ورنہ بقول امام شافعی طلاق رجعی واقع ہوتی۔ ہدایہ ص ۳۵۵ ج ۲ پر ہے ولیست بکنایاتٍ علی التحقیق لانہا عوامل فی حقائقہا والشرط تعیین احد نوعی البینونۃ دون الطلاق تدبر۔

اِلَّا فِی قَوْلِ الرَّجُلِ اِعْتَدِّیْ لِاَنَّ حَقِیْقَتَہٗ لِلْحِسَابِ وَلَا اَثَرَ لِذٰلِکَ فِی النِّکَاحِ وَالْاِعْتِدَادُ یَحْتَمِلُ اَنْ یُّرَادَ بِہٖ مَا یُعَدُّ مِنْ غَیْرِ الْاَقْرَاءِ فَاِذَا نَوَی الْاَقْرَاءَ وَزَالَ الْاِبْہَامُ بِالنِّیَّۃِ وَجَبَ بِہِ الطَّلَاقُ بَعْدَ الدُّخُوْلِ اقْتِضَاءً وَقَبْلَ الدُّخُوْلِ جُعِلَ مُسْتَعَارًا مَحْضًا عَنِ الطَّلَاقِ لِاَنَّہٗ سَبَبُہٗ فَاسْتُعِیْرَ الْحُکْمُ لِسَبَبِہٖ

ترجمہ:۔ مگر مرد کے قول اعتدی میں اس لئے کہ اس کی حقیقت حساب کیلئے ہے اور نکاح ختم کرنے میں حساب کا کوئی اثر نہیں ہے اور اعتداد احتمال رکھتا ہے کہ اس سے وہ چیز مراد لی جائے جو غیر اقراء میں سے شمار کی جاتی ہے پس جب اس نے اقراء کی نیت کی اور ابہام زائل ہوگیا نیت کیوجہ سے تو اس کی وجہ سے دخول کے بعد بطریق اقتضاء طلاق ثابت ہوگی اور دخول سے پہلے اس کو طلاق سے مستعار محض قرار دیا جائیگا اس لئے کہ طلاق اعتداد کا سبب ہے تو حکم کا استعارہ کیا گیا ہے اس کے سبب کے لئے۔

تشریح:۔ ماقبل میں کہا گیا تھا کہ الفاظِ کنایہ میں طلاقِ بائن واقع ہوتی ہے جس کی وجہ گذر چکی ہے مگر تین الفاظ ایسے ہیں کہ انکے کنایہ ہونے کے باوجود اور ان میں نیت کی حاجت ہونے کے باوجود ان میں ایک طلاق رجعی واقع ہوتی ہے وہ تین الفاظ یہ ہیں اعتدی، استبرئی انت واحدۃ ابھی مصنفؒ پہلے لفظ کے بارے میں گفتگو فرمارہے ہیں کہ اس کے اصلی معنی تو حساب لگانے کے ہیں اور ظاہر بات ہے کہ حساب لگانے سے نکاح ختم نہیں ہوا کرتا اور اس میں احتمال ہے کہ حیض کے علاوہ کسی اور چیز کی گنتی مراد ہو یا حیض کی گنتی مراد ہو بہر حال جب شوہر نے حیض کی گنتی مراد لی یعنی عدت گذارے تو ابہام زائل ہوگیا اور طلاق واقع ہوگی مگر رجعی، کیونکہ یہ عورت دو حال سے خالی نہیں

یا تو مدخولہ ہوگی یا غیر مدخولہ، اگر مدخولہ ہے اور اس کو شوہر عدت گذارنے کا حکم دے رہا ہے تو بطریق اقتضاء یہاں طلاق کو مقدم مانا جائیگا اور طلاق معقب رجعت ہوتی ہے علی ما عُرِفَ فی الہدایہ، اور اگر عورت غیر مدخولہ ہے جس پر عدت طلاق واجب ہوتی ہی نہیں تو وہاں یوں کہا جائیگا کہ شوہر نے مسبب (اعتداد) بولکر سبب (طلاق) مراد لیا ہے اور مجاز مرسل کے جو بیس علاقوں میں سے ایک سببیت ومسببیت کا بھی علاقہ ہے (کمامرّ) سوال: مگر آپ تو ماقبل میں یہ فرما چکے ہیں کہ سبب بولکر مسبب مراد لینا درست ہے اور مسبب بولکر سبب مراد لینا صحیح نہیں؟ جواب: جی ہاں، مگر ساتھ ہی وہاں یہ بھی بتایا جا چکا ہے کہ جب مسبب سبب واحد کے ساتھ مختص ہو تو مسبب بولکر سبب مراد لینا صحیح ہوتا ہے جیسے اِنِّیْ اَرَانِیْ اَعْصِرُ خَمْرًا میں ایسے ہی عدت گذارنا حیض کے ساتھ یہ ایسا مسبب ہے جو فقط طلاق کے ساتھ خاص ہے لہٰذا پھر استعارہ درست ہے۔

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ اِسْتَبْرِئِیْ رَحِمَكِ وَقَدْ جَاءَتْ بِهِ السُّنَّةُ اَنَّ النَّبِیَّ صلی اللہ علیہ وسلم قَالَ لِسَوْدَةَ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهَا اِعْتَدِّیْ ثُمَّ رَاجَعَهَا۔

ترجمہ:۔ اور ایسے ہی شوہر کا قول استبرئی رحمک ہے اور تحقیق اسکے بارے میں حدیث وارد ہوئی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سودہ رضؓ سے فرمایا تھا اعتدی پھر ان سے رجوع فرمالیا تھا۔

تشریح:۔ یہ الفاظ ثلثہ مذکورہ میں سے دوسرے لفظ استبرئی رحمک کا ذکر ہے کہ اس کا حال بالکل اعتدی جیسا ہے اور جو وجہ اسکی ہے وہی اس کی ہے اسی کے ساتھ مصنف رحؒ نے ایک حدیث نقل فرمادی۔

وَكَذٰلِكَ اَنْتِ وَاحِدَةٌ يَحْتَمِلُ نَعْتًا لِلطَّلْقَةِ وَيَحْتَمِلُ صِفَةً لِلْمَرْأَةِ فَاِذَا زَالَ الْاِبْهَامُ بِالنِّيَّةِ كَانَ دَلَالَةً عَلَى الصَّرِيْحِ لَا عَامِلًا بِمُوْجَبِهٖ

ترجمہ:۔ اور ایسے ہی انت واحدۃ ہے (یہ قول) احتمال رکھتا ہے طلقۃ کی صفت کا اور احتمال رکھتا ہے عورت کی صفت کا پس جبکہ نیت کیوجہ سے ابہام زائل ہوگیا تو یہ صریح پر دلالت ہوگی نہ کہ اپنے مقتضاً پر عمل کرنے والا۔

تشریح:۔ یہ تیسرا لفظ ہے انت واحدۃ اس میں احتمالات کثیرہ ہیں کہ عورت کی صفت ہو کہ تو یکتا ہے یعنی حسن وجمال یا حسن تدبیر میں اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ طلقۃ کی صفت ہو کہ تجھے ایک طلاق ہے، بہرحال جب شوہر نے طلاق کی نیت کی تو طلاق بھی واقع ہوگی، تو پہلے دونوں لفظوں میں لفظ طلاق بطریق اقتضا ثابت ہوا تیسرے میں طلاق مضمر ہے۔ بہرحال اگر لفظ طلاق یہاں عبارت میں مذکور ہوتا تب بھی طلاق رجعی واقع ہوتی تو جبکہ طلاق مقتضی یا مضمر ہے بدرجہ اولی طلاق رجعی واقع ہوگی قلت قول مصنف لا عاملا بموجبہ محل تامل ہے بلکہ اس کا ترک انسب تھا کیونکہ ان کا موجب قطع وانفصال نہیں ہے جیسے بائن اور بتۃ وغیرہ کا ہے۔ فتدبر۔

ثُمَّ الاَصلُ فی الکلامِ هُوالصریحُ فَاَمَّا الکنایۃُ فَفِیْھَا ضربُ قصورٍ من حیثُ انہ یقصرُ عن البیان دون النیۃِ وَظَھَرَ ھذا التفاوتُ فیمایُدرأُ بالشبهاتِ حتی ان المُقِرَّ علی نفسِہٖ ببعضِ الاسباب الموجبۃِ للعقوبۃِ مالم یذکر اللفظَ الصَّرِیحَ لا یَستوجِبُ العقوبۃَ

ترجمہ :۔ پھر اصل کلام میں صریح ہے پس بہرحال کنایہ تو اسکے اندر قصور کی ایک قسم ہے اس حیثیت سے کہ وہ بغیر نیت کے اظہار مراد سے قاصر ہے اور یہ تفاوت ظاہر ہوگا ان احکام کے اندر جو شبہات سے دور ہو جاتے ہیں یہاں تک کہ وہ شخص جو اپنے اوپر بعض ایسے اسباب کا اقرار کرے جو سزا کو واجب کرنے والے ہیں تو جب تک وہ لفظ صریح ذکر نہیں کرے گا یہ اقرار سزا کو واجب نہیں کرے گا ۔

تشریح :۔ فرماتے ہیں کہ صریح وکنایہ میں اصل صریح ہے اور کنایہ میں استتار کیوجہ سے کچھ کمی اور قصور ہے کیونکہ بغیر نیت کے اس سے مراد ظاہر نہیں ہوتی ، لہٰذا وہ احکام جو شبہات کیوجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں کنایہ سے ثابت نہوں گے کیونکہ کنایہ میں خود ایک قسم کا شبہ موجود ہے ۔

سبق نمبر ۱۶

وَالقسمُ الرابعُ فی معرفۃِ وُجوہِ الوُقوفِ علی اَحکامِ النظمِ وھیَ اَربعۃٌ الاستدلالُ بعبارۃِ النصِّ وباشارتِہٖ وبدلالتِہٖ وباقتضائِہٖ

ترجمہ :۔ اور قسم رابع احکام نظم پر واقفیت کے طرق کی معرفت کے بیان میں اور یہ طرق چار ہیں ۱ الاستدلال بعبارۃ النص ۲ اور الاستدلال باشارۃ النص ۳ اور استدلال بدلالۃ النص ۴ اور الاستدلال باقتضاء النص ۔

تشریح :۔ مصنفؒ تقسیمات ثلاثہ سے فراغت کے بعد یہاں سے تقسیم رابع کو شروع فرما رہے ہیں تقسیم رابع کے اندر یہ بات ملحوظ ہوتی ہے کہ مستدل مراد نظم پر کس طرح واقف ہوتا ہے یعنی کلام اس مراد کیلئے مسوق ہے یا نہیں تو مستدل اگر منطوق کلام سے استدلال کرے اور وہ کلام اس کے لئے مسوق بھی ہو تو اس کو کہتے ہیں الاستدلالُ بعبارۃ النص اور اگر مسوق نہ ہو تو اس کو الاستدلال باشارۃ النص کہتے ہیں اور مستدل اگر منطوق سے استدلال نہ کرے بلکہ معنی لغوی سے استدلال کرے تو اس کو کہتے ہیں الاستدلالُ بدلالۃ النصِّ اور اگر مستدل استدلال کرے اس چیز سے کہ جس کو نص عقلاً یا شرعاً مقتضی ہو تو اس کو کہتے ہیں اَلاستدلالُ باقتضاء النص ، اور اگر ان طرق اربعہ کے علاوہ اور طرق سے استدلال کرے تو وہ وجوہ فاسدہ میں سے ہے جس کا بیان ابھی آرہا ہے ۔

تنبیہ :۔ تقسیم رابع حقیقت میں مستدل کے اوصاف وکیفیات میں سے ہے اس کو کتاب اللہ کے اقسام میں سے شمار کرنا مشائخ کے تسامح پر محمول ہے ۔

اَمَّا الاول فما سِیْقَ الکلامُ لہٗ وَاُرِیدَ بِہٖ قَصدًا والاشارۃُ ماثبتَ بالنظم مثل الاول اِلَّا اَنَّہٗ ما سِیْقَ الکلامُ لہ کما فی قولہ تعالٰی للفقراءِ المُھَاجرینَ الَّذِینَ الآیۃ سِیْقَ الکلامُ لبیانِ ایجابِ سَھمٍ من الغنیمۃِ لھُمْ وَفِیْہِ اِشارۃٌ الٰی زَوالِ اِملاکِھِمْ الی الکُفَّارِ وَھُما سَوَاءٌ فی ایجابِ الحکم اِلَّا اَنَّ الاول اَحَقُّ عِنْدَ التعارضِ

ترجمہ:- بہرحال اول پس وہ ہے جس کے لئے کلام چلایا گیا ہو اور جس کا اس کلام سے قصداً ارادہ کیا گیا ہو اور اشارہ وہ ہے جو نظم سے اول کے مثل ثابت ہو مگر تحقیق کہ اس کے لئے کلام چلایا گیا ہو جیسا کہ باری تعالیٰ کے فرمان للفقراء المھاجرین الذین الآیۃ میں کہ کلام کو چلایا گیا ہے مہاجرین کیلئے غنیمت میں سے حصہ کے ایجاب کو بیان کرنے کیلئے اور اس میں اشارہ ہے مہاجرین کی املاک کے زوال کیجانب کفار کی طرف اور یہ دونوں برابر ہیں ایجاب حکم کے اندر مگر اول زیادہ مضبوط ہے تعارض کے وقت۔

تشریح:- یہاں سے مصنف عبارۃ النص اور اشارۃ النص کی تعریف بیان کرکے ان دونوں کی مثال پیش فرمائیں گے عبارۃ النص یہ ہے کہ کلام کو کسی ایک مراد کیلئے بیان کیا گیا ہو اور بالقصد اسی کا ارادہ کیا گیا ہو عبارۃ النص اور اشارۃ النص میں صرف اتنا فرق ہے کہ اول مسوق ہے اور ثانی مسوق نہیں ہے ان دونوں کی مشترک مثال یہ آیت ہے للفقراء المھاجرین الذین اخرجوا من دیارھم، اس آیت کو بیان کرنے کا منشأ اور مقصد یہ ہے کہ مہاجرین کے لئے مال غنیمت میں سے حصہ ہے یہ تو عبارۃ النص کی مثال ہوئی اور مہاجرین کی مکہ میں املاک وجائیداد تھی جن پر کفار کا استیلاء اور تسلط ہو گیا ہے اور قرآن نے ان کو فقراء فرمایا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اگر مال مسلم پر کفار کا استیلاء ہو جائے تو کفار اس کے مالک ہو جائیں گے یہ بات اشارۃ النص سے معلوم ہوئی، پھر فرمایا کہ عبارۃ النص اور اشارۃ النص ایجاب حکم کے اندر دونوں مساوی ہیں یعنی دونوں قطعی ہیں ہاں اگر دونوں کے درمیان تعارض ہو جائے تو عبارۃ النص کو ترجیح ہوگی اور اشارۃ النص کو چھوڑ دیا جائیگا جیسے حدیث میں عورتوں کو ناقصات العقل والدین کہا ہے اور وجہ ارشاد فرمائی گئی ہے کہ نقصان عقل کی دلیل یہ ہے کہ دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کے قائم مقام ہے اور نقصان دین کی دلیل یہ ہے کہ عورت اپنی عمر کے نصف حصہ میں بیٹھی رہتی ہے جس میں نہ نماز پڑھتی ہے اور نہ روزہ رکھتی ہے عمر کے نصف حصہ میں اشارۃ النص کے طریقہ پر اس بات پر دلالت ہے کہ حیض کی اکثر مدت پندرہ دن ہیں اسکے معارض صاف حدیث موجود ہے کہ حیض کی اقل مدت تین دن اور اکثر مدت دس دن ہیں یہ عبارۃ النص ہے لہٰذا اس صورت میں اشارۃ النص کو چھوڑ دیا جائیگا اور عبارۃ النص پر عمل کیا جائے گا۔

وَاَمَّا دلالۃُ النصِ فما ثبتَ بمعنی النص لُغۃً لا اِسْتِنْبَاطًا بالرأیِ کالنھیِ عَنِ التافیفِ یُوقَفُ بہٖ علی حرمۃِ الضربِ من غیرِ واسطۃِ التامُّلِ والاجتھادِ والثابتُ بدلالۃِ النصِّ مثلُ الثابتِ بالاشارۃ

حَتّٰى صَحَّ اِثْبَاتُ الْحُدُوْدِ وَالْكَفَّارَاتِ بِدَلَالَاتِ النُّصُوْصِ اِلَّا عِنْدَ التَّعَارُضِ دُوْنَ الْاِشَارَةِ ۔

ترجمہ:۔ اور بہرحال دلالۃ النص پس وہ ہے جو نص کے معنیٰ سے باعتبار لغت ثابت ہو نہ کہ رائے سے استنباط کے کے طریقہ پر جیسے اُف کہنے سے منع کرنا اس سے واقفیت ہوتی ہے ضرب کی حرمت پر تأمل اور اجتہاد کے واسطے کے بغیر اور جو حکم دلالت النص سے ثابت ہے وہ اس حکم کے مثل ہے جو اشارہ سے ثابت ہے یہاں تک کہ دلالات النصوص سے حدود و کفارات کا اثبات صحیح ہے مگر تعارض کے وقت (دلالت) اشارہ سے کم ہے ۔

تشریح:۔ عبارت اور اشارہ دونوں از قبیل الفاظ ہیں اور دلالت و اقتضاء دونوں معنیٰ کی قبیل سے ہیں تو دلالۃ النص میں لغۃً حکم ثابت ہوتا ہے یعنی جو شخص زبانِ عرب سے واقف ہے تو جب وہ سنے گا وَلَا تَقُلْ لَّهُمَا اُفٍّ تو بغیر اجتہاد و تأمل کے وہ جان لیگا کہ اس سے مراد حرمتِ ضرب ہے، جس طرح اشارۃ النص قطعی ہے ایسے ہی دلالۃ النص بھی قطعی ہے لہذا دلالۃ النص جب قطعی ہے تو اس کے ذریعہ حدود و کفارات کا اثبات درست ہے ہاں اگر اشارۃ النص اور دلالۃ النص میں تعارض ہو جائے تو اب اشارۃ النص کو ترجیح حاصل ہوگی اور اسی پر عمل کیا جائیگا اور دلالۃ النص کو چھوڑ دیا جائیگا (مثالِ تعارض) اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے، ومن قتل مؤمناً خطأً فتحریر رقبۃ مؤمنۃ، تو آیت سے معلوم ہوا کہ قتل خطاء کی صورت میں کفارہ ہے بطریق دلالۃ النص آیت سے معلوم ہوا کہ قتلِ عمد کے اندر بھی کفارہ واجب ہونا چاہئے اس لئے کہ جب ادنیٰ کے اندر کفارہ ہے تو اعلیٰ میں بدرجہ اولیٰ ہونا ضروری ہے، یہی امام شافعی رح کا مستدل ہے اسی طرح دوسری آیت میں ہے ومن یقتل مؤمناً متعمداً فجزاءہ جہنم خالداً فیہا اس آیت سے اشارۃ النص کے طریقہ پر معلوم ہوا کہ قتل عمد میں کفارہ نہیں ہے اس لئے کہ یہاں لفظ جزاء مستعمل ہے جسکے معنیٰ کافی کے ہیں یعنی جو سزا دیجا رہی ہے یہ کافی ہے تو معلوم ہوا کہ جہنم کے علاوہ کوئی دوسری سزا قاتل کے لئے نہیں ہے ۔ بہرحال یہاں اشارۃ النص کو دلالۃ النص پر ترجیح دی گئی ۔

سوال: جب بات یوں ہے جو آپنے کہی تو پھر قتلِ عمد میں قصاص اور خطاء میں دیت کیوں واجب ہے جب کہ یہ سزا کافی ہے ؟ **جواب**: یہاں الگ الگ دو جزاء ہیں جزاء فعل اور جزاء محل فعل کی جزاء کفارہ اور جہنم ہیں اور محل کی جزاء دیت اور قصاص ہے ۔

وَاَمَّا الْمُقْتَضٰى فَزِيَادَةٌ عَلَى النَّصِّ ثَبَتَ شَرْطًا لِصِحَّةِ الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ لِمَا لَمْ يَسْتَغْنِ عَنْهُ تَوَجَّبَ تَقْدِيْمُهُ لِتَصْحِيْحِ الْمَنْصُوْصِ فَقَدِ اقْتَضَاهُ النَّصُّ فَصَارَ الْمُقْتَضٰى بِحُكْمِهِ حُكْمًا لِلنَّصِّ وَالثَّابِتُ بِهِ يَعْدِلُ الثَّابِتَ بِدَلَالَةِ النَّصِّ اِلَّا عِنْدَ الْمُعَارَضَةِ بِهٖ

ترجمہ:۔ اور بہرحال مقتضیٰ پس وہ نص کے اوپر زیادتی ہے جو منصوص علیہ کی صحت کے لئے شرط بنکر ثابت ہوئی ہو اس وجہ سے کہ منصوص علیہ مزید سے مستغنی نہیں ہے تو مزید کی تقدیم واجب ہے منصوص کی تصحیح کے لئے تو

مزید کا نص نے تقاضا کیا ہے تو ہو گیا مقتضیٰ مع اپنے حکم کے نص کا حکم اور جو حکم کہ ثابت ہے مقتضیٰ سے اس حکم کے برابر ہے جو ثابت ہے دلالۃ النص سے مگر ما ثبت بدلالۃ النص کے ساتھ تعارض کے وقت ۔

تشریح :۔ جو کلام مذکور ہے وہ اپنی صحت کیلئے کسی اضافہ کو مقتضی ہے کہ جب تک اس اضافہ کا اعتبار نہ کیا جائے تو منصوص علیہ یعنی مذکور صحیح نہیں ہوتا تو کلام مذکور کو مقتضِی اور غیر مذکور کو مقتضیٰ کہا جاتا ہے اور جیسے حکم مذکور کو حکم ثابت بالنص کہتے ہیں مقتضیٰ کو بھی حکم ثابت بالنص ہی کہیں گے کیونکہ اس کا ثبوت بھی نص کیوجہ سے ہی ہوا ہے ، اور چونکہ مقتضیٰ مقتضِی کیلئے مصحح ہے اور مقتضیٰ مقتضِی کی شرط ہے تو مقتضیٰ کا تقدم ضروری ہوگا اس لئے کہ مشروط پر شرط کی تقدیم ضروری ہے ، جو حکم دلالۃ النص اور اقتضاء النص سے ثابت ہو تو ایجاب حکم میں دونوں مساوی ہیں البتہ اگر دونوں کے درمیان تعارض ہو جائے تو دلالۃ النص کو اقتضاء النص پر ترجیح ہوگی (مثال تعارض) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے حضرت عائشہؓ سے حُتِّيهِ ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء ، تو یہ حدیث اقتضاء النص کے طریقہ پر اس بات پر دال ہے کہ ناپاکی کا غسل وازالہ پانی کے علاوہ دیگر مائیات سے جائز نہیں ہے اس لئے کہ جب پانی سے غسل کے وجوب کو ارشاد فرمایا ہے تو کلام کی صحت کا تقاضا یہ ہے کہ پانی کے علاوہ دیگر چیز سے غسل جائز نہ ہو لیکن یہ حدیث دلالۃ النص کے طریقہ پر اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ پانی کے علاوہ دیگر مائیات سے غسل نجس جائز ہو ۔

کیونکہ اس بات کو سب جانتے ہیں کہ اصل مقصود تطہیر ہے اور ازالہ نجاست ہے اور یہ مقصد ہر اس چیز سے حاصل ہو جائیگا جو ازالہ کی اور قطع کی صلاحیت رکھتی ہو پانی ہو یا مائیات میں سے کوئی ہو، ملاجیون رح نے یہ مثال پیش کرنے کے بعد کہا ہے کہ بعض حضرات نے جو یہ فرمایا ہے کہ ثابت بالاقتضاء اور ثابت بالدلالت کے تعارض کی مثال نہیں ملتی یہ قلت تتبع ہے ۔

سبق نمبر ۱۷ وَقَدْ يُشْكِلُ عَلَى السَّامِعِ الْفَصْلُ بَيْنَ الْمُقْتَضٰى وَالْمَحْذُوْفِ وَهُوَ ثَابِتٌ لُغَةً وَالْمُقْتَضٰى شَرْعًا وَاٰيَةُ ذٰلِكَ اَنَّ مَا اقْتَضٰى غَيْرَهٗ ثَبَتَ عِنْدَ صِحَّةِ الْاِقْتِضَاءِ وَاِذَا كَانَ مَحْذُوْفًا فَاِذَا قُدِّرَ مَذْكُوْرًا انْقَطَعَ عَنِ الْمَذْكُوْرِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ فَاِنَّ السُّؤَالَ يَتَحَوَّلُ عَنِ الْقَرْيَةِ اِلَى الْمَحْذُوْفِ وَهُوَ الْاَهْلُ عِنْدَ التَّصْرِيْحِ بِهٖ

ترجمہ :۔ اور کبھی مشکل ہو جاتا ہے سامع کے اوپر مقتضیٰ اور محذوف کے درمیان فرق کرنا اور محذوف لغۃً ثابت ہوتا ہے اور اس کی پہچان یہ ہے کہ جو اپنے غیر کا تقاضا کرے وہ اقتضاء کی صحت کے وقت ثابت ہوگا ، اور جب کہ محذوف ہو پھر اس کو مذکور مان لیا جائے (تو جو مذکور سے متعلق ہے) وہ مذکور سے منقطع ہو جائے گا جیسے باری تعالیٰ کے فرمان واسأل القریۃ پس بے شک سوال قریہ سے محذوف کی جانب متحول ہو جائے گا اور وہ اہل ہے محذوف کی تصریح کے وقت ۔

تشریح :۔ جب مصنفؒ نے اقتضاء النص کی بحث چھیڑی تو انہیں ایک دوسرا مسئلہ بھی یاد آگیا کہ مقتضیٰ اور محذوف میں کیا فرق ہے تو بتایا محذوف لغۃً ثابت ہوتا ہے اور مقتضیٰ شرعاً پھر فرمایا کہ مقتضیٰ اور محذوف کے درمیان اسی علامت کے ذریعہ امتیاز ہو جائے گا کہ مقتضیٰ کو جب کلام میں ذکر کر دیا جائے تو مقتضیٰ پر کوئی فرق نہیں آئے گا وہ اپنی سابق روش پر برقرار رہے گا اور محذوف کی صورت میں کلام کی روش ہی بدل جائے گی جس چیز کا تعلق پہلے مذکور سے تھا اب اس کا تعلق محذوف سے ہو جائیگا جیسے واسأل القریۃ، میں اہل محذوف ہے پہلے سوال قریہ سے ہے اور اہل کے ذکر کے بعد سوال اہل سے ہے تو کلام کی روش بدل گئی یہ محذوف کی پہچان ہے اور فتحریر رقبۃ مؤمنۃ، میں اگر مقتضیٰ یعنی مملوکۃ کو ذکر کر دیا جائے تو تحریر رقبۃ پر کوئی فرق نہیں آئے گا۔

تنبیہ :۔ جو علامت اور پہچان بیان کی گئی ہے یہ محل تأمل ہے کیونکہ مذکورہ دونوں پہچان ٹوٹ جاتی ہیں ۱؎ اول فرمان باری ہے فقلنا اضرب بعصاک الحجر فانفجرت منہ اثنتا عشرۃ عینا، تو یہاں فضرب فانشق الحجر، محذوف ہے اس کے باوجود کلام اپنی سابق روش اور طرز سے متغیر نہیں ہوا اور نہ اعراب میں کوئی تبدیلی آئی، دوسری مثال، کسی نے کسی سے کہا: اعتق عبدک عنی بالف، تو یہاں بیع کو مقدم مانا جاتا ہے اور مقصد یہ ہوتا ہے کہ پہلے اپنا غلام اتنے میں میرے ہاتھ پر فروخت کر دے پھر میری جانب سے اعتاق کا وکیل ہو جا، تو بیع یہاں مقتضیٰ ہے اسکے باوجود کلام کے اندر تغیر ہے کیونکہ پہلے وہ اپنے غلام کو آزاد کرنے کا مامور ہے اور اب تقدیر کے بعد آمر کے غلام کو آزاد کرنے کا مامور ہوگا بعض حضرات نے جواب دینے میں تکلف سے کام لیا ہے مگر اچھا جواب یہ ہے کہ بس ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ مقتضیٰ شرعی چیز ہے اور محذوف لغوی۔

ثُمَّ الثَّابِتُ بِمُقْتَضَى النَّصِّ لَا يَحْتَمِلُ التَّخْصِيصَ حَتَّى لَوْ حَلَفَ لَا يَشْرَبُ وَنَوَى شَرَابًا دُوْنَ شَرَابٍ لَا تَعْمَلُ نِيَّتُهُ لِأَنَّ الْمُقْتَضَى لَا عُمُوْمَ لَهُ خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ وَالتَّخْصِيْصُ فِيْمَا يَحْتَمِلُ الْعُمُوْمَ۔

ترجمہ :۔ پھر وہ حکم جو مقتضی النص سے ثابت ہے تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا یہاں تک کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ نہیں پیئے گا اور وہ نیت کرتا ہے ایک قسم کے پینے کی نہ کہ دوسرے کی تو اس کی نیت کارگر نہ ہوگی اسلئے کہ مقتضیٰ کے لئے عموم نہیں ہے، شافعیؒ کا اختلاف ہے اور تخصیص اسی میں ہوتی ہے جو عموم کا احتمال رکھے۔

تشریح :۔ مصنفؒ کا یہ کلام مقتضیٰ اور محذوف کے درمیان دوسرا فرق بیان کرنے کیلئے ہے، اولاً یہ بات ذہن نشین کیجئے کہ عموم وخصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہیں نہ کہ معنیٰ کے اور جہاں عموم ہو اسی میں تخصیص کا احتمال ہو سکتا ہے اور جہاں سرے سے عموم ہی نہ ہو وہاں تخصیص کا سوال پیدا نہیں ہو سکتا، محذوف از قبیل الفاظ ہے جیساکہ ظاہر ہے اور مقتضیٰ معنیٰ ہے اور عموم وخصوص الفاظ میں ہوتا ہے نہ کہ معنیٰ میں تو معلوم ہوا کہ محذوف میں عموم بھی ہو سکتا ہے اور جب عموم ہو سکتا ہے تو اس کے اندر تخصیص بھی ہو سکتی ہے اور مقتضیٰ کے اندر عموم نہیں

ہوگا کیونکہ وہ معنی ہیں اور جب اس میں عموم ہی نہیں تو تخصیص بھی نہیں ہو سکتی ہے اسلئے کہ تخصیص تو تعمیم کی فرع ہے، البتہ امام شافعی رح مقتضیٰ کو محذوف کے مثل مانتے ہیں اور مثل محذوف مقتضیٰ کے اندر عموم وخصوص کے قائل ہیں، جب یہ نظر بر ذہن نشین ہوگئی تو اب سنئے بغیر مشروب کے شراب کا تحقق نہیں ہوسکتا تو جب کسی نے کہا لا اشرب تو مشروب بطریق اقتضاء ثابت ہوگا تو مشروب مقتضیٰ ہوا اور مقتضیٰ میں عموم ہوتا نہیں تو جس چیز کو بھی وہ پیئے گا حانث ہو جائیگا اور اگر وہ کہنے لگے کہ میری مراد فلاں مشروب تھی نہ کہ فلاں تو اسکی نیت معتبر نہ ہوگی اس لئے کہ یہ تخصیص کی نیت ہے اور تخصیص جب ہوسکتی ہے جبکہ وہاں پہلے سے عموم ہو اور مقتضیٰ میں عموم ہی نہیں ہے ۔

وَكَذٰلِكَ الثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ لَا يَحْتَمِلُ التَّخْصِيصَ لِاَنَّ مَعْنَى النَّصِّ اِذَا ثَبَتَ كَوْنُهٗ عِلَّةً لَا يَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ غَيْرَ عِلَّةٍ وَاَمَّا الثَّابِتُ بِاِشَارَةِ النَّصِّ فَيَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ عَامًّا يُخَصُّ لِاَنَّهٗ ثَابِتٌ بِصِيْغَةِ الْكَلَامِ وَالْعُمُوْمُ بِاِعْتِبَارِ الصِّيْغَةِ

ترجمہ:۔ اور ایسے ہی وہ حکم ہے جو دلالۃ النص سے ثابت ہو تخصیص کا احتمال نہیں رکھیگا اسلئے کہ نص کے معنی جبکہ اس کا علت ہونا ثابت ہوگیا تو وہ غیر علت ہونیکا احتمال نہیں رکھے گا اور جو حکم اشارۃ النص سے ثابت ہو تو وہ احتمال رکھے گا کہ وہ عام ہو جس کو خاص کر دیا جائے اس لئے کہ یہ (وہ حکم ہے جو اشارۃ النص سے ثابت ہو) ثابت ہوتا ہے کلام کے صیغہ سے اور عموم صیغے کے اعتبار سے ہے ۔

تشریح:۔ جب مصنف نے مقتضیٰ اور محذوف کے درمیان فرق بیان کرتے ہوئے مقتضیٰ کے اندر عدم عموم کو بیان کیا تو فائدہ کی تکمیل کی غرض سے یہ بھی بیان کر رہے ہیں کہ جو حکم دلالۃ النص سے ثابت ہوتا ہے اسکے اندر بھی عموم نہیں ہوتا لہذا اس میں احتمال تخصیص بھی نہ ہوگا کیونکہ عموم وخصوص عوارض الفاظ میں سے ہے اور ثابت بالدلالۃ موضوع لہٗ کے لازمی معنیٰ ہیں نہ کہ لفظ کے، خلاصۂ کلام دلالۃ النص معنیٰ کی قبیل سے ہے جس میں عموم وخصوص نہیں ہوتا، اسلئے ثابت بالدلالۃ میں نہ عموم ہوگا اور نہ خصوص لان معنی النص الخ عدم احتمال تخصیص کی دلیل ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ فرمان باری تعالیٰ، ولا تقل لهما اف سے، جو معنیٰ دلالۃ النص کے طریقہ پر حاصل ہوئے وہ حرمت ایذاء ہے، یہی معنیٰ ایذاء حرمت تافیف کی علت ہے اگر ہم یہاں عموم وخصوص کے قائل ہوکر یوں کہیں کہ کسی صورت میں ایذاء (علت) موجود ہے اور حکم (حرمت) موجود نہیں ہے تو چونکہ علت کا معلول سے تخلف ناجائز ہے اس لئے اس سے یہ بات ثابت ہوگی کہ ایذاء علت حرمت نہیں حالانکہ اس کا علت ہونا ثابت ہوچکا ہے بلکہ جہاں بھی علت ہوگی وہاں معلول بھی ہوگا اور اس کا نام عموم نہیں ہے ۔

اب رہا مسئلہ اشارۃ النص کا تو چونکہ وہ عبارۃ النص کے مثل کلام کے صیغہ سے ثابت ہوتا ہے تو جیسے عبارۃ النص میں عموم وخصوص جاری ہوتا ہے اشارۃ النص کے اندر بھی جاری ہوگا، اور عموم وخصوص کا مدار لفظ اور

صیغہ پر ہے اور یہ الفاظ کی قبیل سے ہے، جیسے اللہ کا فرمان ہے وَعَلَی المولود لہ الایۃ یہ کلام اشارۃ النص کے طریقہ پر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ باپ کو حق ہے کہ وہ بیٹے کے مال کا مالک بنجائے مگر اس میں سے ایک صورت کو خاص کر لیا گیا اور وہ یہ ہے کہ باپ بیٹے کی باندی سے وطی کرے یہ حلال نہیں ہے یہاں تک کہ اگر باپ نے ایسا کیا تو اس پر باندی کی قیمت واجب ہوتی ہے، ہدایہ جلد ثانی میں جس کی تفصیل موجود ہے آگے وجوہ فاسدہ کا ذکر ہے ۔

سبق نمبر ۱۸ فَصْلٌ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ عَمِلَ فِي النُّصُوْصِ بِوُجُوْهٍ أُخَرَ هِيَ فَاسِدَةٌ عِنْدَنَا مِنْهَا مَا قَالَ بَعْضُهُمْ اَنَّ التَّنْصِيْصَ عَلَى الشَّئِ بِاسْمِهِ الْعَلَمِ يُوْجِبُ التَّخْصِيْصَ وَنَفْيَ الْحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ وَهٰذَا فَاسِدٌ لِاَنَّ النَّصَّ لَمْ يَتَنَاوَلْهُ فَكَيْفَ يُوْجِبُ الْحُكْمَ فِيْهِ نَفْيًا اَوْ اِثْبَاتًا

ترجمہ :- یہ فصل ہے (وجوہ فاسدہ کے بیان میں) اور لوگوں میں سے کچھ وہ ہیں جنہوں نے دوسری وجوہ سے نصوص میں عمل کیا ہے جو ہمارے نزدیک فاسد ہیں انہیں وجوہ میں سے ایک وہ ہے جو ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ کسی شئی پر اسکے علم کے ساتھ تصریح کرنا تخصیص کو واجب کرتا ہے اور اسکے علاوہ سے حکم کی نفی کو واجب کرتا ہے اور یہ فاسد ہے اس لئے کہ نص اس کو (مسکوت عنہ) شامل نہیں ہے تو اس کے اندر نفی یا اثبات کے طریقہ پر حکم کو کیسے ثابت کریگا

تشریح :- بعض حضرات مذکورہ مستدلات اربعہ کے علاوہ دیگر وجوہ سے استدلال کرتے ہیں جن کو ہم وجوہ فاسدہ اور تمسکات فاسدہ کہتے ہیں، ان وجوہ فاسدہ میں سے پہلی وجہ، اذلاً یہاں یہ بات سمجھئے کہ یہاں علم سے مراد یہ ہے کہ وہ ایسا لفظ ہو جو ذات پر دلالت کرنے والا ہو صفت پر دلالت کرنیوالا نہ ہو خواہ وہ علم ہو یا اسم جنس ہو اور یہاں بعض سے مراد بعض اشعریہ اور بعض حنابلہ ہیں اور ابو بکر الدقاق اور امام غزالی کا بھی یہی قول ہے ۔ بہر حال اس مذکورہ علم کو انکے نزدیک مفہوم اللقب کہا جاتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ لفظ سے جو بات صراحۃً ثابت ہوتی ہے اس کو منطوق کہتے ہیں ورنہ مفہوم کہتے ہیں، پھر مفہوم کی دو قسمیں ہیں مفہوم موافقت اور مفہوم مخالفت اگر لفظ سے مسکوت عنہ کا حال منطوق کے موافق سمجھ میں آجائے تو وہ مفہوم موافقت ہے جیسے دلالۃ النص میں ہوتا ہے، اور اگر منطوق کے خلاف لفظ سے مسکوت عنہ کا حال معلوم ہو تو اس کو مفہوم مخالفت کہتے ہیں، پھر اگر وہ مفہوم ذات پر دلالت کرنے والے لفظ سے مفہوم ہو تو اس کو مفہوم اللقب کہتے ہیں اور اگر شرط یا وصف یا عدد سے مفہوم ہو تو اس کو مفہوم الشرط یا مفہوم الوصف یا مفہوم العدد کہتے ہیں ۔

جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہوگئیں تو اب سنئے ۔ کہ اس فریق کا کہنا یہ ہے کہ جب کسی حکم کو بیان کرتے ہوئے مفہوم اللقب کے ساتھ اس کو بیان کیا جائے تو یہ علم پر تصریح اس بات پر دال ہوگی، کہ حکم مذکور فقط اسی صورت کے ساتھ خاص ہے اور اسکے علاوہ سے یہ حکم منتفی ہے ۔ جیسے مسلم شریف میں حدیث ہے الماء من الماء پہلے ماء سے

مراد غسل ہے اور دوسرے ماء سے مراد منی ہے اب اس کے معنیٰ ہوئے کہ وجوبُ استعمال الماء بخروج المنی، اور ماء اسم جنس ہے جو مفہوم اللقب ہے تو اس حکم کو مفہوم اللقب سے بیان کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ حکم غسل فقط اسی صورت کے ساتھ خاص ہے یعنی خروج منی کے ساتھ اور اگر منی کا خروج نہو جیسے اکسال کی صورت میں تو وہاں غسل واجب نہیں ہوگا جیساکہ انصار کی ایک جماعت نے اس حدیث سے یہی بات سمجھی اور وہ اکسال کی حالت میں وجوب غسل کے قائل نہیں تھے تو انصار جو اہل زبان ہیں حدیث سے ان کا یہ سمجھنا اس بات کی دلیل ہے کہ قاعدہ ایسا ہی ہے جو ذکر کیا گیا کہ جب کسی حکم کو بیان کرتے ہوئے مفہوم اللقب کے طریقہ پر اس کے علم کی تصریح کردیجائے تو وہ مفید تخصیص ہوگا اور ما عدا سے حکم کو منتفی کردے گا، جیسے یہاں حکم غسل فقط خروج منی کے ساتھ خاص ہوا اور جہاں خروج منی نہو وہاں حکم وجوب غسل منتفی ہوا

ہم نے کہا کہ اس فریق کا یہ استدلال فاسد ہے کیونکہ جب نص مسکوت عنہ کو شامل ہی نہیں تو پھر نص مذکور مسکوت عنہ کے اندر نفی یا اثبات کے طریقہ پر حکم کو کیسے ثابت کرے گا۔

سوال: صحابہ رض کی فہم اہل لسان ہونے کیوجہ سے اونچی ہے جب انہوں نے ایسا سمجھا تو قاعدۂ مذکورہ صحیح ثابت ہوا؟

جواب: انصار کی جماعت جو اکسال کی صورت میں وجوب غسل کے قائل نہیں تھی، تو اس قاعدہ کی بنیاد پر نہیں جو آپ نے ذکر کیا ہے بلکہ معہود خارجی نہونے کیوجہ سے انہوں نے الف لام کو استغراق پر محمول کیا ہے، یعنی تمام افراد غسل خروج منی سے ثابت ہوں گے۔ **سوال:** خواہ یوں کہو خواہ ایسے کہو جیسے ہم نے کہا بات تو ایک ہی نکلی کہ خروج منی کے بغیر غسل واجب نہیں حالانکہ آپ اکسال کی صورت میں وجوب غسل کے قائل ہیں؟ **جواب:** الف لام کو استغراق پر محمول کرنے کیوجہ سے تمہارا جواب ہوگیا، رہا انصار کا جواب تو وہ یہ ہے کہ ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ خروج منی کے بغیر غسل واجب نہیں ہوتا مگر خروج کی دو قسمیں ہیں، تحقیقی اور تقدیری وحکمی اول تو ظاہر ہے اور جب التقاء ختانین پایا گیا جو خروج منی کا سبب ہے تو گویا تقدیراً مسبب کا تحقق ہوگیا اسی کو صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے۔ وقد یخفی علیہ لقلتہ فیقام مقامہ، بہرحال جواب دونوں کا ہوگیا۔

تنبیہ: جس حدیث سے یہاں استدلال کیا گیا ہے یہ خواب پر محمول ہے، اور خواب میں جبتک خروج منی نہو غسل واجب نہیں وفی ہذا الحدیث تفصیل لا یلیق بہذا المختصر۔

سبق نمبر ۱۹

وَمِنْهَا مَا قَالَ الشَّافِعِیُّ رح اِنَّ الْحُكْمَ مَتٰی عُلِّقَ بِشَرْطٍ اَوْ اُضِيْفَ اِلٰی مُسَمًّی بِوَصْفٍ خَاصٍّ اَوْجَبَ نَفْيَ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِ الشَّرْطِ اَوِ الْوَصْفِ وَلِهٰذَا لَمْ يُجَوِّزْ نِكَاحَ الْاَمَةِ عِنْدَ فَوَاتِ الشَّرْطِ وَالْوَصْفِ الْمَذْكُوْرَيْنِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِمَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيٰتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ

ترجمہ :۔ اور انہیں وجوہِ فاسدہ میں سے ایک وجہ فاسدہ ہے جو امام شافعی رح نے فرمایا کہ حکم جب کسی شرط کے ساتھ معلق ہو یا حکم کسی مسمّیٰ کی جانب مضاف کبھی وصفِ خاص کے ساتھ تو یہ شرط یا وصف کے نہ ہونے کے ساتھ حکم کی نفی کو واجب کرے گا اور اسی وجہ سے امام شافعی نے باندی کے نکاح کو جائز قرار نہیں دیا اس وصف و شرط کے فوت ہونیکی صورت میں جو باری تعالیٰ کے اس فرمان میں مذکور ہیں وَمَنْ لَمْ یَسْتَطِعْ الخ ۔

تشریح :۔ وجوہ فاسدہ میں سے یہ دوسری وجہ فاسد ہے جس کے قائل امام شافعی رح ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ جب کوئی حکم کسی شرط پر معلق ہو یا اس میں کسی مسمّیٰ کو کسی خاص وصف سے بیان کیا گیا ہو تو شرط اور وصف جب دونوں منتفی ہو جائیں گے تو حکم بھی منتفی ہو جائیگا اسی وجہ سے امام شافعی رح نے فرمایا کہ آزاد مسلمان کے لئے جائز نہیں کہ وہ باندی سے نکاح کرے جب کہ اس کو آزاد عورت سے نکاح کرنے کی قدرت حاصل ہے اور اگر قدرت نہو اور باندی سے نکاح کا ارادہ ہو تو صرف مسلمان باندی سے نکاح کر سکتا ہے کیونکہ قرآن کریم نے جب حکم بیان فرمایا تو عدم استطاعت حرّہ کی صورت میں نکاحِ اَمہ کے جواز کو ارشاد فرمایا مگر باندی مؤمن ہونی چاہئے عدم قدرت کو شرط سے اور ایمان کو صفت کے ذریعہ بیان فرمایا ہے آیت یہ ہے وَمَنْ لَمْ یَسْتَطِعْ مِنْکُمْ طَوْلًا اَنْ یَنْکِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِمَّا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ مِنْ فَتَیٰتِکُمُ الْمُؤْمِنٰتِ

تنبیہ :۔ جس کو آزاد عورت سے نکاح کرنے کی قدرت ہو اس کو لونڈی سے نکاح کرنا امام شافعی رح کے نزدیک حرام ہے اور امام ابوحنیفہ رح کے مذہب میں مکروہ تنزیہی ہے ایسے ہی صحتِ نکاح کیلئے لونڈی کا مسلمان ہونا اکثر علماء کے نزدیک ضروری اور امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک افضل ہے اگر کتابیہ لونڈی سے نکاح کرے گا تو وہ بھی امام صاحبؒ کے نزدیک جائز ہے ہاں اگر کسی کے نکاح میں آزاد عورت ہو تو اس کو لونڈی سے نکاح کرنا سب کے نزدیک حرام ہے مگر امام مالک رح رضا حرہ کے وقت اس کو جائز کہتے ہیں ۔

وَحَاصِلُہٗ اَنَّہٗ اَلْحَقَ الْوَصْفَ بِالشَّرْطِ وَاعْتَبَرَ التَّعْلِیْقَ بِالشَّرْطِ عَامِلًا فِیْ مَنْعِ الْحُکْمِ دُوْنَ السَّبَبِ وَلِذٰلِکَ اَبْطَلَ تَعْلِیْقَ الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ بِالْمِلْکِ وَجَوَّزَ التَّکْفِیْرَ بِالْمَالِ قَبْلَ الْحِنْثِ لِاَنَّ الْوُجُوْبَ حَاصِلٌ بِالسَّبَبِ عَلٰی اَصْلِہٖ وَوُجُوْبُ الْاَدَاءِ مُتَرَاخٍ عَنْہُ بِالشَّرْطِ وَالْمَالِیُّ یَحْتَمِلُ الْفَصْلَ بَیْنَ وُجُوْبِہٖ وَوُجُوْبِ اَدَائِہٖ اَمَّا الْبَدَنِیُّ فَلَا یَحْتَمِلُ الْفَصْلَ فَلَمَّا تَاَخَّرَ الْاَدَاءُ لَمْ یَبْقَ الْوُجُوْبُ

ترجمہ :۔ اور اس کا حاصل یہ ہے کہ شافعی رح نے وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کیا ہے اور شرط کے اوپر معلق کرنے کو حکم کے روکنے میں عامل مانا ہے نہ کہ سبب کے اور اسی وجہ سے انہوں نے طلاق اور عتاق کو ملک پر معلق کرنے کو باطل قرار دیا ہے اور اور حانث ہونے سے پہلے مال کے ذریعہ کفارہ کی ادائیگی کو جائز قرار دیا ہے اس لئے کہ انکی اصل کے مطابق وجوب سبب سے حاصل ہو جاتا ہے اور وجوب ادا سبب سے مؤخر ہو جاتا ہے شرط کے پائے جانے تک اور واجب مالی فصل کا احتمال رکھتا ہے نفسِ وجوب اور وجوب ادا کے درمیان بہر حال ۔

واجب بدنی وہ فصل کا احتمال نہیں رکھتا پس جب ادا مؤخر ہوگئی تو وجوب باقی نہیں رہا۔

تشریح:۔ یہاں مصنفؒ فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ کے اس فرمان کا حاصل دو باتیں ہیں ملا انہوں نے وصف کو شرط کا درجہ دیا ہے یعنی جس طرح انتفار شرط سے حکم کا انتفار ہوتا ہے ایسے ہی انتفار وصف سے بھی حکم کا انتفار ہوتا ہے ملا امام شافعی فرماتے ہیں کہ جس طرح کمرہ کا پنکھا چھت کے کڑے میں لٹکا ہوا ہے اور کڑا اس کو گرنے نہیں دے رہا ہے اگرچہ کڑے کیوجہ سے اس کا ثقل (بوجھ) ختم نہیں ہوگیا گویا کہ کڑے نے حکم کو (گرنے کو) روکا ہے سبب (ثقل) کو نہیں اسی طرح انھوں نے کہا کہ تعلیق بالشرط مانع حکم ہے مانع انعقاد سبب نہیں ہے ہمارے نزدیک تعلیق مانع انعقادِ سبب ہے، اب انکے نزدیک کچھ متفرع ہونے والی جزئیات کو نقل کیا گیا ہے (مثال اول) انہوں نے کہا کہ جب کسی اجنبی عورت یا کسی اجنبی کے غلام سے کہا گیا کہ ان نکحتک فانت طالق، یا ان ملکتک فانت حر، تو چونکہ اس تعلیق نے سبب کے انعقاد کو نہیں روکا بلکہ صرف حکم کو روکا اور انعقادِ سبب کا یہاں محل نہیں کیونکہ دونوں اجنبی ہیں اسلئے یہ کلام لغو ہوگا اور ہمارے نزدیک چونکہ تعلیق سبب کے انعقاد کو روکتی ہے بلکہ جب شرط پائی جائیگی اسی وقت سبب کا انعقاد ہوکر حکم کا ثبوت ہوتا ہے تو انعقادِ سبب کے وقت محل درکار ہوگا اس لئے یہ کلام لغو نہ ہوگا بلکہ جب اس سے نکاح کریگا یا غلام کو خریدیگا تو طلاق واقع ہوگی اور غلام آزاد ہوگا (مثال دوم) انہوں نے فرمایا کہ یمین کیوجہ سے حانث ہونے سے پہلے ہی کفارہ کا سبب منعقد ہوگیا یعنی یمین سبب کفارہ ہے اور حنث شرطِ وجوب کفارہ ہے اور اصول یہ ہے کہ بعد انعقادِ سبب قبل وجود الشرط حکم کی ادائیگی صحیح ہوا کرتی ہے جیسے وہ شخص جس کے پاس بقدرِ نصاب مال موجود ہے لیکن ابھی حولانِ حول نہیں ہوا تو سبب وجوب (مالِ نصاب) موجود ہے لہٰذا اگر حولانِ حول سے پہلے وہ زکوٰۃ ادا کردے تو صحیح ہے اسی طرح اگر حالف حنث سے پہلے کفارہ یمین ادا کردے تو درست ہے لیکن ان کے یہاں شرط یہ ہے کہ کفارہ مال کے ذریعہ سے ادا کیا جائے یعنی اعتاق رقبہ یا اطعام وغیرہ سے ورنہ روزہ رکھکر کفارہ ادا کرنا قبل الحنث ان کے نزدیک بھی جائز نہیں ہے۔

امام شافعی فرماتے ہیں کہ واجب مالی کے اندر نفسِ وجوب اور وجوب ادار کے درمیان انفصال ہوتا ہے جیسے کسی نے کوئی سامان خریدا اور شرط کرلی کے پیسے دو ماہ کے بعد ملیں گے تو ثمن کا نفسِ وجوب بیع سے ثابت ہوگیا اور وجوب ادار دو ماہ کے بعد ہوگا اس تقریر سے معلوم ہوا کہ واجب مالی میں نفسِ وجوب اور وجوب ادار کے درمیان انفصال ہوتا ہے۔ رہا واجب بدنی تو اس کے اندر نفسِ وجوب اور وجوب ادار کے درمیان فصل نہیں ہوتا، یعنی واجب بدنی کا نفسِ وجوب ہی وجوب ادار ہے اسلئے کہ نماز معلوم افعال ہیں اور یہی حال روزہ ہے، تو نماز اور روزہ کا وجوب ہی وجوب ادا ہے تو واجب بدنی کے اندر وجوب ادار کا ہونا بداہۃً اصلِ وجوب کے عدم کو مستلزم ہے۔

سبق نمبر ۲۰ پہلے کچھ باتیں بطور تمہید کے عرض کرتا ہوں حضرت امام شافعی رح کی جانب سے جو بات کہی گئی ہے وہ پانچ مقدمات سے مرکب ہے ملا مقدمہ اولیٰ، انہوں نے

وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کیا ہے (۲) مقدمۂ ثانیہ، انہوں نے کہا ہے کہ تعلیق بالشرط مانع حکم ہے مانع انعقادِ سبب نہیں ہے (۳) (مقدمۂ ثالثہ) ملک کے اوپر طلاق اور عتاق کو معلق کرنا باطل ہے (۴) مقدمۂ رابعہ، حانث ہونے سے پہلے انہوں نے مال کے ذریعہ کفارہ کی ادائیگی کو جائز قرار دیا ہے (۵) مقدمۂ خامسہ، انہوں نے واجب مالی اور واجب بدنی کے درمیان فرق کیا ہے ہمارے نزدیک یہ پانچوں مقدمات باطل ہیں جن میں سے ہر ایک کی تردید ضروری ہے تو مصنف رح ان میں سے ہر ایک کی تردید کریں گے، مقدمۂ اولیٰ کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں ۔

وَاِنَّا نَقُوْلُ بِاَنَّ اَقْصٰی دَرَجَاتِ الوصف اذا کان مُؤَثِّرًا ان یکونَ عِلَّۃً للحکمِ کما فی قولہٖ تعالٰی اَلزَّانِیْ والسَّارِقُ وَلَا اَثَرَ لِلعِلَّۃِ فی النفی بلاخلاف

ترجمہ:۔ اور ہم کہتے ہیں کہ وصف کے درجات کا منتہیٰ جبکہ وہ مؤثر ہو یہ ہے کہ وہ حکم کی علت ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول الزانی والسارق میں اور بغیر کسی اختلاف کے نفی کے اندر علت کا کوئی اثر نہیں ہے ۔

تشریح:۔ جناب حضرت امام شافعی رح، آپنے وصف کو شرط قرار دیکر انتفاءِ وصف کی وجہ سے حکم کے انتفاء کو ثابت فرمایا ہے مگر یہاں آپکے ارشاد پر دو طرح سے کلام ہے (۱) وصف مطلقاً شرط کے معنیٰ میں ہو یہ خلافِ اصول ہے، (۲) انتفاءِ وصف حکم کے انتفاء کو ہمیشہ مستلزم ہو جائے یہ بات بھی خلاف اصول ہے ۔

بلکہ وصف کے تین درجات ہیں (۱) وصف کبھی اتفاقی ہوتا ہے جس کا وجود و عدم برابر ہوتا ہے جیسے فرمان باری ہے، وَرَبَائِبُکُمُ اللّٰتِیْ فِیْ حُجُوْرِکُمْ، فی حجورکم وصفِ اتفاقی ہے جو عادت کے طریقہ پر ارشاد فرمایا گیا ہے ورنہ اگر وہ زوجِ اُم کی زیرِ تربیت نہ ہوتی تو اس سے نکاح جائز ہونا چاہئے تھا حالانکہ آپ اسکے قائل نہیں ہیں بلکہ جوازِ نکاح کا مدار اُم کے ساتھ دخول و عدم دخول پر ہے (۲) وصف کبھی شرط کے معنیٰ میں ہوتا ہے جیسے اس آیت میں ہے جس سے امام شافعی رح نے استدلال کیا ہے (۳) اور وصف کبھی علت کے معنیٰ میں ہوتا ہے جیسے الزانیۃُ والزانی فاجلدوا اور جیسے السارق والسارقۃ فاقطعوا الخ اس لئے کہ وصفِ زنا اور سرقہ ہی تو وجوبِ حد اور وجوب قطع کے اندر مؤثر ہے، اسلئے کہ حکم جب اسمِ مشتق پر مرتب ہو تو ماخذِ اشتقاق (مبدأ) اس حکم کی علت ہوا کرتا ہے ۔

اور اصول یہ ہے کہ معلولِ واحد کی عِلَلِ مختلفہ ہو سکتی ہیں تو قاعدہ یہ مقرر ہوا کہ جب تک معلول کا علت کے ساتھ اختصاص ثابت نہ ہو تب تک علت کا انتفاء معلول کے منتفی ہونے پر دلالت نہیں کرے گا ۔ تو حضرت والا، جب وصف کے سب سے قوی اور مضبوط درجہ یعنی علت کے انتفاء سے حکم کا انتفاء لازم نہیں آتا تو جو اوسط و اضعف (شرط و وصف) ہیں ان کا انتفاء حکم کے انتفاء پر کیسے دلالت کرے گا خلاصۂ کلام جو آپنے مقدمہ اولیٰ میں وصف کو شرط کے لاحق کیا ہے تقریرِ مذکور سے اس کا بطلان معلوم ہو گیا ۔

وَلوكانَ شرطاً فالشرطُ داخلٌ علىٰ السَّبَبِ دُونَ الحكمِ فمنَعَهُ مِن اتّصالِهِ بمحلّهِ وبِدُونِ الاتصالِ بالمحلِّ لاينعقدُ سَبَبًا

ترجمہ:۔ اور اگر وصف شرط ہو تو شرط سبب پر داخل ہے نہ کہ حکم پر پس روکدیا شرط نے سبب کو اپنے محل کے ساتھ متصل ہونے سے اور محل کے ساتھ اتصال کے بغیر وہ سبب بنکر منعقد نہو گا ۔

تشریح:۔ یہ دوسرے مقدمہ کی تردید ہے کہ شرط کا انتفاء حکم کے انتفاء پر دلالت کرتا ہے، یہ خلافِ اصول ہے اولاً تو وصف کو مطلقاً شرط کا درجہ دینا غلط ہے کما مر، پھر وصف کے انتفاء کیوجہ سے حکم کا انتفاء غلط ہے ورنہ ان ینکح المحصنٰت المؤمنات، میں آپ کو فرمانا چاہئیے کہ آزاد کتابیہ سے نکاح جائز نہونا چاہئیے، بہرحال اگر وصف کو شرط کے درجہ میں مان لیں تو حضور پھر بھی شرط کا انتفاء حکم کے انتفاء پر دلالت نہیں کرے گا جیسے علت کا انتفاء معلول کے انتفاء پر دلالت نہیں کرتا ہے تو شرط بدرجۂ اولیٰ، **سوال**، ان دخلتِ الدار فانت طالق میں، شرط (دخولِ دار) کے منتفی ہونے کی وجہ سے حکم (وقوعِ طلاق) کا انتفاء ہے تو معلوم ہوا کہ شرط کا عدم حکم کے عدم پر دال ہوگا؟ **جواب**: آپ نے غور نہیں فرمایا یہاں حکم تو مذکور رہے ہی نہیں بلکہ شرط اور سبب مذکور ہیں، ان دخلت الدار، شرط ہے اور فانت طالق سبب ہے، وقوعِ طلاق انت طالق کا مسبب و حکم ہے، تو شرط جس چیز پر داخل ہے اسی میں تو اثر کرے گی اور وہ سبب ہے لہذا عدمِ شرط (عدمِ دخولِ دار) سبب کے انتفاء پر دلالت کرے گا جو کہ مذکور ہے اور سبب کے نہونے کیوجہ سے حکم کا عدم ہوگا تو یہاں عدمِ حکم عدمِ سبب کیوجہ سے ہے نہ کہ عدمِ شرط کی اور عدمِ سبب عدمِ شرط کیوجہ سے ہے بہرحال آپ کا یہ اصول ٹوٹ گیا کہ عدمِ شرط عدمِ حکم پر دال ہے، ان دخلتِ الدار فانت طالق میں، شرط سبب پر داخل ہیں مگر اس شرط نے سبب کو اپنے محل سے متصل نہیں ہونے دیا اور جب تک سبب کا اپنے محل سے اتصال نہو تو وہ سبب ہی نہیں بنے گا بلکہ سبب بننے کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے محل سے متصل ہوجائے اور محل وہ عورت ہے تو یہاں قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ اس کلام کو لغو قرار دیا جاتا مگر چونکہ وجودِ شرط کی امید و توقع تھی اس وجہ سے اس کو باطل نہیں کہا گیا اور جب شرط پائی گئی تو محل آگیا گویا متکلم نے اب انت طالق کہا ہے لہذا اب طلاق واقع ہوجائیگی۔

وَلِهٰذا لوحَلَفَ لایُطلِّقُ فعلَّقَ الطّلاقَ بالشرطِ لایحنَثُ مالم یُوجدِ الشرطُ ۔

ترجمہ:۔ اور اسی وجہ سے اگر اس نے قسم کھائی کہ طلاق نہیں دے گا پھر طلاق کو شرط پر معلق کردیا تو جب تک شرط نہیں پائی جائے گی حانث نہو گا ۔

تشریح:۔ یہ قول سابق کی تائید ہے اور امام شافعی رح کو مُجمَعٌ علیہ بات کے ذریعہ الزام دینا ہے، کہ حضرت والا آپ نے تعلیق بالشرط کو مانعِ حکم مانا ہے نہ کہ مانعِ سبب گویا سبب موجود ہوا مگر حکم نہیں پایا گیا تو اگر بات یونہی ہے

تو بتایئے کہ اگر کسی نے قسم کھائی تھی کہ میں اپنی بیوی کو طلاق نہیں دونگا پھر اس نے ان دخلت الدار فانت طالق بولا، تو آپ کے قول کے مطابق یہاں طلاق واقع ہونی چاہیئے کیونکہ اس نے طلاق دیدی یعنی سبب طلاق یعنی اس کا لفظ انتِ طالق کہنا پایا گیا اور جب یہ پایا گیا تو پہلی یمین میں وہ حانث ہوگا اور بیوی پر طلاق پڑے گی مگر اتفاق سے آپ بھی اس کے قائل نہیں اور آپ بھی فرماتے ہیں کہ طلاق واقع نہ ہوگی اور آپ کی یہ بات اسی وقت درست ہوسکتی ہے جبکہ تعلیق کو مانع سبب مان لیں ۔

شوافع کی کتاب، الوجیز اور التہذیب اور الملحف میں یہ جزئیہ مذکور ہے کہ اگر شوہر نے کہا ان طلقتک فانتِ طالق، پھر اس نے کہا ان دخلتِ الدار فانتِ طالق تو کچھ واقع نہوگا اس لئے کہ یہ تطلیق نہیں ہے، یہ امام شافعیؒ پر زبردست الزام ہے ۔

وَهٰذا بِخِلافِ خِيارِ الشَّرطِ فِي البيعِ لِأَنَّ الخِيارَ داخِلٌ عَلَى الحُكمِ دُونَ السَّبَبِ وَلِهٰذا لَوْ حَلَفَ لَا يَبِيعُ فَباعَ بِشَرطِ الخِيارِ يَحنَثُ

ترجمہ :۔ اور یہ بیع میں خیار شرط کے خلاف ہے اس لئے کہ خیار حکم پر داخل ہے نہ کہ سبب پر اور اسی وجہ سے اگر اس نے قسم کھائی کہ نہیں بیچے گا پھر اس نے خیار کی شرط کے ساتھ بیچدیا تو حانث ہوجائے گا ۔

تشریح :۔ یہ امام شافعیؒ کی جانب سے وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب ہے انہوں نے فرمایا کہ دیکھیے بیع کے اندر اگر خیار کی شرط لگائی جائے تو بیع منعقد ہوجاتی ہے مگر ابھی اس کے حکم کا نفاذ نہیں ہوا معلوم ہوا کہ شرط مانع حکم ہے نہ کہ مانع سبب، تو اس کا جواب دیا کہ ہاں بیع کے اندر خیار شرط میں واقعی خیار شرط، نفاذِ حکم سے مانع ہے نہ کہ انعقادِ سبب سے لیکن آپ کا ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ طلاق وعتاق وہ از قبیل اسقاطات ہیں اور بیع از قبیل تملیکات، قسم اول تعلیقات کو قبول کرتی ہے اور قسم ثانی میں تعلیق جُوا اور قمار ہے اسی لئے فرمایا گیا کہ ایسی بیع ممنوع ہے جس میں کوئی شرط لگائی جائے ۔

قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ بیع میں کوئی شرط نہو سبب میں اور نہ حکم میں مگر خیار شرط خلاف قیاس لوگوں کو غبن اور خسارہ سے بچانے کے لئے حدیث سے ثابت ہے پھر اس شرط کو مانع سبب کہنے کی تو کوئی گنجائش نہ تھی لہذا مجبوراً اس کو حکم پر داخل ماننا پڑا لہذا اس سے آپکا استدلال صحیح نہیں ہے، خیار شرط مانع سبب نہیں اس کی ایک واضح دلیل یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں بیع نہیں کرونگا اور شرطِ خیار کے ساتھ اس نے بیع کی تو حانث ہوجائے گا کیونکہ بیع منعقد ہوچکی ہے صرف نفاذِ حکم باقی ہے ۔

وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ التَّعلِيقَ تَصَرُّفٌ فِي السَّبَبِ بِإِعدَامِهِ إِلَى زَمَانِ وُجُودِ الشَّرطِ لَا فِي أَحكَامِهِ صَحَّ تَعلِيقُ

الطلاقِ والعَتاقِ بالملکِ وَبَطَلَ التکفیرُ بالمالِ قبلَ الحِنثِ ۔

ترجمہ اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ تعلیق سبب کے اندر تصرف ہے سبب کو معدوم کرنے کے ساتھ وجود شرط کے زمانہ تک نہ کہ سبب کے احکام میں تو صحیح ہوگیا طلاق اور عتاق کو ملک پر معلق کرنا اور حنث سے پہلے تکفیر بالمال باطل ہوگئی ہے ۔

تشریح یہاں سے مقدمۂ ثالثہ اور رابعہ کی تردید ہے ۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ ہماری گذشتہ تقریر سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ تعلیق بالشرط کا کام یہ ہے کہ جب تک شرط نہ پائی جائے سبب ہی معدوم ہے تو تعلیق کا کام سبب کے احکام میں تصرّف کرنا نہیں بلکہ صرف سبب کو معدوم کر دینا شرط کا کام ہے تو امام شافعیؒ کا مقدمۂ ثالثہ و رابعہ خود بخود باطل ہو گئے یعنی ملک کے اوپر طلاق و عتاق کو معلق کرنا جائز ہوگیا ۔ اور حنث سے پہلے مال کے ذریعہ کفارۂ یمین ادا کرنا باطل ہوگیا ، اسلئے امام شافعیؒ کا یمین کو حنث کا سبب کہنا بے تکی بات ہے بلکہ یمین کا انعقادِ بر کے لئے ہوتا ہے یعنی قسم پوری کرنے کے لئے یمین کا انعقاد ہوتا ہے ۔

وَفَرْقُهٗ بینَ المالیِّ والبدنیِّ سَاقِطٌ لِاَنَّ حَقَّ اللّٰہِ تعالیٰ فی المالیِّ فعلُ الاداءِ والمالُ اٰلتُہٗ وانّما یُقصَدُ عینُ المالِ فی حقوقِ العبادِ

ترجمہ اور شافعیؒ کا فرق کرنا مالی اور بدنی کے درمیان کنڈم ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا حق فعل ادا ہے اور مال ادائیگی کا آلہ (ذریعہ) ہے درعینِ مال حقوق العباد میں مقصود ہوتا ہے **تشریح** یہ امام شافعیؒ کے مقدمۂ خامسہ کی تردید ہے ۔ جو انہوں نے واجب مالی اور واجب بدنی کے درمیان فرق کیا ہے یہ فرق کنڈم ہے کہ مالی میں نفسِ وجوب اور وجوب ادار کے درمیان فصل ہوتا ہے اور بدنی کے اندر نہیں ہوتا ۔

بلکہ واجب مالی ہو یا بدنی اللہ تعالیٰ کو مال مطلوب نہیں بلکہ فعلِ ادار مطلوب ہے وہ دوسری بات ہے کہ واجب مالی میں مال ادارِ فعل کا ذریعہ ہے مگر دونوں کے اندر مقصود فعلِ ادار ہے نہ کہ نفسِ مال تو پھر امام شافعیؒ کا یہ فرق کرنا اور پھر اس کی بنیاد پر قبل الحنث تکفیر بالمال کے جواز کا قائل ہونا کنڈم ہے ۔ کیونکہ نفسِ وجوب اور وجوبِ ادار کے درمیان فرق حقوق العباد میں ہوسکتا ہے نہ کہ اللہ کے حقوق میں کیونکہ حقوق اللہ میں فعلِ ادار معتبر ہے اور کفارہ حقوق اللہ میں سے ہے ۔ اور حقوق العباد میں فعل معتبر نہیں بلکہ مال معتبر ہے جیسے ادھار بیع والے مسئلہ میں ہے اور اسی طرح اگر کسی نے غیر سے اپنا حق وصول کرلیا بغیر اس کی ادائیگی کے تو چونکہ یہاں مال معتبر ہے جو حاصل ہوگیا تو اس کا حق وصول ہوگیا اسی لئے ترکہ میں سے بغیر میت کی وصیت کے مال سے لیا جاتا ہے اگرچہ فعلِ میت معدوم ہے اور حقوق العباد کے اندر اگر فعل آتا ہے تو وہ بالتبع آتا ہے ورنہ مقصودِ اصلی مال ہے جیسے درزی کو اجیر بنایا کپڑا سینے کے لئے تو یہاں فعل مطلوب ہے مگر یہ بالتبع ہے ، بہر حال نفسِ وجوب

اور وجوب ادار کے درمیان فصل وانفکاک حقوق العباد میں چل سکتا ہے نہ کہ حقوق اللہ میں اور کفارہ حقوق اللہ میں سے ہے۔ لہٰذا امام شافعی کا فرق مذکور کالعدم ہے۔

تنبیہ:۔ اس پوری تقریر کا حاصل امام شافعی رح کی تفریق کو باطل کرکے انکی تردید کرنا ہے اور انہیں یہ بتانا ہے کہ واجب بدنی کے اندر بھی سبب اور وجوب ادار کے درمیان فصل ہوتا ہے جیساکہ صوم مسافر سے ظاہر ہے اور رہا قبل الحنث جواز تکفیر کا مسئلہ تو وہ مالی اور بدنی دونوں میں جائز نہیں ہے کیونکہ ابھی سبب کا انعقاد نہیں ہوا اور اسکی امثلہ کثیرہ المولوی کے حاشیہ میں مذکور ہیں۔

سبق نمبر ۲۱

وَمِنْ هٰذِهِ الجملةِ ما قالَ الشافعي اِنَّ المُطلقَ محمولٌ على المقيَّدِ وَاِنْ كانا في حادثتينِ مثل كفّارةِ القتلِ وَسائِرِ الكفاراتِ لانَّ قيدَ الايمانِ زيادةُ وصفٍ يجري مجرى الشرطِ فيوجبُ نفيَ الحكمِ عند عدمه في المنصوصِ عليهِ وفي نظيرِهِ مِنَ الكفاراتِ لانها جنسٌ واحدٌ وعندنا لا يُحمَلُ المطلقُ على المقيدِ وان كانا في حادثةٍ واحدةٍ بعد ان يكونا في حكمين لامكانِ العملِ بهما قال ابوحنيفةَ ومحمد فيمن قَرُبَ التي ظاهر منها في خلالِ الصومِ ليلاً عامداً او نهاراً ناسياً اِنَّهُ يَستأنِفُ ولو قرُبَها في خلالِ الاطعامِ لم يستانِف لان شرطَ الاخلاءِ عنِ المسيسِ من ضرورةِ شرطِ التقديمِ على المسيسِ وذلك منصوصٌ عليهِ في الاعتاقِ والصيامِ دونَ الاطعامِ

ترجمہ اور منجلہ وجوہ فاسدہ کے وہ ہے جو امام شافعی رح نے فرمایا کہ مطلق مقید پر محمول ہوگا اگرچہ وہ دونوں (مطلق ومقید) دو حادثوں کے اندر ہوں جیسے کفارۂ قتل اور تمام کفارات اس لئے کہ ایمان کی قید وصف کی زیادتی ہے جو شرط کے قائم مقام ہے تو شرط کا عدم منصوص علیہ اور کفارات میں سے اپنی نظیر میں حکم کی نفی کو واجب کریگا اسلئے کہ کفارات جنس واحد ہے۔ اور ہمارے نزدیک مطلق مقید پر محمول نہ ہوگا اگرچہ وہ دونوں ایک حادثہ کے اندر ہوں اسکے بعد کہ وہ دونوں دو حکموں کے اندر ہوں ان دونوں پر عمل کے ممکن ہونے کی وجہ سے ابوحنیفہ رح اور محمد رح نے فرمایا اس شخص کے بارے میں جس نے اس عورت سے جماع کیا جس سے اس نے ظہار کیا ہے روزہ کے درمیان میں رات کو قصداً یا دن میں بھول کر کہ وہ از سر نو روزے رکھے گا، اور اگر اس سے جماع کیا اطعام کے درمیان تو استیناف نہیں کرے گا اس لئے کہ جماع سے خالی کرنے کی شرط جماع پر مقدم کرنے کی شرط کی ضروریات میں سے ہے اور تقدیم اعتاق اور صیام میں منصوص علیہ ہے نہ کہ اطعام کے اندر۔

تشریح وجوہ فاسدہ میں سے یہ تیسری وجہ فاسد ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ اگر جنس واحد کے اندر ایک جگہ پر حکم مقید ہے اور کسی جگہ مطلق ہے تو مطلق کو مقید پر محمول کرلیا جائے گا حادثہ ایک ہو یا الگ الگ ہو کیونکہ وصف شرط کے درجہ میں ہے جس کا انتفار حکم کے انتفار پر دلالت کرتا ہے خواہ وہ منصوص

علیہ ہو یا غیر منصوص علیہ ہو ۔ لہذا انہوں نے فرمایا کہ کفارے سب برابر ہیں ۔ خواہ کفارۂ قتل ہو یا کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین ہو، اس لئے کہ سب کا مقصد ایک ہے یعنی ستر، اور کفارۂ قتل کو بیان کرتے ہوئے غلام کے اندر مؤمن ہونے کی قید لگائی گئی ہے ارشاد باری ہے "فتحریر رقبۃ مؤمنۃ"، اور کفارۂ ظہار میں اور کفارۂ یمین میں حکم مطلق ہے، وہاں مؤمن ہونے کی قید مذکور نہیں ہے، مگر قاعدۂ مذکورہ کیوجہ سے کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین کے اندر بھی ایمان کی شرط ملحوظ ہوگی اور ان دونوں کے اندر بھی غلام کا مؤمن ہونا ضروری ہوگا ۔

اور ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر مطلق اور مقید پر الگ الگ عمل ممکن ہو تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا، حادثہ ایک ہو یا الگ الگ مگر حکم دو ہونے چاہئیں تاکہ عمل ممکن ہو ۔ لہذا حضرات طرفینؒ نے اس مظاہر کے بارے میں فرمایا جس نے روزہ رکھتے ہوئے اس بیوی سے جماع کرلیا جس سے ظہار کیا ہے تو استیناف کرے گا کیونکہ "من قبل ان یتماسا" کی قید لگی ہوئی ہے اگرچہ اس جماع سے روزہ فاسد نہ ہوگا یعنی جماع رات میں کیا ہو یا دن میں بھول کر کیا ہو، اور اگر اطعام کے اندر اس نے جماع کرلیا تو استیناف نہیں کرے گا ۔ کیونکہ اطعام میں من قبل ان یتماسا کی قید نہیں ہے تو حادثہ ایک ہے مگر حکم الگ الگ ہے اس لئے کفارۂ ظہار میں تین حکم ہیں ۔ ۱ اعتاق ۲ صیام ۳ اطعام ۔ پہلے دونوں کے اندر من قبل ان یتماسا کی قید ہے اور آخر والے میں نہیں ہے ۔ لہذا مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا ۔ "لان شرط الاخلاء" اس عبارت سے یوں کہنا چاہتے ہیں کہ جماع سے خالی کرنا روزہ کی شرط ہے کیونکہ یہاں ارشاد باری ہے "فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاسَّا" تو یہ آیت اس بات پر دال ہے کہ روزہ میں تقدیم شرط ہے اور تقدیم کے لئے ضروری ہے کہ روزوں کو جماع سے خالی رکھا جائے اس لئے کہ بغیر اخلاء کے تقدیم کا تصور نہ ہو سکے گا مصنفؒ نے اسی مفہوم کو اس عبارت سے بیان کیا ہے بالفاظ دیگر جماع سے اخلاء کیوں ضروری ہے؟ اسلئے کہ اخلاء تقدیم کی شرط ہے ۔

وَكَذٰلِكَ إِذَا دَخَلَ الْإِطْلَاقُ وَالتَّقْيِيْدُ فِي السَّبَبِ يَجْرِيْ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا عَلٰى سَنَنِهٖ كَمَا قُلْنَا فِيْ صَدَقَةِ الْفِطْرِ اَنَّهٗ يَجِبُ اَدَاؤُهَا عَنِ الْعَبْدِ الْكَافِرِ بِالنَّصِّ الْمُطْلَقِ بِاسْمِ الْعَبْدِ وَعَنِ الْعَبْدِ الْمُسْلِمِ بِالنَّصِّ الْمُقَيَّدِ بِالْإِسْلَامِ لِاَنَّهٗ لَا مُزَاحَمَةَ فِي الْاَسْبَابِ فَوَجَبَ الْجَمْعُ ۔

ترجمہ اور ایسے ہی (مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا) جبکہ اطلاق و تقیید سبب کے اندر داخل ہو تو ہر ایک ان میں سے اپنے طریقہ پر جاری رہے گا جیسا کہ ہم نے کہا ہے صدقۂ فطر کے بارے میں کہ اس کی ادائیگی واجب ہے عبد کافر کے سبب اس نص کیوجہ سے جو اسم عبد کے ساتھ مطلق ہے اور عبد مسلم کے سبب اس نص کی وجہ سے جو اسلام کے ساتھ مقید ہے اس لئے کہ اسباب کے اندر مزاحمت نہیں ہے تو جمع کرنا واجب ہے

تشریح یہ بات تو آپ پہلے سے جانی پہچانی ہے کہ صدقۂ فطر کا سبب وجود راس ہے یعنی وہ راس جس کی وہ نفقہ کی مشقت کا ذمہ دار ہے اور اس کے اوپر ولایت رکھتا ہے تو اس میں خود آدمی کا

اپنا نفس بھی داخل ہے اور اولادِ صغار داخل ہیں اور اس کے غلام وغیرہ کیونکہ ان سب جگہوں پر جہاں اس کو انکے اوپر ولایت حاصل ہے تو نفقہ بھی اسی کے ذمہ ہے بیوی اس سے خارج ہے کیونکہ اگرچہ نفقہ واجب ہے مگر ولایت مفقود ہے۔

بہر حال سبب وجود راس ہے اسی وجہ سے اس صدقہ کو صدقۃ الرأس بھی کہا جاتا ہے جب یہ تفصیل ذہن نشین ہوگئی تو اب سمجھئے کہ جس طرح حکم کے اندر مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جاتا ایسے ہی اگر مطلق اور مقید کا تعلق اسباب سے ہو جب بھی مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا کیونکہ مسبب کے تحقق سے پہلے اس کے اسباب مختلف ہوسکتے ہیں جیسے ملک ایک حکم ہے اس کے بہت سارے اسباب ہیں مثلاً شرار، ہبہ، ارث وغیرہ۔ لیکن مسبب کا جب تحقق ہوگا تو ان میں سے کسی ایک کے سبب سے ہوگا اگر شرار کی وجہ سے مسبب کا ثبوت ہوا ہے تو پھر ہبہ اور ارث سے نہ ہوگا خلاصۂ کلام تحقق مسبب سے پہلے علی سبیل البداہت ہر ایک کے اندر سبب بننے کا احتمال ہے اور ہر ایک کی وجہ سے ملک کا ثبوت ہوسکتا ہے مگر مسبب کے تحقق کے بعد یہ بات ظاہر ہوگی کہ ان میں سے فقط کسی ایک ہی کی وجہ سے اس کا ثبوت ہوا ہے،

تو جب یہ معلوم ہوگیا کہ اسباب میں تزاحم نہیں ہے بلکہ اسباب مختلفہ کا وجود مسبب واحد کے لئے ہوسکتا ہے تو صدقۂ فطر کے بارے میں ایک حدیث میں مطلقاً یہ حکم ہے کہ غلام وحر کی جانب سے ادا کرو اور دوسری میں حکم ہے وہ غلام جو مسلمان ہو تو اول مطلق اور ثانی مقید ہے مگر مطلق کو مطلق رکھیں گے اور مقید کو مقید رکھیں گے اور یہ کہیں گے کہ مطلق غلام یہ بھی سبب ہے اور عبد مسلم یہ بھی سبب ہے، اور تقیید کا فائدہ فقط عبد مسلم کی اولویت کو بیان کرنا ہے پہلی حدیث، ادّوا عن کل حر وعبد صغیرا وکبیر نصف صاع من بر او صاعا من تمر اخرجہ الدارقطنی والبوداؤد، اس میں مسلم کی قید نہیں ہے۔

دوسری حدیث، ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض زکوٰۃ الفطر من رمضان علی الناس صاعا من تمر او صاعا من شعیر علیٰ کل حر وعبد وذکر وانثیٰ من المسلمین، اس میں مسلم کی قید لگی ہوئی ہے، تو جب شئ واحد کے اسباب مختلفہ ہوسکتے ہیں تو ان کو دو مستقل سبب قرار دیدیا جائے گا۔ اور مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا یہی دونوں نص کے درمیان جمع وتطبیق کی صورت ہے،، کہ بغیر ایک کو دوسرے پر حمل کئے ہوئے ہر ایک پر عمل کیا جائے۔

تنبیہ:۔ ہاں اگر حکم واحد میں اور حادثۂ واحدہ میں ایسا ہو تو پھر ہمارے نزدیک بھی مطلق کو مقید پر محمول کرلیا جائے گا، جیسے کفارۂ یمین میں روزہ کے بارے میں فرمایا گیا۔ فصیام ثلثۃ ایام جس میں تتابع کی قید نہیں ہے اور ابن مسعود رضؓ کی قراءت میں فصیام ثلثۃ ایام متتابعات، یہاں پر بنار مجبوری حمل ضروری ہے ورنہ حکم واحد کا دو متضاد وصفوں سے اتصاف لازم آئے گا جو باطل ہے لہذا مطلق کو مقید پر محمول کرلیا جائے گا اور تتابعِ صیام ضروری ہوگا اور ابن مسعودؓ کی قراءت مشہور ہے جس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے، نیز کفارۂ صوم میں جہاں ساٹھ روزے مذکور ہیں تو ایک روایت میں شہرین کے بعد متتابعین کی قید ہے اور ایک میں نہیں ہے اور حادثہ اور حکم ایک ہے۔ لہذا مطلق کو مقید پر محمول کرلیا جائے گا۔

فوجبَ الحج کے اوپر المولوی کے حاشیہ میں ایک اعتراض اور اس کا نفیس جواب مذکور ہے ۔

وَهُوَ نظيرُ مَا سَبَقَ اَنَّ التعليقَ بالشرطِ لا يُوجِبُ النفيَ عندَ عَدَمِه فصارَ الحكمُ الواحدُ قبلَ وجودِه مُعلَّقًا و مُرسَلًا لانَّ الارسالَ والتعليقَ يتنافيانِ وجودًا وامّا قبلَ وجودِه فهو مُعلّقٌ بالشرطِ اى مَعْدومٌ يتعلّقُ وجودُهُ بالشرطِ و مُرسَلٌ عن الشرطِ اى مَعْدومٌ مُحتمِلٌ للوجودِ قبلَه وَالعَدَمُ الاصلى كانَ مُحتمَلًا للوجودِ وَلَم يَتبدَّلِ العَدَمُ فصارَ مُحتمَلًا للوجودِ بطريقين

ترجمہ اور یہ (مطلق کو مقیّد پر محمول نہ کرنا) اس کی نظیر ہے جو ماقبل میں گذر چکا ہے کہ تعلیق بالشرط حکم کی نفی کو واجب نہیں کرتی شرط کے عدم کے وقت تو ہو جائے گا حکم واحد اپنے وجود سے پہلے معلّق اور مرسل اس لئے کہ ارسال و تعلیق وجود کے اعتبار سے متنافی ہیں، اور بہرحال اس حکم کے وجود سے پہلے پس وہ معلّق بالشرط ہے یعنی ایسا معدوم ہے جس کا وجود شرط سے متعلق ہے اور شرط سے مطلق ہے یعنی ایسا معدوم ہے جو شرط سے پہلے وجود کا محتمل ہے اور عدم اصلی وجود کا محتمل ہے اور اس عدم میں تبدیلی نہ ہوگی تو یہ دونوں طریقوں پر وجود کا محتمل ہوگا ۔

تشریح یہاں سے مصنفؒ سبب اور تعلیق بالشرط کے درمیان ایک طرح کی مشابہت بیان کرتے ہیں، عورت کو طلاق اس طرح بھی دی جاسکتی ہے کہ اس سے کہا جائے اِن دخلتِ الدار فانت طالق ۔ اس کو طلاق تعلیقی کہا جاتا ہے اور انت طالق کہکر بھی طلاق دیجاتی ہے اس کو طلاق تنجیزی کہا جاتا ہے ، گویا دونوں اپنی حیثیت کے مطابق طلاق کے سبب ہیں، لیکن جب طلاق کا وقوع ہوگا تو ان دونوں میں سے کسی ایک سے ہوگا یعنی حکم مذکور اپنے تحقق و وجود سے پہلے تعلیق وارسال دونوں کا احتمال رکھتا ہے البتہ وجود کے اعتبار سے تعلیق و ارسال میں منافات ہے یعنی اگر وقوع طلاق تعلیق سے ہوگا تو پھر ارسال سے نہوگا اور اگر ارسال سے ہوگا تو پھر تعلیق سے نہوگا لیکن حکم کے اندر تعلیق سے پہلے جو عدم ہے جس کو عدم اصلی سے تعبیر کیا گیا ہے اس حکم کے اندر ارسال و تعلیق دونوں کے ذریعہ پائے جانے کا احتمال ہے اور یہ احتمال تعلیق کے بعد وجود حکم سے پہلے بھی برقرار ہے یعنی معلق کا وجود شرط کی وجہ سے بھی ہوسکتا ہے اور معلق کا وجود وجود شرط سے پہلے طلاق تنفیذی کے طریقہ پر ہوسکتا ہے یعنی عدم اصلی کے اندر تعلیق کے بعد بھی دونوں طریقوں پر پائے جانے کا احتمال موجود رہتا ہے ۔ مصنفؒ اس تقریر سے یہ کہنا چاہتے ہیں کہ جیسے تعلیق وارسال میں یہ بات ہے کہ حکم کا وجود دونوں سے ہونے کا احتمال ہے علی سبیل البدلیت اسی طرح اطلاق و تقیید میں بھی یہ احتمال ہے کہ حکم کا ثبوت مطلق سے ہو جائے یا مقید سے ہو جائے چونکہ بہرحال دونوں سبب ہیں تو علی سبیل البدلیت دونوں سے ثبوت حکم کا احتمال ہے البتہ حکم واحد بیک وقت دونوں سے ثابت ہو یہ ممتنع ہے جیسے ارسال و تعلیق میں ۔

تنبیہ :- تعلیق معلق کرنا، ارسال حکم کو بغیر تعلیق کے بیان کرنا، ای معدوم یتعلق الخ سے مصنفؒ نے معلق کی مزید توضیح فرمائی ہے، العدم الاصلی، تعلیق سے پہلے جو حکم معدوم ہے اسکو عدم اصلی کہتے ہیں ولم یتبدل العدم یہاں العدم سے مراد عدم اصلی ہے فصار کے اندر ضمیر ہو کا مرجع عدم اصلی ہے بطریقین سے ارسال و تعلیق کے طریقے مراد ہیں۔

سبق نمبر ۲۲

ومنها ما قال بعضهم إنّ العام يختصّ بسببه وعندنا انما يختصّ بسببه إذا لم يكن مستقلاً بنفسه كقوله نعم او بلى او خرج مخرج الجزاء كقول الراوي سها رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد او خرج مخرج الجواب كالمدعو الى الغداء ويقول والله لا اتغدّى فاما اذا زاد على قدر الجواب فقال والله لا اتغدّى اليوم وهو موضع الخلاف فعندنا يصير مبتدأً احترازاً عن الغاء الزيادة ۔

ترجمہ

اور انہیں وجوہ فاسدہ میں سے ایک وجہ فاسد وہ ہے جو ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ عام اپنے سبب کے ساتھ خاص ہوتا ہے اور ہمارے نزدیک اپنے سبب کے ساتھ خاص ہوگا جب کہ وہ عام مستقل نہو، جیسے اس کا قول نعم یا بلی، یا وہ جزاء کے نکلنے کی جگہ نکلے جیسے راوی کا قول کہ آنحضرتؐ کو سہو ہوا پس آپنے سجدہ کیا یا وہ جواب کی جگہ نکلا ہو جیسے وہ شخص جس کو ناشتہ کی جانب بلایا گیا ہو اور وہ کہدے واللہ میں ناشتہ نہیں کروں گا پس بہر حال اگر اس نے جواب کی مقدار پر زیادتی کر دی پس کہا واللہ میں آج ناشتہ نہیں کروں گا اور یہی اختلاف کی جگہ ہے تو ہمارے نزدیک یہ کلام جدید ہوگا احتراز کرتے ہوئے زیادتی کو لغو کرنے سے

تشریح

وجوہ فاسدہ میں سے یہ چوتھی وجہ فاسد ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام مالکؒ اور امام شافعی رح اور امام مزنیؒ اور قفالؒ اور ابو بکر دقاقؒ اور ابو ثورؒ فرماتے ہیں کہ ایک کلام ہے جس میں عموم ہے اور وہ کلام جدید نہیں ہے بلکہ کسی شخص کے بارے میں اس کلام کا ورود ہوا کسی نص میں یا اقوال صحابہ وغیرہ میں تو ان حضرات کے نزدیک یہ عام اسی سائل یا صاحب واقعہ کے بارے میں خاص ہوگا اور غیر کے حق میں اس عام کا حکم اس کی وجہ سے ثابت ہوگا بلکہ دوسری نص سے یا قیاس سے ثبوت ہوگا اور جمہور علماء ان کے خلاف ہیں ان کے نزدیک جو نصوص اسباب کے ساتھ مقید ہیں علاوہ چند مقامات کے باقی جگہوں میں انکو انکے عموم پر باقی رکھا جائے گا۔ اور یہی محمل ہے اس قاعدہ کا کہ العبرۃ لعموم اللفظ لا لخصوص السبب۔ یہی تو وجہ ہے کہ آیت ظہار اوس بن صامتؓ کی بیوی خولہؓ کے بارے میں نازل ہوئی اور آیت لعان۔ ہلال بن امیہؓ کے بارے میں اور آیت قذف حضرت عائشہؓ کے بارے میں اور آیت سرقہ صفوانؓ کی چادر کی چوری کے بارے میں، اور حضرات صحابہؓ نے ان کو ان کے اسباب کے ساتھ خاص نہیں فرمایا اس سے معلوم ہوگیا کہ عام اپنے سبب کے ساتھ خاص نہیں ہوتا البتہ بقول مصنفؒ

تین جگہ ایسی ہیں جہاں عام کو اس کے سبب کے ساتھ خاص کیا جاتا ہے ۔ ۱ عام مستقل نہو جیسے بلیٰ اور نعم کہ ان دونوں کے اندر انواعِ کلام کا جواب بننے کی صلاحیت ہے مگر جہاں جس کلام کے جواب میں ان کا وقوع ہوگا تو یہ دونوں اسی کے ساتھ خاص ہونگے اور ان کو کلامِ جدید شمار نہیں کیا جا سکتا مثلاً کسی نے کہا اکان لی علیک الف درھم تو اس نے جواب میں کہا نعم ، یا کسی نے کہا الیس لی علیک الف درھم تو اس نے کہا بلیٰ ، تو چونکہ ان کے اندر استقلال نہیں ہے اس لئے ان کو سبب کے ساتھ خاص مانا جائے گا ، ۲ عام کسی جگہ جزار کے درجہ میں ہو اور جزار اپنے ماقبل کے ساتھ مربوط ہوتی ہے تو اس کو اپنے سبب کے ساتھ خاص شمار کیا جائے گا ، جیسے راوی کا قول ہے سہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسجد ، تو اب یہاں فسجد ، اس کے اوپر فار داخل ہونے کیوجہ سے جزار کے درجہ میں ہے تو یہ سجدہ اسی سہو کے ساتھ مختص ہوگا جیسے السارق والسارقۃ فاقطعوا میں اور اور جیسے الزانیۃ والزانی فاجلدوا میں ، ۳ یہ عام جواب ہو اگرچہ وہ مستقل کلام ہو مگر جب جواب محض ہوگا تو اپنے سبب کے ساتھ خاص ہوگا ۔ مثلاً کسی نے زید سے کہا آؤ ناشتہ کرلو ، اس نے کہا اگر میں ناشتہ کروں تو میری بیوی کو تین طلاق ، تو یہ عام اپنے سبب کے ساتھ خاص ہے لہذا اگر اس نے گھر جاکر ناشتہ کرلیا تو بیوی کو طلاق نہیں پڑے گی چونکہ مجیب کا مقصد وہ ناشتہ تھا جس کی اس کو دعوت دی گئی تھی ، لیکن اگر مجیب نے جواب کی مقدار پر اضافہ کرکے الیوم کو زیادہ کردیا تو اب اسکو جواب محض پر محمول نہیں کیا جائے گا ، بلکہ اس کو کلام جدید شمار کریں گے اور یہ اپنے سبب کے ساتھ خاص نہو گا بلکہ اگر گھر جاکر بھی ناشتہ کیا تو بیوی کو تین طلاق پڑیں گی اور اسی آخری مسئلے کو بیان کرنے کیلئے مصنفؒ نے اس وجہ رابع کو بیان کیا ہے اس لئے کہ اس میں اختلاف ہے امام مالکؒ ، و شافعیؒ اور زفرؒ اس کو جواب پر محمول مانکر اس کو سبب کے ساتھ خاص کرکے اس سے وہ غدار مراد لیتے ہیں جس کی جانب اس کو دعوت دی گئی تھی

تنبیہ :۔ بلیٰ اور نعم میں فسجدا ور ان تغدیٰ عام کے صیغوں میں سے نہیں ہیں مگر مسامحۃً ان کو عام کہا گیا ہے چونکہ رجم اور سجود وغیرہ جس سبب کے تحت وارد ہوئے ہیں اس کے لئے ہونے کی بھی صلاحیت رکھتے ہیں اور دوسرے کے لئے ہونے کی بھی ، اور بعض حضرات نے جواب دیا کہ یہاں عام سے اصطلاحی عام مراد نہیں ہے بلکہ عام سے مراد مطلق ہے ۔

وَمنها ما قالَ بعضُهم اِنَّ القِرانَ فی النَّظمِ یُوجِبُ القِرانَ فی الحکمِ مثلَ قولِ بعضِهم فی قولِه تعالیٰ واقیموا الصلوٰۃَ وآتوا الزکوٰۃَ اِنَّ القِرانَ یُوجِبُ ان لا تجبَ الزکوٰۃُ علی الصبیِّ قالوا لاَنَّ العطفَ یَقتضی المشارکۃَ واعتبروا بالجملۃِ الناقصۃِ اذا عُطفت علی الکاملۃِ وھذا فاسدٌ لانَّ الشرکۃَ انّما وجبت فی الجملۃِ الناقصۃِ لِافتقارِھا الی ما یتمُّ بہ فاذا تمَّ بنفسِہ لم توجب الشرکۃَ اِلّا فیما یفتقرُ الیہ ولِھذا قلنا فی قولِ الرجلِ لامرأتہ ان دخلتِ الدارَ فانتِ طالقٌ وعبدی حرٌّ انَّ العتقَ یتعلقُ بالشرطِ لانہ فی حقِ التعلیقِ قاصرٌ ۔

ترجمہ اور انہیں وجوہ فاسدہ میں سے ایک وجہ وہ ہے جو ان میں سے بعض نے کہا کہ لفظ کے اندر قران (ملاپ) حکم کے اندر قِران کو واجب کرتا ہے جیسے ان میں سے بعض کا قول ہے، اللہ تعالیٰ کے فرمان وَاَقِیمُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ میں کہ قِران اس بات کو واجب کرتا ہے کہ بچہ پر زکوٰۃ نہیں ہے، انہوں نے کہا ہے اس لئے کہ عطف مشارکت کا تقاضا کرتا ہے اور انہوں نے جملۂ ناقصہ پر قیاس کیا ہے جبکہ اس کا عطف کیا جائے کاملہ پر اور یہ فاسد ہے اس لئے کہ شرکت جملۂ ناقصہ میں واجب ہوتی ہے اس کے محتاج ہونے کی وجہ سے اس کلام کی جانب جس کے ذریعہ وہ تام ہو جائے پس جبکہ کلام بذاتِ خود تام ہو جائے تو شرکت واجب نہ ہوگی مگر اس چیز میں جس کی جانب احتیاج ہو اور اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے مرد کے اس قول میں اپنی بیوی سے ان دخلتِ الدار فانتِ طالق وعبدی حرٌ، کہ عتق شرط کے ساتھ متعلق ہوگا، اس لئے کہ یہ تعلیق کے حق میں قاصر ہے۔

تشریح یہ وجوہ فاسدہ میں سے آخری وجہ فاسد ہے امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ جب دو حکموں کو ایک ساتھ جوڑ کر بیان کیا جائے تو یہ اس بات کی علامت ہوگی کہ ان دونوں کے درمیان حکم کے اعتبار سے بھی جوڑ ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے اقیموا الصلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ، یہاں زکوٰۃ کو نماز کے ساتھ جوڑ کر بیان فرمایا گیا ہے لہٰذا ان دونوں کے درمیان حکم کے اندر بھی اتحاد ہوگا اور کہا جائیگا کہ جیسے بچہ کے اوپر نماز فرض نہیں ہے ایسے ہی بچہ کے اوپر زکوٰۃ فرض نہیں ہے۔

مسئلہ ہمارے نزدیک بھی یہی ہے کہ بچہ پر زکوٰۃ نہیں ہے مگر ہم کو اختلاف اس استدلال سے ہے اور ہم دوسری نص سے استدلال کرتے ہیں کہ حدیث میں آیا ہے کہ بچہ پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ امام مالکؒ نے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ عطف مشارکت کو چاہتا ہے اور جیسے جب جملۂ ناقصہ کا جملۂ کاملہ پر عطف ہوتا ہے اور دونوں جملوں کا خبر میں اشتراک ہوتا ہے ایسے ہی اگر جملۂ کاملہ کا جملۂ کاملہ پر عطف کیا جائے تو وہاں اگرچہ خبر کا اشتراک تو نہ ہو سکے گا لیکن حکم کے اندر اشتراک مانا جائے گا۔ تو انہوں نے کاملہ کے کاملہ پر عطف کو ناقصہ کے کاملہ پر عطف کے اوپر قیاس کیا ہے لیکن ہم نے اس کو وجوہ فاسدہ میں سے شمار کیا ہے کیونکہ ناقصہ میں خبر کی ضرورت ہے اس لئے وہ کاملہ کا محتاج ہے اور کاملہ دوسرے کاملہ کا محتاج نہیں ہے تو شرکت بھی نہ ہو سکے گی، ہاں اگر کاملہ میں بھی یہ بات ہو جائے کہ وہ دوسرے کاملہ کا کسی چیز میں محتاج ہو۔ جہاں تک احتیاج ہے وہاں تک شرکت ثابت ہوگی مثلاً کسی نے اپنی بیوی سے کہا ان دخلتِ الدار فانتِ طالق وعبدی حر۔ دونوں جملے کامل ہیں مگر دوسرا جملہ کامل ہونے کے باوجود تعلیق میں اول کا محتاج ہے تو اس سلسلہ میں شرکت ثابت ہوگی اور کہا جائے گا کہ جس طرح مخاطبہ کا مطلقہ ہونا معلق بالشرط ہے ایسے ہی غلام کی آزادی بھی معلق بالشرط ہوگی، کیونکہ یہاں دلالتِ حال کا یہی تقاضا ہے کہ متکلم کا ورد دونوں میں تعلیق ہے تنجیز نہیں ہاں اگر شوہر یوں کہتا ان دخلتِ الدار فانتِ طالق وزینب طالق تو یہاں زینب کی طلاق معلق نہیں ہے بلکہ منجز ہے کیونکہ اگر اس کا مقصد تعلیق ہوتا تو وہ زینب کی خبر بیان نہ کرتا، پھر مصنفؒ وجوہ فاسدہ سے فراغت کے بعد خاص کی بعض اقسام کو بیان کرتے ہیں یعنی امر کا کیونکہ اصولِ فقہ کی مباحثِ کثیرہ امر سے تعلق رکھتی ہیں لہٰذا مصنف رح فرماتے ہیں۔

فصل فی الامر

سبق نمبر ۲۳

وھو من قبیل الوجہ الاول من القسم الاول مما ذکرنا من الاقسام فان صیغۃ الامر لفظ خاص من تصاریف الفعل وضع لمعنی خاص وھو طلب الفعل۔

ترجمہ:۔ یہ فصل ہے امر کے بیان میں اور یہ تقسیم اول کی قسم اول میں سے ہے یعنی ان اقسام میں سے جنکو ہم ذکر کر چکے ہیں اس لئے کہ صیغۂ امر لفظ خاص ہے فعل کی گردانوں میں سے جو خاص معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور وہ طلب فعل ہے

تشریح:۔ یعنی امر بھی خاص کی قبیل سے ہے اس لئے کہ خاص کے معنی اس کے اوپر مکمل طریقہ پر صادق ہیں اس کی مزید تفصیل نور الانوار میں گذر چکی ہے۔

وموجبہ عند الجمھور الالزام الا بدلیل والامر بعد الحظر وقبلہ سواء

ترجمہ:۔ اور امر کا موجب جمہور کے نزدیک الزام (وجوب) ہے مگر کسی دلیل کی وجہ سے اور امر ممانعت کے بعد اور اس سے پہلے برابر ہے۔

تشریح:۔ نور الانوار اور اس کے حاشیہ میں امر کا سولہ معنی کے لئے مستعمل ہونا آپ جان چکے ہیں مگر امر کے حقیقی معنی کیا ہے تو بتایا کہ حقیقی معنی وجوب و الزام ہے جب تک کوئی ایسا قرینہ نہو کہ اس کو اسکے معنی حقیقی سے پھیر دے تو امر کو اس کے حقیقی معنی پر محمول کیا جائے گا، اور جب کوئی قرینہ اس کے خلاف قائم ہو جائے تو علی حسب المقام دوسرے معنی پر محمول کیا جائے گا۔

بعض شوافع کا کہنا ہے کہ جب امر ممانعت کے بعد وارد ہو تو اباحت کے لئے ہوگا ورنہ وجوب کے لئے ہوگا اور دلیل میں یہ آیت پیش کرتے ہیں، واذا احللتم فاصطادوا، مگر ان سے پوچھا جائے کہ فرمان باری فاذا انسلخ الاشھر الحرم، فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموھم، میں کیا جواب ہوگا، تو ان کی تردید کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ بہر صورت امر کے معنی حقیقی وجوب و الزام ہے خواہ حظر کے بعد ہو یا پہلے، موجب سے مراد الاثر الثابت ہے موجب بفتح الجیم اور مقتضی اور حکم فقہاء کے نزدیک مترادف الفاظ ہیں۔

ولا موجب لہ فی التکرار ولا یحتملہ لان لفظ الامر صیغۃ اختصرت لمعناھا من طلب الفعل لکن لفظ الفعل فرد فلا یحتمل العدد۔

ترجمہ:- اور نہیں موجب امر کا تکرار میں اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے اس لئے کہ لفظِ امر ایک صیغہ ہے جس کو طلب فعل سے اپنے معنیٰ کے لئے مختصر کیا گیا ہے لیکن لفظِ فعل فرد ہے تو وہ عدد کا احتمال نہیں رکھے گا۔

تشریح:- اشاعرہ میں سے ابو اسحٰق اسفرائنیؒ کہتے ہیں کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے اور ہمارے نزدیک امر میں نہ تکرار کا تقاضا ہے اور نہ اس کا احتمال ہے۔ فریق مخالف نے اقرع بن حابسؓ کے قول العامنا ہذا یا رسول اللہ ام للابد سے استدلال کرتے ہوئے تکرار امر کا موجب بنایا ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اِضرِبْ، اطلبُ منک ضربًا کا مختصر ہے جو نکرہ ہے اثبات میں خصوص کا فائدہ دیتا ہے لیکن خصوص عموم کی فرع ہے تو اس میں عموم و تکرار کا بھی احتمال ہوا اور بوقت قرینہ اس کو عموم پر محمول کیا جائے گا۔

جب امام شافعیؒ کے نزدیک امر میں احتمالِ تکرار ہے تو جب شوہر نے اپنی بیوی سے کہا طلقی نفسک اور دو کی نیت کی تو دو واقع ہو جائیگی اور ہمارے نزدیک ایک واقع ہوگی ورنہ دو میں تعدد ہے جو جنسیت کے منافی ہے، ہماری دلیل یہ ہے کہ امر فعل ہی سے مختصر ہے یعنی اصل میں تھا اطلب منک الضرب، اور وہ مصدر جس سے یہ مختصر ہے وہ اس فعل کی حقیقت کا ایک فرد ہے اور فرد عدد کا احتمال نہیں رکھتا لہٰذا یہ نہ عموم کو مقتضی ہوگا اور نہ محتمل اور موجب اور محتمل میں فرق یہ ہے کہ موجب بغیر نیت کے ثابت ہوتا ہے اور محتمل بغیر نیت کے بالکل ثابت نہیں ہوتا۔

وَلِهٰذَا قُلْنَا فِي قَوْلِ الرَّجُلِ لِامْرَأَتِهٖ طَلِّقِي نَفْسَكِ اَنَّهٗ يَقَعُ عَلَى الْوَاحِدَةِ وَلَا تَعْمَلُ نِيَّةُ الثِّنْتَيْنِ فِيْهِ لِاَنَّهٗ نِيَّةُ الْعَدَدِ اِلَّا اَنْ تَكُوْنَ الْمَرْأَةُ اَمَةً لِاَنَّ ذٰلِكَ جِنْسُ طَلَاقِهَا فَصَارَ مِنْ طَرِيْقِ الْجِنْسِ وَاحِدًا

ترجمہ:- اور اسی وجہ سے ہم نے کہا مرد کے اس قول میں اپنی بیوی سے کہ تو اپنے کو طلاق دیدے کہ یہ ایک پر واقع ہوگا اور اس میں دو کی نیت کارگر نہ ہوگی اس لئے کہ یہ عدد کی نیت ہے مگر یہ کہ عورت باندی ہو اس لئے کہ یہ (دو طلاق) اس کی طلاقِ جنس ہے تو یہ (دو طلاق) جنس کے طریقہ سے ایک ہو جائے گی۔

تشریح:- جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ امر میں نہ احتمالِ تکرار ہے اور نہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے بلکہ یہ مصدر کے درجہ میں ہے جو جنس ہے، اور جنس میں توحد کے معنیٰ ملحوظ ہوتے ہیں اور توحد اور تعدد میں منافات ہے اس لئے جنس میں تعدد کا احتمال نہ ہوگا لیکن فرد ایک حقیقی ہوتا ہے اور ایک حکمی اور اعتباری لہٰذا طلاق کا فرد حقیقی ایک ہے اور تین طلاق کا چونکہ منتہا ہے اس لئے تین کو طلاق کا فرد حکمی کہا جائے گا اور جنس میں من حیث الجنس اقل و متعین مراد ہو یا محتمل وہ جنسیت سے نہیں ہٹے گا لہٰذا مثالِ مذکور میں اگر شوہر کی کچھ نیت نہ ہو تو ایک طلاق واقع ہوتی ہے اور اگر دو کی نیت ہو تب بھی ایک اور اگر تین کی نیت ہو تو تین واقع ہوتی ہیں اور اگر دو کی نیت کا اعتبار کر لیا جائے تو یہ عدد ہے جس کا جنس میں احتمال نہیں ہوتا ہاں اگر وہ بیوی کسی کی باندی ہو تو اس کے حق میں دو جنس کا فردِ حکمی ہے اب دو طلاق واقع ہونگی مگر عدد کی حیثیت سے نہیں بلکہ جنس کی حیثیت سے۔

ثم الامرُ المطلقُ عن الوقتِ کالامرِ بالزکوٰۃ وصدقۃِ الفطرِ والعُشرِ والکفاراتِ وقضاءِ رمضانَ والنذرِ المطلقِ لایوجبُ الاداءَ علی الفورِ فی الصحیح من مذاہبِ اصحابنا ۔

ترجمہ پھر وہ امر جو وقت سے مطلق ہے جیسے زکوٰۃ کا حکم اور صدقۂ فطر کا حکم اور عشر اور کفارات کا حکم اور رمضان کی قضاء کا حکم اور نذر مطلق ہمارے اصحاب کے صحیح مذہب کے مطابق فی الفور اداء کو واجب نہیں کرتے

تشریح پھر امر کی دو قسمیں ہیں ۱ مطلق ۲ مقید۔ مطلق وہ ہے جس میں یہ قید نہ ہو کہ اس وقت میں اس کو اداء کرنا ہے جیسے زکوٰۃ اور عشر اور کفارات اور رمضان کی قضاء اور نذر مطلق یہ سب کے سب مطلق ہیں، تو ان میں وجوب علی التراخی ہے یا علی الفور تو اگرچہ اس میں اختلاف ہے مگر حضرت مصنفؒ نے فرمایا کہ ہمارے اصحاب کا صحیح مذہب یہ ہے کہ ان میں وجوب علی التراخی ہے (وللتفصیل مقام آخر)

سبق نمبر ۲۴

امر کی دو قسمیں ہیں مطلق اور مقید، مطلق کا بیان ابھی مذکور ہوا، اب امر مقید کا بیان کیا جائے گا جس کی چار انواع ہیں اس سبق کے اندر نوع اول کا بیان ہوگا اور باقی انواع کا بیان اگلے اسباق میں آرہا ہے، نوع اول کے اندر وقت تین درجات پر فائز ہوتا ہے ۱ وقت مؤدّی کیلئے ظرف ہوتا ہے ۲ وقت اداء کے لئے شرط ہوتا ہے ۳ وقت وجوب کے لئے سبب ہوتا ہے۔ ظرف معیار کے مقابلہ میں آیا ہے معیار اس کو کہتے ہیں کہ زمانہ اور مؤدّی ایک ساتھ شروع اور ایک ساتھ ختم ہوں یعنی مؤدّی پورے زمانہ کو گھیرے ہوئے ہو، اور ظرف اس کو کہتے ہیں کہ مؤدّی سے فراغت کے بعد کچھ وقت فاضل بچ جائے اول کی مثال روزہ اور ثانی کی مثال نماز کا وقت ہے اداء کے لئے شرط ہونے کا یہ مطلب ہے کہ مامور بہ کی ادائیگی وقت سے پہلے نہیں ہوسکتی، اور سبب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وقت وجوب کا سبب ہو یعنی مامور بہ کے وجوب میں وقت کی تاثیر ہو یہاں تک کہ اوصافِ وقت کے بدلنے سے مامور بہ کے اندر کمال ونقصان پیدا ہوتا ہے پھر ظرف تو پورا وقت ہے اور سببِ وجوب کونسا وقت ہے اول یا وسط یا آخر، پہلی صورت میں وسط اور آخر میں اداء کرنے والا قضاء کرنے والا ہوگا اور دوسری صورت میں اوّل قبل از وقت اور آخر میں قضاء پڑھنے والا ہوگا اور تیسری صورت میں اول و وسط میں اداء درست نہ ہونی چاہئے حالانکہ یہ ساری باتیں خلافِ اصول ہیں لہٰذا اصول یہ مقرر ہوا کہ وقت کے اجزاء میں جو جزء بھی اداءِ صلوٰۃ سے بالکل متصل ہے وہی سبب وجوب ہے لہٰذا اب اشکالات سابقہ وارد نہ ہوں گے یعنی وقت کا جزء اول سببِ وجوب ہوتا اگر نماز اس میں اداء کی جاتی ورنہ جزء ثانی پھر ثالث پھر رابع وھلم جراً۔ یہاں تک کہ جب وقت کا جزء آخر آگیا جس کے آگے کوئی جزء نہیں اب انتقال موقوف ہوجائے گا اور امام زفرؒ کے نزدیک

یہ سلسلہ ایسے ہی چلے گا مگر جب وقت میں تنگی ہوگی یعنی صرف اتنا وقت رہ گیا جس میں چار رکعت نماز پڑھی جاسکتی ہے اب انتقال موقوف ہوگیا اور کمال ونقصان میں اس جزء آخر کا جو حال ہوگا وہی حال مؤدّیٰ کا ہوگا مثلاً فجر میں ایسا ہوا تو چونکہ وہاں جزء ناقص نہیں بلکہ پورا وقت کامل ہے اور درمیان میں سورج طلوع ہوگیا تو نماز فاسد ہوجائیگی اس لئے کہ نماز واجب ہوئی تھی کامل ہوکر اور ادا کی جارہی ہے نقصان کے ساتھ اور یہی بات اگر عصر میں پیش آجائے تو نماز فاسد نہ ہوگی اس لئے جیسی واجب ہوئی ویسی ادا کی جاچکی ہے، بہرحال یہ گفتگو اس وقت ہے کہ وقت نہ گذرا ہو ورنہ اگر وقت گذر جائے اب اس کا سبب وجوب وقت کامل ہوگا اور اس مؤدّیٰ کی نقصان کے ساتھ ادائیگی صحیح نہ ہوگی جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہوگئیں تو اب عبارات ملاحظہ فرمانے جائیں ۔

وَالمقیّدُ بالوقتِ انواعٌ نوعٌ جُعِلَ الوقتُ ظرفاً للمؤدّیٰ وشرطاً للاداءِ وسبباً للوجوبِ وهو وقتُ الصلوٰةِ الا ترىٰ انّه يفضلُ عن الاداءِ فكان ظرفاً لا معياراً والاداءُ يفوتُ بفواتهٖ فكان شرطاً والاداءُ يختلفُ باختلافِ صفةِ الوقتِ ويفسدُ التعجيلُ قبلهٗ فكان سبباً ۔

ترجمہ اور جو امر مقید ہے وقت کے ساتھ اس کی چند انواع ہیں، ایک نوع یہ ہے کہ وقت کو مؤدّیٰ کے لئے ظرف اور ادا کے لئے شرط اور وجوب کے لئے سبب قرار دیا گیا ہو اور یہ نماز کا وقت ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ وقت ادا سے فاضل رہتا ہے تو وقت ظرف ہوگا نہ کہ معیار اور ادا فوت ہوجاتی ہے وقت کے فوت ہونے سے تو ہوگا وقت شرط اور ادا مختلف ہوتی ہے وقت کی صفت کے اختلاف سے اور فاسد ہے ادا کی تعجیل وقت سے پہلے تو وقت سبب ہوگا۔ اس کی تشریح ماقبل کی تقریر میں گذر چکی ہے ۔

تنبیہ:۔ نفس وجوب کا سبب حقیقی بندوں کے لئے اللہ کی نعمتوں کا لگاتار توارد ہے اور چونکہ یہ توارد وقت میں ہوتا ہے اس لئے اس کا قائم مقام وقت ہوگیا جو کہ سبب ظاہری ہے اور وجوب ادا کا سبب حقیقی فعل کیسا تھ طلب کا وابستہ ہونا ہے اور صیغۂ امر اس کے قائم مقام ہوکر سبب ظاہری ہے ۔

سوال:۔ آپنے فرمایا کہ وقت ظرف بھی ہے اور سبب بھی مگر یہ کیسے ہوسکتا ہے اس لئے کہ یہ تو اجتماع ضدین ہے اس لئے کہ سبب مسبب پر تقدیم چاہتا ہے اور ظرف کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ مظروف اس سے پہلے نہ ہوسکے اسلئے کہ ظرف کہتے ہیں اس کو جس کے اندر مظروف ادا کیا جائے نہ کہ اس کے بعد ؟

جواب:۔ ظرف پورا وقت ہے اور شرط مطلق وقت ہے اور سبب وہ جزء ہے جو ادائیگی سے متصل ہے اور قضاء کے اندر سبب پورا وقت ہے اسی جواب کو سمجھانے کے لئے مصنفؒ فرماتے ہیں ۔

والاصلُ فی هذا النوعِ انّه لمّا جُعِلَ الوقتُ ظرفاً للمؤدّیٰ وسبباً للوجوبِ لم يستقيموا

یکون کل الوقت سببا لان ذلک یوجب تاخیر الاداء عن وقته او تقدیمه علی سببه فوجب ان یجعل بعضه سببا وھو الجزء الذی یتصل به الاداء ۔

ترجمہ اور اصل اس نوع میں یہ ہے کہ جب وقت کو مودّٰی کے لئے ظرف اور وجوب کے لئے سبب بنایا گیا تو یہ بات درست نہ ہوگی کہ کل وقت سبب ہو جائے اس لئے کہ یہ واجب کرتا ہے ادار کی تاخیر کو اس کے وقت سے یا اس کی تقدیم کو اس کے سبب پر پس واجب ہے یہ بات کہ بعض وقت سبب کر دیا جائے اور وہ بعض وہ جزر ہے جس سے ادائیگی متصل ہے ۔

تشریح یعنی اگر سبب کا لحاظ کریں تو ظرفیت فوت ہو جائے گی اور ظرف کا لحاظ کریں تو سببیت فوت ہو جائیگی یعنی اگر پورے وقت کو سبب کہدیا جائے تو مامور بہ کی ادائیگی بعد الوقت ہوگی یا قبل الوقت یا وقت کے اندر پہلی صورت میں ظرفیت کے معنیٰ فوت ہو جاتے ہیں اس لئے کہ ظرفیت وقت کے اندر ادار کو چاہتی ہے اور دوسری صورت میں ظرفیت کے معنیٰ کی رعایت ہے مگر سببیت کے معنیٰ مفقود ہیں کیونکہ یہاں مسبب کی سبب پر تقدیم یا میت لازم آتی ہے حالانکہ سبب مسبب پر مقدم ہوتا ہے ۔ لھذا یوں کہنا لازمی ہوگا کہ سبب وہ جزر لایتجزی ہے جو ادار کے آغاز سے متصل ہے ۔

فان اتصل الاداء بالجزء الاول کان ھو السبب والا ینتقل السببیۃ الی الجزء الذی یلیه لانه لما وجب نقل السببیۃ عن الجملۃ ولیس بعد الجملۃ جزء مقدر وجب الاقتصار علی الادنی ولو یجز تقریرہ علی ما سبق قبیل الاداء لان ذلک ینتقل الی ان ینفیق الوقت الی التخطی من القلیل بلا دلیل

ترجمہ پس اگر وہ ادا جزر اول سے متصل ہو تو وہی سبب ہوگا ورنہ سببیت اس جزر کی جانب منتقل ہو جائے گی جو اس سے متصل ہے اس لئے کہ جب کہ واجب ہے سببیت کو منتقل کرنا تمام سے اور نہیں ہے جمیع وقت کے بعد کوئی جزر معین تو ادنیٰ پر اکتفار واجب ہے اور جائز نہیں معنیٰ سببیت کا تعین کرنا ان اجزار کے اوپر جو ادا سے پہلے گذر چکے ہیں اس لئے کہ پہنچا دے گا متجاوز ہونے کی جانب قلیل سے بغیر کسی دلیل کے ۔

تشریح یعنی اگر مامور بہ کو وقت کے جزر اول میں ادا کر لیا تو وہی جزر اول سبب وجوب ہوگا ورنہ دوسرے جزر کی جانب انتقال سببیت کا سلسلہ چلتا رہے گا اس لئے کہ پورا وقت سبب ہو یہ تو ہو نہیں سکتا تھا (کمامرّ) پھر وقت کا کوئی مخصوص حصہ مثلاً اس کا ربع، ثلث، خمس وغیرہ سبب ہو یہ ترجیح بلا مرجح تھی تو ضروری ہوا کہ ادنیٰ مقدار پر اکتفار کر کے اس کو سببِ وجوب قرار دیا جائے اور ادنیٰ مقدار جزر لایتجزی کی مقدار ہے

سوال :۔ ادار سے پہلے وقت کے جو اجزار گذر چکے ہیں ان کو سبب کہنے میں کیا خرابی ہے ؟

جواب:۔ دلیل کا تقاضا تو یہ ہے کہ پورا وقت سبب ہو جیسے قضا ریں یا جزر ادنی، تو ان کے علاوہ کے اندر سببیت کو ثابت کرنا قلیل (جزر لایتجزیٰ) سے بغیر دلیل کے اعراض و تجاوز ہے۔

ثم کذلک ینتقل الی ان یتضیق الوقت عند زفرؒ والی آخر جزء من اجزاء الوقت عندنا فتعین السببیۃ فیہ لما یلی الشروع فی الاداء اذ لم یبق بعدہ ما یحتمل انتقال السببیۃ الیہ فیعتبر حالہ فی الاسلام والبلوغ والعقل والجنون والسفر والاقامۃ والحیض والطہر عند ذلک الجزء ویعتبر صفۃ ذلک الجزء فان کان ذلک الجزء صحیحا کما فی الفجر وجب کاملا فاذا اعترض الفساد بطلوع الشمس بطل الفرض وان کان ذلک الجزء فاسدا کما فی العصر یستانف فی وقت الاحمرار وجب ناقصا فیتادی بصفۃ النقصان۔

ترجمہ پھر ایسے ہی معنی سببیت منتقل ہوتے رہیں گے یہاں تک کہ وقت تنگ ہو جائے زفرؒ کے نزدیک اور وقت کے اجزاء میں سے جزء آخر کی جانب ہمارے نزدیک تو متعین ہے سببیت اس میں (وقت ناقص میں) اس جزء کے لئے جو کہ متصل ہے ادا کے آغاز سے اس لئے کہ نہیں باقی ہے اس جزء کے بعد کوئی ایسا جزء جس کی جانب انتقالِ سببیت کا احتمال ہو تو اعتبار کیا جائے گا مکلف کے حال کا اسلام اور بلوغ اور جنون اور سفر اور اقامت اور حیض اور طہر میں اس جزء کے وقت کا اور اعتبار کیا جائے گا اس جزء کی صفت کا تو اگر وہ جزء صحیح ہو جیسا کہ فجر میں تو نماز واجب ہوئی اس حال میں کہ کامل ہے پس جبکہ عارض ہوا فساد سورج نکلنے سے تو فرض باطل ہو گیا اور اگر وہ جزء فاسد ہو جیسا کہ عصر میں ہے درانحالیکہ وہ شروع کرے احمرار کے وقت میں تو نماز واجب ہوئی ہے اس حال میں کہ وہ ناقص ہے تو وہ ادا ہو گی نقصان کی صفت کے ساتھ۔

تشریح یعنی انتقال سببیت کا سلسلہ من جزء الی جزء چلتا رہے گا ہمارے نزدیک آخری جزء تک جو تکبیر تحریمہ کی مقدار ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک وہاں تک یہ سلسلہ چلے گا کہ وقت اتنا باقی رہ جائے جس میں صرف چار رکعت پڑھی جا سکتی ہیں اس لئے کہ اس کے بعد بھی انتقال ہو یہ امر کے اور شریعت کے خلاف ہے

بہر حال علی حسب القولین جب عدم انتقال کا موقع آجائے تو اس وقت تکلیف کا جو حال ہو گا وہی معتبر ہو گا اور اس جزء کا جو حال ہو گا مامور کا بھی ویسا ہی حال ہو گا لہذا وقت کا اتنا جزء باقی ہے جس میں تکبیر تحریمہ کہی جا سکتی ہے اور اس وقت میں کافر مسلمان ہو گیا یا بچہ بالغ ہو گیا یا مجنون کا جنون زائل ہو گیا یا مقیم مسافر ہو گیا یا مسافر مقیم ہو گیا یا عورت کو حیض آ گیا یا حائضہ پاک ہو گئی تو ان سب پر یہ نماز فرض ہو جائے گی اور اس وقت میں مقیم ہونے پر یہ نماز پوری بدونِ قصر واجب ہو گی اور مسافر ہونے والے پر مسافروں جیسی نماز واجب ہو گی اور مامور بہ کے کمال و نقصان میں بھی اس جزء کو دخل ہو گا لہذا مذکورہ طریقہ کے مطابق نماز فجر کا فساد اور

عصر کا عدمِ فساد ظاہر ہوا ۔

تنبیہ[۱] :۔ بعض محققین نے لکھا ہے کہ عوام کو بوقت طلوع نماز سے نہ روکا جائے ورنہ وہ بالکل ہی نماز ترک کردیں گے ۔ درمختار ص۲۶۴ ج۱، بحر ص۲۵۱ ج۱

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں منع نہ کرنے سے یہ مراد نہیں کہ انکی نماز کی صحت کا حکم لگا دیا جائے ۔ قلت یہ حکم اسی وقت ہوسکتا ہے جبکہ یہ اندیشہ ہو کہ لوگ بالکل نماز ترک کردیں گے اور عوام میں عموماً یہ حالت نہیں پائی جاتی

تنبیہ[۲] :۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ وقت یا اس کے کسی جزء میں نقصان نہیں ہے بلکہ اس وقت کی ادائیگی میں نقصان ہے چونکہ اس میں سورج کے پجاریوں کے ساتھ تشبہ ہے تو جب اسوقت میں ادائیگی واجب ہے تو اس نقصان کا تحمل کیا جائے گا اور جب اس جزء میں ادا نہ کرسکا تو کامل بنکر نماز واجب ہوگی اس وجہ سے قضاء وقتِ کامل میں واجب ہوگی ۔ فتدبر

ولا يلزمُ على هٰذا ما اذا ابتدأ العصرَ في اولِ وقتهٖ ثم مدَّهٗ الى ان غربتِ الشمسُ فانهٗ لا يفسدُ لان الشرعَ جعل لهٗ حقَّ شغلِ كلِ الوقتِ بالاداءِ فجُعل ما يتصلُ بهٖ من الفسادِ بالبناءِ عفواً لان الاحترازَ عنه مع الاقبالِ على الصلوٰةِ متعذرٌ ۔

ترجمہ اور نہیں الزام دیا جائے گا اس تقریر کے مطابق اس وقت جبکہ مصلّی عصر کی ابتداء کرے عصر کے اول وقت میں پھر عصر کو دراز کرے یہاں تک کہ سورج غروب ہو جائے پس بے شک یہ نماز فاسد نہوگی اس لئے کہ شریعت نے کردیا ہے اس کے لئے حق پورے وقت کو مشغول کر دینے کا ادار کے ساتھ تو کر دیا جائے گا اس فساد کو جو اس سے متصل ہے معاف (عزیمت پر) بنار کرنے کی وجہ سے اس لئے کہ فساد سے احتراز (عزیمت کے طریقہ پر) نماز پر متوجہ ہونے کے ساتھ متعذر ہے ۔

تشریح یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ جو نماز کامل وقت میں واجب ہوتی ہے اس کی ادائیگی بھی کمال کے طریقہ پر واجب ہوگی ، لہذا ایک شخص نے عصر کی نماز کو اول وقت میں شروع کردیا اور اتنا دراز کیا کہ سورج غروب ہوگیا تو اس کی نماز فاسد ہونی چاہئیے ۔ تو اس کا جواب دیا گیا کہ اس نے عزیمت پر عمل کیا ہے کیونکہ عزیمت یہ ہے کہ پورے وقت کو ادار عبادت میں گذار دے اور جب عزیمت پر اس کے بغیر عمل نہیں ہوسکتا تو پھر فساد کا حکم کیونکر ہوگا اور بحوالۂ شامی جو بات ہم نقل کرچکے ہیں اس سے یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا کہ فساد تشبہ بعبدۃ الشمس کی وجہ سے ہے بالفاظِ دیگر تاخیر کیوجہ سے نہ کہ عزیمت پر عمل کرنے کیوجہ سے ۔

واما اذا اخلا الوقتُ عن الاداءِ فالوجوبُ يضافُ الى كل الوقتِ لزوالِ الضرورةِ الداعيةِ عنِ الكلِ الى الجزءِ فوجبَ بصفةِ الكمالِ فلا يتادّٰى بصفةِ النقصانِ في الاوقاتِ الثلثةِ

المکروھۃ بمنزلۃ سائر الفرائض

ترجمہ اور بہر حال جب وقت ادا سے خالی ہو جائے تو وجوب پورے وقت کی جانب مضاف ہوگا اس ضرورت کے زوال کیوجہ سے جو کل سے جزء کی جانب داعی تھی پس واجب واجب ہوگا صفتِ کمال کے ساتھ تو صفتِ نقصان کے ساتھ ان اوقات ثلاثہ میں ادا نہ ہوگا جو مکروہ ہیں تمام فرائض کے درجہ میں ۔

تشریح جب وقت گذر گیا اور نماز نہیں پڑھی اب پورے وقت کو سببِ وجوب قرار دیا جائے گا کیونکہ جس مجبوری کیوجہ سے کل سے جزء کی جانب عدول کیا تھا اب وہ مجبوری ختم ہو چکی ہے لہٰذا اس نماز کو صفتِ کمال کے ساتھ ادا کرنا ضروری ہے اور اوقاتِ ثلاثہ ممنوعہ میں یعنی بوقت طلوع اور غروب اور استواء کے وقت اس کو ادا کرنا جائز نہ ہوگا، جیساکہ تمام فرائض کو اوقاتِ مکروہہ میں ادا کرنا جائز نہیں ہے ۔

تنبیہ :- یہ امرِ مقید کی نوعِ اول کا بیان تھا جس کا حکم یہ ہے کہ اس میں نیت کا تعین شرط ہے یعنی یوں کہے نویتُ ان اصلی ظہر الیوم، اور مطلق نیت سے یہ نوع ادا نہ ہوگی، اس لئے کہ وقت وقتی اور غیر وقتی قضا اور نوافل کی صلاحیت رکھتا ہے تو تعیین نیت امر لابدی ہے ۔ اب مصنفؒ نوع ثانی کا ذکر فرمائیں گے ۔

سبق نمبر ۲۵ والنوعُ الثانی ماجُعل الوقتُ معیاراً لہٗ وسبباً لوجوبہ وھو وقتُ الصوم الاترٰی انہٗ قدّر بہٖ واُضیفَ الیہ ومن حکمہٖ ان لایبقٰی غیرہٗ مشروعًا فیہ فیصابُ بمطلق الاسمِ ومع الخطاءِ فی الوصفِ الافی المسافر ینوی واجباً اٰخرعند ابی حنیفۃ ولو نوی النفلَ ففیہ روایتان واما المریض فالصحیح عندنا انہ یقع صومُہٗ عن الفرضِ بکل حالٍ لان رخصتہٗ متعلقۃ بحقیقۃ العجز فیظھرُ بنفسِ الصوم فواتُ شرطِ الرخصۃِ فیلحقُ بالصحیح واما المسافرُ فیستوجبُ الرخصۃ بعجزٍ مقدرٍ لقیام سببہٖ وھوالسفرُ فلایظھرُ بنفسِ الصوم فواتُ شرطِ الرخصۃِ فلایبطلُ الترخصُ فیتعدّٰی حینئذٍ بطریقِ التنبیہِ الی حاجتہِ الدینیۃ

ترجمہ اور نوع ثانی وہ ہے جس میں وقت کو موڈّی کے لئے معیار اور وجوب کیلئے سبب قرار دیا گیا ہو اور وہ روزہ کا وقت ہے کیا دیکھتے نہیں کہ روزہ مقدر رہے وقت کے ساتھ اور مضاف ہے وقت کی جانب اور اس کے حکم میں سے یہ ہے کہ اس میں اس کا غیر مشروع بنکر باقی نہیں رہے گا پس اس کو حاصل کرلیا جائے گا مطلق اسمِ صوم کے ساتھ اور وصف کے اندر غلطی کرنے کے ساتھ مگر مسافر کے اندر کہ وہ نیت

کرے واجب آخر کی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اور اگر مسافر نفل کی نیت کرے تو اس میں دو روایتیں ہیں، اور بہرحال مریض پس صحیح ہمارے نزدیک یہ ہے کہ اس کا روزہ فرض سے واقع ہوگا ہر حال میں اس لئے کہ مسافر کی رخصت متعلق ہوتی ہے عجز کی حقیقت کے ساتھ تو ظاہر ہوگا نفسِ صوم سے رخصت کی شرط کا فوات تو مریض تندرست کے ساتھ لاحق ہوگا، اور بہرحال مسافر پس وہ رخصت کا مستحق ہوتا ہے عجزِ مقدر کے ساتھ عجز کے سبب کے قائم ہونیکی وجہ سے اور وہ سفر ہے تو نفسِ صوم سے رخصت کی شرط کا فوات ظاہر نہ ہوگا پس مسافر کا ترخص بالکل باطل نہ ہوگا تو یہ ترخص متعدی ہوگا دلالت کے طریقہ پر اس کی حاجت دینیہ کی جانب ۔

تشریح یہ امر مقید کی نوع ثانی کا بیان ہے جس میں ثانی اور ثالث بات وہی ہے جو اول میں گذر چکی البتہ اتنا فرق ہے کہ نوع اول میں وقت مؤدّی کے لئے ظرف ہوتا ہے اور اس میں معیار ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ روزہ دن کی لمبائی اور چوڑائی کے بقدر ہوتا ہے جو وقت کے معیار ہونے کی دلیل ہے اور روزہ کی اضافت وقت کی جانب کرکے صومِ رمضان کہتے ہیں یہ وقت کے سبب ہونے کی دلیل ہے اور وقت کے فوات سے روزہ کا فوات اور وقت سے روزہ کا فساد اس بات کی دلیل ہے کہ وقت ادا کے لئے شرط ہے ۔

نوع ثانی میں جب وقت معیار ہے تو اس میں کسی غیر کی گنجائش ہی نہیں یہی تو وجہ ہے کہ ایک دن میں ایک ہی روزہ ہوگا اور یہ وقت اسی روزہ کے لئے متعین ہے جس میں تعیین کی حاجت نہیں لہذا مقیم اور تندرست آدمی مطلق نیتِ صوم کریں یا وصف میں غلطی صادر ہو جائے یا واجب آخر اور نفل کی نیت کریں بہر صورت رمضان کا روزہ ادا ہوگا، البتہ مسافر اور مریض میں کچھ تفصیل ہے ۔

مسافر کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ اگر وہ واجبِ آخر کی نیت کرے تو واجب آخر کا روزہ ہوگا اور اگر نفل کی نیت کرے تو امام صاحبؒ سے دو روایتیں ہیں مگر اصح یہ ہے کہ رمضان کا روزہ ہوگا ۔ اور مریض کے بارے میں اگرچہ اقوالِ مختلفہ ہیں مگر قولِ مختار یہ ہے کہ اگر اس نے واجب آخر یا نفل کی نیت سے روزہ رکھا تو رمضان کا روزہ ہوگا ۔

دونوں کے درمیان فرق کی دلیل یہ ہے کہ مسافر کے افطار کے جواز کا مدار عجزِ تقدیری پر ہے جس کا قائم مقام سفر موجود ہے لہذا جب عذرِ افطار موجود ہے جو ہر صورت ہے اور شریعت نے اس کو حاجت دنیویہ کے پیشِ نظر یہ رخصت دی ہے تو اگر اس رخصت کو مسافر حاجتِ دینیہ میں استعمال کرے تو رخصت بدرجہ اولیٰ کام کرے گی اور واجب آخر کا روزہ درست ہوگا اور مریض کے لئے جوازِ افطار کا مدار عجزِ تحقیقی پر ہے اور اور جب اس نے روزہ رکھ لیا تو معلوم ہوا کہ عجز نہیں ہے لہذا یہ روزہ رمضان کا شمار ہوگا اقوالِ مختلفہ کی تفصیل دیکھئے شامی ص ۸۶ ج ۲ ۔

وَمِنْ هٰذَا الْجِنْسِ الصَّوْمُ الْمَنْذُوْرُ فِيْ وَقْتٍ بِعَيْنِهٖ لِاَنَّهٗ لَمَّا انْقَلَبَ بِالنَّذْرِ صَوْمُ -

الوقتِ واجباً لم يبق نفلاً لانّہ واحدٌ لا يقبل وصفين متضادين فصار واحداً من هذا الوجہ فاصيب بمطلق الاسم مع الخطاء في الوصف وتوقف مطلق الامساك على صوم الوقت وهو المنذور لكنہ اذا صامہ عن كفارةٍ او قضاءٍ عليہ يقع عمّا نوى لان التعيين انما حصل بولاية الناذر وولايتہ لا تعدوه فصحّ التعيين فيما يرجع الى حقہ وهو ان لا يبقى النفل مشروعاً فامّا فيما يرجع الى حق صاحب الشرع وهو ان لا يبقى الوقت محتملاً لحقہ فلا

ترجمہ اور اسی جنس سے صوم منذور ہے معین وقت میں اس لئے کہ جب نذر کی وجہ سے صوم الوقت (نفل) واجب سے پلٹ گیا تو وہ نفل باقی نہ رہا اس لئے کہ وہ ایک ہے جو دو متضاد وصفوں کو قبول نہیں کر سکتا تو یہ (صوم الوقت) اس اعتبار سے متعین ہوگیا تو اس کو حاصل کر لیا جائے مطلق اسم صوم سے اور وصف میں غلطی کرنے سے اور موقوف رہے گا مطلق امساک صوم الوقت پر اور وہ منذور ہے لیکن اس نے جب اس وقت روزہ رکھا کفارہ یا اس قضا کی جانب سے جو اس پر ہے تو اس کی جانب سے واقع ہوگا جس کی اس نے نیت کی اس لئے کہ تعیین نادر کی ولایت سے حاصل ہوئی ہے اور اس کی ولایت اس سے متجاوز نہ ہوگی تو تعیین صحیح ہے اس چیز میں جو اس کے حق کی جانب راجع ہے اور وہ یہ ہے کہ نفل مشروع بنکر باقی نہ ہو ۔ پس بہر حال اس چیز میں جو صاحب شرع کے حق کی جانب راجع ہو اور وہ یہ ہے کہ وقت باقی نہ رہے اس کے حق کے لئے محتمل بنکر پس نہیں ۔

تشریح اس اعتبار سے کہ وقت معیار ہو سبب نہ ہو رمضان کے روزہ کے مثل نذر معین کا روزہ بھی ہے اگر چہ سبب وجوب دونوں کا الگ الگ ہے یعنی صوم رمضان کا سبب شہود شہر ہے اور صوم نذر کا سبب نذر ہے لیکن اس اعتبار سے دونوں ایک جنس کے ہیں کہ وقت دونوں میں معیار ہے نہ کہ ظرف اور اپنے وقت میں دونوں متعین ہیں ایک میں تعیین اللہ نے کی اور دوسرے میں نادر نے کہ اس نے نذر کیوجہ سے اس وقت کو جو نفل کے لئے موضوع تھا نفلیت سے وجوب کی طرف نکالدیا تو اس میں تعین ہوگیا لہذا جس طریقہ سے صوم رمضان مطلق نیت سے اور نفل کی نیت سے اور وصف میں غلطی کرنے کی صورت میں ادا ہوجاتا ہے ایسے ہی نذرِ معین کا روزہ بھی ادا ہو جائے گا اور رمضان کے روزہ میں جیسے رات سے نیت کرنا ضروری نہیں بلکہ اگر زوال سے پہلے پہلے نیت کر لی بشرطیکہ اس سے پہلے دن کے حصہ میں مفطرات سے رُکا رہے تو کافی ہے اسی طرح نذرِ معین کا بھی حکم ہے ۔

البتہ ان دونوں میں اتنا فرق ہے کہ رمضان میں اگر وہ واجب آخر کی نیت کرے تو اس کی نیت کا اعتبار نہ ہوگا ۔ اور رمضان کا روزہ ادا ہوگا اور نذر میں اگر وہ کفارہ یا قضاءِ رمضان کی نیت کرے تو صحیح ہے اور جس کی نیت کریگا وہی روزہ ادا ہوگا یہ فرق اس لئے ہوا کہ معیّن الگ الگ ہیں رمضان کو فقط اسی روزہ کے لئے اللہ نے متعین کر دیا جس کو اب کوئی ہٹا نہیں سکتا ۔

اور یہاں متعین کرنے والا نذر کرنے والا ہے تو اس کی تعیین اپنے حق تک کام کرے گی اللہ کے حق میں نہیں

لہٰذا اگر وہ نفل کی نیت کرے تو نذر کا روزہ ادا ہو گا کیونکہ اس نے اس وقت کو نذر کے لئے متعین کیا ہے اور نفل اس پر کوئی اللہ کا حق واجبی نہیں تو اس کی تعیین درست ہے لیکن اگر یہ کفارہ یا قضاء رمضان کی نیت کرے تو پھر وہی ادا ہو گا جس کی نیت کرے گا اس لئے کہ یہ اس پر اللہ کے حق ہیں اور اس کی تعیین اس کے حق میں کارگر ہوگی، اللہ کے حق میں نہیں اس اعتبار سے ان دونوں میں فرق کیا گیا ہے۔

تنبیہ ۱ :- وتوقف مطلق الامساک الخ یہاں صفت کی اضافت موصوف کی جانب ہے ورنہ اصل عبارت الامساک المطلق ہے مطلق سے مراد جو امساک نیت سے خالی ہو تو یہ امساک لغو نہ ہو گا بلکہ یہ موقوف ہے اگر اس نے نصف النہار سے پہلے نیت کر لی تو روزہ درست ہے تو اس کو تعبیر فرمایا توقف مطلق الامساک الخ سے۔

تنبیہ ۲ :- نوع ثالث امر مقید کی یہ ہے کہ وقت معیار ہو اور سبب نہ ہو جیسے قضاء رمضان وغیرہ جس میں تعیین نیت کے ساتھ رات سے نیت کرنا ضروری ہے اور اس میں فوات کا بھی احتمال نہیں ہے۔ مصنفؒ نے اس کو نوع ثانی کی جنس میں سے شمار کیا ہے اور صاحب منار وغیرہ نے اس کو الگ نوع شمار کیا ہے تفصیل کے لئے دیکھئے نور الانوار صا۶۱۔

سبق نمبر ۲۶

والنوعُ الثالثُ المؤقّتُ بوقتٍ مشكلٍ توسُّعُه وهو الحج فانّه فرضُ العمرِ ووقته اشهرُ الحج وحياته مدةً يفضل بعضها الحجة الاخرىٰ مشكل ومن حكمه انّ عند محمدٍ يسعُه التاخيرُ لكن بشرط ان لا يفوتَه في عمره وعند ابي يوسف رح يتعيّن عليه الاداءُ في اشهر الحج من العام الاول احتياطًا احترازًا عن الفواتِ وظهر ذلك في حق المأثم لا غير حتى يبقى النفلُ مشروعًا وجوازُه عند الاطلاق بدلالةِ تعيينٍ من المؤدّي اذ الظاهرُ انه لا يقصد النفلَ وعليه حجةُ الاسلامِ۔

ترجمہ اور تیسری نوع وہ امر ہے جو موقت ہے ایسے وقت کے ساتھ جس کا توسّع مشکل ہے اور وہ حج ہے پس بے شک وہ عمر کا فریضہ ہے اور اس کا وقت اشہر حج ہے اور اس کی حیات اتنی مدت تک کہ اس کا بعض حصہ دوسرے حج کے لئے فاضل ہو مشکل ہے اور اس نوع کا حکم محمدؒ کے نزدیک یہ ہے کہ اس کو تاخیر کی گنجائش ہے اس شرط کے ساتھ کہ حج اس سے اس کی عمر میں فوت نہ ہو اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اس پر پہلے سال کے اشہر حج میں ادائیگی متعین ہے بر بنار احتیاط فوات سے احتراز کرتے ہوئے پس ظاہر ہو گا یہ اختلاف گناہ کے حق میں نہ کہ غیر کے یہاں تک کہ نفل باقی رہے گا مشروع بنکر اور باقی رہے گا حج کا جواز اطلاق کے وقت ایسی دلالت کیوجہ سے جو متعین ہے موڈی کی جانب سے اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ وہ ارادہ نہیں کرے گا نفل کا حالانکہ اس کے اوپر حج اسلام ہے۔

تشریح یہ مصنفؒ کی ترتیب کے مطابق نوعِ ثالث ہے، اس میں اشکال اور اشتباہ ہے کہ وقت کو ظرف کہیں یا معیار تو اس وجہ سے اس کو مشکل کہا گیا ہے، اور حج کے وقت کا مشکل ہونا دو طرح سے ہے ۱ اشہرِ حج، شوال، ذوقعدہ اور ذی الحجہ کے دس دن ہیں حالانکہ حج صرف ذی الحجہ کے کچھ ایام میں ہوتا ہے اور باقی وقتِ فاضل ہے تو اس اعتبار سے یہ ظرف ہوا اور اگر دیکھا جائے اس اعتبار سے کہ ان اشہرِ حج میں صرف ایک ہی حج ہو سکتا تو یہ معیار کے مشابہ ہے ۲ حج عمر میں ایک ہی مرتبہ فرض ہے تو اگر دوسرا یا تیسرا سال مل جائے تو وقت میں وسعت ہے جون سے سال میں چاہے ادا کرے ادا ہو جائے گا۔ اور اگر دوسرا سال نہ پا سکے تو وقت میں تنگی ہے پھر سالِ اول ہی میں واجب ہوگی خلاصۂ کلام طریق ثانی میں اس اعتبار سے کہ وقتِ حج صرف اشہرِ حج ہے نہ کہ تمام مہینے اس اعتبار سے یہ معیار کے مشابہ ہے اسلئے کہ اس وقت میں صرف ایک ہی حج ہو سکتا ہے اور اسی اعتبار سے کہ حیاتِ مکلف حج کا وقت ہے لہٰذا اگر وہ سال اول کے بجائے ثانی اور ثالث وغیرہ میں ادا کرے تو جائز ہے تو حیاتِ مکلف حج کا وقت ہوا حالانکہ یہ حیات ظرف ہے جس میں دوسرے حج کی گنجائش ہے بہر حال وقتِ حج میں دو طرح کا اشکال ہے جیسے مذکور ہوا، مصنفؒ نے اشکالِ اول کو بوقت مشکل توسُّعًا، سے بیان فرمایا ہے اور دوسرے طریق کو فانہ فرض العمر الخ سے بیان فرمایا ہے۔

بہر حال طریق ثانی کے اعتبار سے اس کے اندر توسع اور تنگی کا پہلو سامنے آیا تو امام محمدؒ نے توسع کا پہلو اختیار کرتے ہوئے فرمایا کہ وجوب علی الفور نہیں بلکہ علی التراخی ہے لیکن عدم فوات شرط ہے اور امام ابو یوسفؒ نے تنگی کے پہلو کو احتیاطًا ترجیح دیتے ہوئے اس کو واجب علی الفور قرار دیا تاکہ حج فوت نہ ہو سکے، محققین نے امام ابو یوسف کے قول کو ترجیح دیتے ہوئے اس کو مختار قرار دیا ہے ملاحظہ ہو مجمع النہر، وسکب الانہر ص ۲۰۹/۱، شامی ص ۱۴۰/۲،

صاحبینؒ کے اختلاف کا ثمرہ گناہ کے حق میں ظاہر ہوگا کسی اور چیز میں نہیں یعنی اگر پہلے سال میں ادا نہ کیا امام ابو یوسفؒ کے نزدیک گنہگار ہوگا اور فاسق اور مردود الشہادہ ہوگا پھر جب اس کو ادا کرے گا تو گناہ ختم اور مردود الشہادہ ہونا ختم ہو جائے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک جب گنہگار ہوگا کہ موت تک ادا نہ کرے۔ لیکن اگر کسی کے ذمہ حج فرض ہوا اور وہ نفل حج کی نیت کرے تو بالاتفاق اس کا حج نفلی صحیح ہوگا کیونکہ اس وقت میں جیسے ادا فرض کی صلاحیت ہے ایسے ہی ادا نفل کی صلاحیت ہے جیسے نماز کے وقت میں تاخیرِ وقت کے باوجود نفلی نماز درست ہوگی، امام یوسفؒ نے بر بنا احتیاط فوات سے احتراز کرتے ہوئے سالِ اول میں اس کے وجوب کو متعین کر دیا مگر ان کے دلائل ظنی ہیں جو احتیاط پر مبنی ہیں ان دلائل کی بنیاد پر اس وقت کو اہلیتِ ارادہ سے نہیں نکالا جا سکتا، البتہ امام شافعی رح اس کی نیتِ نفل کو لغو قرار دیتے ہیں اور اگر اس نے مطلق حج کی نیت کی تو اس کو حجِ فرض پر محمول کیا جائے گا، اگرچہ قولِ اول کا تقاضا یہ ہے کہ خصوصیت سے تعینِ فرض کو ضروری قرار دیا جائے مگر یہاں دلالتِ حال تعین کے قائم مقام کر دیا گیا اس لئے کہ جس کے ذمہ حج فرض ہو وہ حجِ نفلی کا اہتمام نہیں کریگا جیسے جب کوئی مطلق دراہم سے کوئی چیز خریدتا ہے تو اس کو غالب نقد البلد پر محمول کیا جاتا ہے اسی طرح یہاں بھی غالب

پرمحمول کرتے ہوئے حج فرض کو صحیح قرار دیا جائے گا۔

سبق نمبر ۲۷

فَصْلٌ فی حکمِ الواجبِ بالامرِ وھو نوعانِ اداءٌ و ھو تسلیمُ عینِ الواجبِ بسببہٖ الی مستحقہٖ وقضاءٌ و ھو اسقاطُ الواجبِ بمثلٍ من عندہٖ ھو حقہٗ واختلفَ المشائخُ فی ان القضاءَ یجبُ بنصٍّ مقصود ام بالسببِ الذی یوجبُ الاداءَ قال عامتھم بانہ یجبُ بذلک السبب وھو الخطابُ لان بقاءَ اصلِ الواجبِ للقدرۃِ من عندہٖ قربۃً وسقوطُ فضلِ الوقتِ لا الی مثلٍ وضمانٍ للعجزِ امرٌ معقولٌ فی المنصوصِ علیہ وھو قضاءُ الصومِ والصلوۃِ فیتعدّی الی المنذوراتِ المتعینۃِ من الصلوۃِ والصیامِ والاعتکاف

ترجمہ یہ فصل ہے اس واجب کے حکم کے بیان میں جو امر کی وجہ سے واجب ہوا ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں اداء اور وہ سپرد کرنا ہے بعینہ اس چیز کو جو امر کے سبب سے واجب ہوئی ہے مستحق واجب کی جانب اور قضاء اور وہ ساقط کرنا ہے واجب کا ایسے مثل کے ذریعہ جو مکلف کی جانب سے ہو اور وہ مثل مکلف کا حق ہے اور مشائخ نے اختلاف کیا ہے اس بارے میں کہ قضاء نص مقصود سے واجب ہوئی ہے یا اس سبب سے کہ جو اداء کو واجب کرتا ہے عام مشائخ نے فرمایا کہ قضاء اسی سبب سے واجب ہوئی ہے اس لئے کہ اصل واجب کی بقاء اس کے مثل پر مکلف کی قدرت کیوجہ سے بطور قربت کے اور وقت کی فضیلت کا سقوط بغیر مثل وضمان کے منصوص علیہ میں امر معقول ہے اور منصوص علیہ روزہ اور نماز کی قضاء ہے تو یہ وجوب متعدی ہوگا منذورات متعینہ کی جانب نماز اور روزہ اور اعتکاف میں سے۔

تشریح اس سبق میں مصنفؒ چند مباحث بیان فرمائیں گے ۔ ماموربہ کی دو قسمیں ہیں اداء اور قضاء اول میں عینِ واجب اور ثانی میں مثلِ واجب کی تسلیم ہوتی ہے اور تسلیم سے مراد فراغِ ذمہ ہے اور عین ومثل واضح ہیں اول میں اس واجب کے لئے شارع کی جانب سے وقت مقرر ہے اور ثانی میں وقت مقرر نہیں بلکہ اس وقت کا انتخاب مکلف کو کرنا پڑتا ہے کما ھو ظاھر۔ اسی وجہ سے اس مفہوم کو اصولیین من عندہٖ سے بیان کردیتے ہیں اور ھو حقہ سے مزید اس کی تاکید کر دیتے ہیں یعنی اگرچہ عبادات دونوں اللہ کا حق ہے لیکن قضاء میں جس وقت کا انتخاب ہوا ہے یہ وقت چونکہ اس عبادت کے لئے متعین نہیں تھا اس لئے اس وقت کو مکلف کا حق قرار دیا گیا ہے۔

بحثِ ثانی: محققین اصولیین کے نزدیک جو خطاب اداء کے وجوب کا سبب تھا وہی قضاء کے وجوب کا سبب ہے اور بعض مشائخ احناف اور عام اصحابِ شافعی اور عامۃ المعتزلہ کہتے ہیں کہ قضاء کا سبب وجوب اور ہے۔ لہٰذا قضاء نماز کے بارے میں جو یہ حدیث ہے مَن نَامَ عن صلوۃٍ اَو نسیھا فلیصلّھا اِذا ذکرھا فاِنّ ذٰلک وقتھا۔ اور روزہ کے بارے میں یہ آیت فمن کان منکم مریضًا او علی سفرٍ فعدۃ من ایامٍ اُخر، جدید سبب

وجوب نہیں ہیں بلکہ صرف اس لئے وارد ہیں کہ واجب سابق فوات کیوجہ سے ساقط نہیں ہوا بلکہ اس کا وجوب برقرار ہے ، اور دوسرے فریق کا کہنا ہے کہ نماز اور روزہ کے بارے میں نص جدید ہے لہذا یہاں تو قضاء کا سبب وجوب انہیں کو قرار دیا جائے گا اور جہاں نص وارد نہیں ہے جیسے نذور میں تو اس کا سبب وجوب تفویت ہے ۔

ہم نے کہا کہ منصوص علیہ جب خلاف قیاس نہو تو اس پر دوسرے کو قیاس کرنا صحیح ہوتا ہے اور منصوص علیہ یہاں نماز اور روزہ کی قضاء کا وجوب ہے اور یہ بات تو معقول ہے کہ مکلف پر قضاء میں مامور بہ کی ادائیگی لازم رہے کیونکہ وہ اس کو ادا کرنے پر قادر ہے البتہ اس کی فضیلت کی تحصیل سے وہ عاجز و قاصر ہے تو یہ دونوں باتیں منصوص علیہ میں معقول ہیں تو غیر منصوص علیہ یعنی منذورات متعینہ میں یہی بات کہدی جائے تو درست ہے اس لئے کہ کوئی چیز مانع قیاس نہیں ہے ۔ پھر اس اختلاف کا ثمرہ کیا ہے اس تفصیل کے لئے ۔

(نور الانوار ص۳۹ پر ملاحظہ ہو) پھر یہاں ایک مشہور اعتراض ہے جو ہمارے اوپر وارد ہوتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی نے نذر مانی کہ رمضان میں اعتکاف کرونگا ، اور پھر ہوا یہ کہ اس نے بیماری کیوجہ سے روزہ تو رکھ لیا مگر اعتکاف نہ کر سکا تو اب وہ اس اعتکاف کی قضاء آئندہ رمضان میں نہیں کر سکتا بلکہ غیر رمضان میں نفلی روزہ رکھ کر اعتکاف کرنا واجب ہوگا ۔

تو اگر بات یہی ہوتی جو آپ فرماتے ہیں کہ جو ادا کا سبب وجوب ہے وہی قضاء کا بھی ہے تو جب ادا کی صورت میں رمضان میں اعتکاف درست تھا تو قضاء کے اندر بھی دوسرے رمضان میں اعتکاف درست ہونا چاہئے حالانکہ یہ جائز نہیں اس سے معلوم ہوا کہ دونوں کا سبب وجوب الگ الگ ہے ورنہ امام زفرؒ اور امام ابو یوسفؒ کا قول اختیار کیجئے کہ انہوں نے رمضان ثانی میں قضاء کو جائز کہا ہے اور ثانی نے کہا ہے کہ قضاء ہی ساقط ہوگئی ۔

اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ قضاء کا سبب تفویت ہے اور تفویت میں وقت کی کوئی قید نہیں ہوتی لہذا یہ اعتکاف کی نذر ، نذر مطلق کے مثل ہوگئی اور نذر مطلق میں رمضان کے علاوہ نفلی روزہ رکھکر نذر پوری کی جائے گی اسی وجہ سے یہاں بھی یہی طریقہ اختیار کیا گیا ۔

تو اب اس اعتراض کا جواب دیا گیا جس کی تفصیل یہ ہے کہ جب اس نے اعتکاف کی نذر کی اور اعتکاف واجب بغیر روزہ کے جائز نہیں تو اعتکاف کی نذر گویا روزہ کی بھی نذر ہے تو اصل تو یہ تھا کہ پہلے ہی سے یہ حکم ہوتا تو مستقل روزے رکھکر اعتکاف کرے لیکن جب اس نے رمضان کے اندر اعتکاف کی نذر کی تھی اور رمضان کی عبادت غیر رمضان کی عبادت سے بہت افضل ہے تو اس فضیلت و شرافت کی وجہ سے ہم نے کہا کہ حکم اصلی سے اس عارض کی وجہ سے انتقال درست ہوا ، اور رمضان کے روزوں کے ساتھ اعتکاف کو جائز قرار دیا گیا لیکن جب اس نے بیماری کیوجہ سے اعتکاف نہیں کیا اور روزے رکھے تو رمضان کا شرف تو مفقود ہوا لہذا اب حکم اصلی کی جانب عود ہوگا اور وہ کمال اصلی ہے یعنی صوم مقصود تو ہم کہیں گے کہ گویا اللہ کی جانب سے یہ حکم ہوا ہے کہ نفلی روزہ رکھو اور اس میں اعتکاف کرو اور اب یہ حکم رمضان ثانی

وغیرہ کی جانب منتقل ہوگا کیونکہ اس وقت تک حیات موہوم ہے ۔ بہرحال ہمارے اس مسئلہ کا راز یہ ہے جو ہم نے ذکر کیا نہ وہ جو آپنے سمجھا کہ قضاء کا سبب وجوب اور ہے اور اداء کا اور ہے اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو ۔

وَفیما اذا نذر ان یعتکفَ شہرَ رمضانَ فصامَ ولو یعتکفْ انما وجبَ القضاءُ بصوم مقصودٍ لانہ لما انفصلَ الاعتکافُ عن صومِ الوقتِ عادَ شرطہٗ الی الکمالِ الاصلی لا لانّ القضاءَ وجبَ بسببٍ آخرَ

ترجمہ اور اس صورت میں جبکہ رمضان کے مہینہ میں اعتکاف کی نذر کی پس اس نے روزے رکھے اور اعتکاف نہیں کیا تو قضاء صومِ مقصود کے ساتھ واجب ہوگی اس لئے کہ اعتکاف جب وقت کے روزے سے جدا ہوگیا تو اس کی شرط کمال اصلی کی جانب لوٹے گی یہ بات نہیں ہے کہ قضاء دوسرے سبب کی وجہ سے واجب ہوئی ہو ۔

تشریح اس کی وضاحت ماقبل میں گذر چکی ہے البتہ اگر اس نے بیماری کیوجہ سے روزے بھی نہ رکھے ہوں تو جب ان کی قضاء کرے گا اسی میں اعتکاف کر سکتا ہے ۔

سبق نمبر ۲۸

ثم الاداءُ المحضُ مایؤدّیہ الانسانُ بوَصفہٖ علٰی ماشرعَ مثلُ اداءِ الصلوۃِ بجماعۃٍ و امّا فعلُ الفردِ فاداءٌ فیہ قصورٌ الا تریٰ ان الجہرَ ساقطٌ عن المنفردِ وفعلُ اللاحقِ بعدَ فراغِ الامامِ اداءٌ یُشبہُ القضاءَ باعتبارِ انہ التزمَ الاداءَ مع الامامِ حین تحرّمَ معَہٗ و قد فاتہٗ ذلکَ حقیقۃً ولہذا لایتغیرُ فرضُہٗ بنیۃِ الاقامۃِ فی ہذہ الحالۃِ کما لو صارَ قضاءً محضًا بالفواتِ ثم وجدَ المغیّرَ بخلافِ المسبوقِ لانہٗ مؤدٍّ فی اتمامِ صلوتہٖ ۔

ترجمہ پھر اداء محض وہ ہے جس کو انسان اس کے وصف کے مطابق اداء کرے جس پر مشروع ہوئی ہے جیسے نماز کو جماعت سے اداء کرنا اور بہرحال منفرد کا فعل پس وہ ایسی اداء ہے جس میں قصور ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ جہر منفرد سے ساقط ہے اور لاحق کا فعل امام کی فراغت کے بعد ایسی اداء ہے جو قضاء کے مشابہ ہے اس اعتبار سے کہ اس نے امام کے ساتھ اداء کا التزام کیا ہے جبکہ اس نے امام کے ساتھ تحریمہ باندھا اور یہ (امام کی ادائیگی) اس سے حقیقۃً فوت ہوگئی اور اسی وجہ سے اس کا فرض اقامت

کی نیت کرنے کی وجہ سے متغیر نہو گا اس حالت میں، جیسا کہ فرض قضار محض ہو جائے فوات کیوجہ سے پھر مغیر پایا جائے بخلاف مسبوق کے اس لئے کہ وہ اپنی نماز کے پورا کرنے تک ادار کرنے والا ہے۔

تشریح اب یہاں سے مصنف ادار اور قضار کی قسمیں بیان فرمائیں گے اوّلاً ادار کا بیان ہے کہ ادار کی دو قسمیں ہیں ۱ ادار کامل ۲ ادار قاصر، ادار کامل یہ ہے کہ حکم جیسے مشروع ہوا اس کو اسی صفت کے ساتھ ادار کر دیا جائے جیسے نماز جماعت کے ساتھ مشروع ہوئی ہے اسی وجہ سے حضرت جبرئیل علیہ السلام شروع میں دو دن تک تشریف لائے اور ہمارے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جماعت سے نماز پڑھائی، بہر حال نماز باجماعت ادار کامل ہے اور تنہا ر نماز پڑھنا ادار قاصر ہے اس کے قاصر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ منفرد سے جہر کا وجوب ساقط ہے۔

لاحق نے امام کے ساتھ ادار کرنے کا تحریمہ باندھا لیکن اس طریقہ پر ادار نہ کر سکا تو امام کی فراغت کے بعد لاحق کا فعل ادار شبیہ قضار ہے وقت چونکہ موجود ہے اس لئے اس کو ادار کہا اور التزام کے مطابق ادار نہیں ہے اس اعتبار سے اس کو قضار کے مشابہ قرار دیا ہے۔ اگر کسی مسافر نے ظہر کی نماز نہیں پڑھی اور عصر کے وقت میں وہ مقیم ہو جائے تو ظہر کی نماز قضار بصورت قصر کرے گا اس لئے کہ اقامت کی نیت وقت کے بعد ہوئی ہے تو مغیر وقت سے متصل نہیں ہوا اسی طریقہ پر اگر مسافر نے مسافر امام کی اقتدار میں ظہر کی نماز شروع کی پھر اس کو حدث لاحق ہو گیا جس کی وجہ سے یہ کچھ حصہ امام کے بعد ادا کر رہا ہے تو یہ لاحق کا فعل ہے جو قضار کے مشابہ ہے اگر یہ مسافر لاحق اس وقت اقامت کی نیت کرتا ہے تو اس کا فریضہ متغیر نہو گا۔ اس لئے کہ مغیر ادار سے متصل نہیں ہوا بلکہ قضار سے متصل ہے تو قضار خالص کی صورت میں جو حکم ہوتا ہے وہی یہاں پر بھی ہو گا البتہ اگر مسبوق مسافر ہو جو مسافر کی اقتدار میں ہے اور اس نے اپنی نماز پوری کرنے کی حالت میں اقامت کی نیت کر لی ہو تو اس کا فرض متغیر ہو جائے گا اس لئے کہ یہاں مغیّر ادار سے متصل ہے اور جب مغیّر ادار سے متصل ہوتا ہے تو وہ فرض کو متغیر کر دیتا ہے۔

والقضاءُ نوعانِ قضاءٌ بمثلٍ معقولٍ كما ذكرنا وبمثلٍ غيرِ معقولٍ كالفديةِ في بابِ الصومِ في حقِ الشيخِ الفاني واحجاجِ الغيرِ بمالِه ثبتا بالنصِّ ولا نعقلُ المماثلةَ بينَ الصومِ والفديةِ ولا بينَ الحجِّ والنفقةِ

ترجمہ اور قضار کی دو قسمیں ہیں قضار مثل معقول کے ساتھ جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں اور مثل غیر معقول کے ساتھ جیسے فدیہ ہے باب صوم میں شیخ فانی کے حق میں اور غیر کو حج کرانا ہے مامور کے مال سے یہ دونوں ثابت ہوتے ہیں نص سے اور مماثلت غیر معقول ہے روزہ اور فدیہ کے درمیان اور حج اور نفقہ کے درمیان۔

تشریح پہلے مصنف رح نے ادا کی قسمیں بیان فرمائیں اب قضاء کی قسمیں بیان فرماتے ہیں کہ قضاء کی دو قسمیں ہیں ۱ قضاء محض ۲ قضاء شبیہ ادا پھر قضا کی دو قسمیں ہیں ۱ قضاء بمثل معقول ۲ قضاء بمثل غیر معقول، اگر اصل حکم اور قضاء کے درمیان مناسبت ظاہر ہو تو یہ مثل معقول کے ساتھ قضاء ہے اور اگر دماغ کا چوکھٹا اس کی مناسبت کو نہ سمجھ سکے تو وہ قضاء مثل غیر معقول کے ساتھ ہے۔ رمضان کے روزے اور قضاء روزہ کے درمیان مناسبت ظاہر ہے تو یہ مثل معقول کی مثال ہے اور شیخ فانی کے حق میں روزہ کے بجائے فدیہ کا حکم دینا، اور شیخ فانی کے مال سے حج بدل کرانے کا حکم دینا یہ ایسی قضاء ہے کہ ان میں مناسبت کا ادراک نہیں ہوتا یعنی دماغ کی چوکھٹ مناسبت کے ادراک کے لئے نہیں کھلتی۔

پھر یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ فدیہ اور روزہ میں کیا مناسبت ہے عقل اس کا ادراک نہیں کرتی بالفاظ دیگر قضاء بمثل غیر معقول ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جو چیز غیر معقول ہوتی ہے وہ مورد نص تک رہتی ہے یعنی دوسرے کو اس پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے تو جب اصول یہ ہے تو آپ نے کیسے فرمایا کہ اگر کوئی شخص مرجائے اور وہ وصیت کرے کہ میری کچھ نمازیں چھوٹ گئی ہیں ان کا فدیہ ادا کردینا تو آپ نے اس فدیہ کی ادائیگی کو جائز کہا ہے اور آپ نے نماز کو روزہ پر قیاس کیا ہے حالانکہ قاعدۂ مذکورہ کے مطابق یہ قیاس درست نہیں ہے۔

تو اس کا جواب دیا کہ ہم نے یہ حکم بر بناء احتیاط کہا ہے کیونکہ نصوص کے اندر اصل یہ ہے کہ وہ معلول بالعلت ہوں تو ہو سکتا ہے کہ حکم فدیہ علت عجز کے ساتھ معلول ہو اور وہ علت نماز کے اندر بھی موجود ہے۔ بہرحال نماز روزہ سے اہم عبادت ہے تو ہم نے احتیاط کا پہلو اختیار کرتے ہوئے فدیہ کا حکم دیا اور اللہ کی رحمت اور اس کے فضل سے یہ امید رکھتے ہیں کہ وہ اس کو قبول فرمائے گا اور یہ بالکل ایسا ہے جیسے مرحوم نے وصیت نہ کی ہو اور وارث نے خود ہی فدیہ صوم ادا کر دیا تو وہاں بھی قبولیت کی امید رکھتے ہیں، امام محمد رح نے زیادات میں اس حکم کو بیان فرما کر مشیت کی قید لگائی ہے جبکہ مسائل قیاسیہ میں مشیت کا کوئی تعلق نہیں تو یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ حکم بر بناء قیاس نہیں بلکہ احتیاط کی وجہ سے ہے اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

لٰكِنَّهٗ يَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَ مَعْلُوْلًا بِعِلَّةِ الْعَجْزِ وَالصَّلٰوةُ نَظِيْرُ الصَّوْمِ بَلْ هِيَ اَهَمُّ مِنْهُ فَاَمَرْنَاهُ بِالْفِدْيَةِ عَنِ الصَّلٰوةِ اِحْتِيَاطًا وَرَجَوْنَا الْقَبُوْلَ مِنَ اللّٰهِ فَضْلًا وَقَالَ مُحَمَّدٌ رح فِي الزِّيَادَاتِ يُجْزِئُهٗ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى كَمَا اِذَا تَطَوَّعَ بِهِ الْوَارِثُ فِي الصَّوْمِ ۔

ترجمہ لیکن احتمال ہے کہ یہ (فدیہ کا حکم) عاجزی کی علت کے ساتھ معلول ہو اور نماز روزہ کی نظیر ہے بلکہ نماز روزہ سے زیادہ اہم ہے تو ہم نے احتیاطاً اس کو نماز کے فدیہ کا حکم دیا اور اللہ کے فضل سے قبولیت کی امید رکھتے ہیں پس امام محمد رح نے زیادات میں فرمایا ہے کہ ان شاء اللہ یہ اس کو کافی ہے۔

جیسا کہ جبکہ وارث نے بطور تطوع کے روزہ کا فدیہ ادا کر دیا ہو۔

تشریح: اس کی تفصیل، ماقبل میں گذر چکی ہے فقال محمدؒ الخ ماقبل کے مضمون کی تاکید ہے ۔

ولا نوجب التصدق بالشاة او بالقيمة باعتبار قيامه مقام التضحية بل باعتبار احتمال قيام التضحية في ايامها مقام التصدق اصلا اذ هو المشروع في باب المال و لهذا لم يعد الى المثل بعود الوقت

ترجمہ: اور ہم بکری یا قیمت کے تصدق کو قربانی کے قائم مقام ہونے کے اعتبار سے واجب قرار نہیں دیتے بلکہ ایام قربانی میں قربانی کے تصدق کے قائم مقام ہونے کے اعتبار سے (وہ تصدق مالی) جو اصل ہے اس لئے کہ تصدق ہی باب مال میں مشروع ہے اور اسی وجہ سے وقت کے لوٹنے سے وجوب تصدق مثل کی جانب نہیں لوٹے گا۔

تشریح: یہ بھی ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ مثلاً کسی فقیر نے قربانی کی نذر کی یا اس نے ایام قربانی میں قربانی کے لئے کوئی جانور خریدا اور قربانی کے ایام گذر گئے اور اس نے قربانی نہیں کی تو اب یہ فقیر کیا کرے؟

تو آپ فرماتے ہیں کہ اگر وہ جانور موجود ہے تو بعینہ اس کا صدقہ کر دیا جائے اور اگر وہ ہلاک ہو گیا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا ضروری ہے اب اس پر ایک سوال وارد ہوتا ہے کہ قربانی تو امر غیر معقول ہے کیونکہ یہ تو حیوانات کو ضائع کرنا ہے تو اس کی قضاء واجب نہونی چاہئے حالانکہ آپ اس کی قضاء کے قائل ہو کر عین بکری یا اس کی قیمت کے تصدق کو واجب کہتے ہیں؟ جو قاعدہ کے خلاف ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حکم بر بناء قیاس نہیں بلکہ بر بناء احتیاط ہے کیونکہ احتمال ہے کہ اصل حکم تصدق ہی ہو کیونکہ باب مال میں اصل حکم یہی ہوتا ہے مگر عارض ضیافت کیوجہ سے اصل حکم سے اراقت کی جانب عدول کیا گیا ہو پھر جب ایام قربانی گذر گئے تو وہ عارض ختم ہو گیا اور اب حکم اصلی کی جانب عدول کیا گیا ہے اور جب اصل کی جانب عدول ہوا تو پھر دوسرے سال کے ایام قربانی آنے سے اب حکم اصلی ختم نہوگا ۔ خلاصۂ کلام یہ قیاس نہیں ہے بلکہ احتیاط ہے فلا اشکال فیہ ۔

ولهذا قال ابو يوسف فيمن ادرك الامام في العيد راكعا لم يكبر لانه غير قادر على مثل من عنده قربة لكنا نقول بان الركوع يشبه القيام فباعتبار هذه الشبهة لا يتحقق الفوات فيؤتى بها في الركوع احتياطا

ترجمہ: اور اسی وجہ سے فرمایا ابو یوسفؒ نے اس شخص کے بارے میں جس نے پایا امام کو عید میں رکوع میں تو وہ تکبیر نہیں کہے گا اس لئے کہ وہ قادر نہیں ہے اپنی جانب سے بطور قربت کے مثل لانے

پر لیکن ہم کہتے ہیں کہ رکوع قیام کے مشابہ ہے پس اس مشابہت کے اعتبار سے فوات متحقق نہ ہوگا تو تکبیرات کو احتیاطاً رکوع میں ادا کیا جائے گا۔

تشریح یہ قضاء شبیہ اداء کی مثال ہے کہ جس نے امام کو عید کی نماز میں رکوع میں پایا اور اس سے تکبیراتِ واجبہ فوت ہو چکی ہیں تو بغیر ہاتھ اٹھائے تکبیر کہے اس لئے کہ رکوع فرض ہے اور تکبیرات واجب ہیں تو جہاں تک ممکن ہو دونوں کی رعایت رکھنی چاہئے بہر حال تکبیرات اس اعتبار سے قضاء ہیں کہ اپنے محل سے فوت ہو چکی ہیں چونکہ ان کا محل قیام ہے لیکن یہ اداء کے مشابہ ہے اس لئے کہ رکوع قیام کے مشابہ ہے کیونکہ رکوع میں نصفِ اسفل قیام کے مثل برقرار رہتا ہے اور جو شخص امام کو رکوع میں پائے تو وہ تقدیراً رکعت کے تمام اجزاء کو پانے والا ہوتا ہے یعنی قیام و قراءت سب کو اس نے پالیا تو احتیاط تکبیرات کہنے میں ہے مگر امام ابو یوسف رح فرماتے ہیں کہ جیسے رکوع میں قنوت اور قراءت کی قضاء نہیں کی جاتی ہے ایسے ہی تکبیرات میں بھی قضاء نہ ہوگی کیونکہ ان کا محل فوت ہو گیا ہے اور جب محل فوت ہو جائے اور مکلف کے قبضہ میں اس کے مثل کو لانا نہ ہو تو پھر یہ حکم ساقط ہو جاتا ہے وجوابہ ما قلنا۔

وهٰذه الاقسامُ كلُّها يتحققُ في حقوقِ العبادِ فتسليمُ عَيْنِ العبدِ المغصوبِ اداءٌ كاملٌ وردُّهٗ مشغولاً بالدينِ او بالجنايةِ بسببٍ كان في يدِ الغاصبِ اداءٌ قاصرٌ واذا امهرَ عبدَ الغيرِ ثم اشتراهُ كان تسليمُهٗ اداءً حتى تُجبرَ على القبولِ شبيهاً بالقضاءِ من حيثُ انه مملوكه قبلَ التسليمِ حتى ينفذَ اعتاقُهٗ دون اعتاقِها۔

ترجمہ اور یہ تمام اقسام حقوق العباد میں متحقق ہوتی ہیں پس غلام مغصوب کو بعینہٖ سپرد کرنا اداء کامل ہے اور اس کو واپس کرنا اس حال میں کہ وہ مشغول ہو قرض یا جنایت کے ساتھ ایسے سبب سے جو غاصب کے قبضہ میں ہوا ہے اداء قاصر ہے اور جبکہ غیر کے غلام کو مہر میں مقرر کیا پھر اس کو خریدا تو اس کو سپرد کرنا اداء ہے یہاں تک کہ وہ (عورت) قبول پر مجبور کی جائے گی (ایسی اداء ہے) جو کہ قضاء کے مشابہ ہے اس حیثیت سے کہ وہ شوہر کا مملوک ہے عورت کی جانب سپرد کرنے سے پہلے یہاں تک کہ اس میں شوہر کا اعتاق نافذ ہوگا نہ کہ عورت کا۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جیسے مذکورہ اداء اور قضاء کی جملہ اقسام حقوق اللہ میں جاری ہوتی ہیں ایسے ہی حقوق العباد کے اندر بھی جاری ہوتی ہیں اب مصنفؒ سب کی مثالیں پیش فرماتے ہیں ۱ کسی نے کسی کا غلام غصب کیا اور جیسے غصب کیا تھا جوں کا توں واپس کر دیا تو یہ اداء کامل ہے ۲ غلامِ مغصوب کو اس حال میں واپس کیا کہ اس پر غاصب کے پاس رہتے ہوئے قرض ہو گیا یا کوئی جنایت کر لی تو یہ اداء قاصر

۳ زید نے ایک عورت سے نکاح کیا اور مہر میں دوسرے کا غلام مقرر کیا پھر زید نے اس غلام کو خرید تاکہ بیوی کے سپرد کردے تو یہ ادا شبیہ قضاء ہے ادا ہونا تو ظاہر ہے کہ یہ غلام بعینہ وہی غلام ہے اس میں کچھ تغیر نہیں ہے البتہ دوسرے اعتبار سے اس میں تغیر ہے یعنی تبدل ملک تبدل عین پر دلالت کرتا ہے جس پر حدیث بریرہ رضدال ہے تو ایک اعتبار سے یہ غلام غیر ہوا تو اس کو قضاء کہا دونوں کی رعایت کرتے ہوئے ادا شبیہ قضاء کہا گیا۔
پھر ادا ہونے کی حیثیت سے اس پر یہ حکم مرتب ہوگا کہ عورت کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائیگا۔ کما ہو ظاہر۔ اور قضاء ہونے کی حیثیت سے یہ حکم مرتب ہوگا کہ قبل التسلیم الی الزوجۃ زوج کا اعتاق نافذ ہوگا اور عورت کا اعتاق نافذ نہ ہوگا کیونکہ قبل التسلیم شوہر تو اس کا مالک ہے نہ کہ عورت۔

وَضَمَانُ الغصبِ قَضَاءٌ بِمِثْلٍ مَعقولٍ وضمانُ النفسِ والاطرافِ بالمالِ قضاءٌ بمثلٍ غيرِ معقولٍ واذا تزوّجَ علي عبدٍ بغيرِ عينِه كان تسليمُ القيمةِ قضاءً هوَ في حكمِ الاداءِ حتيٰ تجبرَ علي القبولِ كما لو اتاها بالمسمّيٰ۔

ترجمہ اور غصب کا ضمان قضاء ہے مثل معقول کے ساتھ اور نفس اور اعضاء کا ضمان مال کے ذریعہ قضاء ہے مثل غیر معقول کے ساتھ اور جبکہ نکاح کیا کسی غیر معین غلام پر تو اس کی قیمت کا سپرد کرنا قضاء ہے جو ادا کے حکم میں ہے یہاں تک کہ عورت قبول پر مجبور کی جائے گی جیسا کہ اگر شوہر عورت کے پاس مسمیٰ لاتا (تب بھی مجبور کی جاتی ایسے ہی یہاں بھی)

تشریح ادا اور قضاء کی جملہ اقسام جیسے حقوق اللہ میں جاری ہوتی ہیں ایسے ہی حقوق العباد کے اندر بھی جاری ہوتی ہیں۔ ادا کی امثلہ ماقبل میں گذر چکی ہیں یہاں سے قضاء کی امثلہ کا بیان ہے ۱ کسی کی کوئی چیز غصب کرلی تو غاصب پر ضروری ہے کہ اُسے اصل مالک کو پیش کرے اور اگر وہ چیز ہلاک ہوگئی تو اگر اس کا مثل ہے تو اس کو واپس کرے اور وہ ذوات القیم میں سے ہے یا مثلی ہے لیکن اس وقت بازاروں میں اس کا مثل دستیاب نہیں ہے تو اس کی قیمت واپس کرے اول مثل صوری ہے اور ثانی مثل معنوی ہے نیز اول کامل ہے اور ثانی قاصر ہے۔
لیکن دونوں صورتوں میں یہ قضا بمثل معقول ہے جیسا کہ ظاہر ہے۔ ۲ خطاءً کسی کو قتل کردیا تو قاتل پر دیت واجب ہوگی یا کسی کے اعضاء میں سے کوئی عضو کاٹ دیا تو اس کا جرمانہ (ارش و دیت) واجب ہوگا تو یہاں اصل اور بدل میں مناسبت ظاہر نہیں ہے کیونکہ ایک مملوک اور ایک مالک ہے مگر شریعت نے یہ حکم دیا ہے تو اس کو قضاء بمثل غیر معقول کہا جائے گا۔ ۳ کسی شخص نے کسی عورت سے نکاح کیا اور مہر میں ایک غیر معین غلام طے ہوا تو نکاح درست اور تسمیہ درست ہے۔

اب شوہر پر ایک درمیانی غلام واجب ہوگا اگر وہ درمیانی غلام خرید کر دے تو یہ ادار ہے اور اگر اس کی قیمت دے تو یہ قضار ہے لیکن یہ قضار ادار کے حکم میں ہے، ادار کے حکم میں ہونے کی وجہ سے اگر عورت قبول کرنے سے انکار کرتی ہے تو اس کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا جیسے اگر وہ درمیانی غلام خرید کر دے تو عورت کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ یہ ادار ہے تو ایسی قضار میں جبر جاری ہوگا جو ادار کے حکم میں ہے۔

سبق نمبر ۳۰

یہاں شراح نے ایک علم کلام کی بحث چھیڑی ہے اور وہ یہ ہے کہ تکلیف مالا یطاق جائز ہے کہ نہیں تو ہمارے اصحاب کا کہنا ہے کہ عقلاً بھی اس کا جواز نہیں ہے اسی وجہ سے بالاتفاق اس کا وقوع نہیں ہے، اشاعرہ نے اس کو عقلاً جائز کہا ہے۔

پھر ممتنع کی دو قسمیں ہیں ۱ ممتنع بالذات جیسے قدیم کو معدوم کر دینا اور حقائق کو پلٹ دینا اور اجتماع نقیضین ۲ ممتنع لغیرہ، جیسے ابوجہل وغیرہ کا ایمان کہ اللہ کو معلوم ہے وہ ایمان نہیں لائیں گے۔

تو ممتنع کی قسم اول میں تکلیف کا وقوع نہوگا یعنی بندہ اس کا مکلف نہوگا اور قسم ثانی میں تکلیف واقع ہے عقلاً بھی اور شرعاً بھی۔ پھر قدرت کی دو قسمیں ہیں ۱ قدرت بمعنی آلات و اسباب کی سلامتی اور یہی مدار تکلیف ہے اور یہ قدرت فعل سے مقدم ہوتی ہے۔

۲ وہ قدرت حقیقیہ جو بوقت ارادۂ فعل آلات و اسباب کی سلامتی کے ساتھ فوراً منجانب اللہ آتی ہے اور فعل ہو جاتا ہے یہ مدار تکلیف نہیں ہے اور نہ یہ فعل سے پہلے ہوتی ہے۔

پھر پہلی قدرت کی دو قسمیں ہیں ۱ قدرت کاملہ اسی کا دوسرا نام قدرت میسرہ ہے بقار واجب کے لئے اس قدرت کا دوام شرط ہے ۲ قدرت قاصرہ اسی کا دوسرا نام قدرت ممکنہ ہے اور وہ ادنی مقدار ہے جس کی وجہ سے بندہ واجب کے ادار کرنے پر قادر ہو جاتا ہے پھر وجوب ادار کے لئے قدرت ممکنہ شرط ہے (الا فی البعض کما سیاتی) وجوب قضار کے لئے قدرت ممکنہ شرط نہیں بلکہ وجوب ہی کے بقار کا نام قضار ہے۔

ماقبل میں یہ بات گذر چکی ہے کہ جو ادار کا سبب ہے وہی قضار کا سبب ہے تو وجوب قضار وہی سابق وجوب کی بقار ہے یہ کوئی دوسرا وجوب نہیں ہے۔ تو جب یہ دونوں ایک واجب ہوئے اور قدرت ممکنہ وجوب ادا کی شرط تھی اور پھر اس کو وجوب قضار کی بھی شرط کہا جائے تو تکرار شرط کیوجہ سے وجوب میں تکرار ہوگا پھر واجب واحد کے لئے دو وجوب ثابت ہوں گے اور یہ باطل ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ وجوب قضار کے لئے یہ قدرت شرط نہیں ہے۔ لہٰذا وقت ملجائے تو قضار لازم ہوگی ورنہ گناہ لازم آئے گا یا فدیہ کی وصیت کرنا لازم ہوگا بہر حال جب قضار کے اندر فعل مطلوب ہو تو وہاں قدرت کا ہونا

ضروری ہے ورنہ بغیر قدرت کے فعل کی طلب لازم آئے گی جو ناجائز ہے۔

بہر حال قدرتِ ممکنہ وجوبِ ادار کی شرط ہے لیکن اس قدرت کا متحقق الوجود ہونا شرط نہیں بلکہ متوہم الوجود ہونا کافی ہے کیونکہ متحقق الوجود ہونے کے لئے ضروری ہوگا کہ قدرت ادار سے مقدم ہو اور یہ ناجائز ہے۔ لہٰذا وہ وقت جس میں چار رکعت نماز پڑھ سکے اس کا متحقق الوجود ہونا ضروری نہ ہوگا بلکہ اس کا توہم کافی ہے یعنی اگرچہ وقت میں بظاہر اتنی گنجائش نہیں جس میں چار رکعت پڑھ سکے لیکن اس کا توہم ہے کہ اللہ کی جانب سے وقت میں امتداد ہو جائے اور وہ اس وقت میں نماز پڑھے پھر اگر امتداد ہو جائے تو فبہا ورنہ ہم جانتے ہی ہیں کہ امتداد حقیقت میں نہ ہوگا تو اس کی قضار لازم ہوگی اور یہ قاعدہ معروف ہے کہ شرط مشروط سے پہلے ہوتی ہے اور یہاں مشروط ادار ہے اور شرط قدرت ہے تو اگر قدرت سے متحقق الوجود مراد لیں تو وہ ادار سے مقدم نہیں ہوسکتی تو پھر اس کو شرط کہنا غلط ہو جائے گا اور اس کا متوہم الوجود ہونا ادار سے مقدم ہوسکتا ہے تو اس کو شرط کہنے میں کچھ حرج نہ ہوگا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ بچہ آخر وقت میں جبکہ وقت باقی ہے جس میں لفظ تکبیر تحریمہ کہنے کی گنجائش ہے، بالغ ہوگیا یا کافر مسلمان ہوگیا یا حائضہ عورت حیض سے پاک ہوگئی تو ہمارے نزدیک نماز لازم ہوگئی کیونکہ امتدادِ وقت کا احتمال ہے اور امام زفرؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ان پر نماز فرض نہ ہوگی کیونکہ قدرت کی ضروریات میں سے وقت ہے اور وہ فوت ہوگیا اور جب وقت فوت ہوگیا تو وہ فعل پر قادر نہ ہوگا تو نماز کی شرط فوت ہونے کی وجہ سے ان کو نماز کا مکلف شمار نہیں کیا جاسکتا۔

ہم نے کہا امتدادِ وقت کا احتمال و امکان ہے جیسے حضرت سلیمان علیہ السلام کے لئے ہوا اور صحیح بخاری کی روایت کے مطابق حضرت یوشع علیہ السلام کے لئے ہوا۔ اور قاضی عیاض نے شفا میں نقل کیا ہے کہ ہمارے حضرتؐ کے لئے بھی یہ واقعہ پیش آیا تھا جب کہ حضرت علیؓ کی نمازِ عصر فوت ہوگئی تھی تو اس کا حکم بالکل ایسا ہوگا جیسے کسی نے قسم کھائی کہ بخدا میں ضرور آسمان کو چھوؤں گا تو چونکہ آسمان کو چھونا ممکن ہے تو اس کی یمین منعقد ہو جائے گی۔ لیکن ہم جانتے ہیں کہ یہ چھو نہیں سکے گا لہٰذا فوراً حانث ہو جائیگا۔

اسی طرح امتدادِ وقت کا امکان تو ہے لیکن معلوم ہے کہ ظاہراً اس کے لئے امتداد نہیں ہو سکے گا تو ہم کہیں گے کہ اصل واجب ہوئی لیکن اس کو ادار کرنے سے عاجزی کیوجہ سے قضار کی جانب انتقال ہوگا یعنی قضار واجب ہوگی اور اس کی مثال بالکل ایسی ہے کہ کوئی شخص سفر میں ہے نماز کا وقت آگیا اور وہ پہلے سے اپنے اشغالِ سفر یا تھکن کیوجہ سے نماز کے لئے تیاری نہ کرسکا اب اچانک اس کی توجہ نماز کی جانب ہوئی اور وقت قلیل ہے اور پانی ندارد ہے اور اس کے گمان میں آس پاس پانی نہیں ہے تو اوّلاً اس پر اصل حکم یعنی حکم وضو متوجہ ہوگا لیکن چونکہ یہ پانی کے استعمال سے عاجز ہے تو حکم فوراً اصل سے فرع کی جانب یعنی تیمم کی جانب منتقل ہو جائے گا یہی حال آخر وقت میں بلوغ اور اسلام اور

ظہر کا ہے اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

ثُمَّ الشَّرْعُ فَرَّقَ بین وجوب الاداء ووجوب القضاء فجعل القدرۃ المُمکِنَۃَ شَرْطًا لوجوب الاداء دون القضاء لان القُدرۃ شرط الوجوب ولا یتکرر الوجوب لھٰ واجب واحد والشرط کون متوھم الوجود لا کون متحقق الوجود فان ذلک لایسبق الاداء ولھٰذَا قُلنَا اذا بَلَغَ الصبیُّ او اَسلم الکافرُ فی اٰخرِ الوقت تلزمُہ الصَّلٰوۃُ لجوازِ اَن یَظهرَ فی الوقت امتداد بتوقفِ الشمسِ کما کان لسلیمان علیہ السلام فصار الاصل مشروعًا ووجبَ النَّقلُ للعجز فیہ ظاھرًا کما فی الحلف علی مس السَّماء وھو نظیرُ من ھجم علیہ وقت الصلوٰۃ وھو فی السَّفرِ اَنَّ خطاب الاصل یتوجہ علیہ ثم یتحوّل الی التراب للعجز الحالی

ترجمہ پھر شریعت نے فرق کیا ہے وجوبِ ادار اور وجوبِ قضار کے درمیان پس شریعت نے وجوب ادار کے لئے قدرتِ ممکنہ کو شرط قرار دیا ہے نہ کہ قضار کے لئے اس لئے کہ قدرت وجوب کی شرط ہے اور ایک واجب میں وجوب مکرر نہ ہوگا اور شرط اس قدرت کا متوہم الوجود ہونا ہے نہ کہ اس کا متحقق الوجود ہونا اس لئے کہ یہ (شرط کا متحقق الوجود ہونا) ادار سے مقدم نہ ہوگا اور اسی وجہ سے کہا ہم نے جبکہ بچہ بالغ ہو جائے یا کافر مسلمان ہو جائے وقت کے آخر میں تو ان میں سے ہر ایک کو نماز لازم ہوگی اختلاف ہے زفرؒ اور شافعی رحؒ کا اس بات کے جائز ہونے کیوجہ سے کہ سورج کے ٹھہرنے کی وجہ سے وقت میں امتداد ظاہر ہو جائے جیسے سلیمان علیہ السلام کے لئے ہوا تو اصل (ادار) مشروع (واجب) ہوگی اور قضار واجب ہوگی ظاہری طور سے ادار سے عاجزی کیوجہ سے جیسا کہ آسمان کو چھونے کی قسم کھانے میں ۔

اور یہ اس شخص کی نظیر ہے جس پر (اچانک) نماز کا وقت داخل ہو جائے اور وہ شخص تو تحقیق (اولا) اس پر اصلِ حکم (یعنی حکم وضوء) متوجہ ہوگا پھر فی الحال عاجزی کیوجہ سے مٹی کی جانب متحول ہوگا۔

تشریح تفصیلاتِ درس سب تقریر سابق میں گذر چکی ہیں ، اور ہم نے قدرت کے اوپر تفصیلی گفتگو جواہر الفرائد شرح شرح العقائد میں کی ہے ۔

سبق نمبر ۳۱

وَمِنَ الاِداءِ ما لا یجبُ الا بقدرۃٍ مُیَسِّرۃٍ للاداءِ وھی زائدۃٌ علی الاُولیٰ بدرجۃٍ وفرقَ ما بینھما اَنَّ بالثانیۃ تتغیرُ صفۃُ الواجبِ فیصیرُ سَمحًا سھلًا فیشترط دوامُھا لبقاءِ الواجب لان الحقَّ متیٰ وجبَ بصفۃٍ لا یبقیٰ واجبًا الا بتلک الصفۃِ ولھٰذا قلنا بانہ یسقط الزکوٰۃ

بہلاك النصاب والعشر بہلاك الخارج والخراج اذا اصطلم الزرع آفة لان الشرع اوجب الاداء بصفة اليسر الا ترى انه خص الزكوة بالمال النامي الحولي والعشر بالخارج حقيقة والخراج بالتمكن من الزراعة ۔

ترجمہ اور بعض ادا وہ ہیں جو واجب نہیں ہوتی مگر ایسی قدرت کے ساتھ جو ادا کو آسان کرنے والی ہے اور یہ (قدرتِ میسرہ) اول پر زائد ہے ایک درجہ کے ساتھ (یسر کے ساتھ) اور ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ ثانی کی وجہ سے واجب کی صفت متغیر ہو جاتی ہے پس واجب آسان اور سہل ہو جاتا ہے پس شرط ہوگا اس قدرت کا دوام واجب کی بقاء کے لئے اس لئے کہ حق جب کسی صفت کے ساتھ واجب ہوتا ہے تو وہ واجب باقی نہیں رہے گا مگر اس صفت کے ساتھ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے نصاب کے ہلاک ہو جانے سے اور عشر پیداوار کے ہلاک ہونے سے اور خراج جبکہ کھیتی کو کوئی آفت ہلاک کر دے اس لئے کہ شریعت نے ادا کو واجب کیا ہے یسر کی صفت کے ساتھ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ شریعت نے زکوٰۃ کو خاص کیا ہے اس مالِ نامی کے ساتھ جو حولی ہے اور عشر کو حقیقی پیداوار کے ساتھ اور خراج کو زراعت پر تمکن کے ساتھ ۔

تشریح یعنی کچھ ادا وہ ہیں جو قدرتِ ممکنہ کیوجہ سے واجب ہوتی ہیں اور کچھ ایسی ہیں جو قدرتِ میسرہ کی وجہ سے واجب ہوتی ہیں اکثر عباداتِ مالیہ قدرتِ میسرہ کیوجہ سے واجب ہوتی ہیں تاکہ ان کی ادائیگی نفس پر شاق نہ گذرے تو جو عبادات قدرتِ میسرہ کیوجہ سے واجب ہیں ان میں شریعت نے سہولت و آسانی کے پہلو کو اختیار فرمایا ہے ۔

اور یہ آسانی وسہولت پر نظر جیسے ابتداء میں ہوئی ہے ایسے ہی بقاء میں ہوگی لہذا اگر بعد میں یسر وسہولت ختم ہو جائے تو وجوب ختم ہو جائے گا ۔ مثلاً شریعت نے ابتداء ہی سے زکوٰۃ میں سہولت کا پہلو اختیار فرمایا اور ایسے نصاب کیوجہ سے زکوٰۃ کو واجب کیا جو نامی بھی اور حولی بھی ہو یعنی حولانِ حول ہو چکا ہو تو اگر مال ہلاک ہو جائے تو زکوٰۃ کا وجوب بھی ختم ہو جائے گا ورنہ آسانی کا پہلو ختم ہو جائیگا اسی طرح اگر پیداوار ہلاک ہو جائے تو عشر کا وجوب ختم ہو جائے گا ۔ اسی طرح اگر کھیتی کو کوئی آفت پہونچ گئی تو خراج کا وجوب ختم ہو جائے گا ۔

تنبیہ ۱ :۔ قدرتِ ممکنہ اور قدرتِ میسرہ کے درمیان یہاں دو فرق بیان کئے گئے ہیں پہلا فرق باعتبار مفہوم ہے اور دوسرا باعتبار حکم ہے اول کو وہی زائدۃ الخ سے اور دوسرے کو وفرق بینہما الخ سے بیان کیا گیا ہے ۔

تنبیہ ۲ :۔ عشر بھی پیداوار کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور خراج بھی مگر عشر میں حقیقی پیداوار معتبر ہے اور خراج میں تقدیری اور حکمی اور تقدیری پیداوار کا مطلب یہ ہے کہ زمین کاشت کے قابل ہو ۔

سبق نمبر ۲۷

وَلِهٰذا قلنا اِنّ الحانث فی الیمین اذا ذهب مالہ کفّر بالصوم لان التخییر فی انواع التکفیر بالمال والنقل عنہ الی الصوم للعجز فی الحال مع توھم القدرۃ فیما یستقبل تیسیرا للاداء فکان من قبیل الزکوٰۃ اِلّا ان المال ھٰھنا غیر عین فایّ مال اصابہ من بعد دامت بہ القدرۃ ولہٰذا اساوی الاستھلاک الھلاک ھٰھنا لانعدام التعدّی علی محلٍ مشغول بحق الغیر

ترجمہ اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ یمین کے اندر حانث جبکہ اس کا مال ختم ہوجائے تو روزہ سے کفارہ ادا کریگا اس لئے کہ مال کے ذریعہ انواعِ تکفیر میں اختیار دینا اور تکفیر بالمال سے روزہ کی جانب انتقال فی الحال عاجزی کیوجہ سے آئندہ قدرت کے توہم کے باوجود ادا کی سہولت کی وجہ سے ہے تو یہ زکوٰۃ کی قبیل سے ہوجائیگا مگر تحقیق کہ یہاں مال غیر معین ہے تو جو مال بھی اس کو پہونچ گیا بعد میں اس کی وجہ سے قدرت دائم رہے گی اور اسی وجہ سے یہاں استہلاک ہلاک کے مساوی ہوگا تعدّی کے نہ ہونے کی وجہ سے ایسے محل پر جو مشغول ہے غیر کے حق کے ساتھ

تشریح ماقبل میں چونکہ بتایا گیا ہے کہ جو عبادت قدرتِ میسّرہ کی وجہ سے واجب ہوتی ہے وہاں بقاء واجب کے واسطے قدرتِ میسّرہ کا بقاء ضروری ہے اور اگر قدرتِ میسّرہ مفقود ہوجائے تو واجب بھی ساقط ہوجائیگا۔

لہٰذا وہ شخص جس پر کفّارۂ یمین واجب ہے تو اصل تو یہ ہے کہ وہ مال کے ذریعہ کفارہ ادا کرے یعنی غلام آزاد کرے یا دس مسکینوں کو کھانا کھلائے یا دس مسکینوں کو کپڑے پہنائے اور اگر ان میں سے کسی پر قادر نہ ہو تو تین روزے رکھے بہرحال یہاں شریعت نے قدرتِ میسرہ کو ملحوظ رکھا ہے اور اس میں بقاءِ واجب کے لئے قدرت میسرہ کا بقاء ضروری ہے لہٰذا اگر حانث بالیمین پر تکفیر بالمال واجب ہو اور اس کا مال ہلاک ہو جائے تو اب اس پر مال کے ذریعہ کفارہ واجب نہ ہوگا بلکہ روزہ کے ذریعہ کفارہ واجب ہوگا کیونکہ اس واجب کا مدار یُسر پر تھا اور مال کے ہلاک ہونے سے یسر ختم ہوگیا تو تکفیر بالمال کا وجوب بھی ختم ہوگیا۔

سوال: اس کی کیا دلیل ہے کہ کفارۂ یمین میں یسر ملحوظ ہے؟

جواب: تکفیر بالمال کی انواعِ ثلاثہ میں اختیار دینا دلیلِ یسر ہے۔ نیز اگر فی الحال تکفیر بالمال سے عاجز ہوجائے اور آئندہ تکفیر بالمال پر قادر ہونے کا احتمال موجود ہے اس کے باوجود بھی روزہ سے کفارہ کی ادائگی کو صحیح مان لینا دلیلِ یسر ہے ورنہ شیخ فانی کے فدیہ کے حق میں اس کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔

خلاصۂ کلام تکفیر بالمال زکوٰۃ کی قبیل سے ہے کہ دونوں میں یسر ملحوظ ہے۔

سوال: تکفیر کو زکوٰۃ کی قبیل سے کہنا غلط ہے؟ کیوں، اس لئے کہ اگر زکوٰۃ میں مال ہلاک ہوجائے تو زکوٰۃ کا وجوب ختم ہوجاتا ہے اور اگر دوسرا سال آگیا تو سقوط بدستور رہتا ہے۔

بخلاف تکفیر بالمال کے کہ اگر مال ہلاک ہوگیا اور دوسرا مال آگیا تو کفارہ مال کے ذریعہ واجب ہوگا تو پھر تکفیر کو زکوٰۃ کی قبیل سے کہنا کیسے صحیح ہوگا ؟

جواب:۔ تکفیر ہے تو زکوٰۃ کی قبیل سے اس معنیٰ کر کہ دونوں میں یُسر ملحوظ ہے لیکن زکوٰۃ میں مال معین ہوتا ہے اور دوسرا مال اس کے قائم مقام نہیں ہوگا اور تکفیر میں مال غیر معین ہوتا ہے لہٰذا جو مال بھی آئے گا وہ کفارہ کی ادائیگی کا محل ہوگا اور اسی وجہ سے زکوٰۃ میں استہلاک اور ہلاک میں فرق ہے کہ ہلاک کی صورت میں زکوٰۃ ساقط ہوجاتی ہے۔ استہلاک کی صورت میں ساقط نہیں ہوتی کیونکہ استہلاک کی صورت میں اس مال میں غیر کا حق وابستہ ہوچکا ہے لہٰذا استہلاک کی صورت میں زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی اور تکفیر میں ہلاک اور استہلاک دونوں برابر ہیں کیوں کہ مال غیر معین ہے تو اس مال میں لعینہٖ کسی کا حق وابستہ نہیں ہوا ۔

وَاَمَّا الْحَجُّ فَالشَّرْطُ فِيهِ الْمُمْكِنَةُ مِنَ السَّفَرِ الْمُعْتَادِ بِرَاحِلَةٍ وَزَادٍ وَالْيُسْرُ لَا يَقَعُ اِلَّا بِخَدَمٍ وَاَعْوَانٍ وَمَرَاكِبَ وَلَيْسَ ذٰلِكَ بِشَرْطٍ بِالْاِجْمَاعِ فَلِذٰلِكَ لَمْ يَكُنْ شَرْطًا لِدَوَامِ الْوَاجِبِ وَكَذٰلِكَ صَدَقَةُ الْفِطْرِ لَمْ تَجِبْ بِصِفَةِ الْيُسْرِ بَلْ بِشَرْطِ الْقُدْرَةِ وَهُوَ الْغِنَاءُ لِيَصِيْرَ الْمَوْصُوْفُ بِهٖ اَهْلًا لِلْاِغْنَاءِ اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ يَجِبُ بِثِيَابِ الْبِذْلَةِ وَلَا يَقَعُ بِهَا الْيُسْرُ لِاَنَّهَا لَيْسَتْ بِنَامِيَةٍ فَلَمْ يَكُنِ الْبَقَاءُ مُفْتَقِرًا اِلٰى دَوَامِ شَرْطِ الْوُجُوْبِ

ترجمہ اور بہرحال حج پس اس میں قدرتِ ممکنہ شرط ہے یعنی وہ سفر جس کے لوگ عادی ہیں سواری اور توشہ کے ساتھ اور یسر واقع نہیں مگر بہت سے خادموں کے ساتھ اور بہت سے مددگاروں کے ساتھ اور بہت سی سواریوں کے ساتھ اور یہ بالاجماع شرط نہیں ہے پس اسی وجہ سے یہ (قدرت ممکنہ) دوامِ واجب کے لئے شرط نہیں ہے اور ایسے ہی صدقۂ فطر یسر کی صفت کے ساتھ واجب نہیں ہوا بلکہ قدرت ممکنہ کی شرط کے ساتھ اور قدرتِ ممکنہ وہ مالداری ہے تاکہ ہوجائے وہ شخص جو مالداری کے ساتھ موصوف ہے بے نیاز کرنے کا اہل کیا آپ دیکھتے نہیں کہ صدقۂ فطر واجب ہوجاتا ہے کام کاج کے کپڑوں کے ساتھ حالانکہ ان کے ذریعہ یسر واقع نہیں ہوتا اس لئے کہ کپڑے نامی نہیں ہیں تو نہیں ہوگا بقاءِ واجب محتاج وجوب کی شرط کے دوام کی جانب ۔

تشریح جن عبادات کا وجوب قدرتِ میسّرہ کی وجہ سے ہے تو بقاءِ واجب کے لئے قدرت کا بقاء شرط ہے ، اور جن عبادات کا وجوب قدرت ممکنہ کی وجہ سے ہے وہاں بقاء واجب کیلئے قدرت ممکنہ کا بقاء واجب نہیں ہے ۔

اب فرماتے ہیں کہ حج کا وجوب قدرت ممکنہ کی وجہ سے ہے یعنی ادنیٰ وہ قدرت کہ آدمی جس کی وجہ سے

حج پر قادر ہو جائے اور وہ معمولی سواری اور معمولی توشہ ہے ورنہ اگر اس کا وجوب قدرتِ میسّرہ کیوجہ سے ہوگا تو پھر بہت سے خادم اور مددگار اور سواریاں ہوتیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ حج کا وجوب قدرتِ ممکنہ کیوجہ سے ہے اور اس کا اصول معلوم ہو چکا ہے کہ بقاء واجب کے لئے قدرتِ ممکنہ کا بقاء شرط نہیں ہے لہٰذا جب حج فرض ہو گیا تو اب اس کی فرضیت ساقط نہ ہوگی خواہ بعد میں اس کے پاس مال ختم بھی ہو جائے حج کا وجوب بدستور رہے گا۔

اور ایسے ہی صدقۂ فطر کا وجوب قدرتِ ممکنہ کی وجہ سے ہے یہی تو وجہ ہے کہ اس میں مال نامی شرط نہیں ہے ورنہ اس میں حولانِ حول شرط ہے اسی وجہ سے استعمال کے کپڑوں کی وجہ سے بھی صدقۂ فطر واجب ہوگا بہر حال اس کا وجوب بھی برقرار رہے گا خواہ مال ختم ہو جائے۔

سبق نمبر ۳۲

اللہ تعالیٰ حکیم ہے تو اس کی حکمت کا تقاضا ہے کہ جب وہ کوئی حکم کرے تو اس مامور بہ کے اندر صفتِ حُسن کا ہونا ضروری ہے پھر مامور بہ کی حسن کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں ۱ پہلی قسم وہ ہے کہ مامور بہ کے اندر حسن ذاتی ہو کسی غیر کے واسطہ سے نہ ہو ۲ اور دوسری قسم وہ ہے کہ اس میں حسن غیر کے واسطہ سے ہو پھر نوعِ اول کی دو قسمیں ہیں ۱ اول وہ ہے کہ حسن اس کی ذات میں ہو ۲ اور ثانی وہ ہے کہ حسن ذات میں تو نہیں غیر کی وجہ سے ہے مگر وہ غیر معدوم کے درجہ میں ہے اس وجہ سے اس کو قسم اول کے ساتھ لاحق کر دیا گیا ہے۔

پھر قسم ثانی کی بھی دو قسمیں ہیں ۱ وہ ہے کہ وہ غیر جس کی وجہ سے مامور بہ میں حسن آیا ہے اس کو الگ سے کرنا پڑے پہلے فعل سے اس غیر کی ادائیگی نہ ہو سکے ۲ دوسری قسم وہ ہے کہ غیر بھی فعل کے ساتھ ساتھ ادا ہو جائے اب یہ سب چار نوعیں ہو گئی ہیں۔ اول کی مثال جیسے ایمان باللہ اور نماز کہ ان دونوں میں حسن ذاتی ہے اول تو واضح ہے اور نماز میں اس لئے کہ اس میں قیام و رکوع و سجود ہیں جو سراپا تعظیم باری ہیں اور تعظیم باری کا حُسن ہونا ظاہر ہے مگر یہ کہ کوئی شخص حالتِ حدث میں نماز پڑھے یا اوقاتِ ممنوعہ میں نماز پڑھے کہ اب اس میں حسن کے بجائے قباحت ہے۔

دوسری کی مثال، جیسے زکوٰۃ، روزہ، حج ہیں کہ بظاہر ان میں ذاتی کچھ حسن نہیں ہے بلکہ زکوٰۃ میں مال کو ضائع کرنا ہے اور روزہ میں نفس کو بھوکا مارنا ہے اور حج میں کچھ مقامات کی مسافت طے کرنا ہے جن میں بظاہر کچھ حسن نہیں ہے لیکن زکوٰۃ میں اللہ کے بندوں کو بے نیاز کرنے کی وجہ سے حسن پیدا ہو گیا اور روزہ میں اللہ کے دشمن کو مقہور کرنے کی وجہ سے حسن پیدا ہوا اور حج میں ان مقامات و مکانات کی شرافت و تقدس کی وجہ سے حسن پیدا ہو گیا اور یہ وسائط ایسے ہیں کہ جن میں بندہ کے فعل کا کوئی دخل نہیں ہے۔

بلکہ سب محض اللہ کے خلق کیوجہ سے ہیں یعنی حاجتِ فقیر نفس کی دشمنی اور مکانات کی شرافت و تقدس محض خلقِ خداوندی کی وجہ سے ہیں تو ان وسائط کو کالعدم شمار کرتے ہوئے اس نوع ثانی کو

نوعِ اول کے ساتھ لاحق کر دیا جائیگا اور یوں شمار کیا جائیگا کہ ان کا حُسن بھی گویا ذاتی ہے۔ تیسری کی مثال، جیسے وضوء اور سعی الی الجمعہ کہ وضوء اور سعی میں حُسن آیا ہے نماز اور جمعہ کے واسطے سے اور اس واسطہ اور غیر کو الگ سے کرنا پڑتا ہے یعنی نماز اور جمعہ وضوء اور سعی کے بعد الگ سے ادا کرنے پڑتے ہیں۔

چوتھی کی مثال:۔ جیسے نماز جنازہ، اور جہاد، اور حدود کو قائم کرنا، کہ اول بظاہر بت کی پوجا کے مثل ہے اور ثانی میں زمین میں فساد پھیلانا ہے اور ثالث میں اللہ کے بندوں کو عذاب دینا ہے مگر اول میں حُسن آیا حقِ مسلم کو پورا کرنے کی وجہ سے اور ثانی میں اعلاءِ کلمۃ الحق کے واسطے سے اور ثالث میں معاصی سے زجر کے واسطے سے اور ان وسائط کو الگ سے کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ نماز جنازہ کے ساتھ خود بخود حقِ مسلم ادا ہوتا ہے اور جہاد سے خود بخود اعلاءِ کلمۃ اللہ حاصل ہوتا ہے اور اقامتِ حدود سے خود بخود معاصی سے زجر حاصل ہوتا ہے پہلی دونوں نوعوں کا حکم یہ ہے کہ واجب جب ثابت ہو گیا تو اب ساقط نہ ہوگا بلکہ ادا ہی کرنا پڑیگا مگر یہ کہ کوئی ایسی چیز عارض ہو جائے جو اس کے وجوب کو ساقط کر دے جیسے حیض و نفاس نماز کو ساقط کر دیتے ہیں، اور آخر کی دونوں نوعوں کا حکم یہ ہے کہ غیر واجب تو یہ واجب اور غیر ساقط تو یہ بھی ساقط یعنی اگر نماز واجب ہے تو وضوء بھی واجب ہے اور نماز ساقط ہے تو وضوء بھی ساقط ہے۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشیں ہو گئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

فَصْلٌ فی صِفَةِ الحُسنِ للمامُورِ بہ۔ المامُورُ بہ نوعان حسنٌ لمعنی فی عَیْنِہ وحسنٌ لمعنی فی غیرِہ والذی حَسَنٌ لمعنیً فی عَیْنِہ نوعان مَا کان المعنیٰ فی وَضْعِہ کالصلوٰۃ فانّہا تَتَأدّیٰ باَفعالٍ واقوالٍ وُضِعت للتعظیم والتعظیمُ حَسَنٌ فی نفسہ اِلّا ان یکون فی غیرِ احوالہ وما اُلحِقَ بالواسطۃِ بما کان المعنیٰ فی وضعہ کالزکوٰۃ والصوم والحج فانّ ھٰذہ الافعال بواسطۃِ حاجۃِ الفقیرِ واشتہاءِ النفسِ وشَرَفِ المکانِ تضمّنتْ اغناءَ عبادِ اللّٰہ تعالیٰ وقہرَ عدوِّہ وتعظیمَ شعائرہ فصارتْ حسنۃً مِن العبدِ للربِّ عزّت قدرتُہ بلا ثالثٍ معنیً لکون ھٰذہ الوسائط ثابتۃً بخلقِ اللّٰہ تعالیٰ ومضافۃً الیہ وحکمُ ھٰذینِ النّوعَیْنِ واحدٌ وھوانّ الوجوبَ متیٰ ثَبَتَ لا یَسْقُطُ اِلّا بفعلِ الواجبِ او باعتراضِ ما یُسقِطُہ بعینہ والذی حَسَنٌ لمعنیً فی غیرِہ نوعان ما یحصلُ المعنیٰ بعدَہ بفعلٍ مقصودٍ کالوضوءِ والسعی الی الجمعۃ وما یحصلُ المعنیٰ بفعلِ المامورِ بہ کالصلوٰۃِ علی المیّتِ والجہادِ واقامۃِ الحدودِ فانّ مَا فیہ الحُسْنُ من قضاءِ حقِّ المسلمِ وکبتِ اعداءِ اللّٰہ تعالیٰ والزجرِ عن المعاصی یحصُلُ بنفسِ الفعلِ وحکمُ ھٰذینِ النوعینِ واحدٌ ایضًا وھو بقاءُ الواجبِ بوجوبِ الغیرِ وسقوطُہ بسقوطِ الغیرِ۔

ترجمہ یہ فصل ہے مامور بہ کے لئے حسن کی صفت کے بیان میں، مامور بہ دو قسم پر ہے ایک قسم یہ ہے کہ مامور بہ حسن ہو ایسے معنیٰ کیوجہ سے جو اس کی ذات میں ہے، اور دوسری وہ ہے جو حَسَن ہو ایسے معنیٰ کی وجہ سے جو اس کے غیر میں ہے اور رہ وہ مامور بہ جو حَسَن ہو ایسے معنیٰ کیوجہ سے جو اس کی ذات میں ہے اس کی دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک تو وہ ہے کہ وہ معنیٰ (جس کی وجہ سے وہ حسن سے متصف ہے) اس کی ذات میں ہوں جیسے نماز پس وہ ادا ہوتی ہے ایسے افعال واقوال سے جو تعظیم کے لئے وضع کئے گئے ہیں اور تعظیم بذاتِ خود حسن ہے مگر یہ کہ تعظیم اپنے وقت یا اپنی حالت کے غیر میں ہو اور دوسری قسم وہ ہے جو واسطہ کے ساتھ اسی قسم کے ساتھ لاحق ہو کہ معنیٰ مذکور جس کی ذات میں ہو جیسے زکوٰۃ اور روزہ اور حج پس بے شک یہ افعال فقیر کی حاجت اور نفس کی خواہش اور مکان کی شرافت کے واسطے سے (یہ افعال متضمن ہیں (اول صورت میں) اللہ تعالیٰ کے بندوں کو مستغنی کر دینے کو اور (دوسری صورت میں) اللہ کے دشمن کو مقہور کرنے کو (تیسری صورت میں) اللہ کے شعائر کی تعظیم کو تو ہو جائیں گے یہ افعال حَسَن بندہ کی جانب سے اس رب کے لئے جس کی قدرت زبردست ہے معنوی اعتبار سے کسی ثالث کے واسطہ کے بغیر (یعنی کسی امر زائد کے واسطہ کے بغیر) ان وسائط کے ثابت ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے خلق سے جو اللہ کی جانب منسوب ہیں اور ان دونوں نوعوں کا حکم ایک ہے اور وہ یہ ہے کہ وجوب جب ثابت ہو گیا تو وہ ساقط نہ ہوگا مگر واجب کرنے سے یا ایسے عارض کے پیش آنے سے جو بذاتِ خود واجب کو ساقط کر دے (جیسے حیض ونفاس) مثلاً اور رہ وہ مامور بہ جو حَسَن ہے ایسے معنیٰ کی وجہ سے جو اس کے غیر میں ہے دو قسم پر ہے ان میں سے ایک تو یہ ہے کہ وہ معنیٰ (جس کی وجہ سے حسن آیا ہے) اسکے بعد فعلِ مقصود کے ذریعہ حاصل ہوں جیسے وضوء اور جمعہ کی جانب سعی اور دوسری قسم وہ ہے کہ وہ معنیٰ مامور بہ کے کرنے سے حاصل ہو جائیں جیسے میت پر نماز پڑھنا اور جہاد اور اقامتِ حدود پس بے شک وہ چیز جو اس مامور بہ میں ہے یعنی حُسن (وہ لذاتہ نہیں ہے بلکہ) حق میت کو پورا اور اللہ کے دشمنوں کو ذلیل کرنے اور معاصی سے روکنے کے اعتبار سے ہے (تو یہ حُسن) حاصل ہو جاتا ہے نفسِ فعل سے اور ان دونوں نوعوں کا حکم بھی ایک ہے جیسے پہلی دونوں نوعوں کا حکم ایک ہے اور وہ واجب کا بقاء ہے غیر کے وجوب کی وجہ سے اور واجب کا سقوط ہے غیر کے سقوط کی وجہ سے۔

تشریح فَاِنَّ مَا فِیْہِ مِنَ الحُسنِ لِذَاتِہٖ الخ یہاں کچھ عبارت محذوف ہے اصل عبارت یوں ہے فَاِنَّ مَا فِیْہِ مِنَ الحُسنِ لیس لذاتہ بل من جھۃ الخ اس اعتبار سے ما موصولہ ہوگا اور اگر ما کو نافیہ مانا جائے تو پھر عبارت ایسے ہوگی فَاِنَّ مَا فِیْہِ الحُسن لیس لذاتہ بل مِنْ جھۃ دونوں کا حاصل ایک ہے، باقی تفصیلات تقریر میں مذکور ہیں۔

سبق نمبر ۳۴ اس سبق میں مصنفؒ نہی کا بیان شروع فرمارہے ہیں۔ نہی کی تعریف

جانی پہچانی تھی اس وجہ سے مصنفؒ نے اس سے کچھ تعرض نہیں کیا بلکہ فرماتے ہیں کہ جیسے مامور بہ کے اندر حکمت امر کی وجہ سے صفتِ حُسن کا ہونا ضروری ہے ایسے ہی منہی عنہ میں حکمتِ ناہی کی وجہ سے وصف قباحت کا ہونا ضروری ہے پھر جس طرح حسن کے اعتبار سے امر کی تقسیم ہے ایسے ہی قباحت کے اعتبار سے نہی کی تقسیم ہے کہ قباحت یا تو منہی عنہ کی ذات میں ہوتی ہے یا قباحت اس کے غیر میں ہوگی پھر اوّل کی دو قسمیں ہیں ۱ جس کی ذات میں قباحت ہو تمام اوصافِ لازمہ اور عوارضِ مجاورہ سے قطع نظر کرتے ہوئے اور یہ قباحت باعتبارِ وضع ہو یعنی عقلی قباحت ہو ۲ ساری باتیں تو ایسی ہی ہیں مگر اس کی قباحت شرعی ہے اور نوعِ ثانی کی بھی دو قسمیں ہیں۔

۱ وہ غیر جس کی وجہ سے قباحت ہے منہی عنہ کا وصف لازم ہو ۲ وصف لازم نہ ہو بلکہ اس کا مجاور ہو اور یہ مجاورت بعض صورتوں میں ہو اور بعض صورتوں میں نہ ہو تو یہ کل چار قسمیں ہو گئیں۔

قسمِ اول:۔ جس میں قباحت لعینہ ہو اور عقلی اور وصفی ہو جیسے کفر اور عبث کام کرنا۔

قسمِ ثانی:۔ حالتِ حدث میں نماز پڑھنا اور آزاد کی بیع اور مضامین اور ملاقیح کی بیع کہ ان میں سے کسی کے اندر اہلیت اور کسی کے اندر محلیت نہ ہونے کی وجہ سے قبیح کی قسم ثانی میں شمار کیا گیا ہے کیونکہ ان کی قباحت شریعت ہی سے معلوم ہوئی ہے نہ کہ عقل سے ان دونوں قسموں کا حکم یہ ہے کہ یہ بالکل غیر مشروع ہے یعنی ہر اعتبار سے ان کی مشروعیت غیر متصوّر رہے۔

قسمِ ثالث:۔ وہ غیر جس کی وجہ سے قباحت آئی ہے وصفِ لازم ہو جو منہی عنہ سے جدا نہ ہو سکے جیسے بیعِ فاسد اور یوم النحر کا روزہ تو بیع فاسد مثلاً بیع بالخمر قبیح باصلہٖ نہیں ہے کیونکہ اس میں رکنِ بیع اہل کی طرف سے موجود ہے اور محل میں موجود ہے لیکن چونکہ خمر مال متقوم نہیں ہے اور ثمن کے بغیر بیع نہیں ہے کیونکہ ثمن تو بیع کا وصفِ لازم ہے جس سے انفکاک نہیں ہو سکتا بہر حال بیع فاسد ہوگی نہ کہ باطل اور بیع الحر بیع باطل ہے اور یوم النحر کے روزہ کا بھی یہی حال ہے۔

قسمِ رابع:۔ وہ غیر جس کی وجہ سے قباحت آئی ہے مجاور ہو جو کبھی جمع ہو جاتا ہو اور کبھی نہ ہوتا ہو جیسے جمعہ کی اذان کے وقت بیع، زمینِ مغصوب میں نماز اور حالتِ حیض میں وطی کرنا، کہ ان سب میں لازمی کنکشن نہیں ہے بلکہ انفکاک ہو جاتا ہے کَمَا هُوَ ظَاهِرٌ۔

اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ صحیح اور مشروع ہوگا، یہاں تک کہ بیع مذکور منعقد ہوگی اور نماز درست ہوگی اور حالتِ حیض کی وطی محلل ہوگی اور واطی کا محصن ہونا ثابت ہو جائیگا، اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

فَصْلٌ فِي النَّهْيِ وَهُوَ فِي صِفَةِ الْقُبْحِ يَنْقَسِمُ انْقِسَامَ الْأَمْرِ فِي صِفَةِ الْحُسْنِ مَا قَبُحَ لِعَيْنِهٖ وَضْعًا كَالْكُفْرِ وَالْعَبَثِ وَمَا الْتَحَقَ بِهٖ بِوَاسِطَةِ عَدَمِ الْأَهْلِيَّةِ وَالْمَحَلِّيَّةِ شَرْعًا

كصلوة المحدث و بيع الحر والمضامين والملاقيح وحكم النهي فيهما بيان انه غير مشروع اصلا وما قبح لمعنى في غيره وهو نوعان ما جاوره المعنى جمعا كالبيع وقت النداء والصلوة في الارض المغصوبة والوطي في حالة الحيض وحكمه انه يكون صحيحا مشروعا بعد النهي ولهذا قلنا ان وطيها في حالة الحيض يحللها للزوج الاول ويثبت به احصان الواطي وما اتصل به وصفا كالبيع الفاسد وصوم يوم النحر

ترجمہ یہ فصل نہی کے بیان میں ہے اور نہی قباحت کی صفت میں منقسم ہوتی ہے امر کے منقسم ہونے کے مثل حسن کی صفت میں تو ان میں سے ایک تو وہ ہے جو قبیح لعینہ ہو باعتبار وضع کے (عقل کے اعتبار سے) جیسے کفر اور عبث اور دوسری وہ ہے جو قسم اول کے ساتھ لاحق ہو شرعاً اہلیت اور محلیت نہ ہونے کے اعتبار سے جیسے محدث کی نماز اور آزاد کی بیع اور مضامین اور ملاقیح کی بیع اور ان دونوں قسموں کے اندر نہی کا حکم اس بات کو بیان کرنا ہے کہ یہ بالکل غیر مشروع ہے اور دوسری قسم وہ ہے جو قبیح ہو ایسے معنیٰ کی وجہ سے جو اس کے غیر میں ہوں، اور اس کی دو قسمیں ہیں ان دونوں میں سے ایک تو وہ ہے کہ وہ معنیٰ اس کے ساتھ مجاور ہو جاتے ہیں باعتبار اجتماع کے جیسے جمعہ کی اذان کے وقت بیع کرنا اور زمین مغصوب میں نماز پڑھنا اور حالتِ حیض میں وطی کرنا اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ یہ نہی کے بعد صحیح اور مشروع ہے اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ عورت سے وطی کرنا حالتِ حیض میں اس کو شوہر اول کے لئے حلال کر یگا اور اس وطی سے واطی کا محصن ہونا ثابت ہو جائیگا، اور نوع ثانی وہ ہے جس کے ساتھ وہ معنیٰ وصف کے اعتبار سے متصل ہوں جیسے بیع فاسد اور یوم النحر کا روزہ۔ باقی تفصیلات مذکور ہو چکی ہیں۔

سبق نمبر ۲۵ اس سبق میں اولاً چند باتیں ذہن نشیں رکھئے ۱ افعالِ حسیہ وہ افعال ہیں کہ شریعت سے پہلے جو ان کے معانی معلوم تھے وہ اپنے حال پر بدستور باقی ہوں شریعت نے ان میں تغیر نہ کیا ہو جیسے قتل اور زنا اور شراب پینا کہ ان سب کی ماہیت اور معانی نزولِ تحریم کے بعد اپنے حال پر برقرار ہیں۔ جو یہ سمجھے کہ فعل حسی وہ ہے جس کی حرمت حس سے معلوم ہو وہ غلط ہے ۲ افعال شرعیہ وہ ہیں کہ ورودِ شریعت کے بعد انکے معانیِ اصلیہ میں تغیر ہو گیا ہو جیسے روزہ اور نماز اور بیع اور اجارہ جن کی تفصیلات نور الانوار میں مذکور ہیں۔

جب افعالِ حسیہ اور شرعیہ کی تعریف معلوم ہو گئی تو اب سنئے کہ ہمارے یہاں اصول یہ ہے کہ اگر کوئی مانع موجود نہ ہو تو افعال حسیہ سے جو نہی ہو گی اس کو قبیح لعینہ پر محمول کیا جائیگا اور جو نہی افعالِ شرعیہ سے ہو گی تو اس کو قبیح لغیرہ پر محمول کیا جائیگا مگر حالتِ حیض کی وطی فعلِ حسی ہونے کے باوجود حرام لغیرہ پر محمول ہے

کیونکہ یہاں اس کی دلیل موجود ہے یعنی فرمانِ باری قُلْ هُوَ اَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ یہ آیت بتلا رہی ہے کہ حالتِ حیض کی وطی سے ممانعت اذیٰ کی مجاورت کیوجہ سے ہے یہی وجہ ہے کہ اگر وطی کرلی اور حمل ٹھہر گیا تو واطی سے بچہ کا نسب ثابت ہوگا۔

اور امام شافعی رح افعالِ حسیّہ میں تو ہمارے ساتھ ہیں لیکن فعلِ شرعی میں ہم سے اختلاف رکھتے ہیں وہ افعالِ شرعیّہ کی نہی کو بھی قبیح لعینہ پر محمول کرتے ہیں تو ان کے نزدیک زنا اور شراب اور یوم نحر کے روزہ کی حرمت سب برابر ہیں اور دلیل ان کی یہ ہے کہ جیسے مطلق امر کو حسن لعینہ پر محمول کیا جاتا ہے ایسے ہی مطلق نہی کو قبیح لعینہ پر محمول کیا جائیگا، تو ان کے نزدیک یوم النحر کا روزہ ثواب کا باعث نہوگا اور نہ بیع فاسد قبضہ کے بعد ملک کا سبب ہوگی، اس پر امام شافعی رح پر ایک اعتراض وارد ہوا کہ آپ نے فعلِ شرعی کو قبیح لعینہ پر محمول کیا ہے جو کسی عبادت کا سبب نہیں ہوتا اور ظہار بھی فعلِ شرعی ہے نہ کہ فعلِ حسیّ اور اس کو قبیح لعینہ پر محمول کیا جائے گا تو یہ باطلِ محض ہونا چاہئے نہ کہ کسی عبادت کا سبب حالانکہ یہ کفارہ کا سبب ہے جو عبادت ہے تو مصنفؒ نے امام شافعی رح کی طرف سے جواب دیا کہ امام شافعی رح کو ظہار سے الزام نہیں دیا جائے گا وجہ اسکی یہ ہے کہ باطل کسی ایسے حکم کا سبب نہیں ہوتا جو شریعت میں مطلوب ہو البتہ حرام لعینہ سبب جزا اور زجر بنجاتا ہے جیسے قصاص ہے کہ واجب ہوتا ہے اگرچہ اس کا سبب قتلِ عمد حرام لعینہ ہے بالفاظ دیگر معصیت ایسی عبادت کا سبب بن سکتی ہے جس میں زجر کے معنیٰ ہوں اور جس کا مقصد گناہ کو مٹانا ہو البتہ معصیت ایسی عبادت کا سبب نہیں بنے گی جو جنت میں لے جانے والی ہو (صرح بہ فی رد المحتار)

یہاں تک امام شافعی رح کی دلیل اور ان پر ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔

ہماری دلیل، یہ ہے کہ نہی کا مقصد یہ ہے کہ بندہ اس فعل پر قادر رہے لیکن شریعت بندہ کو اس کے ارتکاب سے منع کرتی ہے تو اگر وہ اپنے اختیار سے رک جائے تو ثواب پائیگا ورنہ عقاب کا مستحق ہوگا اور اگر منہی عنہ کے ارتکاب کی قدرت ہی نہو اور پھر منع کیا جائے تو یہ نہی نہوگی بلکہ نفی اور نسخ ہے جیسے پیالہ میں پانی نہو اور کہا جائے لاتشرب، تو یہ نفی ہے اور اگر پیالہ میں پانی موجود ہے اور پھر کہا جائے لاتشرب تو یہ نہی ہے

تو نہی کے اندر قباحت حکمتِ ناہی کی وجہ سے ہوتی ہے تو گویا نہی مقتضِی قباحت ہے اور قباحت مقتضیٰ ہے تو ضروری ہے کہ مقتضیٰ کی رعایت میں مقتضِی جو اصل ہے اس کا فوات لازم نہ آئے بلکہ یہ طریقہ اختیار کرنا چاہئے کہ مقتضِی کی بھی رعایت ہو اور مقتضیٰ کی بھی، اور یہ جبھی ہوسکتا ہے کہ نہی نہی رہے اور منہی عنہ کے ارتکاب کی مکلف کے اندر قدرت ہو اور ہر فعل کی قدرت اس کی شان کے مناسب ہوگی لہذا فعلِ حسیّ کی قدرت ہوگی یعنی بندہ اپنے اختیار سے زنا کرنے پر قادر رہو اور فعلِ شرعی کی قدرت یہ ہے کہ وہ شرعًا موجود ہوسکے لیکن شریعت اس کے ارتکاب سے منع کرتی ہے تو اس کو مشروع بالاصل

اور فاسد بالوصف قرار دیا جائے گا ورنہ اگر یہ بھی غیر مشروع الاصل ہو تو پھر یہ نہی نفی ہو جائے گی اور نسخ ہو جائیگا تو اس وقت ایک ہی فعل ماذون فیہ اور ممنوع عنہ ہو گا لیکن یہ دونوں وصف مختلف دو اعتباروں کی وجہ سے ہیں تو اس میں کچھ حرج نہیں مُسلّم شریف میں ہے لولا الاعتبارات لبطلت الحکمۃ اور اس کا حال ایسا ہو گا جیسے فاسد موتی کہ اس کی ذات برقرار ہے اور اس کے وصف میں فساد اور بگاڑ ہے اور مشروع بھی فساد کو قبول کر لیتا ہے جیسے احرام فاسد جیسے کسی نے وقوف عرفات سے پہلے وطی کر لی تو اس کو آئندہ سال حج کی قضاء کرنی ہو گی لیکن چونکہ یہ احرام مشروع الاصل ہے اس وجہ سے اس احرام کے جملہ ارکان کی ادائیگی بھی ضروری ہو گی۔

بہر حال نہی کو اس طرح ثابت کیا جائیگا کہ مشروعات کے درجات و مراتب کا لحاظ ہو سکے اور مشروعات کے حدود کی محافظت ہو سکے، اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَالنهيُ عَنِ الْاَفْعَالِ الحِسِّيَّةِ يَقَعُ عَلَى القِسْمِ الْاَوَّلِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْاَفْعَالِ الشَّرعِيَّةِ يَقَعُ عَلَى القِسْمِ الْاَخِيرِ وَقَالَ الشَافِعِي فِي البَابَيْنِ اِنَّهُ ينصرفُ الى القِسْمِ الاوّلِ الّا بدليلٍ لانّ النَّهْيَ فى اقتضاءِ القُبحِ حقيقةً كالامر فى اقتضاءِ الحُسْنِ فَيَنْصَرِفُ مُطْلَقُهُ الى الكاملِ منه كالامر ولا يلزم الظهار لانّ كلامنا فى حكمٍ مطلوبٍ تَعَلّقَ بسببٍ مشروعٍ لِذَا يَبْقَى سَبَبًا والحكمُ به مَشْرُوعًا مَعَ وقوعِ النَّهْيِ عليه وَاَمَّا مَاهُوَ جزاءٌ شُرِعَ زاجرًا فيعتمدُ حرمةَ سببه كالقصاص ولنا اَنَّ النَّهْيَ يُرادُ به عدمُ الفعلِ مُضافًا الى اختيارِ العِبادِ وَكسبِهم فيعتمدُ التصوّرَ ليكونَ العبدُ مبتلًى بين ان يكفّ عنه باختيارِه فيثابُ عليه وبين ان يفعلَه باختيارِه فيعاقبُ عليه هذا هُوَ الحكمُ الاصليُّ فى النَّهْيِ فامّا القبحُ فوصفٌ قائمٌ بالنَّهْيِ يثبت مقتضى به تحقيقًا لحكمه فلا يجوزُ تحقيقُهُ على وجهٍ يبطلُ به ما اَوْجَبَهُ واقتضاهُ بل يجبُ العملُ بالاصلِ فى موضعِه والعملُ بالمقتضى بقدرِ الامكانِ وهو ان يجعل القبحَ وصفًا للمشروعِ فيصيرُ مشروعًا باصلِه غيرَ مشروعٍ بوصفِه فيصيرُ فاسدًا مثل الفاسدِ من الجواهرِ ولا تنافيَ بينهما فالمشروعُ يحتملُ الفسادَ بالنَّهْيِ كالاحرامِ الفاسدِ فوجبَ اِثباتُهُ على هذا الوجهِ رعايةً لمنازلِ المشروعاتِ ومحافظةً لحدودِها

ترجمہ: اور نہی افعال حسیہ سے قسم اول پر (قبیح لعینہ پر) محمول ہوتی ہے اور نہی افعال شرعیہ سے قسم اخیر (قبیح لغیرہ پر) پر محمول ہوتی ہے اور شافعی رح نے دونوں بابوں میں فرمایا کہ نہی

قسم اول پر محمول ہوگی مگر کسی دلیل کی وجہ سے (کما بیناہ)
اس لئے کہ نہی قبیح کا تقاضا کرنے میں حقیقت ہے مثل امر کے حسن کا تقاضا کرنے میں تو مطلق نہی قبیح کا کامل پر محمول ہوگی جیسے امر، اور ظہار سے اعتراض لازم نہ ہوگا اس لئے کہ ہماری گفتگو ایسے حکم مطلوب میں ہے جو ایسے سبب کے ساتھ متعلق ہو جو اس کے حکم کے لئے مشروع ہو (تو ہماری گفتگو اس بارے میں ہے) کہ کیا وہ سبب سبب باقی رہا ہے اور وہ حکم جو اس سبب پر موقوف ہے کیا مشروع رہا ہے اس پر نہی کے واقع ہونے کے ساتھ اور بہرحال وہ حکم جو جزاء ہے جو زاجر بنکر مشروع ہوا ہے تو وہ اپنے سبب کی حرمت پر اعتماد رکھتا ہے جیسے قصاص، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نہی ارادہ کیا جاتا ہے اس کے ذریعہ فعل کے نہونے کا درانحالیکہ وہ (عدمِ فعل) مضاف ہو بندوں کے اختیار اور ان کے کسب کی جانب، تو نہی اعتماد رکھیگی (منہی عنہ کے) منصور الاصل ہونے پر تاکہ ہو جائے بندہ مبتلا اسکے درمیان کہ وہ اس سے اپنے اختیار سے رُکجائے تو اس پر ثواب دیا جائے اور اسکے درمیان کہ اسکو اپنے اختیار سے کرے پس اس پر سزا دی جائے یہی نہی کے اندر حکم اصلی ہے پس بہرحال قبح تو وہ ایک وصف ہے جو نہی کے ساتھ قائم ہے وہ قباحت ثابت ہوتی ہے درانحالیکہ وہ مقتضیٰ ہے نہی کا نہی کے حکم کو ثابت کرنے کے لئے پس جائز نہیں ہے قبح کو ثابت کرنا اس طریقہ پر کہ باطل ہو جائے اس قبح کی وجہ سے وہ جو قبح کو موجب ہے اور قبح کی مقتضی ہے (یعنی نہی) بلکہ واجب ہے اصل پر عمل کرنا ورود نہی کی جگہ میں اور مقتضیٰ پر عمل کرنا بقدر امکان اور وہ (یعنی عمل مذکور) یہ ہے کہ قبح کو مشروع کا وصف قرار دیا جائے تو ہو جائیگا منہی عنہ مشروع اپنی اصل کے اعتبار سے غیر مشروع اپنے وصف کے اعتبار سے تو ہو جائیگا یہ فاسد جواہر میں سے فاسد کے مثل (کہ اصل باقی ہے اور چمک ختم) اور ان دونوں کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے تو مشروع فساد کا احتمال رکھتا ہے نہی کی وجہ سے جیسے احرام فاسد تو واجب ہے منہی عنہ کے مشروع ہونے کا اثبات اسی طریقہ پر (کہ مشروع باصلہ اور غیر مشروع بوصفہ ہو) مشروعات کے درجات کی حدود کی مخالفت کرتے ہوئے، شاید اب مزید تفصیل کی حاجت نہو گی۔

سبق نمبر ۲۶

جب پہلے سبق میں اصول و قواعد معلوم ہو گئے تو اب مصنفؒ چند جزئیات ذکر فرمائیں گے وہ بیع جس میں ثمن شراب کو بنایا گیا ہو تو وہ فاسد ہوگی باطل نہو گی کیونکہ یہاں رکن بیع مُبادِلَۃُ المَال بالمالِ بالتراضی موجود ہے کیونکہ شراب بھی مال ہے مگر چونکہ وہ مسلم کے حق میں مالِ متقوم نہیں ہے اس وجہ سے وہ من وجہ ثمن مبیع کی صلاحیت رکھتا ہے اور من وجہ نہیں رکھتا۔ بہرحال یہ بیع فاسد ہوگی نہ کہ باطل اور ایسے ہی بیع الربوا بھی فاسد ہے نہ کہ باطل اور ایسے ہی ایسی بیع جس میں ایسی شرط لگا دی گئی ہو جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو بیع فاسد ہوگی نہ کہ بیع باطل یہ بیوع کی اقسام ثلاثہ چونکہ مشروع بالاصل ہیں اور غیر مشروع بالوصف ہیں تو بعد قبض مفیدِ ملک ہونگی اس مضمون کی عبارت ملاحظہ ہو۔

وَعَلیٰ هٰذا الاصل قلنا اِنَّ البَیْعَ بالخمر مشروعٌ باصلہ وھو وجود رکنہ فی محلہ غیر مشروع بوَصْفِہٖ وَھُوالثمنُ لِاَنَّ الخمر مالٌ غیر متقومٍ فیصلح ثمنًا من وجہٍ دون وجہ فصار فاسدًا اِلا باطِلاً وکذلکَ بَیْعُ الربوا غیر مشروع بوصفہ وھو الفضلُ فی العوضِ وکذلکَ الشرطُ الفاسِدُ فی معنی الربوا ۔

ترجمہ اور اسی قاعدہ کے مطابق ہم نے کہا ہے کہ شراب کے بدلہ بیع مشروع باصلہ ہے اور وہ بیع کے رکن کا وجود ہے اس کے محل میں اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے اور وصف وہ ثمن ہے اس لئے کہ شراب مالِ غیر متقوم ہے تو وہ (شراب) من وجہ ثمن بننے کی صلاحیت رکھتی ہے نہ کہ بعض وجہ سے تو یہ بیع فاسد ہوئی نہ کہ باطل اور ایسے ہی بیع الربوا اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے اور وہ وصف عوض میں زیادتی ہے اور ایسے ہی شرط فاسد ربوا کے درجہ میں ہے ۔

تشریح مثلاً ایک کلو گوشت ۱½ کلو گوشت کے بدلہ میں بیچا تو بیع الربوا ہے کیونکہ ایک کلو دوسرے ایک کلو کے مقابلہ میں ہے اور باقی نصف کا مقابل ندارد ہے تو جواز کی شرط مساوات دبرابری ہے تو اس شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے یہ بیع فاسد ہوگی نہ کہ باطل ۔

اسی طرح یوم النحر کا روزہ مشروع بالاصل اور غیر مشروع بالوصف ہے، کیونکہ روزہ کی اصل روزہ کے وقت میں اللہ کے لئے رکنا ہے اور وہ یہاں موجود ہے، لیکن اس دن میں اللہ کی جانب سے مقرر فرمودہ ضیافت سے اعراض ہے اس وجہ سے یہ غیر مشروع بالوصف ہے تو بذات خود وقت میں کوئی خلل نہیں ہے لیکن اتفاق سے یہ دن عید کا دن ہونے کیوجہ سے اعراض عن الضیافت پا یا گیا اور اسی وجہ سے کہ یوم النحر کا روزہ مشروع باصلہ ہے اس کی نذر درست ہے کیونکہ یہ طاعت کی نذر ہے اور معصیت کا یہاں اتصال نذر کیوجہ سے نہیں بلکہ فعل کی وجہ سے معصیت آئی ہے اسی کو مصنفؒ فرماتے ہیں ۔

وَکذلکَ صومُ یومِ النحرِ مشروعٌ باصلہ وھو الامساکُ للہ تعالیٰ فی وقتہ غیر مشروع بِوصفہ وھو الاعراضُ عَنِ الضیافۃِ الموضوعۃِ فی ھذا الوقت بالصوم اَلا تَریٰ اَنَّ الصومَ یقومُ بالوقتِ ولاخللَ فیہِ والنھیُ یتعلق بوصفہ وھو انّہ یوم عیدٍ فصار فاسدًا ولھذا یصح النذرُ بہ عندنا لانہ نذر بالطاعۃِ وانما وصفُ المعصیۃ متصل بذاتہ فعلاً لا باسمہ ذکرا

ترجمہ: اور ایسے ہی (یعنی بیع بالخمر کے مثل) یوم نحر کا روزہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہے اور رکنا ہے اللہ تعالیٰ کے لئے روزہ کے وقت میں غیر مشروع ہے اپنے وصف سے اور وصف وہ

اعراض ہے روزہ کی وجہ سے اس ضیافت سے جو اسوقت بنص مقرر ہے، کیا آپ نہیں دیکھتے کہ روزہ وقت کے ساتھ قائم ہے اور وقت میں کوئی خلل نہیں ہے اور نہی متعلق ہے وصفِ صوم کے ساتھ اور وصف وہ عید کا دن ہے تو روزہ فاسد ہوگا اور اسی وجہ سے (اس کے مشروع باصلہ ہونے کی وجہ سے) ہمارے نزدیک اس کی نذر صحیح ہے اس لئے کہ یہ طاعت کی نذر ہے اور معصیت کا وصف اس کی ذات سے فعل کے اعتبار سے متصل ہے نہ کہ روزہ کے نام سے باعتبار ذکر کے۔

تشریح مصنفؒ کی عبارت کا مطلب تو واضح ہے اتنی بات ذہن نشین رکھئے کہ الایریٰ الخ سے پہلے یہ واضح کیا گیا ہے کہ اعراض روزہ کا وصف ہے جو روزہ کی ماہیت میں داخل نہیں ہے الایریٰ سے اس کی مزید توضیح ہے اَنَّ الصوم الخ روزہ وقت کے ساتھ قائم ہے یعنی روزہ وقت میں پایا جاتا ہے اس لئے کہ وقت روزہ کے لئے معیار ہے۔ ولاخلل فیہ۔ اور وقت میں کوئی خلل نہیں ہے اس لئے کہ یہ وقت تمام اوقات کے مثل ہے تو اس وقت میں روزہ سے نہی وقت کی ذات کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ نہی وقت کے وصف کے اعتبار سے اور وہ وصف یہ ہے کہ یہ عید کا دن ہے جو اللہ کی جانب سے مخصوص ضیافت کا دن ہے اور چونکہ روزہ کی ماہیت میں وقت داخل ہے تو جو وقت سے متصل ہوگا وہ روزہ سے متصل ہوگا لہذا یوم نحر کا روزہ فاسد ہوگا لیکن چونکہ یہ مشروع باصلہ ہے اس لئے اس کی نذر درست ہوگی کیونکہ ناذر نے فقط صوم کا ذکر کیا ہے نہ کہ اعراض کا جب کہ اعراض تو فعل صوم کی وجہ سے پایا گیا ہے۔ اسی طرح اوقاتِ ممنوعہ میں بذاتِ خود کوئی خرابی نہیں ہے بلکہ وہ وقت باصلہ صحیح ہے اور اس میں فساد وصف کی وجہ سے آیا ہے کیونکہ یہ وقت بنص حدیث شیطان کی جانب منسوب ہے پھر نماز اور روزہ میں کچھ فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ وقت نماز کے لئے ظرف ہے اور روزہ کے لئے معیار ہے اور ظرف کی، مظروف کی ایجاد میں کوئی تاثیر نہیں ہے بلکہ نماز افعال معلوم سے ادا کی جاتی ہے اور وقت ان افعال کا مجاور ہے تو فسادِ وقت فسادِ صلوٰۃ میں مؤثر نہ ہوگا اور وقت روزہ کے اندر معیار ہے تو وقت روزہ سے متصل ہوگا تو وقت کا فساد روزہ کے فساد میں مؤثر ہوگا، لیکن وقت اگرچہ نماز میں معیار نہیں مگر سبب ہے اور سبب کا فساد اگرچہ مسبب کے فساد کو مستلزم نہیں لیکن مسبب کے نقصان کا باعث ضرور ہے اسی وجہ سے کہا گیا کہ اوقات مکروہہ میں واجب کامل ادا نہ ہوگا۔

بہر حال صورتِ مذکورہ میں روزہ کو فاسد اور نماز کو ناقص کہا گیا ہے کیونکہ ان دونوں کے ساتھ وقت کا تعلق الگ الگ نوعیت کا ہے تو اس کا یہ ثمرہ ظاہر ہوگا کہ یوم نحر کا روزہ شروع کرنے سے لازم نہ ہوگا اور نفلی نماز اوقات مکروہہ میں شروع کرنے سے لازم ہو جائے گی اسی کو مصنفؒ فرماتے ہیں۔

وَوَقْتُ طُلُوْعِ الشَّمْسِ وَدُلُوْکِهَا صَحِیْحٌ بِاَصْلِهٖ فَاسِدٌ بِوَصْفِهٖ وَهُوَ اَنَّهٗ مَنْسُوْبٌ اِلَی الشَّیْطَانِ کَمَا جَاءَتْ بِهِ السُّنَّةُ اِلَّا اَنَّ اَصْلَ الصَّلٰوةِ لَا یُوْجَدُ بِالْوَقْتِ لِاَنَّهٗ ظَرْفُهَا

لامعيارها وهو سببها فصارت الصلوٰة فيه ناقصة لا فاسدة فقيل لا يتادیٰ بها الكامل ويضمن بالشروع والصوم يقوم بالوقت ويُعرف به فازداد الاثر فصار فاسدا فلم يضمن بالشروع

ترجمہ اور سورج کے نکلنے اور غروب کا وقت اپنی اصل سے صحیح ہے اپنے وصف سے فاسد ہے اور وہ وصف یہ ہے کہ یہ شیطان کی جانب منسوب ہے جیساکہ اس کے متعلق سنت وارد ہوئی ہے مگر تحقیق کہ اصلِ صلوٰۃ وقت کے ساتھ نہیں پائی جاتی اس لئے کہ وقت اس کا ظرف ہے نہ کہ اس کا معیار اور یہ وقت نماز کا سبب ہے تو نماز اس میں ناقص ہوگی نہ کہ فاسد پس کہا گیا ہے کہ ان اوقات کے اندر واجب کامل ادا نہیں ہوگا اور نماز شروع کرنے سے مضمون ہوگی (یعنی لازم ہو جائے گی) اور روزہ وقت کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور وقت کے ساتھ ہی اس کی تعریف کی جاتی ہے تو وقت کا اثر روزہ میں زیادہ ہوگیا تو روزہ فاسد ہوگا تو شروع کرنے سے لازم نہ ہوگا۔

تشریح دلوک کے معنی زوال اور غروب دونوں ہیں، بہرحال یہ وقت بھی تمام اوقات کے مثل عبادت کے لئے صلاحیت رکھنے والا ظرف ہے لیکن اس میں وصف کی وجہ سے فساد پیدا ہوگیا اور وہ وصف یہ ہے کہ یہ وقت شیطان کی جانب منسوب ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ سورج شیطان کے دو سینگوں کے درمیان طلوع ہوتا ہے۔

پھر یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اوقات مذکورہ میں نماز کا وہ حکم ہے جو یوم نحر میں روزہ کا حکم ہے تو جیسے یوم نحر میں روزہ فاسد ہوتا ہے ان اوقات میں بھی نماز فاسد ہونی چاہئے نہ کہ ناقص حالانکہ آپ قائل ہیں کہ نماز ناقص ہوتی ہے۔ الَّا انَّ اصلَ الصَّلوٰۃ الخ سے اسی اعتراض کا جواب ہے جس کی تقریر گذر چکی ہے۔

اعتراض: آپنے فرمایا کہ افعالِ شرعیہ سے نہی قبیح لغیرہ پر محمول ہوتی ہے جسکا مآل یہ نکلتا ہے کہ مشروع باصلہ اور غیر مشروع بوصفہ ہے تو پھر بغیر گواہوں کے نکاح مشروع باصلہ ہونا چاہئے کیونکہ یہ منہی عنہ ہے۔

جواب: تو مصنف رح نے اس کے دو جواب دیئے ۱ یہاں جو حدیث آئی ہے لا نکاح الا بشهود۔ (رواہ دارقطنی) یہ نفی اور نسخ ہے نہ کہ نہی اور وہ اصولِ مذکور نہی کے بارے میں ہے نہ کہ نفی کے فلا اشکال۔

۲ اصل ابضاع اور فروج میں تحریم ہے اور حلت بر بناء ضرورت ہے تاکہ نسلِ انسانی کا القاء ہو سکے تو جب بھی نکاح ہوگا اور اس میں ملک ضروری ثابت ہوگی تو حلت ضرور ثابت ہوگی یعنی حلت اس سے کسی بھی وقت منفصل نہ ہوگی اب اگر حدیث مذکور کو نہی پر محمول کریں گے تو وہ اصولِ مذکور کے مطابق مشروعیت کی بقاء کو مستلزم ہوگی اور ساتھ ہی اس میں تحریم بھی ہوگی اور یہ اجتماعِ ضدین ہے اس لئے ضروری ہے کہ اس کو نفی اور نسخ پر محمول کیا جائے نہ کہ نہی پر۔ البتہ یہ بات بیع میں چل سکتی ہے کہ وہ مشروع باصلہ ہو اور بوصفہ غیر مشروع ہو اس لئے کہ نکاح تو حلت کے لئے مشروع ہے اور بیع ملکِ عین کے لئے مشروع ہے اور حلت اس میں تابع ہے کبھی ہو جاتی ہے اور کبھی نہیں

ہوتی کسی باندی کو خرید لیا اور کوئی مانع موجود نہیں تو ملکِ عین کے ساتھ ساتھ حلت بھی ثابت ہوگی اور مجوسیہ باندی میں اور غلام میں اور بکری میں صرف ملک عین ہے نہ کہ حلت ، خلاصۂ کلام مشروع باصلہ اور غیر مشروع بوصفہ نکاح نہیں ہوسکتا بلکہ بیع ہوسکتی ہے اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

وَلَا يَلْزَمُ النِّكَاحُ بِغَيْرِ شُهُودٍ لِاَنَّهُ مَنْفِيٌّ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا نِكَاحَ اِلَّا بِشُهُودٍ فَكَانَ نَسْخًا وَلِاَنَّ النِّكَاحَ شُرِعَ لِمِلْكٍ ضَرُوْرِيٍّ لَا يَنْفَصِلُ عَنِ الْحِلِّ وَالتَّحْرِيْمُ يُضَادُّهُ بِخِلَافِ الْبَيْعِ لِاَنَّهُ شُرِعَ لِمِلْكِ الْعَيْنِ وَالْحِلُّ فِيْهِ تَابِعٌ اَلَا تَرٰى اَنَّهُ شُرِعَ فِيْ مَوْضِعِ الْحُرْمَةِ وَفِيْمَا لَا يَحْتَمِلُ الْحِلَّ اَصْلًا كَالْاَمَةِ الْمَجُوْسِيَّةِ وَالْعَبِيْدِ وَالْبَهَائِمِ

ترجمہ اور (ہماری اصول پر) بغیر گواہوں کے نکاح سے الزام وارد نہ ہوگا اس لئے کہ اس کی نفی کردی گئی ہے نبی علیہ السلام کے اس فرمان سے کہ بغیر گواہوں کے نکاح نہیں ہے تو یہ نسخ ہوگا اور اس لئے کہ نکاح مشروع ہے ملک ضروری کے لئے جو حل سے منفصل نہیں ہے اور تحریم حل کی ضد ہے بخلاف بیع کے اس لئے کہ یہ مشروع ہے ملکِ عین کے لئے اور حل اس میں تابع ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ بیع مشروع ہے موضعِ حرمت میں اور اس چیز میں جس میں بالکل حل کا احتمال نہیں ہے جیسے مجوسی باندی اور غلام اور چوپائے ۔
باقی تفصیلات مذکور ہیں اور واضح ہیں ۔

سبق نمبر ۲۷ آپ ماقبل میں فرماکر آئے ہیں کہ افعالِ حسیّہ سے نہی قبیح لعینہ پر محمول ہوتی ہے جو بالکل مشروع نہیں ہوتی اور کسی فعلِ شرعی کو قبول نہیں کرتی حالانکہ غصب فعلِ حسّی ہے جو منہی عنہ ہے اور ایسے ہی زنا فعل حسی ہے جو منہی عنہ ہے جس پر فرمانِ باری تعالیٰ ولا تاکلوا اموالکم بالباطل اور ولا تقربوا الزنا . دال ہے ۔
حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ غصب کی صورت میں غاصب بعد ادا ضمان مغصوب کا مالک ہوجاتا ہے اور ایسے ہی زنا حرمتِ مصاہرت کو ثابت کرتی ہے تو آپ نے ان افعالِ حسیّہ ممنوعہ کی وجہ سے ان پر احکام شرعی کیسے جاری کئے ہیں ؟
تو اس کا جواب دیا کہ غصب بذات خود ملک کا سبب نہیں ہے بلکہ ایک حکم شرعی کیوجہ سے غاصب کی ملکیت ثابت ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ جب غاصب نے ضمان ادا کردیا اگر اب بھی غاصب مغصوب کا مالک نہ ہو تو مالک کی ملکیت میں عوض اور معوض عنہ دونوں کا اجتماع لازم آئے گا جو باطل ہے ۔
اسی طرح زنا بذاتِ خود حرمتِ مصاہرت کا سبب نہیں ہے بلکہ بچہ کے واسطہ سے زنا حرمت مصاہرت کا

سبب ہے اور جو چیز کسی کے درجہ میں آکر کام کرتی ہے تو اس کا وصفِ حرمت ملحوظ نہیں ہوا کرتا تو چونکہ زنا ولد کا سبب ہے جیسے وطی حلال ولد کا سبب ہے اس وجہ سے زنا بواسطہ ولد حرمتِ مصاہرت کا سبب ہے نہ کہ بذاتِ خود جیسے مٹی جب پانی کا قائم مقام ہوتی ہے تو مٹی میں وصفِ تلویث ملحوظ نہیں ہوتا بلکہ پانی کا مطہر ہونا ملحوظ ہوگا ایسے ہی یہاں زنا کے اندر وصفِ حرمت ملحوظ نہ ہوگا بلکہ اس کا سببِ ولد ہونا ملحوظ ہوتا ہے، اسی کو مصنفؒ فرماتے ہیں

ولا يقالُ في الغصب بانه يُثبت الملكَ مقصوداً بل يُثبتُ شرطاً لحكمٍ شرعي وهو الضمانُ لانه شُرِعَ جَبْرًا فيعتمد الفواتَ وشرط الحكم تابع له فصار حسنا بحسنه وكذلك الزنا لا يُوجِبُ حُرْمَةَ المصاهرة اصلاً بنفسه بل انما هو سَبَبٌ للماء والماء سببٌ لِلْوَلَدِ والولدُ هو الاصل في استحقاق الحُرُمَات ولا عصيان ولا عدوان فيه ثم تتعدى منه الى اطرافه ويتعدى الى اسبابه وما قام مقام غيره انما يعمل بعلة الاصل الا ترى اَنَّ التراب لَمَّا قام مقام الماء نُظِر الى كون الماء مطهِّرا وسقط عنه وصف التراب فكذلكَ هٰهُنا يهدر وصفُ الزنا بالحُرْمَةِ لقيامه مقام ما لا يوصفُ بذلك في ايجابِ حُرْمَةِ المُصَاهرةِ ۔

ترجمہ اور اعتراض نہ کیا جائے غصب کے سلسلہ میں اس طریقہ پر کہ وہ ملک کو ثابت کرتا ہے درانحالیکہ ملک غصب سے مقصود ہوتی ہے بلکہ غصب کے ذریعہ (غاصب کے لئے ملک) ثابت ہوتی ہے ایک حکم شرعی کی شرط بنکر اور وہ (حکم شرعی) (غاصب) پر ضمان ہے اس لئے کہ وہ (ضمان) مشروع ہوا ہے پورا کرنے کے لئے (مالک کے حق کو) تو تقاضا کریگا وہ (ضمان) فوات کا (مغصوب سے ملک مالک کے فوات کا) اور حکم کی شرط حکم کے تابع ہوتی ہے (تو غاصب کے لئے ملک کا ثبوت) حسن ہوگا حکم کے حسن کی وجہ سے اور ایسے ہی زنا اصل بنفسہ ہونے کے اعتبار سے حرمت مصاہرت کو ثابت نہیں کرتی بلکہ زنا نزول مار (منی) کا سبب ہے اور نزول ماء بچہ کا سبب ہے اور بچہ ہی اصل ہے حرمات کے استحقاق میں اور بچہ میں گناہ اور زیادتی نہیں ہے پھر یہ حرمت بچہ سے اس کے اطراف کی جانب متعدی ہوتی ہے اور ایسے ہی یہ سبب زنا سے اسکے اسباب کی طرف متعدی ہوتی ہے اور جو اپنے غیر کے قائم مقام ہو وہ عمل کرتا ہے اصل کی علت کی وجہ سے (یعنی اس معنی کی وجہ سے جس کی وجہ سے اصل عمل کرتا ہے)

کیا آپ دیکھتے نہیں ہیں کہ جب مٹی پانی کا قائم مقام ہوگئی تو پانی کے مطہر ہونے کو دیکھا گیا ہے اور اور مٹی سے مٹی کا وصف ساقط ہوگیا ہے پس ایسے ہی یہاں زنا کا وہ وصف جو حرمت ہے باطل ہوگیا زنا کے اس چیز کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے جو حرمتِ مصاہرت کو ثابت کرنے میں حرمت سے متصف نہیں ہے

تشریح پہلے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ غاصب کے لئے ملکیت قصداً ثابت نہیں ہوئی یہاں تک کہ آپ کا اعتراض وارد ہو بلکہ ملکیت تبعاً ثابت ہوئی ہے اور حکمِ شرعی کی شرط بنکر ثابت ہوئی ہے۔ بالفاظ دیگر غصب قبیح لعینہ ہے تو اس کے ذریعہ اثباتِ ملک بھی قبیح ہوگا لیکن جب ملک مقصود بنکر ثابت نہیں ہوئی بلکہ حکم شرعی کی شرط ہونے کیوجہ سے ملک کا اثبات ہے اور حکم شرعی (ضمان) حَسَن ہے اور حُسن میں شرط مشروط کے تابع ہوتی ہے تو بواسطۂ ضمان اثباتِ ملک میں حُسن پیدا ہوگیا ہے۔

استحقاق حُرمات، یعنی اوّلاً بچہ کے اوپر واطی اور موطوئہ کے اصول وفروع حرام ہوتے ہیں پھر بچہ کے واسطہ سے حرمت بچہ کے والدین کی طرف متعدی ہوتی ہے یہاں تک کہ واطی پر موطوئہ کے اصول وفروع حرام ہوجاتے ہیں باقی تفصیلات واضح ہیں۔

سبق نمبر ۲۸

امر اور نہی کی بحث سے فراغت کے بعد مصنفؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ امر کا صیغہ مامور بہ کو طلب کرتا ہے اور نہی کا صیغہ منہی عنہ کے نہ کرنے کو طلب کرتا ہے لیکن صیغۂ امر مامور بہ کی ضد میں کیا حکم ثابت کریگا اور اسی طرح نہی کا صیغہ منہی عنہ کی ضد میں کیا حکم ثابت کریگا، تو فرمایا کہ اس میں اختلاف ہے مسلم الثبوت ص۲۲ پر اس کی تفصیلی بحث موجود ہے لیکن مصنفؒ کے نزدیک مختار یہ ہے کہ امر کا صیغہ مامور بہ کی ضد میں کراہت کا تقاضا کرے گا یعنی مامور بہ کی ضد میں کراہت ثابت ہوگی اور یہ کراہت بھی بر بناءِ ضرورت واقتضاء ہے نہ کہ باعتبار دلالت اور نہ اس اعتبار سے کہ یہ امر کا موجب ہو۔

بہر حال جب کراہت بر بناء ضرورت ہے اور اصول یہ مقرر ہے کہ الضرورۃ تتقدّر بقدر الضرورۃ اور ضرورتِ تحریم صرف کراہت سے ادا ہوجاتی ہے اس وجہ سے صرف کراہت کا حکم جاری ہوگا لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ مامور بہ کی ضد میں اشتغال مُفوِّتِ مامور بہ نہو اور اگر مامور بہ فوت ہوتا ہو تو پھر ضد کے اوپر حرمت کا حکم جاری ہوگا اور اگر مامور بہ کا فوات نہو تو پھر ضد کے اوپر کراہت کا حکم جاری ہوگا جیسے پہلی رکعت کے سجدۂ ثانیہ کے بعد قیام کا حکم دیا گیا ہے تو اگر کوئی تھوڑی دیر بیٹھ جائے اور پھر کھڑا ہو تو چونکہ مامور بہ (قیام) کا فوات لازم نہیں آیا اس لئے قعود پر حرمت کا حکم جاری نہو گا بلکہ کراہت کا حکم جاری ہوگا اور اس قعود کی وجہ سے نماز فاسد نہوگی،

جب صیغۂ امر مامور بہ کی ضد میں کراہت کو ثابت کرتا ہے تو اس سے معلوم ہوگیا کہ نہی کا صیغہ منہی عنہ کی ضد میں وجوب کو فاسد کردیگا اسی وجوب کو مصنفؒ نے سنۃ فی القوۃ کالواجب سے تعبیر کیا ہے جس کا مآل یہ ہے کہ منہی عنہ کی ضد واجب کے درجہ میں ہے جیسے مُحرِم کو سِئے ہوئے کپڑے سے منع کیا گیا ہے تو اس نہی سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ چادر اور لنگی سنت ہے یعنی واجب کے درجہ میں ہے جسکے فوات کیوجہ سے دم واجب واجب ہوگا۔

جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہوگئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

فَصْلٌ فِی حُکْمِ الْاَمْرِ وَالنَّهْیِ فِی ضِدِّ مَا نُسِبَا اِلَیْهِ اختلف العلماءُ فی ذٰلکَ والمختارُ عندنا ان الامرَ بالشئِ یقتضی کراھۃَ ضِدِّہٖ لا ان یکونَ مُوجِبًا لَہٗ او دلیلاً علیہ لانہ ساکتٌ عن غیرِہٖ ولٰکنَّہٗ یثبتُ بہٖ حُرمۃُ الضدِّ ضرورۃَ حکمِ الامرِ والثابتُ بھٰذا الطریقِ یکونُ ثابتًا بطریقِ الاقتضاءِ دُونَ الدَّلالۃِ وفائدۃُ ھٰذا الاصلِ انَّ التحریمَ لمّا لم یکن مقصودًا بالامرِ لم یُعتبَرْ الا من حیثُ انہ یُفوِّتُ الامرَ فاذا لم یفوتہ کان مکروھًا کالامرِ بالقیامِ لیس بنھیٍ عن القعودِ قصدًا حتّٰی اذا قَعَدَ ثم قامَ لا تفسدُ صلوٰتُہٗ ولٰکنّہٗ یُکرَہُ وعلٰی ھٰذا القولِ یحتملُ ان یکونَ النھیُ مُقتضِیًا فی ضدِّہٖ اثباتَ سنۃٍ تکون فی القوۃِ کالواجبِ ولھٰذا قلنا اِنَّ المحرمَ لمّا نُھِیَ عن لبسِ المخیطِ کان من السنۃِ لبسُ الازارِ والرِّداءِ ۔

ترجمہ یہ فصل ہے امر اور نہی کے حکم کے بیان میں اس کی ضد میں جس کی طرف یہ دونوں منسوب ہیں، علماء نے اس میں اختلاف کیا ہے، اور ہمارے نزدیک مختار یہ ہے کہ کسی چیز کے بارے میں حکم اس کی ضد کی کراہت کا تقاضا کرتا ہے یہ بات نہیں ہے کہ وہ اس تحریم کو واجب کرنے والا یا اس تحریم پر دلیل ہو اسلئے کہ وہ (الامرُ بالشئی) اپنے غیر سے ساکت ہے لیکن امر سے ضد کی حرمت آمر کے حکم کی ضرورت کیوجہ سے ثابت ہوتی ہے اور جو اس طریقہ پر (ضرورت کے طریقہ پر) ثابت ہو تو وہ اقتضاء کے طریقہ پر ثابت ہوتا ہے نہ کہ دلالت کے اور اس اصل کا (الامر بالشئ الخ کا) فائدہ یہ ہے کہ تحریم جب امر سے مقصود نہیں ہے تو اس تحریم کا اعتبار نہ ہوگا مگر اس حیثیت سے کہ وہ مامور بہ کو فوت کر دے پس جب یہ (ضد) اس کو (مامور بہ کو) فوت نہ کرے تو ضد مکروہ ہوگی جیسے قیام کا حکم وہ قصداً نہی قعود نہیں ہے یہاں تک کہ جب وہ بیٹھ گیا پھر کھڑا ہوا تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی لیکن یہ مکروہ ہے اور اسی قول کے مطابق احتمال ہے کہ نہی اپنی ضد میں اثبات سنت کا تقاضا کرے جو سنت کہ قوت میں واجب کے مثل ہو۔

اور اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ محرم کو جبکہ سلے ہوئے کپڑے پہننے سے منع کر دیا گیا تو تہبند اور چادر پہننا سنت ہوگا۔

تشریح امر و نہی کے مفہوم میں کوئی اختلاف نہیں ہے یعنی ان دونوں کا مفہوم بلا خلاف جدا جدا ہے اور دونوں کے لفظ بھی جدا جدا ہیں۔ والمختار عندنا، یعنی مصنفؒ اور قاضی امام ابوزید اور شمس الائمہ اور فخر الاسلام اور صدر الاسلام وغیرہ کا بھی یہی مختار ہے۔ اَنَّ الامرَ بالشئی یقتضی کراھۃ ضدہ الخ یہ حکم اس وقت ہے جبکہ ضد میں اشتغال مفوتِ امر نہ ہو ورنہ پھر ضد میں حرمت ثابت ہوتی ہے تو اس وقت میں تفویت کی وجہ سے اشتغال بالضد حرام ہوگا اگرچہ فی ذاتہ وہ مباح ہو جیسے یوم النحر کا روزہ ترکِ اجابت

کے اعتبار سے حرام ہے اور نفس کو مقہور کرنے کے اعتبار سے مباح ہے۔ ولکنہ یثبت بہ الخ ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے کہ جب امر کا صیغہ اپنی ضد سے ساکت ہے تو پھر ضد کی کراہت کیسے ثابت ہوئی؟ تو جواب دیا کہ حکم امر کے پیشِ نظر کراہت ثابت ہوئی کیونکہ وجودِ شئی کی طلب اس کی ضد کے انتفاء کو مقتضی ہے فِی الْقُوَّۃِ کَالْوَاجِبْ۔ یہاں سنت سے مراد وہ نہیں ہے جو فقہاء کے درمیان متعارف ہے بلکہ اس سے مراد وہ ہے جو واجب کے قریب ہو البتہ اس کی قوت واجب کی قوت سے کم ہے جیسے کراہت حرمت سے ادنیٰ ہے۔

سبق نمبر ۳۹

شریعت کے جتنے بھی احکام ہیں خواہ مامورات ہوں یا منہیات سب کے اندر حاکم اللہ تعالیٰ ہے اور وہی ان کو واجب و مشروع کرنیوالا ہے لیکن اللہ کے حکم کو ہر ہر وقت پہچاننا ایک اہم کام تھا اس لئے شریعت نے کچھ ایسے اسباب مقرر فرمائے کہ وہ اسباب حکم خداوندی کے نائب ہو کر اسی کام کا تقاضا کریں اور انہیں اسباب کو احکام کی مشروعیت کا اور ان کے وجوب کا سبب قرار دیا گیا اور طے یہ ہوا کہ سببِ حقیقی ہر چیز میں وہ اللہ تعالیٰ ہی ہے اور ان اسباب کو سبب شمار کرنا اللہ ہی کے مقرر فرمانے سے ہے لہذا اب یہ اعتراض وارد نہ ہوگا کہ ایجاب تو اللہ تعالیٰ کی صفتِ خاصہ ہے جیسے خالقیت اسکی صفتِ خاصہ ہے اور اسباب کی جانب ایجاب کی نسبت میں اللہ تعالیٰ سے اسکی صفتِ خاصہ کو قطع کرنا ہے؟

پھر ان اسباب سے نفسِ وجوب ثابت ہوتا ہے اور وجوب ادا اوامر سے ثابت ہوتا ہے، پھر احکام دو قسم کے ہیں ۱۔ احکامِ اصلیہ یعنی اعتقادیہ جیسے ایمان باللہ ۲۔ احکامِ فرعیہ یعنی فقہی احکام، تو دونوں قسم کے احکام کے لئے کچھ اسباب مقرر ہیں جیسے ایمان باللہ کا سبب حدوثِ عالم ہے جس پر آیاتِ کثیرہ دال ہیں ورنہ اگر عالم حادث نہ ہوتا تو اللہ پر ایمان لانا بھی واجب نہ ہوتا۔

اور معاملاتِ بیع و شراء وغیرہ کا سبب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس عالم کو ایک وقت تک باقی رکھنے کا فیصلہ فرما دیا ہے اور اس بقاء کے لئے ضرورت ہے کہ بیع و شراء اور نکاح وغیرہ کے معاملات ہوں تاکہ نسلِ انسانی کی بقاء اور ان کی ضروریات کا نظم و نسق ہو اور حج کا سبب بیت اللہ ہے اسی وجہ سے سال کے تکرر سے وجوبِ حج میں تکرار نہیں ہے کیونکہ سبب واحد حقیقی ہے، اور روزہ کا سبب ماہ رمضان ہے یا تو اس کا نفسِ شہود یا ہر روزہ کے لئے ہر دن یا روزہ کے دن کا اول وقت علیٰ حسبِ اختلافِ الاقوال۔

اور نماز کا سبب اس کے اوقاتِ مقررہ ہیں اور عقوبات کے اسباب جنایات ہیں جیسے وجوب رجم کا سبب زنا ہے اور قصاص کے لئے قتلِ عمد ہے اور قطعِ ید کے لئے سرقہ ہے وغیرہ وغیرہ۔ اور کفارہ میں ایک پہلو عبادت کا ہے اور ایک پہلو عقوبت کا لہذا اس کے وجوب کے لئے ایسا سبب درکار تھا جو من وجہٍ محظور اور من وجہٍ مباح ہو، کہ مباح عبادت کے پہلو کا اور محظور عقوبت کے پہلو کا سبب بن سکے۔ جیسے قتلِ خطاء میں کفارہ واجب ہے اور اس کفارہ میں عبادت و عقوبت دونوں پہلو ہیں تو اس کے سبب

قتلِ خطاء میں بھی حظر و اباحت دونوں کے پہلو ہیں چونکہ اس کا مقصد شکار کرنا تھا اور یہ امر مباح ہے اور اس نے تحری اور تحقیق کا ترک کیا جس کی وجہ سے مقتول کو گولی لگی اور یہ محظور ہے، اسی طرح کفارۂ صوم رمضان ہے کہ اس میں دونوں پہلو ہیں تو افطار میں بھی دونوں پہلو موجود ہیں اپنی مملوکہ چیز کو استعمال کیا جو مباح ہے اور اللہ کی مرضی کے خلاف استعمال کیا ہے جو محظور ہے، بہر حال نفسِ وجوب اسباب سے اور وجوب ادا امر سے لازم ہوتا ہے جیسے جب اُدھار بیع و شراء کی گئی تو ثمن کا نفسِ وجوب فی الذمہ عقد سے ثابت ہو گیا اور وجوب ادا ر مدت کے وقت مطالبہ پر لازم ہو گا۔

اور مجنون اور مغمیٰ علیہ کا جنون و اغماء جب ایک دن اور ایک رات سے زیادہ نہ ہو تو ان پر نماز واجب ہے اور ایسے ہی نائم پر نماز کا وجوب ہے حالانکہ وہ ان احوال میں خطاب کو سمجھنے کے اہل نہ تھے اس کے باوجود بھی وجوب کا ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ نفسِ وجوب وقت سے ثابت ہوتا ہے جو ان کے اوپر واقعۃً گذر رہا ہے۔

اور سبب کو پہچاننے کی علامت یہ ہے کہ جب آپ دیکھیں کہ کوئی حکم کسی چیز کی جانب مضاف ہے یا اس سے تعلق و ملازمت کا کنکشن رکھتا ہے تو یہ اس بات کی علامت ہو گی کہ مضاف الیہ مضاف کا سبب ہو گا جیسے صلوٰۃ الظہر، صوم رمضان وغیرہ ہیں۔

سوال:۔ صدقۃ الفطر میں آپ کے مذکورہ قاعدہ کے مطابق سببِ وجوب فطر ہونا چاہئے حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ سببِ وجوب رأس ہے اور فطر وجوب صدقہ کی شرط ہے؟

جواب:۔ قاعدہ تو وہی ہے جو بیان کیا گیا ہے مگر کبھی مجازاً شرط کی جانب بھی حکم کی اضافت کر دی جاتی ہے مگر یہ مجازاً ہے اور ہماری گفتگو حقیقت میں ہو رہی ہے اور باعتبار حقیقت اصول وہی ہے جو مذکور ہوا۔

سوال:۔ جب صدقہ کی اضافت فطر اور رأس دونوں کی جانب ہوتی ہے تو پھر آپ فطر کو شرط اور راس کو سبب کیوں قرار دیتے ہیں؟

جواب:۔ صدقۂ فطر مؤنت کے مثل واجب ہوتا ہے اور مؤنت کے وجوب میں اصل رأس ہے نہ کہ وقت کیونکہ رأس ہی مؤنت کا محتاج ہے وقت نہیں ہے اس وجہ سے ہم نے رأس کو سبب اور فطر کو شرط قرار دیا ہے۔

سوال:۔ وقت کے تکرر سے حکم میں تکرار ہوا کرتا ہے اس اعتبار سے اگر دیکھیں تو تکرر وقت میں ہے رأس میں نہیں کیونکہ راس تو وہی موجود ہے جو پہلی عید میں تھی پھر فطر ہی کو سبب قرار دینا چاہیے؟

جواب:۔ جس طرح سال کے بدلنے سے زکوٰۃ کے وجوب میں تکرر ہوتا ہے ایسے ہی وقت کے تکرار سے صدقہ میں تکرار ہو گا مگر اس بناء پر نہیں کہ فطر یا تکررِ حول سبب وجوب ہے بلکہ اس وجہ سے کہ تکررِ وقت سے مؤنت میں تکرر ہے اور حول کے تکرر سے وصفِ نماء میں تکرر ہے اور وصف کے تجدد سے گویا رأس میں اور مال میں تکرر اور تجدد ہو رہا ہے۔ فلا اشکال فیہ۔

یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے پیداوار کے تکرر سے عشر اور خراج میں تکرر ہوتا ہے اگرچہ سبب یعنی ارضِ نامی متحد ہے پس فرق اتنا ہے کہ عشر میں حقیقی پیداوار معتبر ہے اور خراج میں تقدیری پیداوار معتبر ہے تقدیری پیداوار کا مطلب یہ ہے کہ زراعت پر قدرت ہو۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشیں ہوگئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

فصلٌ فی بیانِ اسبابِ الشّرائع اعلَم اَنّ اَصلَ الدِّینِ وفروعَہ مشروعۃٌ باسبابٍ جعلہا الشرعُ اسبابًا لَہا کالحج بالبیتِ والصوم بالشہرِ والصّلوۃ باوقاتِہا والعقوباتِ باسبابِہا والکفارۃِ التی ھی دائرۃ بین العبادۃِ والعقوبۃِ بما تضاف الیہ من سبب متردّدٍ بین الحظر والاباحۃِ والمعاملاتِ بتعلق البقاء المقدورِ بتعاطیہا والایمانِ بالآیاتِ الدالۃِ علٰی حدوثِ العالمِ وانما الامرُ لالزام اداءِ ما وجبَ علینا بسببہ السابق کالبیع یجبُ بہ الثمنُ ثم یُطالَبُ بالاداءِ ودلالۃُ ھذا الاصل اجماعُہم علٰی وجوبِ الصلوۃِ علی النائمِ والمجنونِ وَالمُغمٰی عَلَیہِ اذا لم یزد الجنونُ والاغماءُ علٰی یوم ولیلۃٍ وانما یعرف السَّبَبُ بنسبۃِ الحکمِ الیہ وتعلقِہ بہ لان الاصل فی اضافۃِ الشیٔ الی الشیٔ ان یکونَ سَبَبًا لہ وانما یُضافُ الی الشرطِ مجازًا وکذا اذا لازمہ فتکرّر بتکرُّرہ دلَّ انہ یُضاف الیہ وفی صدقۃِ الفطر انما جعلنا الرَّأسَ سببًا والفطرَ شرطًا مع وجود الاضافۃِ الیہما لانَّ وصفَ المؤنۃِ یُرجح الرَّأسَ فی کونہ سببًا وتکرُّرُ الوجوبِ بتکرر الفطرِ بمنزلۃِ تکررِ وجوبِ الزکوٰۃِ بتکرّر الحول لان الوصفَ الذی لاجلہ کان الرأسُ سببًا وھو المُؤنۃُ یتجدّدُ بتجدّدِ الزمانِ کما ان النماءَ الذی لاجلہ کان المالُ سببًا لوجوبِ الزکوٰۃِ یتجدّدُ بتجدّدِ الحولِ فیصیرُ السببُ بتجدّدِ الوَصفِ بمنزلۃِ المتجدّدِ بنفسہ وعلٰی ھذا تکرر العشر والخراج مع اتحاد السببِ وھو الارضُ النامیۃُ فی العشر حقیقۃً بالخارجِ وفی الخراج حکمًا بالتمکن من الزراعۃِ۔

ترجمہ یہ فصل ہے احکامِ مشروعہ کے اسباب کے بیان میں، جان لو کہ اصلِ دین اور اس کی فروع مشروع ہیں ایسے اسباب کے ساتھ جن کو شریعت نے ان کے لئے (اصل و فروع کے لئے) اسباب قرار دیا ہے جیسے حج بیت اللہ کے ذریعہ اور روزہ ماہ رمضان کے ذریعہ اور نماز اس کے اوقات کے ذریعہ اور عقوبات اپنے اسباب کے ذریعہ، اور وہ کفارہ جو عبادت اور عقوبت کے درمیان دائر ہے اس

سبب کے ذریعہ جو اس کی جانب مضاف ہے یعنی وہ سبب جو متردد ہے حظر اور اباحت کے درمیان اور جیسے معاملات بقاء مقدور کے متعلق ہونے کی وجہ سے ان معاملات کی مباشرت کے ذریعہ اور جیسے ایمان ان آیات کے ذریعہ جو عالم کے حدوث پر دال ہیں اور امر تو اس ادا کو لازم کرنے کے لئے ہے جو ہم پر اپنے سابق سَبَب کی وجہ سے واجب ہو چکی ہے جیسے بیع اس کی وجہ سے ثمن واجب ہو جاتا ہے پھر ادائیگی کا مطالبہ کیا جاتا ہے، اور اس اصل کی دلیل فقہاء کا اجماع ہے نماز کے وجوب پر سونے والے پر اور مجنون اور مغمٰی علیہ پر جبکہ جنون اور غشی ایک دن اور ایک رات پر زیادہ نہ ہو اور شئی کی سببیّت پہچانی جاتی ہے حکم کی نسبت سے اس سبب کی جانب اور حکم کے تعلق سے اس سبب کے ساتھ اس لئے کہ اصل شئی کی اضافت میں کسی شئی کی جانب یہ ہے کہ وہ (مضاف الیہ) اس کا (مضاف کا) سبب ہو اور اضافت کر دیجاتی ہے شرط کی جانب مجازاً اور ایسے ہی (اضافت کر دیجاتی ہے کسی شئی کی جانب) جبکہ وہ اس سے لزوم کا کنکشن رکھے پس وہ مکرر ہو جائے اس کے مکرر ہونے سے تو یہ دال ہوگا اس بات پر کہ وہ مضاف ہوگا اس کی جانب اور صدقۂ فطر میں ہم نے رأس کو سبب اور فطر کو شرط قرار دیا ہے ان دونوں کی جانب اضافت کے باوجود اس لئے کہ وصف مؤنت رأس کو ترجیح دیتا ہے اس کے سبب ہونے میں اور وجوب کا مکرر ہونا فطر کے مکرر ہونے سے وجوب زکوٰۃ کے مکرر ہونے کے درجہ میں ہے سال کے مکرر ہونے سے اس لئے کہ وہ وصف جسکی وجہ سے رأس سبب ہے اور وہ مؤنت ہے متجدد ہوتا ہے زمانہ کے تجدد سے جیساکہ وہ نماء (بڑھوتری) جس کی وجہ سے مال وجوبِ زکوٰۃ کا سبب ہے متجدد ہوتا ہے سال کے تجدد سے اور ہو جاتا ہے سبب وصف کے تجدد سے خود بخود متجدد کے درجہ میں اور اسی طریقہ پر عشر اور خراج مکرر ہوتا ہے سبب کے متحد ہونے کے باوجود اور وہ سبب ارضِ نامی ہے دراںحالیکہ عشر میں حقیقی پیداوار معتبر ہے اور خراج میں حکمی پیداوار جو زراعت پر قدرت سے حاصل ہو جاتی ہے۔

تشریح احکام شرعیہ کے اسباب کے سلسلہ میں تین مذاہب ہیں مگر حق یہی ہے جو مذکور ہوا اور یہی ہمارے عام اصحاب اور بعض شافعیہ اور جمہورِ متکلمین کا مسلک ہے۔ وتعلقہ بہ کا مطلب یہ ہے کہ حکم اور سبب کے درمیان ایسا تعلق ہو کہ سبب پایا جائے تو حکم پایا جائے اور اگر سبب نہ پایا جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے جیسے نماز وقت کے اندر جائز ہوگی اور وقت سے پہلے جائز نہیں۔

وکذا اذا لازمہ الخ یہ تعلقہ بہ کی دلیل ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ جیسے اضافت سببیت کی دلیل ہے ایسے ہی کسی شئی کا کسی شئی سے ملازم ہونا اور ایک کے تکرر سے دوسرے کا تکرر بھی سببیت کی دلیل ہے،

وعلے ھذا، یعنی اسی طریقہ پر اور وہ طریقہ یہ ہے کہ وصف کے تکرر سے سبب کے اندر تکرر ہوتا ہے۔۔ عشر تو پیداوار کا ۱/۱۰ ہوتا ہے خواہ پیداوار کم ہو یا زیادہ اور پیداوار سال میں ایک مرتبہ ہو یا زیادہ ہو۔

اور خراج کے بارے میں یہ حکم ہے کہ وہ پیداوار کے مکرر ہونے کے باوجود بھی سال میں مکرر نہ ہوگا ۔
وَلَا یتکرر الخراج بتکرر الخارج فی سنۃ لان عمر رضی اللہ عنہ لم یوظفہ مکررًا بخلاف العشر هدایۃ ص ۲/۳۲
البتہ اگر زمین کو کوئی آفت پہونچ گئی مثلاً پانی غالب ہوگیا یا کسی آفت نے کھیتی کو ہلاک کر دیا تو خراج واجب نہ ہوگا
اس لئے کہ زراعت پر قدرت کے فوت ہونے کی وجہ سے نماز تقدیری فوت ہوگیا البتہ اگر زمین کو معطل چھوڑ دیا
توخراج واجب ہوگا ، هدایہ ص ۲/۳۲

سبق نمبر ۴

احکام شرعیہ میں کچھ تو اصلی احکام ہوتے ہیں اور کچھ وہ احکام ہوتے ہیں جو بندوں کے اعذار پر مبنی ہیں اول عزیمت اور ثانی کو رخصت کہتے ہیں ۔

پھر عزیمت کی چار قسمیں ہیں ، فرض ، واجب ، سنت ، نفل ، ۱۔ فرض وہ ہے جس کا ثبوت دلیل قطعی سے ہو اور اس کا حکم یہ ہے کہ دل سے اس کی تصدیق وعلم اور بدن سے اس کو کرنا ضروری ہوتا ہے اور اس کا منکر کافر اور اس کو بلا عذر چھوڑنے والا فاسق ہوتا ہے ۔

۲۔ واجب وہ ہے جس کا ثبوت ایسی دلیل سے ہو کہ جس میں ظنیت ہو اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی دل سے تصدیق ویقین ضروری نہیں مگر اس پر عمل کرنا ضروری ہے ۔ اور اس کے منکر کی تکفیر نہیں کی جائے گی اور اگر اخبار احاد کو ہلکا سمجھتا ہے تو یہ فسق ہے اور اگر اس میں تاویل کرتا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے یا غریب وغیرہ تو پھر اس کو فاسق نہیں کہا جائیگا البتہ واجب کا تعاون موجب کفر ہے ۔

۳۔ سنت ، سنت دین میں مروجہ طریقہ کو کہا جاتا ہے جس کا حکم یہ ہے کہ بغیر وجوب وافتراض کے اس کی ادائیگی کا مطالبہ کیا جاتا ہے پھر سنت کی دو قسمیں ہیں سنت ہدیٰ اور سنن زوائد ، اول جیسے جماعت اور اذان وغیرہ اور ثانی جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عادات کہ آپ کیسے بیٹھتے تھے قیام کیسے ہوتا تھا ، لباس کیسا تھا وغیرہ ، اول کا تارک اسارت وملامت کا مستحق ہوگا نہ کہ دوسری کا ۔

لہٰذا امام محمدؒ نے باب الاذان میں بعض جگہ کہا ہے یکرہ اور قد اساء اور بعض جگہ لا بأس بہ ، تو اول کا تعلق سنت کی قسم اول سے ہے اور آخری قول کا تعلق سنت کی قسم ثانی سے ہے اور جب وہ یُعید فرمائیں تو وہ واجب ہے ۔

۴۔ نفل ، وہ ہے کہ اس کے کرنے سے ثواب ملے اور نہ کرنے سے کچھ گناہ نہو ، ہمارے نزدیک نفل شروع کرنے سے لازم ہوجاتی ہے اگر اس کو درمیان میں چھوڑ دیا تو اس کو ادا کرنا ہوگا ، اور اس کو نذر پر قیاس کیا گیا ہے کہ وہاں قول کو بطلان سے بچانے کے لئے اس کی ادائیگی ضروری ہوتی ہے تو مسئلہ مذکورہ میں مودیٰ کو بطلان سے بچانے کے لئے اس کا اتمام ضروری ہے اور فرمان باری ولا تبطلوا اعمالکم ، اس پر دال ہے ۔

فصلٌ فی العزیمۃ والرخصۃ وھی فی احکام الشرع اسمٌ لما ھو اصلٌ منھا غیر متعلق بالعوارض والرخصۃ اسمٌ لما بُنی علی اعذار العباد والعزیمۃ اقسامٌ اربعۃ فرضٌ وواجبٌ وسنۃٌ ونفلٌ فالفرضُ ما ثبت وجوبہ بدلیلٍ لاشبھۃ فیہ وحکمہ اللزوم علمًا وتصدیقًا بالقلب وعملًا بالبدن حتی یکفر جاحدہ ویفسق تارکہ بلاعذر والواجبُ ما ثبت وجوبہ بدلیلٍ فیہ شبھۃٌ وحکمہ اللزوم عملًا بالبدن لاعلمًا علی الیقین حتی لایکفر جاحدہ ویفسق تارکہ اذا استخف باخبار الاحاد واما متاوّلًا فلا والسنۃ الطریقۃ المسلوکۃ فی الدین وحکمھا ان یطالب المرء باقامتھا من غیر افتراضٍ ولاوجوبٍ لانھا طریقۃٌ اُمرنا باحیائھا فنستحق اللائمۃ بترکھا والسنۃ نوعان سنۃ الھدی وتارکھا یستوجب اساءۃً وکراھۃً والزوائد وتارکھا لایستوجب اساءۃً وکراھۃً کسیر النبی علیہ السلام فی قیامہ وقعودہ ولباسہ وعلی ھذا تخرج الالفاظ المذکورۃ فی باب الاذان من قولہ یکرہ او قد اساء او لاباس بہ وحیث قیل یعید فذلک من حکم الوجوب والنفل اسمٌ للزیادۃ فنوافل العبادات زوائد مشروعۃ لنا لاعلینا وحکمہ انہ یثاب المرء علی فعلہ ولایعاقب علی ترکہ ویضمن بترکہ بالشروع عندنا لان المؤدی صار للہ تعالی مسلمًا الیہ وھو کالنذر صار للہ تسمیۃً لافعلًا ثم وجب لصیانتہ ابتداء الفعل فلان یجب لصیانۃ ابتداء الفعل بقاؤہ اولی۔

ترجمہ یہ فصل ہے عزیمت اور رخصت کے بیان میں، اور عزیمت شریعت کے احکام میں اس حکم کا نام ہے جو احکام میں سے اصل ہو جو عوارض سے متعلق نہ ہو اور رخصت نام ہے اس کا جو بندوں کے اعذار پر مبنی ہو اور عزیمت کی چار قسمیں ہیں فرض اور واجب اور سنت اور نفل پس فرض وہ ہے جس کا وجوب ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ نہ ہو اور اس کا حکم لزوم ہے قلب سے علم اور تصدیق کے اعتبار سے اور بدن سے عمل کے اعتبار سے۔ یہاں تک کہ اس کے انکار کرنے والے کی تکفیر کی جائے۔

اور بلا عذر اس کے چھوڑنے والے کو فاسد قرار دیا جائے گا اور واجب وہ ہے جس کا وجوب ایسی دلیل سے ہو جس میں کچھ شبہ ہو اور واجب کا حکم لزوم ہے بدن سے عمل کے اعتبار سے نہ کہ یقین کے طریقہ پر جاننے کے اعتبار سے یہاں تک کہ اس کے منکر کی تکفیر نہیں کی جائے گی اور اس کے تارک کو فاسق قرار دیا جائے گا جبکہ وہ اخبار احاد کو ہلکا سمجھے اور بہرحال تاویل کرنے والا پس نہیں (یعنی اس کی تفسیق نہ ہوگی) اور سنت دین میں مروجہ طریقہ ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ مرد سے اس کے ادا کرنے کا مطالبہ کیا

جائیگا بغیر افتراض و وجوب کے اس لئے کہ سنت ایسا طریقہ ہے جس کے احیار کا ہم حکم دے گئے ہیں تو آدمی سنت کے چھوڑنے کی وجہ سے ملامت کے مستحق ہونگے اور سنت کی دو قسمیں ہیں سنتِ ہدیٰ اور اس کا تارک اسارت اور کراہت کی جزار کا مستحق ہوتا ہے اور سنت کی دوسری قسم زوائد ہیں اور ان کا تارک اسارت اور کراہت کی جزار کا مستحق نہیں ہوتا جیسے نبی علیہ السلام کی عادات اپنے قیام اور قعود اور اپنے لباس کے بارے میں اور اسی تفصیل کے مطابق صادر ہوئے وہ الفاظ جو باب الاذان میں مذکور ہیں یعنی محمد کا قول یکرہ، یا قد اساء یا لا باس بہ، اور جب کہا جائے یُعید، تو یہ وجوب کے حکم میں سے ہے اور نفل نام ہے زیادتی کا اور نفلی عبادات ایسے زوائد ہیں جو ہماری منفعت کے لئے مشروع ہیں نہ کہ ہمارے نقصان کے لئے اور نفل کا حکم یہ ہے کہ مرد اس کے کرنے پر ثواب دیا جاتا ہے اور اس کے ترک پر سزا نہیں دیا جاتا اور ہمارے نزدیک شروع کرنے سے نفل کے چھوڑنے کی وجہ سے اس کا ضامن ہوگا (یعنی ادا لازم ہوگی) اس لئے کہ جو مقدار ادا کی گئی ہے وہ اللہ کے لئے ہو گیا ہے جو اس کو سپرد کر دیا گیا ہے اور وہ (عبادت کو شروع کر دینا) نذر کے مثل ہے جو اللہ کے لئے ہو جاتی ہے تفریح کے اعتبار سے نہ کہ فعل کے اعتبار سے پھر تفریح کی حفاظت کے لئے فعل کی ابتدار واجب ہے پس بدرجہ اولیٰ یہ بات ہوگی کہ ابتدار فعل کی حفاظت کے لئے بقار فعل واجب ہو،

تشریح: اذا استخف الخ استخفاف کا مطلب یہ ہے کہ اس پر عمل کو واجب نہ سمجھے تہاون مراد نہیں ہے اس لئے کہ شریعت کا تہاونِ حرام ہے۔ الملائمۃ ملامت کے معنی میں ہے۔

سبق نمبر ۴۱

جب عزیمت کی تفصیل معلوم ہوگئی تو اب سنیئے کی رخصت کی اولاً دو قسمیں ہیں ۱ رخصتِ حقیقیہ ۲ رخصت مجازیہ، جب عزیمت معمول بہا ہو تو اسکے مقابلہ میں آنے والی رخصت حقیقی ہوگی اور جب عزیمت معمول بہا نہ ہو تو پھر رخصت کو رخصت کہنا مجازاً ہوگا کیونکہ حقیقت میں یہ اسی وقت رخصت ہوتی جبکہ اس کے مقابلہ میں عزیمت معمول بہا ہو، پھر ان دونوں میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں تو اب کل چار قسمیں ہوگئیں، یعنی رخصتِ حقیقیہ میں ایک قوی ہوتی ہے اور دوسری اس سے ضعیف و کمزور یعنی جہاں عزیمت معمول بہا ہو تو وہ رخصت حقیقیہ ہے پھر جب حکم کی سبب سے تراخی ہو جائے تو یہ نوع ثانی ہے ورنہ نوع اول ہے۔

پھر رخصتِ مجازیہ میں ایک تو وہ ہے جو مجاز ہونے میں کامل ہے کیونکہ عزیمت سرے سے معدم ہے اور اگر فی الجملہ عزیمت معمول بہا ہو اگرچہ بعض صورتوں میں معمول بہا نہ ہو تو مجاز میں ضعیف ہے کیونکہ مجاز کامل وہی ہے جس میں عزیمت بالکل معمول بہا نہ ہو۔

تفصیل نوع اول: جس میں محرّم کے قیام کے باوجود اور حرمت کے قیام کے باوجود مباح

جیسا معاملہ کر دیا جائے اور اس نوع میں عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ وافضل ہے یہاں تک کہ اگر رخصت پر عمل نہ کرے اور مر جائے تو اس حال میں مرے گا کہ شہید ہوگا جسکی مصنفؒ نے چھ مثالیں پیش کی ہیں ۔

۱۔ کلمۂ کفر کہنے پر ایسا جبر واکراہ کیا گیا کہ جان جانے کا یا کوئی عضو جانیکا خطرہ لاحق ہوگیا تو کلمۂ کفر زبان سے کہنے کی اجازت ہے بشرطیکہ قلب میں ایمان ہو لیکن عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے ۔

۲۔ رمضان کے دن میں افطار پر جبر کیا گیا یہاں بھی یہی حکم ہے

۳۔ دوسرے کا مال تلف اور ضائع کرنے پر جبر کیا گیا وہاں بھی یہی حکم ہے ۔

۴۔ حالتِ احرام میں جنایت کرنے پر جبر کیا گیا اس کا بھی وہی حکم ہے ۔

۵۔ مضطر کا دوسرے کا مال کھانا بھی اسی قبیل سے ہے ۔

۶۔ امر بالمعروف کرنے میں اپنے نفس پر خوف ہے تو اس کا بھی یہی حکم ہے ۔

ان تمام صورتوں میں رخصت پر عمل کرنا جائز ہے مگر عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور عزیمت پر عمل کرنے کی وجہ سے اگر وہ مرگیا تو شہید ہوگا ۔ اور ماجور ہوگا ۔

تفصیل نوع ثانی :- سبب وجوب کے ہوتے ہوئے بھی عدم فعل کو مباح قرار دیا جائے اور سبب کے حکم کو مؤخر کر دیا جائے جیسے مسافر اور مریض کا افطار کرنا جائز ہے اگرچہ شہود جو سبب وجوب صوم ہے موجود ہے اور حکم میں تراخی ہے کہ بعد زوال عذر کے ادائیگی ضروری ہے اور چونکہ سبب موجود ہے لہذا اگر اب ادا کریں تو صحیح ہے اور اگر زوال عذر سے پہلے مر جائے تو فدیہ کا حکم لازم نہ ہوگا ۔

اس نوع کا حکم یہ ہے کہ اگر روزہ رکھنے میں جان کی ہلاکت کا خطرہ ہے تو افطار کرے کیونکہ وجوب ادا ان دونوں سے ساقط ہے ۔ بخلاف نوع اول کے کہ اس میں حکم سبب سے مؤخر نہیں اور یہاں مؤخر ہے ۔ اور اگر ہلاکت کا خطرہ نہ ہو تو پھر روزہ رکھنا افضل ہے کیونکہ فی الحال کمالِ سبب موجود ہے اور آسانی اور سہولت افطار ہی میں کوئی ضروری نہیں بلکہ تمام مسلمانوں کے ساتھ روزہ رکھنے میں سہولت ہے اور تنہا رکھنے میں دقت ہے اسی کو مصنفؒ نے فرمایا کہ سببِ صوم میں کمال ہے اور رخصت میں ترددہے کیونکہ یسر افطار ہی میں متعین نہیں ہے ۔

تفصیل نوع ثالث : ہم سے پہلی شریعتوں میں جو احکام مشکلہ تھے اور امور شاقہ تھے وہ اس امت سے منسوخ کر دئے گئے ہیں جیسے ناپاکی کی جگہ کو کاٹنا اور غنیمتوں کو جلانا ، وغیرہ یہ نسخ محض ہے مگر مجازاً ان پر رخصت کا اطلاق کر دیا گیا ہے اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ اس میں عزیمت پر عمل جائز نہیں ہے ۔

تفصیل نوع رابع :- فی الجملہ جو حکم مشروع ہے بعض کے حق میں وہ حکم ساقط ہو جائے جیسے بیع میں مبیع کا تعین ضروری ہے اور یہ حکم مشروع ہے مگر بیع سلم میں یہ حکم ساقط ہے بلکہ مسلم فیہ کا تعین مفسد بیع سلم ہے ۔

مکرہ اور مضطر کے حق میں شراب اور مردار کی حرمت ساقط ہے اور دوسروں کے حق میں حرمت برقرار ہے اور اگر مضطر اور مکرہ شراب اور مردار سے بچیں اور مر جائیں تو گناہ گار ہوں گے ۔

ایسے ہی مدت مسح میں غسل رجلین ساقط ہے اگرچہ دوسروں کے حق میں مشروع ہے ایسے ہی مسافر کے لئے قصر صلوٰۃ ضروری ہے اور دوسروں کے حق میں اتمام ضروری ہے اور قصر صلوٰۃ کی رخصت ہمارے نزدیک رخصت اسقاط ہے اور امام شافعی کے نزدیک رخصت ترفیہ ہے۔

جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہو گئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَاَمَّا الرُّخَصُ فانواعٌ اربعۃٌ نوعان من الحقیقۃ اَحَدُهُما احقُّ من الآخر و نوعانِ من المجاز احدهما اَتَمُّ من الآخر فامّا احق نوعَیِ الحقیقۃِ فما استُبیح مع قیامِ المحرِّم وقیام حکمہ جمیعًا مثل اِجْرَاءِ المُکرَہِ بما فیہ الجاءٌ کلمۃَ الشرکِ علٰی لِسانِہٖ وافطارہٖ فی نہار رمضانَ واتلافہٖ مالَ الغیرِ وجنایتہٖ علی الاحرام وتناول المضطرّ مالَ الغیر وترکُ الخائف علٰی نفسہ الامْرَ بالمعروف وحکمہ اَنَّ الاخذَ بالعزیمۃِ اولٰی واما النوع الثانی فما یستباح مع قیام السببِ وتراخی حکمہ کفطر المریض والمسافر یستباح مع قیام السبب وتراخی حکمہ فیہما ولہذا صَحَّ الاداءُ منہما ولوماتا قبلَ ادراکِ عدّۃٍ من ایّامٍ اُخَر لم یلزمہما الامر بالفِدْیَۃِ وحکمہ اَنَّ الصَّوم افضلُ عندنا لکمال سببہٖ وتردُّدٍ فی الرخصۃِ فالعزیمۃُ تؤدّی معنَی الرخصۃِ من حیث تضمّنہا الیسر موافقۃَ المسلمین الا ان یخافَ الهلاکَ علٰی نفسہ فلیس لہ ان یبذل نفسہ لاقامۃِ الصومِ لان الوجوبَ عنہ ساقطٌ بخلافِ النوع الاول واما اَتَمُّ نوعَیِ المجازِ فما وُضِعَ عنا من الاصرِ والاغلالِ فان ذلک یسمّٰی رخصۃً مجازًا لان الاصل ساقطٌ لم یبق مشروعًا فلم یکن رخصۃَ الامجازًا من حیث هو اسمٌ لمحض تخفیفًا واما النوع الرابع فما سقط عن العبادِ مع کونہ مشروعًا فی الجملۃِ کالعینیۃِ المشروطۃِ فی البیع سقط اشتراطُها فی نوعٍ منہ اصلاً وهو السَّلَمُ حتی کانت العینیّۃ فی المسلم فیہ مُفسِدۃً للعقد وکذلک الخمرُ والمیتۃ سقط حرمتہا فی حق المکرہ والمضطرّ اصلاً للاستثناءِ حتی لا یسعہما الصبرُ عنہما وکذلک الرجل سقط غسلہ فی مدۃ المسح اصلا لعدم سرایۃِ الحدثِ الیہ وکذلک قصر الصلوۃ فی حق المسافر رخصۃُ اسقاطٍ عندنا۔

ترجمہ اور بہر حال رخصتیں پس اس کی چار قسمیں ہیں دو قسمیں حقیقت کی جن میں سے ایک دوسری سے اقویٰ ہے اور دو قسمیں مجاز کی جنمیں سے ایک دوسری سے اتم ہے پس بہر حال حقیقت کی دو قسموں میں سے اقویٰ پس وہ ہے جس کے ساتھ مباح جیسا معاملہ کیا جائے محرِّم کے قیام اور محرِّم کے حکم کے قیام کے ساتھ جیسے جاری کرنا اس شخص کا جس کو مجبور کیا گیا ہو کسی چیز کے ساتھ جس میں الجاء ہو کلمۂ شرک کو اپنی زبان پر، اور اس کا افطار کرنا رمضان کے دن میں، اور اس کا ضائع کرنا غیر کے مال کو اور اس کا جنایت کرنا احرام پر اور مضطر کا کھانا غیر کے مال کو اور اپنے

نفس پر خوف کرنے والے کا چھوڑنا امر بالمعروف کو، اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور بہرحال نوع ثانی پس وہ فعل ہے جس کو مباح قرار دیا جائے سبب کے قیام کے ساتھ اور مؤخر ہو جائے اس کا حکم جیسے مریض اور مسافر کا افطار مباح ہے سبب کے قیام کے ساتھ اور ان دونوں کے حق میں سبب کا حکم مؤخر ہے اور اسی وجہ سے (قیام سبب کیوجہ سے) ان دونوں کی جانب سے ادائیگی صحیح ہے اور اگر دونوں دوسرے ایام کی گنتی پانے سے پہلے مر جائیں تو ان دونوں کو فدیہ کا حکم لازم نہیں ہے اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ ہمارے نزدیک روزہ افضل ہے روزہ کے سبب کے کمال کیوجہ سے اور رخصت کے اندر تردد کیوجہ سے پس رخصت ادا کرتی ہے رخصت کے معنی کو عزیمت کے متضمن ہونے کیوجہ سے مسلمانوں کے ساتھ موافقت کی سہولت کو مگر یہ کہ وہ اپنے نفس پر ہلاکت کا خوف کرے تو اس کے لئے حق نہیں کہ وہ اپنے نفس کو صرف کرے روزہ ادا کرنے کے لئے، اس لئے کہ وجوب اس سے ساقط ہے بخلاف نوعِ اول کے۔ اور بہرحال مجاز کی دونوں نوعوں میں اتم پس وہ ہے جو ہم سے اصر اور اغلال دور کر دئے گئے ہیں، پس اس کا نام مجازاً رخصت رکھا جاتا ہے اس لئے کہ اصل ساقط ہے جو مشروع بنکر باقی نہیں ہے تو یہ رخصت نہ ہوگی مگر مجازاً اس حیثیت سے کہ وہ تخفیف کی غرض سے محض نسخ ہے اور بہرحال چوتھی قسم پس وہ ہے جو بندوں سے ساقط ہے اس کے فی الجملہ مشروع ہونے کے باوجود جیسے وہ عینیت جو بیع میں شرط ہے اس عینیت کا شرط ہونا بیع کی ایک نوع میں بالکل ساقط ہے اور وہ نوع سَلَم ہے یہاں تک کہ مسلم فیہ کی عینیت عقد کو فاسد کرنے والی ہے اور ایسے ہی خمر اور مردار ان دونوں کی حرمت ساقط ہے مکرہ اور مضطر کے حق میں بالکل استثناء کیوجہ سے یہاں تک کہ ان دونوں کو (مضطر اور مکرہ کو) ان دونوں سے (شراب اور مردار سے) صبر کرنے کی گنجائش نہیں ہے اور ایسے ہی پیر اس کا غسل مدت مسح میں بالکل ساقط ہے حدث کے سرایت نہ کرنے کی وجہ سے پیر کی جانب اور ایسے ہی نماز کا قصر مسافر کے حق میں ہمارے نزدیک رخصت اسقاط ہے۔

تشریح واما الرخص الخ رخصت کے چار میں منحصر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ رخصت حقیقی ہوگی یا مجازی پھر ان دونوں میں سے ہر ایک حقیقۃً یا مجازاً ہونے میں کامل ہوگی یا نہیں اور یہ تقسیم اس کی ہے جس پر لفظ رخصت بولا جاتا ہے نہ کہ فقط حقیقت کی لہٰذا اب وہ اشکال وارد نہ ہوگا کہ تقسیم سے بعض اقسام خارج ہوگئیں، الجاءُ مجبور کرنا۔ واتلاف مال الغیر۔ اس صورت میں اور تناولِ مضطر مال غیر کی صورت میں غیر کا مال کھانا جائز تو ہے لیکن اس کا ضمان واجب ہوگا۔ الاصر والاغلال۔ اصر سے مراد اعمال شاقہ جو بنی اسرائیل میں تھے جیسے توبہ میں قتل کرنا وغیرہ اور اغلال غُلّ کی جمع ہے بمعنی طوق اور بیڑیاں یعنی بندشیں۔

سبق نمبر ۴۲

جس طرح سے بیع سَلَم میں مُسلَم فیہ کا تعین مفسدِ عقد ہے اور جواز عقد کے لئے عدم تعین ضروری ہے گویا کہ یہ رخصت اسقاط ہے۔

اور جیسے مضطر اور مکرہ کے حق میں خمر اور مردار کی حرمت ساقط ہے اور عزیمت پر عمل جائز نہیں کیونکہ یہ

رخصت اسقاط کے قبیل سے ہے اسی طرح مسافر کے لئے قصر رخصت اسقاط ہے جس میں عزیمت پر عمل کرنا جائز نہیں ہے یہ ہمارا مسلک ہے اور امام شافعی کے نزدیک یہ رخصت ترفیہ ہے جو محض بندوں کے اوپر سے بار ہلکا کرنے کی غرض سے مشروع ہوئی ہے اور ان کے نزدیک عزیمت پر عمل کرنا اولی ہے اور ہمارے نزدیک رخصت پر عمل کرنا واجب ہے تو جب قصر صلوٰۃ مسافر کے حق میں ہمارے نزدیک رخصت اسقاط ہے تو مسافر کی ظہر کی نماز اور اس کی فجر کی نماز برابر ہیں جو دو پر زیادہ ہونے کا احتمال نہیں رکھتیں۔

پھر ہم نے اس رخصت کو اسقاطِ محض کیوں قرار دیا تو ہمارے پاس دو دلیل ہیں ایک دلیل رخصت اور دوسری دلیل معنیٰ رخصت۔

دلیل رخصت:۔ یہ ہے کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے بارگاہ رسالت میں سوال کیا تھا کہ کیا ہم امن کی حالت میں بھی قصر کریں گے؟ تو بارگاہ رسالت سے یہ جواب ارشاد ہوا تھا کہ یہ تم پر اللہ نے صدقہ کیا ہے لہذا اس کا صدقہ قبول کرو۔ تو حضرتؐ نے اس کو صدقہ فرمایا اور جو چیز محتمل تملیک نہو اس کا صدقہ اسقاطِ محض ہوتا ہے جو رد کرنے سے رد نہیں ہوتا جیسے قصاص معاف کر دینا اسقاطِ محض ہے جو رد کرنے سے رد نہیں ہوتا اس لئے کہ یہ محتمل تملیک نہیں ہے۔

تو جس کی اطاعت لازم نہیں اور اس کا صدقہ رد نہیں ہوتا تو اللہ جو کہ مطاع ہے واجب الاطاعت ہے اس کا صدقہ کیونکر رد کیا جا سکتا ہے۔ یہ دلیل رخصت کا بیان ہے۔

معنیٰ رخصت سے استدلال:۔ پھر اس دلیل کے دو جزء ہیں ۱ رخصت رفق اور سہولت کو طلب کرنے کے لئے ہے اور یہاں رفق قصر میں متعین ہے تو اکمال بالکل ساقط ہوگا اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ رخصت رفق کو طلب کرنے کے لئے ہے اور رفق کبھی عزیمت میں ہوتا ہے کیونکہ کبھی اس میں ایسی سہولت و آسانی ہوتی ہے جو رخصت میں نہیں ہوتی جیسے روزہ میں تو یہاں بندہ کو اختیار دیا گیا ہے کہ وہ عزیمت اور رخصت میں سے جس کو چاہے اختیار کرے اور اگر عزیمت میں نہ تو کوئی لیسر سہولت ہو اور نہ اس میں کچھ ثواب کی زیادتی ہو تو وہاں عزیمت بالکل ساقط ہوتی ہے اور فقط رخصت پر عمل ہوتا ہے کیونکہ اس صورت میں اختیار کے کوئی معنیٰ نہیں ہیں

۲ اس دلیل کا دوسرا جزء یہ ہے کہ بندہ تو کام بھی کرتا ہے کسی غرض کیوجہ سے کرتا ہے بے غرض اس کا کوئی کام نہیں ہوتا یہ تو اللہ جل شانہ کی صفت ہے کہ وہ تمام غرضوں سے بے نیاز ہے لہذا بندہ کا وہ کام جس میں نہ آسانی ہو اور نہ اس میں کچھ ثواب کی زیادتی ہو تو یہ شانِ عبودیت کے لائق نہیں ہے بلکہ شانِ معبود کے لائق ہے اور یہاں اس کو رخصت ترفیہ کہنا اور اسقاط نہ کہنا ایسا ہی ہے کیونکہ اگر بندہ کو قصر اور اتمام کے درمیان اختیار دیا جائے تو چار میں نہ تو لیسر ہے کما ہو ظاہر اور نہ کچھ ثواب زیادہ ہے تو پھر اختیار کے کیا معنیٰ؟

سوال:۔ آپ نے روزہ میں افطار اور روزہ رکھنے میں اختیار کیوں دیا جبکہ لیسر افطار میں ہے وہاں بھی

ایسے ہی کہو جیسے یہاں کہا ہے ؟

جواب :۔ روزہ میں نص نے تاخیر کی اجازت دی ہے روزہ کو ساقط نہیں کیا اور افطار میں یسر متعارض ہے (کما مرّ) تو روزہ اور افطار میں اختیار دینا رفق ویسر کی طلب کے لئے ہے ۔

سوال :۔ غلام پر جمعہ واجب نہیں ہے لیکن جب اس کے مولیٰ نے اس کو جمعہ کی اجازت دیدی تو اس پر جمعہ واجب ہونا چاہئے حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ اس کو اختیار ہے چاہے جمعہ پڑھے اور چاہے ظہر کی نماز پڑھے حالانکہ رفق ویسر جمعہ میں ہے کہ اس میں دو رکعتیں ہیں اور ظہر میں چار ۔ تو یہاں آپ نے اپنا اصول کیوں چھوڑ دیا حالانکہ آپ کو چاہئے تھا کہ اس پر جمعہ کو واجب قرار دیتے ؟

جواب :۔ جمعہ اور ظہر میں مغایرت ہے اسی لئے ایک کی بناء دوسرے پر جائز نہیں ہے اور ذوات مختلفہ کے اوپر آثار مختلفہ کا ترتب ہوتا ہے بالفاظ دیگر دو متغایر چیزوں میں رفق اس میں متعین نہیں ہے جو عدد کے اعتبار سے اقل ہے بلکہ رفق جہات مختلفہ کے اعتبار سے کبھی اس میں ہے اور کبھی اس میں تو رکعت کے اعتبار سے رفق جمعہ میں ہے اور سعی اور خطبہ نہ ہونے کے اعتبار سے رفق ظہر میں ہے تو اپنی طبیعت کے اعتبار سے وہ جون سے رفق کو چاہے اختیار کرے اور رہا مسئلہ ظہر مسافر اور ظہر مقیم کا یہ دونوں ایک ہے اسی لئے ایک کی بناء دوسری پر جائز ہے تو یہاں قلیل وکثیر کے درمیان اختیار دینے میں کوئی رفق ویسر نہیں بلکہ یسر قصر میں منحصر ہے اس لئے قصر واجب ہے اور اعتراض قلت تدبر پر مبنی ہے ۔

سوال :۔ اگر کسی نے نذر مانی کہ اگر میں نے فلاں کام کیا تو میرے اوپر ایک سال کے روزے ہیں پھر اس نے وہ کام کر دیا اور وہ غریب ہے تو آپ اس کو اختیار دیتے ہیں کہ خواہ کفارۂ یمین کے تین روزے رکھ لے اور خواہ نذر کی وجہ سے پورے سال کے روزے رکھ لے اور یہی حضرات طرفین کا مسلک ہے حالانکہ یسر کفارۂ یمین یعنی تین روزے رکھنے میں متعین ہے تو پھر اختیار کیوں ؟

جواب :۔ اس کا جواب وہی ہے جو جمعہ کے بیان میں گذرا ہے کہ یہ دونوں متغایر ہیں ان میں سے سال بھر کے روزے نذر ہونے کی وجہ سے قربت مقصودہ ہیں اور تین دن کے روزے کفارہ کے ہیں جس میں زجر وعقوبت کا پہلو ہے تو عبادت تو لمبی بھی آسان ہے اور عقوبت وزجر تھوڑا بھی بھاری ہے لہذا اختیار دیا گیا ہے اور ہمارے مسئلہ میں قصر واکمال برابر ہیں دونوں متحد ہیں ، دونوں عبادت ہیں ، دونوں کا ثواب ایک ہے تو پھر یسر قصر میں ہونا امر بدیہی ہے ۔ جیسے مدبر نے جنایت کی تو مولیٰ پر لازم ہے کہ دیت اور مدبر کی قیمت میں سے جو کم ہو وہ ولی جنایت کو دیدے کیونکہ دیت اور قیمت متحد ہیں تو رفق اقل میں متعین ہے تو اقل واجب ہے جس میں مولیٰ کو اختیار نہیں ہے یہی قصر مسافر کا حال ہے اور جمعہ کے مثل یہ مثال ہے کہ کسی کے غلام نے کوئی جنایت کی تو مولیٰ کو اختیار ہے کہ چاہے غلام ولی جنایت کے حوالے کر دے یا نقصان کا ضمان حوالہ کر دے ، یہاں اختیار اس لئے ملا کہ غلام اور ضمان ایک نہیں تو رفق کسی ایک میں متعین نہیں لہذا اختیار دیا گیا ہے

اور مدبر والے مسئلہ میں رفق اقل میں متعین ہے لہذا بلغیر اختیار کے اقل کو واجب قرار دیا گیا ہے۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہوگئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَلِهٰذَا قُلْنَا إِنَّ ظُهْرَ الْمُسَافِرِ وَفَجْرَهٗ سَوَاءٌ لَا يَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ عَلَيْهِ وَإِنَّمَا جَعَلْنَاهَا إِسْقَاطًا مَحْضًا اِسْتِدْلَالًا بِدَلِيلِ الرُّخْصَةِ وَمَعْنَاهَا أَمَّا الدَّلِيلُ فَمَا رُوِيَ عَنْ عُمَرَ أَنَّهُ قَالَ أَنَقْصُرُ الصَّلٰوةَ وَنَحْنُ آمِنُونَ فَقَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ هٰذِهٖ صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللّٰهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهٗ سَمَّاهُ صَدَقَةً وَالتَّصَدُّقُ بِمَا لَا يَحْتَمِلُ التَّمْلِيكَ إِسْقَاطٌ مَحْضٌ لَا يَحْتَمِلُ الرَّدَّ كَالْعَفْوِ عَنِ الْقِصَاصِ وَأَمَّا الْمَعْنٰى فَهُوَ أَنَّ الرُّخْصَةَ لِطَلَبِ الرِّفْقِ مُتَعَيِّنٌ فِي الْقَصْرِ فَسَقَطَ الْإِكْمَالُ أَصْلًا وَلِأَنَّ الْاِخْتِيَارَ بَيْنَ الْقَصْرِ وَالْإِكْمَالِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَتَضَمَّنَ رِفْقًا لَا يَلِيقُ بِالْعُبُودِيَّةِ بِخِلَافِ الصَّوْمِ لِأَنَّ النَّصَّ جَاءَ بِالتَّأْخِيرِ دُونَ الصَّدَقَةِ وَالْيُسْرُ فِيهِ مُتَعَارِضٌ فَصَارَ التَّخْيِيرُ فِيهِ لِطَلَبِ الرِّفْقِ وَلَا يَلْزَمُ الْعَبْدُ الْمَأْذُونُ فِي الْجُمُعَةِ لِأَنَّ الْجُمُعَةَ غَيْرُ الظُّهْرِ وَلِهٰذَا لَا يَجُوزُ بِنَاءُ أَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ وَعِنْدَ الْمُغَايَرَةِ لَا يَتَعَيَّنُ الرِّفْقُ فِي الْأَقَلِّ عَدَدًا وَأَمَّا ظُهْرُ الْمُسَافِرِ وَالْمُقِيمِ وَاحِدٌ فَمَا التَّخْيِيرُ بَيْنَ الْقَلِيلِ وَالْكَثِيرِ لَا يَتَحَقَّقُ شَيْءٌ مِنْ مَعْنَى الرِّفْقِ وَعَلٰى هٰذَا يُخَرَّجُ مَنْ نَذَرَ بِصَوْمِ سَنَةٍ إِنْ فَعَلَ كَذَا وَهُوَ مُعْسِرٌ يَتَخَيَّرُ بَيْنَ صَوْمِ ثَلٰثَةِ أَيَّامٍ وَبَيْنَ سَنَةٍ فِي قَوْلِ مُحَمَّدٍ وَهُوَ رِوَايَةٌ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ أَنَّهُ رَجَعَ إِلَيْهِ قَبْلَ مَوْتِهٖ بِثَلٰثَةِ أَيَّامٍ لِأَنَّهُمَا مُخْتَلِفَانِ حُكْمًا أَحَدُهُمَا قُرْبَةٌ مَقْصُودَةٌ وَالثَّانِي كَفَّارَةٌ وَفِي مَسْأَلَتِنَا هُمَا سَوَاءٌ فَصَارَ كَالْمُدَبَّرِ إِذَا جَنٰى لَزِمَ مَوْلَاهُ الْأَقَلُّ مِنَ الْأَرْشِ وَمِنَ الْقِيمَةِ بِخِلَافِ الْعَبْدِ لِمَا قُلْنَا۔

ترجمہ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ مسافر کی ظہر اور اس کی فجر برابر ہے جو اپنی مقدار پر زیادتی کا احتمال نہیں رکھتی اور ہم نے اس رخصت کو اسقاطِ محض قرار دیا دلیل رخصت اور معنی رخصت سے استدلال کرتے ہوئے۔ بہرحال دلیل پس وہ ہے جو عمرؓ سے مروی ہے انہوں نے کہا تھا کیا ہم قصر کریں حالانکہ ہم مامون ہیں تو نبی علیہ السلام نے فرمایا یہ صدقہ ہے جس کو اللہ نے تمہارے اوپر صدقہ کیا ہے پس اس کا صدقہ قبول کرو نبی علیہ السلام نے اس کو صدقہ کہا اور ایسی چیز کا صدقہ کرنا جو تملیک کا احتمال نہ رکھے اسقاطِ محض ہے جو رد کا احتمال نہیں رکھتا جیسے قصاص کو معاف کرنا اور بہرحال معنی پس وہ یہ ہے کہ رخصت رفق کو طلب کرنے کے لئے ہے اور رفق قصر میں متعین ہے تو اکمال بالکل ساقط ہوگیا اور اس لئے کہ قصر اور اکمال کے درمیان اختیار دینا بغیر اس کے کہ اکمال رفق کو متضمن ہو، عبودیت کے لائق نہیں ہے بخلاف روزہ کے اس لئے کہ نص تاخیر کے بارے میں وارد ہوئی ہے نہ کہ صدقہ کے اور یسر افطار صوم میں متعارض ہے تو اس میں اختیار دینا رفق کو طلب کرنے کے لئے ہے اور الزام نہ دیا جائے۔

اس غلام سے جسکو جمعہ کی اجازت دیدی گئی اس لئے کہ جمعہ ظہر کا غیر ہے اور اسی وجہ سے ان میں سے ایک کی دوسرے پر بنا رجائز نہیں ہے۔ اور مغایرت کے وقت رفق متعین نہیں ہے اسی میں جو کم ہے باعتبار عدد کے اور بہرحال مسافر اور مقیم کی ظہر ایک ہے تو قلیل اور کثیر کے درمیان اختیار دینے میں رفق کے معنیٰ میں سے کچھ متحقق نہوگا اور اسی جواب کے مطابق نکالا جاتا ہے حکم اس شخص کا جس نے ایک سال روزوں کی نذر کی اگر اس نے فلاں کام کیا پس اس نے کہا اور وہ غریب ہے تو اسکو اختیار دیا جائیگا تین دن کے روزوں اور ایک سال کے روزوں کے درمیان محمدؒ کے قول میں اور یہی روایت ہے ابو حنیفہؒ سے کہ انہوں نے مرنے سے پہلے تین دن اسی کی جانب رجوع کرلیا تھا اس لئے کہ یہ دونوں (تین دن اور ایک سال کے روزے) حکم کے اعتبار سے مختلف ہیں ان میں سے ایک قربت مقصودہ ہے (یعنی خالص عبادت ہے جو زجر و عقوبت کے معنیٰ سے خالی ہے) اور دوسرا کفارہ ہے اور ہمارے (اس) مسئلہ میں یہ دونوں، (قصر و اکمال) برابر ہیں تو ہوگئی یہ (قصر کی تعیین) جیسے مدبر جبکہ اس نے کوئی جنایت کی تو لازم ہے اس کے مولیٰ کو جو کم ہو دیت اور قیمت میں سے بخلاف غلام کے اسی دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔

تشریح بما لا یحتمل التملیک الخ یہ احتراز ہے دین کے صدقہ کرنے سے مدیون پر اس لئے کہ یہ صدقہ مدیون کے قبول کا محتاج ہے لہٰذا اگر وہ رد کردے تو رد ہو جائیگا اس لئے کہ دین تملیک کا احتمال رکھتا ہے اس طرح کہ مدیون اس کو دیدے تو اس کا تصدق اسقاطِ محض نہوگا۔ من نذر الخ یہ اختیار صرف اس وقت ہے جبکہ وہ ایسی شرط ہو کہ وہ جس کے وقوع کو نہیں چاہتا اور اگر شرط ایسی ہو کہ وہ جس کے وقوع کو چاہتا ہے جیسے اِن شفیٰ اللہ مرضی فعلیّ کذا تو یہاں اختیار نہوگا بلکہ اس پر نذر کو پورا کرنا لازم ہوگا۔ **وھو معسر الخ** یہ مالدار سے احتراز ہے اس لئے کہ اگر وہ مالدار ہے تو اس کے لئے صوم سے کفارہ ادا کرنا جائز نہیں ہے تو اس کے لئے تین دن کے روزے اور ایک سال کے روزوں کے درمیان اختیار نہیں ہے۔ لما قلنا۔ سے اسی دلیل کی جانب اشارہ ہے جو عبد ماذون فی الجمعہ کے بیان میں گذر چکی ہے یعنی یہ کہ دو متغائر چیزوں کے درمیان اختیار رفق کا فائدہ دے گا اور غلام کے اندر بھی دو متغائر چیزیں ہیں کیونکہ غلام اور ضمان میں مغائرت ہے۔

سبق نمبر ۴۲ بَابٌ فِی بَیَانِ اَقْسَامِ السُّنَّۃِ

یہ باب ہے سنت کی اقسام کے بیان میں

تشریح: یہاں سنت سے مراد حدیث ہے اپنی تمام قسموں کے ساتھ۔

اِعلَم اَنَّ سُنَّۃَ رسولِ اللہ علیہ السلام جامعۃٌ للامرِ والنھی والخاصّ والعام وسائرِ الاقسامِ الّتی سبَق ذکرُھا فکانت السُّنَّۃُ فرعًا للکتاب فی بیانِ تلک الاقسام باحکامِھا وانما ھذا الباب لبیانِ ما یختصُّ بہ السُّننُ فنقول

ترجمہ جان لو کہ رسول اللہ علیہ السلام کی سنت (حدیث) امر اور نہی اور خاص اور عام اور ان تمام اقسام کو جامع ہے جن کا ذکر گذر چکا ہے تو ان اقسام کے بیان میں حدیث کتاب کی فرع ہے مع ان اقسام کے احکام کے اور یہ باب اس چیز کو بیان کرنے کے لئے ہے جس کے ساتھ احادیث مخصوص ہیں پس ہم کہتے ہیں ۔

تشریح یعنی کتاب اللہ کی تمام اقسام اور ان کے احکام سنت میں بھی جاری ہوں گے تو اس باب میں حدیث کتاب کی فرع ہے ۔ اور اس باب میں خصوصیت سے ان چیزوں کا بیان ہے جو سنن کے ساتھ مختص ہیں اور جو کتاب اللہ میں موجود نہیں ہیں جیسے اتصال و انقطاع کی کیفیت سے بحث وغیرہ ۔ لہذا اب مصنف اس بحث کا آغاز فرماتے ہیں ۔

حدیث ہم تک پہونچنے کے اعتبار سے دو قسم پر ہے ۱ مرسل ، ۲ مسند ، محدثین کی اصطلاح میں مرسل وہ ہے جس میں تابعی نے اپنے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان کا واسطہ چھوڑ دیا ہو مگر اصولیین کی اصطلاح میں مرسل وہ ہے جس میں راوی، واسطوں کا ذکر نہ کرے خواہ ایک کا یا متعدد کا اور مسند وہ ہے جسکی سند متصل ہو۔

اگر ارسال کرنے والا صحابی ہے تو وہ سماع پر محمول ہے اور بالاجماع مقبول ہے اور تابعی اور تبع تابعی کی مرسل اس بات پر محمول ہے کہ ان کے سامنے حدیث کا ثبوت واضح ہو چکا ہے اور اسناد واضح ہے جسکی وجہ سے انہوں نے اسناد ذکر کرنے کی حاجت نہیں سمجھی اور یہ مرسل مسند سے بڑھ کر ہے کیونکہ مسند میں اسناد ذکر کی جاتی ہے اور حدیث کی نسبت اپنے اسناد کی جانب کر دیجاتی ہے تاکہ بوجھ بار اپنے سر نہ رہے بلکہ جس کا بوجھ بار تھا اسی کے سر رہے ۔

لیکن یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب مرسل مسند سے بڑھ کر ہے اور مسند کی تین قسمیں ہیں، متواتر، مشہور، اخبار احاد، تو ضروری ہوا کہ جو مسند کی سب سے گھٹیا قسم خبر واحد ہے ۔ تو مرسل کا مرتبہ اس سے زیادہ ہو تو مرسل مشہور کے درجہ میں کم از کم ہوگی اور مشہور سے کتاب اللہ کا نسخ جائز ہے تو مرسل سے بھی جائز ہونا چاہئے ؟

تو اس کا جواب دیا کہ مرسل مسند سے بڑھ کر تو ہے لیکن کیا کیا جائے کہ اس میں کچھ رائے اور اجتہاد کا دخل ہے اس وجہ سے اس سے کتاب کا نسخ جائز نہیں ہے تاکہ رائے اور قیاس سے کتاب کا نسخ لازم نہ آئے

تبع تابعین کے بعد کے حضرات کی مرسل حدیث مقبول ہے یا نہیں تو اس میں اختلاف ہے جس میں اقوال مختلفہ ہیں مگر مصنف کے نزدیک عیسی ابن ابانؒ کا قول مختار ہے کہ جب ائمہ نقل (ثقات) انکی مرسل کو ان کی مسانید کے مثل روایت کریں تو وہ مرسل مقبول ہوگی جیسے امام محمد بن حسنؒ اور سفیان وغیرہ کی مرسل حدیثیں ۔

مگر مصنفؒ نے جو امام محمدؒ کا ذکر کیا ہے یہ محل تامل ہے کیونکہ وہ تبع تابعی ہیں، اور امام شافعیؒ کا یہ فرمان ہے کہ میں سعید بن مسیبؒ کی مراسیل کے علاوہ دوسروں کی مراسیل قبول نہیں کرونگا کیونکہ میں نے ان کی مراسیل کا تتبع کیا تو میں نے ان سب کو مسانید پایا ۔ مصنفؒ کی عبارت ملاحظہ ہو ۔

السنۃ نوعان مرسل ومسند فالمرسل من الصحابی محمول علی السماع ومن القرن الثانی والثالث علی انہ وضح لہ الامر واستبان لہ الاسناد وھو فوق المسند فان من لم یتضح لہ الامر نسبہ الی من سمعہ منہ لیحملہ ما تحمل عنہ لکن ھذا ضرب مزیۃ یثبت بالاجتھاد فلم یجز النسخ بمثلہ واما مراسیل من دون ھؤلاء فقد اختلف فیہ الا ان یروی الثقات مرسلہ کما رووا مسندہ مثل ارسال محمد بن الحسن وامثالہ وقال الشافعی رح لا اقبل الا مراسیل سعید بن المسیب فانی تتبعتھا فوجدتھا مسانید

ترجمہ سنت کی دو قسمیں ہیں مرسل اور مسند، پس صحابی کی مرسل سماع پر محمول ہے اور قرن ثانی اور ثالث (تابعی اور تبع تابعی) کی مرسل اس بات پر محمول ہے کہ مراسیل کے لئے (ثبوتِ حدیث کا) امر واضح ہوگیا اور اس کے لئے اسناد ظاہر ہوگئی اور مرسل مسند سے بڑھ کر ہے اس لئے کہ جس کے لئے حدیث کا معاملہ واضح نہیں ہوتا وہ اس کو اسی کی جانب منسوب کرتا ہے جس سے اس کو سنا ہے تاکہ اس کو اس چیز کا متحمل بنا دے جس کا اس نے اس سے تحمل کیا ہے لیکن یہ فضیلت کی ایسی قسم ہے جو اجتہاد سے ثابت ہوتی ہے تو اس کے مثل سے نسخ جائز نہوگا اور ان حضرات کی مراسیل جو ان سے نیچے کے ہیں اس میں اختلاف کیا گیا ہے مگر یہ کہ ثقات اس کی مرسل کو ایسے روایت کریں جیسے اس کی مسند کو روایت کرتے ہیں جیسے محمد بن حسن اور ان کے ہم مثلوں کا ارسال اور شافعی رح نے فرمایا کہ میں قبول نہیں کرونگا مگر سعید بن مسیّب کی مراسیل کو اس لئے کہ میں نے ان کا تتبع کیا تو میں نے ان کو مسانید پایا ۔ اس میں زیادہ وضاحت کی ضرورت نہیں ہے ۔

پھر مسند کی تین قسمیں ہیں متواتر اور وہ وہ ہے جس کو روایت کرنے والی ایسی قوم ہو کہ عقل ان کے اتفاق علی الکذب کو جائز قرار نہ دے پھر اس میں کوئی مقدار متعین نہیں اور نہ عدمِ احصار شرط ہے ور نہ بعض نے پانچ اور بعض نے سات اور بعض نے بارہ اور کسی نے بیس اور کسی نے چالیس اور کسی نے ستر آدمیوں کی شرط لگائی ہے پھر مصنف رح نے عدالت اور تباین اماکن کا ذکر کیا ہے حالانکہ یہ جمہور کے نزدیک شرط نہیں ہے البتہ یہ شرط ہے کہ رواۃ کی یہ حد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہونچی ہوئی ہو یہاں تک کہ اگر یہ تعداد صحابہ کے زمانہ میں بھی ختم ہوگئی ہو تو اس کو مشہور کہیں گے نہ کہ متواتر جیسے نقلِ قرآن متواتر ہے اور پانچوں نمازیں اور رکعتوں کی تعداد اور زکوٰۃ کی مقدار اور حج اور روزہ مگر یہ مطلق متواتر کی مثال ہے نہ کہ حدیثِ متواتر کی پھر کوئی حدیث متواتر ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے بعض نے کہا نہیں ہے اور بعض نے کہا انما الاعمال بالنیات ہے اور بعض نے کہا البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر ہے ۔

خلاصۂ کلام تواتر کی تین شرطیں ہیں ۱ رواۃ کا اتنا ہونا کہ عقل ان کے کذب پر اتفاق کو ممنوع قرار دے ۲ اس خبر کا منتہا حس ہو ۳ تمام طبقات میں یہ تواتر برقرار ہو ۔ خبر متواتر سے علم یقینی

ضروری حاصل ہوتا ہے اور ہم نے اس مسئلہ پر شرح عقائد کی شرح میں بسط سے گفتگو کی ہے ۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ ہو

والمسندُ اقسامٌ المتواترُ وھُو مایرویہ قومٌ لا یحصٰی عددُھم ولا یتوھّم تواطؤُھم علی الکذبِ لکثرتِھم وعدالتِھم وتباینِ اماکنِھم ویدوم ھذا الحدُّ الی ان یتصل برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وذلکَ مثل نقل القرآن والصَّلوٰتِ الخمس واعداد الرکعات ومقادیر الزکوٰۃ وما اشبہ ذٰلکَ وانہ یوجبُ علمَ الیقین بمنزلۃ العیانِ علماً ضروریًا ۔

ترجمہ اور مسند کی چند (تین) قسمیں ہیں (ان میں سے اول) متواتر ہے اور وہ ہے جس کو ایسی قوم روایت کرے جن کا عدد شمار نہ کیا جا سکے (یہ جمہور کے نزدیک شرط نہیں ہے) اور نہ ان کی کثرت کی وجہ سے اور ان کی عدالت کی وجہ سے اور ان کی جگہوں کے الگ الگ ہونے کیوجہ سے ان کے جھوٹ پر اتفاق کا توہم ہو اور یہ حد یہاں تک برابر رہے کہ مروی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہونچ جائے اور یہ جیسے قرآن کی نقل اور پانچوں نمازیں اور رکعات کی تعداد اور زکوٰۃ اور جو اس کے مشابہ ہے اور خبر متواتر علم یقینی کو ثابت کرتی ہے جو علم ضروری ہوگا مشاہدہ کے درجہ میں ۔

تشریح مسند کی دوسری قسم مشہور ہے ، اور مشہور وہ ہے جو قرنِ صحابہ رضی اللہ عنہم میں آحاد میں تھی پھر وہ شائع ہوگئی اور اس کے رُواۃ اتنے ہوگئے جن کا کذب پر اتفاق ناممکن ہو اور جو اس کو نقل کرنے والے ہیں یعنی تابعین اور تبع تابعین وہ ایسے ائمہ ثقات ہیں نقادہیر کذب وافترار کے ساتھ متہم نہیں ہے تو ان کی شہادت وتصدیق کیوجہ سے یہ حدیث متواتر کے درجہ میں ہے ۔

بلکہ شیخ ابوبکر جصاصؒ نے اس کو متواتر کی دو قسموں میں سے ایک قسم قرار دیا ہے اور عیسیٰ بن ابانؒ نے کہا کہ یہ خبر متواتر سے کم اور خبر واحد سے بڑھ کر ہے جس سے علم یقینی تو حاصل نہیں ہوگا البتہ علم طمانیت حاصل ہوگا اور اس کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہوگی اور اس کے منکر کی تضلیل کی جائے گی اور تکفیر نہیں کی جائے گی اور یہی ہمارے نزدیک مختار ہے جو عیسیٰ بن ابانؒ نے کہا ہے ۔ کتاب اللہ پر زیادتی کی چند امثلہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں ۔

۱ حدیث مشہور سے رجم کی زیادتی کہ قرآن میں صرف سَو کوڑوں کا ذکر ہے مگر بحر العلومؒ نے فواتح الرحموت میں کہا ہے، کہ اس تمثیل میں نظر ہے کیونکہ رجم کا ثبوت تواتر معنوی سے ہے کما صرح بہ فی فتح القدیر ۔

۲ مسح علی الخفین کی زیادتی جبکہ قرآن میں صرف غسل رجلین کا ذکر ہے مگر الصاف سے مسح علی الخفین کا ثبوت بھی تواتر معنوی سے ہے نہ کہ مشہور سے ۔

۳ کفارۂ یمین میں تین روزہ کو لگاتار رکھنے کی زیادتی جبکہ قرآن میں صرف مطلق روزوں کا ذکر ہے کیوں کہ

ابن مسعودؓ کی قراءت میں فصیام ثلثۃ ایام متتابعات ہے اور انکی قرات مشہور رہی ہے نہ کہ متواتر تو اس مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی کرتے ہوئے متتابعات کی قید بڑھادی گئی ہے۔

سوال:۔ جب خبر مشہور سے کتاب اللہ کا نسخ جائز ہے جیسے متواتر سے تو اس سے متواتر کے مثل علم یقینی کیوں حاصل نہیں ہوتا؟

جواب:۔ کیونکہ یہ قرن صحابہؓ میں احاد میں سے تھی جس کی وجہ سے اس کی قطعیت ختم ہوگئی اور اس شبہ کیوجہ سے یہ یقین کے درجہ سے ساقط ہوگئی بخلاف متواتر سے اس کے بعد اس کی عبادت ملاحظہ ہو۔

والمشهور وهو ما كان من الآحاد في الاصل ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم القرن الثاني ومن بعدهم واولئك قوم ثقات ائمة لا يتهمون فصار بشهادتهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر حتى قال الجصاص انه احد قسمي المتواتر وقال عيسى بن ابان يضلل جاحده ولا يكفر وهو الصحيح عندنا لان المشهور بشهادة السلف صار حجة للعمل به بمنزلة المتواتر فصحت الزيادة به على كتاب الله تعالى وهو نسخ عندنا وذلك مثل زيادة الرجم والمسح على الخفين والتتابع في صيام كفارة اليمين لكنه لما كان من الآحاد في الاصل ثبت به شبهة سقط بها علم اليقين

ترجمہ اور (دوسری قسم) مشہور ہے اور وہ وہ ہے جو ابتدا (دورِ صحابہؓ) میں احاد سے ہو پھر پھیل گئی ہو پس وہ ایسی ہوگئی جس کو ایسی قوم نقل کرتی ہے جنکے جھوٹ پر اتفاق کا وہم نہیں کیا جاتا اور وہ قوم قرن ثانی اور وہ ہیں جو ان کے بعد ہیں (تابعین اور تبع تابعین) اور یہ لوگ ثقہ ہیں جو ایسے ائمہ ہیں جو غیر متہم ہیں تو یہ حدیث ان کی شہادت اور تصدیق سے متواتر کے درجہ میں ہوگئی یہاں تک کہ جصاصؒ نے کہا ہے کہ یہ متواتر کی دو قسموں میں سے ایک ہے اور عیسیٰ بن ابانؒ نے کہا ہے کہ مشہور کے منکر کی تضلیل ہوگی اور تکفیر نہیں کی جائے گی اور ہمارے نزدیک یہی صحیح۔ اسلئے کہ مشہور سلف کی شہادت سے حجت ہے اس پر عمل کئے جانے کے لئے متواتر کے درجہ میں تو اس کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی صحیح ہے اور یہ (زیادتی) ہمارے نزدیک نسخ ہے اور یہ جیسے رجم کی زیادتی ہے اور مسح علی الخفین کی اور کفارۂ یمین کے روزوں میں تتابع کی لیکن مشہور جبکہ ابتدا میں احاد میں سے ہے تو اس کی وجہ سے ایسا شبہ پیدا ہوگیا جسکی وجہ سے علم الیقین ساقط ہوگیا۔ باقی تفصیلات گذر چکی ہیں۔

سبق نمبر ۴۴

مسند کی تیسری قسم خبر واحد ہے بظاہر اس لفظ سے ذہن اس بات کی جانب سبقت کرتا ہے کہ جس کو ایک راوی روایت کرے وہ خبر واحد ہے مگر مصنفؒ نے اس کی تردید فرمائی اور یہ فرمایا کہ خبر واحد وہ ہے جو متواتر اور مشہور کے درجہ پر فائز نہ ہو۔

اور خبر واحد مفید ظن ہے نہ کہ یقین اور طمانیت کو۔

پھر خبر واحد عمل کو واجب کرتی ہے مگر اس میں آٹھ شرطیں ہیں چار شرطیں وہ ہیں جن کا تعلق حدیث سے ہے اور چار شرطیں وہ ہیں جن کا تعلق راوی سے ہے پہلی چار شرطیں یہ ہیں ۱ خبر واحد کتاب اللہ کے خلاف نہو جیسے من مسّ ذکرہ فلیتوضأ خبر واحد ہے اور لاصلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب خبر واحد ہے مگر اول فرمانِ باری فِیْہِ رِجَالٌ یُّحِبُّوْنَ اَنْ یَّتَطَهَّرُوْا کے خلاف ہے کما لایخفیٰ و فیہ ما فیہ۔

اور دوسری حدیث فاقرأوا ما تیسّر مِنَ القرآن کے خلاف ہے ۲ حدیث مشہور کے خلاف نہو جیسے مشہور حدیث ہے البینۃُ علی المُدعی وَالیمینُ علیٰ مَنْ انکر، مگر اس کے خلاف ایک خبر واحد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شاہد اور یمین کے ساتھ فیصلہ فرمایا تو چونکہ یہ خبر واحد حدیث مشہور کے خلاف ہے اس لیے لائق عمل نہو گی۔

۳ خبر واحد ایسے واقعہ اور حادثہ میں وارد نہوئی ہو جس میں عموم بلوی ہو ورنہ خبر واحد لائق عمل نہو گی جیسے بسم اللہ خبر واحد سے ثابت ہے حالانکہ یہ ایسی چیز ہے یعنی نماز جس میں تمام صحابہؓ کا اشتغال تھا تو اگر ایسی ہی بات ثابت ہوتی تو یہ کم از کم شہرت کے درجہ کو پہنچی ہوئی ہونی چاہئے تھی۔ ۴ صحابہؓ کسی حادثہ میں اختلاف ظاہر نہوا ہو اور اس حدیث سے استدلال کا ترک ظاہر نہو ورنہ خبر واحد لائق عمل نہو گی جیسے ایک حدیث میں ہے الطلاق بالرجال مگر اس میں صحابہؓ نے اختلاف کیا اور ایک جماعت نے یہی کہا جو اس حدیث میں ہے کہ جیسا مرد ہو گا اتنی طلاق کا مالک ہو گا لہذا آزاد تین کا اور غلام دو کا مالک ہو گا مگر حنفیہ کے مسلک کے مطابق صحابہؓ کی ایک جماعت کہتی ہے کہ جیسی عورت ہو گی اتنی طلاق اس کو دیجائے گی یعنی حرہ کو تین اور باندی کو دو تو اگر یہ حدیث ان کے نزدیک ثابت ہوتی تو اس حدیث کو پیش کر کے فریقِ اول فریق ثانی پر حجت قائم کرتا مگر ایسی بات نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ حدیث لائق عمل نہیں ہے۔

دوسری وہ چار شرطیں جو راوی میں ملحوظ ہیں وہ یہ ہیں ۱ اسلام ۲ عدالت، جس کی تعریف واضح ہے ۳ عقلِ کامل، جو بلوغ کے بعد حاصل ہوتی ہے ۴ ضبط۔ یعنی کما حقہ کلام کو سننا پھر اس کے معنی کو سمجھنا، پھر اس کو یاد رکھنا لہذا کافر کی خبر پر عمل واجب نہو گا شرط اول (اسلام) کے فوت ہونے کیوجہ سے اور فاسق کی خبر پر عمل واجب نہو گا شرط ثانی (عدالت) کے فقدان کی وجہ سے۔

بچہ اور مجنون کی خبر پر عمل واجب نہو گا۔ شرط ثالث (کمالِ عقل) کے نہونے کیوجہ سے جس شخص میں پیدائش غفلت ہو یعنی سہو و نسیان کا غلبہ ہو یا سہو اور خطار سے لاپرواہی ہو یا بغیر تحقیق کے اندازے اور اٹکل سے خبر دیدینے کا عادی ہو ان کی خبر عمل کو واجب نہیں کرے گی شرط رابع (ضبط) کے فقدان کی وجہ سے جب یہ بات ذہن نشیں ہو گئی تو اسکی عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وخبر الواحد وھو الذی یرویہ الواحدُ او الاثنان فصاعداً بعد ان یکون دون المشھور والمتواتر وحکمہ اذا وَرَدَ غیر مخالفٍ للکتاب والسُّنَّۃِ المشھورۃ فی حادثۃٍ لا تعمُّ بھا البلوی

ولو يظهر من الصحابة رضى الله عنهم الاختلاف فيها وترك المحاجة به انه يوجب العمل بشروط تراعى فى المخبر وهى اربعة الاسلام والعدالة والعقل الكامل والضبط فلا يجب العمل بخبر الكافر والفاسق والصبى والمعتوه والذى اشتدت غفلته خلقة او مسامحة او مجازفة ۔

ترجمہ اور خبر واحد اور وہ وہ ہے جس کو ایک یا دو یا اس سے زیادہ روایت کریں بعد اس کے کہ وہ مشہور اور متواتر سے نیچے ہو اور اس کا حکم جبکہ وہ وارد ہو درانحالیکہ کتاب کے مخالف نہو اور سنت مشہورہ کے خلاف نہو ایسے حادثہ میں جس میں بلوی عام نہوا ہو اور اس حادثہ میں صحابہؓ کا اختلاف ظاہر نہوا ہو اور اس حدیث سے احتجاج کا ترک ظاہر نہوا ہو (حکم اس کا) یہ ہے کہ عمل کو واجب کرتی ہے ان شرطوں کے ساتھ جو مخبر میں ملحوظ ہیں اور وہ چار ہیں اسلام اور عدالت اور عقل کامل اور ضبط تو عمل واجب نہوگا کافر اور فاسق اور مجنون کی خبر پر اور اس شخص کی خبر پر جس کی غفلت سخت ہو پیدائشی طور پر یا لاپرواہی کیوجہ سے یا اٹکل سے بولنے کیوجہ سے ۔
جو شخص مستور الحال ہے وہ باب حدیث میں فاسق کے مثل ہے یعنی اس کی حدیث حجت نہوگی البتہ خیر القرون میں یہ بات تھی کہ مستور الحال کی خبر قبول کی جائے کیونکہ وہاں خیر کا غلبہ تھا اسی کو مصنف فرماتے ہیں

والمستور كالفاسق لا يكون خبره حجة فى باب الحديث مالم يظهر عدالته الا فى الصدر الاول على مانبين

ترجمہ اور مستور الحال فاسق کے مثل ہے اس کی خبر حجت نہوگی حدیث کے باب میں جبتک کہ اس کی عدالت ظاہر نہو جائے مگر صدر اول میں اس تفصیل کے مطابق کہ ہم بیان کریں گے ۔ اسکی تشریح واضح ہے۔
امام ابو حنیفہ کے ایک شاگرد حسن بن زیادؒ نے امام صاحبؒ سے روایت کی ہے کہ مستور الحال پانی کی نجاست کی خبر کے بارے میں عادل کے مثل ہے ۔ اسی کو مصنفؒ فرماتے ہیں ۔

وروى الحسن عن ابى حنيفةؒ انه مثل العدل فيما يخبر عن نجاسة الماء ۔

ترجمہ اور حسنؒ نے ابو حنیفہؒ سے روایت کیا ہے کہ مستور عادل کے مثل ہے اس سلسلہ میں جو وہ خبر دے رہا ہے پانی کی نجاست کے بارے میں ۔
مبسوط کی کتاب الاستحسان میں مذکور ہے کہ مستور الحال فاسق کے مثل ہے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہی صحیح ہے کیونکہ صدق کے رجحان کے لئے عدالت ضروری ہے ۔
اسی کو مصنفؒ نے فرمایا ۔

وَذُكِرَ فی کتاب الاستحسان انہ مثل الفاسق فیہ وھو الصحیحُ ۔

ترجمہ اور مبسوط کی کتاب الاستحسان میں مذکور ہے کہ مستور فاسق کے مثل ہے پانی کی نجاست کی خبر کے بارے میں (اور یہی صحیح ہے)۔

تشریح امام محمدؒ نے اس فاسق کے بارے میں فرمایا جو پانی کی نجاست کی خبر دیتا ہے کہ سامع اپنی رائے کو حکم بنائے تو اگر سامع کے دل میں یہ بات آئے کہ یہ سچا ہے تو پانی گرائے بغیر تیمم کرسکتا ہے اور اگر پانی کو گرا کر تیمم کرے تو یہ احوط ہے، اسی کو مصنفؒ نے فرمایا ۔

وَقالَ مُحَمَّدٌ فی الفاسق یخبر بنجاسۃ الماء انہ یُحَکِّمُ السَّامِعُ رایَہٗ فان وقع فی قلبہ انہ صَادِقٌ یتیمّمُ من غیر اراقۃ الماءِ فانْ اَراقَ وتیمّم فھو احوطُ لِلتّیمّمِ ۔

ترجمہ اور محمدؒ نے فرمایا فاسق کے بارے میں جو پانی کی نجاست کی خبر دیتا ہے کہ وہ (سامع) اپنی رائے کو حکم بنائے پس اگر اس کے دل میں یہ بات واقع ہو کہ وہ فاسق سچا ہے تو تیمم کرے گا بغیر پانی کو گرائے ہوئے پس اگر اس نے پانی گرا دیا اور تیمم کیا تو یہ تیمم کے لئے احوط ہے ۔ باقی بات واضح ہے ۔

تشریح اور اگر کافر یا بچہ یا مجنون پانی کی نجاست کی خبر دے اور سامع کے دل میں یہ بات آئی کہ یہ سچے ہیں تب بھی انکی بات کی جانب کوئی التفات نہیں کیا جائے گا اور سامع وضو کرے گا اور تیمم نہیں کرے گا اور اگر پانی کو گرا کر تیمم کرے تو یہ سب سے افضل ہے، اسی کو مصنفؒ نے فرمایا

وَفی خَبَرِ الکافرِ والصبی والمعتوہِ اذا وقعَ فی قلبِ السَّامعِ صدقُھم بنجاسۃِ الماءِ یتوضّاءُ وَ ولایتیمّمُ فان اراقَ الماءَ ثم تیمّمَ فھو افضلُ

ترجمہ اور کافر اور بچہ اور مجنون کی خبر میں جبکہ سامع کے دل میں ان کا سچا ہونا واقع ہو پانی کی نجاست کے سلسلہ میں تو سامع وضوء کرے اور تیمم نہ کرے پس اگر وہ پانی گرا دے پھر تیمم کرے تو یہ افضل ہے۔ باقی تفصیلات واضح ہیں۔

تشریح کچھ معاملات تو ایسے ہیں جن میں فقط الزام ہوتا ہے جیسے اکثر حقوق العباد ہیں تو اس میں پورے دو گواہ مع عدالت چاہئیں، اور اگر من وجہ الزام ہو اور من وجہ نہو تو اس میں نصاب شہادت یا عدالت میں سے ایک درکار ہے ۔ اور اگر اس میں الزام بالکل نہو جیسے وکالت میں اور اذن فی التجارت میں، تو یہاں ہر مخبر کی خبر قابل قبول ہوگی کیونکہ یہاں ضرورت ہے کہ تمام شرائط کو ساقط وکالعدم کیا جائے ۔

کیونکہ ایسا بہت کم ہوتا ہے کہ ایسا جامع الاوصاف اور شرائط کا جامع ملجائے جس کو وہ اپنے وکیل یا اپنے غلام پاس بھیجے اور سامع کے پاس علاوہ اس خبر کے کوئی دلیل نہیں جس پر وہ عمل کرسکے، اور شرائط مذکورہ اس لئے ہوتی ہیں تاکہ خبر میں صدق کا پہلو غالب ہوکر وہ ملزم بن سکے اور جہاں لزوم ہی نہیں ہے وہاں یہ شرطیں بھی ملحوظ نہیں ہیں۔ لہٰذا ہم نے ان شرائط کو امور دین میں شرط قرار دیا اور جن معاملات میں لزوم نہیں ہے ان میں شرط قرار نہیں دیا ہے اسی کو مصنفؒ فرماتے ہیں۔

وفی المعاملات التی تنفکُّ عن مَعنی الالزام کالوکالات والمضاربات والاذن فی التجارۃ یعتبر خبر کل مُمَیّزٍ لعموم الضرورۃ الداعیۃ الی سقوط سائر الشرائط فان الانسان قلّما یَجِدُ المستجمع لتلک الشرائط یبعثہ الی وکیلہ او غلامہ ولا دلیل مع السّامع یعمل بہ سوی ھذا الخبر ولان اعتبار ھذہ الشرائط لیترجّح جھۃُ الصدق فی الخبر فیصلح ان یکونَ ملزمًا وذلک فیما یتعلق بہ اللزوم فشرطناھا فی اُمور الدّین دونَ ما لایتعلق بہ اللزوم من المعاملات۔

ترجمہ اور ان معاملات میں جو الزام کے معنیٰ سے منفک ہیں جیسے وکالات اور مضاربات اور اذن فی التجارت (ان سب میں) ہر ممیز کی خبر معتبر ہوگی اس ضرورت کے عام ہونے کی وجہ سے جو ان تمام شرائط کے سقوط کی جانب داعی ہیں اس لئے کہ انسان بہت کم پاتا ہے ایسا شخص جو ان تمام شرائط کو جامع ہو جس کو وہ اپنے وکیل یا اپنے غلام کی جانب بھیجدے اور سامع کے پاس کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جس پر وہ عمل کرسکے علاوہ اس خبر کے اور اس لئے کہ ان شرائط کا اعتبار اس لئے ہے تاکہ خبر میں صدق کی جہت راجح ہوجائے پس وہ صلاحیت رکھے ملزم بننے کی اور یہ (اعتبار شرائط مذکورہ) ان چیزوں میں ہوگا جن میں لزوم متعلق ہو تو ہم نے ان کی شرط لگادی امور دین میں نہ کہ ان معاملات میں جن کے ساتھ لزوم متعلق نہیں ہوگا۔ باقی بات واضح ہے

سبق نمبر ۴۵

حضور والا، آپنے فرمایا تھا کہ امور دین میں شرائطِ مذکورہ درکار ہیں چونکہ ان میں لزوم ہے اور کھانے کی حلت وحرمت اور پانی کی طہارت ونجاست یہ سب امورِ دین ہیں تو ان میں فاسق کا قول معتبر ہونا چاہئیے تھا حالانکہ آپ قولِ فاسق معتبر مانتے ہیں؟

جواب:۔ فاسق کی خبر ان امور میں قبول کی جاتی ہے مگر براہ راست نہیں بلکہ بعد تحری ظن غالب حاصل ہونے کے بعد۔

اس لئے کہ ان امور پر واقفیت کوئی عام چیز نہیں جس پر عام لوگ مطلع ہوسکیں بلکہ یہ تو ایک مخصوص چیز ہے خلاصۂ کلام ان کا قول بربنار مجبوری قبول کیا گیا ہے۔ کیونکہ ان کو ثقات اور عادل حضرات سے

حاصل کرنا دشوار ہے، نیز فاسق فی الجملہ شہادت کا اہل ہے اسی وجہ سے اگر قاضی اُس کی شہادت پر فیصلہ کر دیا تو فیصلہ صحیح اور نافذ ہے۔

نیز فاسق کے اوپر سے تہمت بھی منتفی ہے کیونکہ اسکی خبر سے جو اوپر لازم ہوگا وہ فاسق کے اوپر بھی لازم ہوگا بخلاف کافر اور بچہ کے کیونکہ اولاً تو وہ شہادت کے اہل نہیں اور دوسری بات یہ کہ کافر جزئیاتِ شرعیہ کا مخاطب نہیں اور بچہ غیر مکلف ہے۔

سوال:۔ جب ضرورت ہے کہ فاسق کا قول قبول کیا جائے تو پھر تحری کی کیا ضرورت ہے بغیر تحری کے فاسق کا قول قبول کرنا چاہیئے؟

جواب:۔ یہاں چونکہ اصل پر عمل کرنا ممکن ہے اور اصل یہ ہے کہ پانی اپنی اصل سے اور طعام اپنی اصل سے پاک ہے اور نجاست ان کو کسی سبب عارض کیوجہ سے عارض ہوتی ہے تو جب بات یوں ہے تو فسق کو بالکلیہ ہدر بھی قرار نہیں دیا گیا کہ اس کی وجہ سے آدمی کا کچھ وقار مجروح نہو اور نہ من جمیع الوجوہ اس کو معتبر مانا گیا ہے بلکہ من وجہ معتبر ہوا یعنی فاسق کی خبر کو معتبر مانا گیا ہے مگر اس میں تحری کرنے کے بعد۔

سوال:۔ جب آپنے تحری کے بعد فاسق کی خبر کا حلتِ طعام اور حرمتِ طعام میں اعتبار کرلیا تو ایسے ہی باب حدیث میں تحری کے بعد اس کی خبر قبول کرنی چاہیئے تھی حالانکہ آپ نے حدیث کے باب میں اس کی خبر کا کوئی اعتبار نہیں کیا ہے؟

جواب:۔ باب حدیث میں فاسق کی خبر قبول کرنے کی کوئی حاجت نہیں تھی کیونکہ حدیث کو روایت کرنے والے بکثرت ثقات موجود ہیں جس کی وجہ سے غیر ثقات سے بے نیازی ہے۔ اسکی عبارت ملاحظہ ہو۔

وَانما اعتبر خبرُ الفاسق فی حل الطعام وحرمتہ وطہارۃ الماء ونجاستہ اذا تایّد باکبر الرأی لانّ ذلک امرٌ خاصٌ لا یستقیمُ تلقیہ من جہۃ العدول فوجب التحرّی فی خبرہ للضرورۃ وکونہ مع الفسق اھلاً للشہادۃ وانتفاء التہمۃ حیثُ یلزمُہ بخبرہ ما یلزمُ غیرَہ الا انّ ہذہ الضرورۃ غیرُ لازمۃ لانّ العمَلَ بالاصلِ ممکنٌ وہوانّ الماءَ طاہرٌ فی الاصلِ فلم یجعل الفسقُ ھدرًا ولا ضرورۃ فی المصیر الی روایتہ فی امور الدین اصلاً لانّ فی العدولِ من الرواۃ کثرۃً وبہم غنیۃ فلا یُصار الیہ بالتحرّی۔

ترجمہ اور اعتبار کیا جاتا ہے فاسق کی خبر کا کھانے کی حلت اور اس کی حرمت کے سلسلہ میں اور پانی کی طہارت اور اس کی نجاست کے سلسلہ میں جب کہ وہ مؤید ہو ظنِ غالب سے اس لئے کہ ایک خاص چیز ہے جس کا حصول عادلوں کی جانب سے درست نہو سکے گا (ممکن نہوگا) تو اس کی خبر میں تحری واجب

ہو گی ضرورت کیوجہ سے اور فاسق کے سچے ہونے کی وجہ سے فسق کے باوجود شہادت کا اہل اور تہمت کے منتفی ہونے کیوجہ سے اس حیثیت سے کہ لازم ہے فاسق کو اپنی خبر سے وہی جو لازم ہے اس کے غیر کو مگر تحقیق کہ یہ ضرورت غیر لازم ہے اس لئے کہ اصل پر عمل کرنا ممکن ہے اور وہ (اصل) یہ ہے کہ پانی پاک ہے اصلِ خلقت کے اعتبار سے تو فسق ہدر قرار نہیں دیا گیا اور کوئی ضرورت نہیں ہے رجوع کرنے کی فاسق کی روایت کی جانب امورِ دین میں بالکل اس لئے کہ رواۃ میں عادلوں کی کثرت ہے اور انکی وجہ سے ان کے غیر سے بے نیازی ہے تو تحری کے ذریعہ فاسق کی خبر کی جانب رجوع نہیں کیا جائے گا۔

تشریح انما اعتبر سے مایلزم غیرہ، تک سوال اول کا جواب ہے اور الا ان ہذہ الخ سے تیسرے سوال کا جواب ہے۔

جو شخص عقائد اہل حق سے ہٹ کر اپنی خواہشاتِ نفسانی کو اپنا مذہب اور دین بنائے ہوئے ہے اور لوگوں کو اس مذہب کی دعوت و ترغیب دیتا ہے اور اس کی حقانیت پر دلیل اور حجت پیش کرتا ہے تو مذہب مختار کے مطابق اس کی روایت قابل قبول نہ ہو گی جیسے غلاتِ روافض اور جو بھی ضروریاتِ دین کے منکر ہیں اور جیسے قادیانی وغیرہ کیونکہ ان کے احوال سے یہ بات ظاہر ہے کہ یہ افترا اور جھوٹ کے عادی ہیں تو حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں ہی ان پر کیا اعتماد ہو سکتا ہے جب یہ بات معلوم ہوگئی تو اب عبارت ملاحظہ ہو۔

وَاَمَّا صَاحِبُ الْهَوٰى فَالْمَذْهَبُ الْمُخْتَارُ اَنَّهٗ لَاتُقْبَلُ رِوَايَةُ مَنِ انْتَحَلَ الْهَوٰى وَدَعَا النَّاسَ اِلَيْهِ لِاَنَّ الْمُحَاجَّةَ وَالدَّعْوَةَ اِلَى الْهَوٰى سَبَبٌ دَاعٍ اِلَى التَّقَوُّلِ فَلَا يُؤْتَمَنُ عَلٰى حَدِيْثِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

ترجمہ اور بہرحال خواہشاتِ نفسانی والا تو مذہبِ مختار یہ ہے کہ اس شخص کی روایت قبول نہیں کی جائے گی جس نے خواہشاتِ نفسانی کو ملت بنا لیا اور لوگوں کو اس کی جانب دعوت دی اس لیے کہ اس کا حجت پکڑنا اور ہوی کی جانب دعوت دینا گھڑنے کی جانب دعوت دینے والا سبب ہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کے بارے میں اعتماد نہیں کیا جائے گا۔

تشریح خوارج و معتزلہ جن کے یہاں کذب کی وجہ سے آدمی ایمان سے خارج ہو جائے گا تو ان کے بارے میں یہ بات ظاہر ہے کہ وہ بابِ حدیث میں کذب و افترا سے کام نہیں لیں گے تو ان کی روایت قبول کر لی جائے گی۔ بہرحال اب تک کی تقریر سے یہ بات واضح ہوگئی ہے کہ خبر واحد حجت ہے تو پھر اس کی کچھ تفصیل سماعت فرمائیں۔

اگر خبر واحد کا راوی ایسا ہو کہ جو اوصاف مذکورہ فیما سبق کے ساتھ ساتھ تفقہ اور اجتہاد میں زبردست

ملکہ رکھتا ہے تو اس کی خبر از قیاس کے مخالف ہو تو قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا اور حدیث پر عمل ہوگا جیسے خلفاء راشدینؓ اور عبادلہؓ ثلاثہ اور یہ سارے حضرات جو یہاں مذکور ہیں ۔

اور اگر راوی میں حفظ و عدالت وغیرہ تو ہیں مگر فقہ نہیں ہے تو ان کی روایت اگر قیاس کے خلاف نہو تو قابل قبول ہے اور اگر قیاس کے خلاف ہو تو بر بنا ر ضرورت کہ قیاس کا دروازہ بند نہو جائے حدیث کو چھوڑ دیا جائے گا جیسے حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیثِ مصراۃ میں ایسا ہی ہوا ہے اس کی عبارت ملاحظہ ہو ۔

واذا ثبت اَنَّ خبرَ الواحدِ حجۃٌ قُلنا اِنْ کان الراوی معروفًا بالفقہِ والتقدُّمِ فی الاجتہادِ کالخلفاء الراشدین والعبادلۃِ الثلٰثۃِ وزیدِ بن ثابتٍ ومعاذِ بن جبلٍ وابی موسی الاشعری وعائشۃ رضوان اللہ علیہم اجمعین وغیرہم ممّن اشتہر بالفقہ والنظر کان حدیثُہ حجّۃً یُترکُ بہ القیاسُ وان کان الراوی معروفًا بالعدالۃِ والحفظ والضبطِ دون الفقہِ مثل ابی ھریرۃ وانس بن مالکٍ رضہ فان وافق حدیثُہ القیاسَ عُمِلَ بہ وان خالفہ لم یُترکْ الا للضرورۃِ وانسدادِ بابِ الرأیِ

ترجمہ اور جبکہ یہ بات ثابت ہوگئی کہ خبر واحد حجت ہے تو ہم کہیں گے کہ اگر راوی معروف ہو فقہ اور اجتہاد میں تقدم کے ساتھ جیسے خلفاء راشدین اور تینوں عبداللہ اور زید بن ثابت اور معاذ بن جبل ابو موسیٰ اشعری اور عائشہ رضہ رضوان اللہ علیہم اجمعین اور ان کے علاوہ ان لوگوں میں سے جو فقہ و نظر کے ساتھ مشہور رہیں تو ان کی حدیث حجت ہوگی جس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا اور اگر راوی عدالت اور حفظ اور ضبط کے ساتھ معروف ہو نہ کہ فقہ کے ساتھ جیسے ابو ہریرہ رضہ اور انس ابن مالک پس اگر ان کی حدیث قیاس کے موافق ہو تو اس پر عمل کیا جائے گا اور اگر قیاس کے خلاف ہو تو چھوڑا نہ جائیگا مگر ضرورت کی وجہ سے اور وہ ضرورت اجتہاد کے دروازہ کا بند ہونا ہے ۔

تشریح عبادلہ ثلاثہ ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ، ابن عمر رضہ، ہیں یعنی فقہاء کے نزدیک اور محدثین کے نزدیک عبداللہ ابن زبیر ہیں ابن مسعود کی جگہ اور باقی بدستور رہیں ۔

ممن اشتہر بالفقہ والنظر الخ جیسے حضرت ابی ابن کعبؓ اور حضرت ابو الدرداءؓ، ابو ہریرہ اور انسؓ ابن مالک کا یہ ذکر ان کی تنقیص کے لئے نہیں ہے بلکہ اس مقام پر ترک حدیث کا نکتہ بیان کرنا ہے ،

حدیث مصراۃ یہ ہے لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعھا بعد ذلک فھو بخیر النظرین بعد ان یحلبھا ان رضیھا امسکھا وان سخطھا ردھا وصاعًا من تمر ۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی خریدار دھوکہ میں پھنس گیا تو اس کو اختیار رہے کہ اگر چاہے تو اسی قیمت پر جانور کو رکھ لے اور اگر ناپسند ہو تو اسے

بائع کے پاس واپس کردے اور اس کے ہمراہ ایک صاع کھجور بھی دیدے ۔
تو یہاں ایک صاع کھجور کا کوئی تک نہیں بلکہ دودھ کا مثل یا اس کی قیمت ہونی چاہئے تھی ، بہرحال قیمت بھی ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق ہے ورنہ امام صاحبؒ کے نزدیک مشتری کے لئے جائز نہیں کہ اس جانور کو واپس کرے بلکہ وہ بائع سے اس کا تاوان لیلے اور جانور کو اپنے پاس رکھ لے ۔ اس مقام پر مزید تفصیلات ہیں جن کے بیان کا یہ محل نہیں ہے ۔

سبق نمبر ۴۶

اور اگر راوی مجہول ہو مجہول النسب نہیں بلکہ باب روایت میں مجہول ہے یعنی ایک دو حدیث کے علاوہ اس کی حدیث نہیں ہے تو اس کی پانچ قسمیں ہیں ۱۔ سلف نے ان سے روایت لی ہو اور اس کی شہادت دی ہو ۲۔ اس حدیث میں طعن کرنے سے سلف نے سکوت کیا ہو تو ان دونوں صورتوں میں انکی حدیث راوی معروف کے مثل قبول ہوگی ۳۔ کسی نے اس کو قبول کیا ہے اور کسی نے نہیں کیا اس کے باوجود ائمہ ثقات نے انکی حدیث کو نقل کیا ہے تو بھی ہمارے نزدیک یہ روایت راوی معروف کی روایت کے مثل قابل قبول ہے ۴۔ سلف نے اس کو بالکل رد کردیا ہو جیسے فاطمہ بنت قیس کی حدیث مطلقہ کے نفقہ اور سکنیٰ کے بارے میں تو وہ حدیث منتکر ہوگی اور اس پر عمل جائز نہوگا ۵۔ سلف کے زمانے میں اس حدیث کا ظہور نہیں ہوا اس وجہ سے وہ قبول و رد سے بھی دوچار نہو سکی تو اس پر عمل واجب نہوگا البتہ چونکہ اس زمانہ میں عدالت اصل ہے اس وجہ سے وہ جائز العمل ہوگی اور اسی جیسا مجہول راوی بعد میں ہو تو وہ حدیث لائق عمل بھی نہ ہوگی کیونکہ بعد کے دور میں فسق و فجور پھیل گیا ہے ۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو ۔

وان كان الراوى مجهولاً لا يُعرف الا بحديثٍ رواه او بحديثين مثل وابصةَ بن مَعْبَدٍ وسلمةَ بن المحبّقِ فان روى عنه السلفُ وشهدوا بالصحة او سكتوا عن الطعن صار حديثُه مثل حديث المعروفِ وان اختُلف فيه مع نقلِ الثقات عنه فكذلك عندنا وان لم يظهر من السلف الا الردُّ لم يُقبل حديثُه وصار مستنكراً وان كان لم يظهر حديثُه في السَّلَف ولم يُقابَل بردٍّ ولا قبولٍ لم يجب العملُ به لكنّ العمل به جائزٌ لان العدالةَ اصلٌ في ذلك الزمانِ حتى اَنّ روايةَ مثل هذا المجهولِ في زماننا لا يحلّ العملُ به لظهورِ الفسقِ

ترجمہ

اور اگر راوی مجہول ہو ، نہیں پہچانا جاتا ہو مگر ایک حدیث کے ساتھ جس کو اس نے روایت کیا ہے یا دو حدیثوں کے ساتھ جیسے وابصہ ابن معبد اور سلمہ ابن محبق پس اگر اس سے سلف نے روایت کی ہو اور اس کی صحت کی شہادت دی ہو اور طعن سے سکوت کیا ہو اس کی حدیث معروف کی

حدیث کے مثل ہو گی اور اگر اس میں اختلاف کیا گیا ہو اس سے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ثقات کے نقل کے ساتھ تو ایسے ہی ہے ہمارے نزدیک اور اگر ظاہر نہیں ہوا سلف سے مگر رد تو اس کی حدیث قبول نہیں کی جائے گی اور وہ مستنکر ہو گی اور اگر سلف میں اس کی حدیث ظاہر نہ ہوئی ہو اور رد اور قبول سے دوچار نہ ہوئی ہو تو اس پر عمل واجب نہیں لیکن اس پر عمل جائز ہے اس لئے کہ اس زمانہ میں عدالت اصل ہے یہاں تک کہ اس مجہول کے مثل کی روایت ہمارے زمانہ میں اس پر عمل کرنا حلال نہیں ہے فسق کے ظہور کی وجہ سے ۔

تشریح

ع۳ کی مثال ابن مسعودؓ سے سوال کیا گیا تھا کہ ایک شخص نے ایک عورت سے نکاح کیا اور اس کے لئے مہر مقرر نہیں کیا اور نہ اس سے دخول کیا کہ اس سے پہلے ہی مر گیا تو کیا حکم ہے ۔ تو ابن مسعودؓ نے جواب دیا کہ اس کو مہر مثل ملے گا اور اس پر عدت واجب ہو گی اور اس کیلئے میراث ہو گی تو یہ جواب سنکر معقل بن سنانؓ کھڑے ہوئے اور کہا کہ ہمارے اندر ایک عورت ہے بروع بنت واشق اس کے متعلق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی فیصلہ فرمایا تھا لیکن اس حدیث پر علی رضؓ نے عمل نہیں کیا اور فرمایا کہ اس کو مہر نہیں ملے گا البتہ میراث ہے اور عدت ہے یہ بات انہوں نے اپنے قیاس سے فرمائی کیونکہ معقود علیہ اس کے پاس صحیح سالم موجود ہے تو وہ مہر کی مستحق نہ ہو گی جیسے اسی صورت میں طلاق قبل الدخول کی صورت میں مہر نہیں ملتا امام شافعیؒ نے حضرت علیؓ کے قیاس پر عمل کیا اور ہم نے اس حدیث پر عمل کیا ہے ۔ فاطمہ بنت قیس کی حدیث یہ ہے طلقني زوجي ثلاثا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا سكنىٰ لك ولا نفقة، مگر صحابہ کی ایک جماعت نے اس کو رد کر دیا ہے جن میں حضرت عمر رضؓ بھی ہیں ۔

ع۵ میں جو فرمایا ہے کہ اس پر عمل جائز ہے اس کی شرط یہ ہے کہ قیاس کے مخالف نہ ہو نیز اس پر عمل جائز ہے قرن ثالث تک اور اگر اس کے بعد ظاہر ہو تو اس پر عمل جائز نہیں ہے ۔ وابصہ بن معبد کی حدیث یہ ہے کہ انہوں نے تنہا صفوف کے پیچھے نماز پڑھی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو نماز کے اعادہ کا حکم فرمایا ۔

اور سلمہ بن محبق کی حدیث یہ ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا جس نے اپنی بیوی کی باندی سے وطی کی تو اگر اسی نے اس کی مطاوعت کر لی تو وہ باندی اسی کی ہے اور اس پر اس کے مثل ہے اور اگر اس نے اس پر جبر کیا تو وہ حرہ ہے اور اس پر اسکے مثل ہے ۔ بہر حال قیاس صحیح ان دونوں کی تردید کرتا ہے ۔

اب تک کی گفتگو کا خلاصہ یہ نکلا کہ متواتر سے علم یقینی کا فائدہ حاصل ہوتا ہے جس کا مقابل موضوع ہے اور مشہور سے طمانیت کا جس میں جانب مخالف کا بہت ضعیف سا احتمال ہوتا ہے اور یقین میں جانب مخالف کا احتمال بالکل نہیں ہوتا ۔ مشہور کا مقابل مستنکر ہے اور خبر واحد سے ظن غالب کا فائدہ حاصل ہوتا ہے ۔ اول میں عدم کی جہت بہت مرجوح ہوتی ہے اور ظن میں بھی مرجوح ہوتی ہے لیکن اول کے مرتبہ میں کم ہوتی ہے تو اول ثانی سے اقوی ہے اور مستنکر وہم کا فائدہ دیتی ہے جس پر عمل جائز نہیں ۔ اور خبر واحد میں سے جو مستتر ہے یعنی قسم خامس اس پر عمل جائز ہے نہ کہ واجب اب اس کی عبارت ملاحظہ ہو ۔

فصار المتواتر یُوجِبُ علمَ الیقینِ والمشهورُ علمَ الطمانینۃِ وخبرالواحد غالب الرای و المستنکر منہ یُفیدُ الظنَّ وإنَّ الظنَّ لا یُغنی من الحقِّ شیئًا والمستتر منہ فی حیِّز الجواز للعمل بہ دون الوجوب

ترجمہ تو ہے متواتر واجب کرتی ہے علم یقینی کو اور مشہور علم طمانینت کو اور خبر واحد غالب رائے کو اور خبر واحد میں سے مستنکر ظن (وہم) کو اور ظن حق میں سے کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا اور اس میں سے مستتر چیز جواز میں ہے اس پر عمل کئے جانے کے لئے نہ کہ وجوب کے۔ باقی بات گذر چکی ہے۔

اگر حدیث ایسی ہو کہ اس کا راوی اس کی مخالفت کرے یعنی اس کا قول وعمل یا اس کا فتویٰ اس روایت کے خلاف ہو اور یہ مخالفت روایت کرنے کے بعد ہو تو اب یہ حدیث قابل عمل نہیں رہے گی اسی طرح اگر ائمہ صحابہؓ میں سے جو غیر راوی ہیں اس حدیث کے مخالف ہوں اور ان کا فتویٰ یا عمل اس کے خلاف ہو اور حدیث ایسی ہو جو ان پر مخفی ہونے کا احتمال نہ رکھتی ہو تو اس پر عمل نہیں کیا جائے گا اور اس کو منسوخ ہونے پر محمول کیا جائے گا جیسے البکر بالبکر جلد مائۃ وتغریب عام، یہ ائمہ صحابہؓ پر خفاء کا احتمال نہیں رکھتی اور عمرؓ فاروق کا عمل اسکے خلاف ہے تو پھر یہ حدیث قابل عمل نہ ہوگی۔

اور جن صحابہؓ نے قہقہے سے وضو ٹوٹنے کی مخالفت کی ہے تو وہ حدیث میں نقص کا باعث نہیں کیونکہ وہ ایسی چیز ہے جس میں احتمال خفاء ہے کیونکہ وہ نادر ہے۔ اور اگر مروی عنہ روایت کا انکار کرے تو اس کی دو صورتیں ہیں ۱۔ شدت وسختی سے منع کرے کہ میں نے یہ روایت نہیں کی یا تو نے میرے اوپر جھوٹ بولا ہے تو یہ روایت قابل قبول نہ ہوگی اور اگر ہلکے الفاظ سے انکار کرے کہ مجھے تو یاد نہیں آتا کہ میں نے یہ روایت بیان کی ہے تو اس میں اختلاف ہے ابوالحسنؒ کرخی اور حنفیہ کی ایک جماعت کہتی ہے کہ اس پر عمل کرنا ساقط ہوگا اور امام شافعیؒ اور متکلمین کی ایک جماعت کہتی ہے کہ عمل کرنا ساقط نہ ہوگا مصنفؒ نے اول کو اشبہ بالحق قرار دیا ہے۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ اول امام ابویوسفؒ کا اور ثانی امام محمدؒ کا قول ہے اور یہ ان کے دوسرے اختلاف کی فرع ہے جو شاہدین کے بارے میں ہے، جنہوں نے قاضی کے خلاف گواہی دی کہ آپ نے یہ فیصلہ کیا تھا اور قاضی کو وہ فیصلہ یاد نہ ہو تو امام ابویوسفؒ اس شہادت کو قبول نہیں کرتے اور امام محمدؒ کرتے ہیں

اگر ائمہ حدیث میں سے کوئی حدیث پر جرح کرتا ہے مگر مبہم الفاظ میں کہ یہ حدیث غیر ثابت یا مجروح ہے یا منکر ہے تو یہ طعن مبہم راوی میں جرح کا باعث نہیں ہے اور نہ ایسی جرح اس حدیث پر عمل کرنے سے مانع ہے جیساکہ ایسی جرح شاہد کے اندر بھی جرح کا باعث نہیں ہے۔

ہاں اگر طعن مفسر ہو کہ راوی عادل نہیں یا کاذب ہے وغیرہ وغیرہ ایسے الفاظ کے ساتھ جو بالاتفاق جرح کے الفاظ ہیں۔

اور جرح کرنے والے حدیث کے وہ ائمہ ہیں جو تعصب و عداوت سے دور ہیں اور پختگی اور اتقان میں اور مسلمانوں کی خیرخواہی میں مشہور ہیں تو ان کا طعن راوی میں جرح کا باعث ہوگا ۔ لہٰذا جو حضرات تشدد بیجا اور تعصب بیجا یا عداوت میں مشہور ہیں ان کی جرح اور ان کا طعن موجب نقصان نہوگا جیسے ابن الجوزیؒ، مجد الدین فیروزآبادیؒ اور خطیب بغدادیؒ اور محدث دارقطنیؒ وغیرہ اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو ۔

ویسقط العملُ بالحدیثِ اذا ظهر مخالفتُہ قولاً او عملاً من الراوی بعد الروایۃ او من غیرہ من ائمۃِ الصحابۃِ والحدیثُ ظاهرٌ لا یحتمِلُ الخفاءَ علیهم ویحمل علی الانتساخ واختلفَ فیما اذا انکرَ المرویُّ عنہُ قال بعضُهم یسقط العملُ بہ وهو الاشبہُ قیلَ انّ هذا قولُ ابی یوسفؒ خلافًا لمحمدٍ وهو فرعُ اختلافهما فی شاهدین شهدا علی القاضی بقضیۃٍ وهو لا یذکرُها قال ابو یوسفَ لا تُقبل وقال محمد تقبل والطعنُ المبهمُ لا یوجبُ جرحًا فی الراوی کما لا یُوجبہ فی شاهدٍ ولا یمنعُ العملَ بہ الّا اذا وقع مفسرًا بما هو جرحٌ متفقٌ علیہ ممّن اشتهر بالنصیحۃِ والاتقانِ دون التعصّبِ والعداوۃِ من ائمۃِ الحدیثِ

ترجمہ اور حدیث پر عمل کرنا ساقط ہو جائیگا جبکہ حدیث کی مخالفت ظاہر ہو راوی سے روایت کے بعد قولاً یا عملاً یا راوی کے غیر کی جانب سے ائمہ صحابہؓ میں سے حالانکہ حدیث ایسی ظاہر ہو جو ان پر خفاء کا احتمال نہ رکھے اور حدیث کو انتساخ پر محمول کیا جائے گا اور اختلاف کیا گیا ہے اس صورت میں جبکہ مروی عنہ (استاذ) حدیث کا انکار کرے تو ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ اس پر عمل ساقط ہو جائیگا اور یہی اشبہ بالحق ہے اور کہا گیا ہے کہ یہ ابو یوسفؒ کا قول ہے بخلاف محمدؒ کے اور یہ اختلاف فرع ہے ان دونوں کے اختلاف کی ان دو گواہوں کے بارے میں جنہوں نے قاضی کے خلاف گواہی دی کسی فیصلہ میں حالانکہ قاضی اس فیصلہ کو یاد نہیں رکھتا تو اب ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ شہادت قبول نہیں کی جائے گی (یعنی قاضی گواہوں کا قول قبول نہیں کرے گا اور محمدؒ نے فرمایا کہ قبول کی جائے گی (یعنی خاص گواہوں کا قول قبول کرے گا) اور طعن مبہم راوی میں جرح کو ثابت نہیں کرے گا جیسا کہ طعن مبہم شاہد میں جرح کو ثابت نہیں کرے گا اور طعن مبہم حدیث پر عمل کرنے سے نہیں روکے گا مگر جبکہ طعن واقع ہو اس حال میں کہ وہ مفسر ہو ایسے الفاظ کے ساتھ کہ وہ متفق علیہ جرح ہوں ان حضرات کی جانب سے جو مشہور ہیں خیرخواہی اور پختگی میں نہ کہ تعصب اور عداوت میں ائمہ حدیث میں سے ۔

تشریح :۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ طعن راوی کی طرف سے ہے یا غیر کی، وہ غیر صحابی ہے یا ائمہ حدیث

میں سے ہے، صحابی ہونے کی صورت میں خفاء کا احتمال ہے یا نہیں غیر صحابی ہونے کی صورت میں۔ اہل نصیحت وانتفان میں ہوگا یا اہل تعصب و عداوت میں۔ پھر طعن مجمل ہوگا، یا مفسر ہوگا۔

اول کی تفصیل یہ ہے کہ جب راوی تاویل روایت کے بعد اس کے خلاف عمل کرے تو یہ جرح شمار کی جائے گی اور اگر روایت سے پہلے عمل کرے یا تاریخ کا علم نہ ہو تو یہ جرح شمار نہ ہوگی۔ اور اگر وہ اس کے خلاف تاویل کے ذریعہ عمل کرے تو چونکہ اسکی تاویل حجت نہ ہوگی کیونکہ یہ حدیث کے بعض محتملات پر عمل ہے تو یہ جرح نہ ہوگی اور جب راوی انکار کرے تو انکار سخت ہے یا نہیں اول جرح ہے اور حدیث پر عمل ساقط ہو جائے گا اور دوسری صورت میں بعض کے نزدیک جرح ہے اور بعض کے نزدیک نہیں ہے دوسری قسم کی تفصیل مع رابع وخامس: پانچویں صورت میں جرح ہے چہارم میں نہیں۔

تیسری قسم کی تفصیل مع سادس وسابع، سادس میں جرح ہے سابع میں نہیں ہے ۸ جرح نہیں ہے ۹ جرح ہے، باقی تفصیلات گذر چکی ہیں۔

سبق نمبر ۳۷

قرآن وحدیث میں حقیقۃً کبھی تعارض وتناقض نہیں ہوتا کیونکہ یہ خداوند قدوس کے عجز کی علامت ہے بلکہ تعارض کیوجہ ہماری جہالت ہے کہ ہم کو تاریخ کا علم نہیں ہے کہ کون مقدم ہے اور کون مؤخر ہے۔

بہر حال ہماری جہالت کی وجہ سے جب آیتوں میں تعارض معلوم ہو تو حدیث کی جانب رجوع کیا جائے گا جیسے فاقرأوا ماتیسر من القرآن اور واذا قرئ القرآن فانصتوا میں بظاہر تعارض ہے تو حدیث کیجانب رجوع کیا جائے گا اور وہ یہ ہے وَاذا قرأ فانصتوا (رواہ مسلم) اور مَن صلے خلف الامام فان قراءۃ الامام قراءۃ لہٗ (رواہ محمد فی الموطا) اور اگر دو حدیثوں میں تعارض ہو تو اقوال صحابہ یا قیاس کی جانب رجوع کیا جائے گا۔ جیسے صلوٰۃ کسوف میں عبداللہ بن عمرو ابن العاص رضی اللہ عنہ اور عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایات میں تعارض ہے تو قیاس کی جانب رجوع کیا جائے گا کہ تمام نمازوں کی ہر رکعت میں ایک رکوع ہے تو یہاں بھی ایک ہی رکوع ہوگا۔

خلاصۂ کلام: جب دو حجتوں میں تعارض ہو تو یہ دونوں تعارض کیوجہ سے ساقط ہوں گی اور رجوع حجت اس کے بعد والے مرتبہ پر فائز ہوگی اس کی جانب رجوع واجب ہوگا اگر رجوع ممکن ہوا اور اگر رجوع متعذر ہو جائے تو پھر تقریر الاصول واجب ہے یعنی ہر چیز کو اس کی اصل پر رکھنا واجب ہوگا۔ جیسا کہ سؤر حمار میں روایات متعارض ہیں پھر قیاسات بھی متعارض ہیں تو اس میں تقریر الاصول واجب اور پانی اور محدث کو اپنی حالت پر برقرار رکھنا ضروری ہے اسی وجہ سے اس کو مشکوک قرار دیا گیا ہے۔

پھر اگر دو قیاسوں میں تعارض ہو تو وہ تعارض کی وجہ سے ساقط نہ ہوں گے ورنہ اس کے بعد استصحاب حال پر عمل کرنا ہوگا اور یہ کوئی دلیل نہیں ہے اور قیاس دلیل ہے تو مجتہد قیاس ہی پر عمل کرے گا مگر تحری

اور شہادتِ قلب سے کیونکہ دلیل پر عمل خداداد نورِ فراست کی مدد سے غیر دلیل پر عمل کرنے سے اولیٰ وافضل ہے۔

پھر جیسے کتب منطق میں تحقیقِ تعارض کی شرطیں آپ نے پڑھی ہیں وہ یہاں بھی ملحوظ ہونگی یعنی تحقق تعارض کے لئے دونوں کا قوت میں مساوی ہونا ضروری ہے ایک جس کو واجب کرے تو دوسری اس کو حرام قرار دے زمان واحد میں محل واحد میں۔

پھر ہمارے مشائخ میں یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ مثبت اور نافی میں تعارض ہوتا ہے یا نہیں اور مثبت سے مراد وہ ہے جو امر زائد کو ثابت کرے اور نافی سے مراد وہ ہے جو امر زائد کی نفی کرے اور حکم کو اصل پر باقی رکھنا ثابت کرے۔ لہٰذا ہمارے مشائخ نے بعض مقامات پر مثبت پر عمل کیا ہے اور بعض مقامات پر نافی کے اوپر۔

واقعۂ بریرہؓ میں مثبت پر اور واقعۂ نکاح میمونہؓ میں نافی پر عمل کیا ہے اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ جب بریرہؓ آزاد ہوئیں تو بعض روایات سے ثابت ہے کہ ان کے شوہر مغیث اس وقت غلام تھے اور بعض میں آیا ہے کہ آزاد تھے جبکہ اس پر تمام رواۃ متفق ہیں کہ مغیث پہلے غلام تھے اور اختلاف حریت عارضہ میں ہے تو جن رواۃ نے یہ روایت کیا ہے کہ وہ غلام تھے تو یہ عارض کی نفی ہے اور شیٔ زائد کا انکار ہے اور جن رواۃ نے روایت کیا ہے کہ وہ آزاد تھے تو یہ شیٔ عارض کا اثبات ہے تو امام شافعیؒ نے نافی پر عمل کیا ہے اور کہا ہے کہ بوقتِ عتق باندی کو اسی وقت خیارِ عتق ملے گا جبکہ اس کا شوہر غلام ہو اور اگر آزاد ہو پھر نہیں ملے گا۔

اور حنفیہ نے مثبت پر عمل کیا ہے اور کہا ہے کہ بہر صورت خیارِ عتق ملے گا۔ بہر حال حنفیہ نے مثبت پر عمل کیا ہے اور واقعۂ میمونہؓ میں نافی پر۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہؓ سے نکاح کیا تھا اور اس پر تمام رواۃ متفق ہیں کہ قبل نکاح حضرتؐ حالتِ احرام میں تھے بوقتِ نکاح احرام باقی تھا یا نہیں اس میں روایات متعارض ہیں۔ یزید ابن الاصمؓ کی روایت میں حلال ہونے کا اثبات ہے اور ابن عباسؓ کی روایت میں بقاء احرام کا ذکر ہے۔

تو چونکہ پہلے سے احرام تھا جو اس کی بقاء کی خبر دے گا تو امرِ عارض اور شیٔ زائد کی نفی کرنا ہے اور جو حلال ہونے کی خبر دے گا وہ مثبت ہے تو ابن عباسؓ نافی اور یزید بن اصمؓ مثبِت ہیں یہاں ہمارے اصحاب نے نافی پر عمل کیا اور فرمایا کہ حالتِ احرام میں نکاح جائز ہے البتہ وطی جائز نہیں اور امام شافعیؒ نے مثبت پر عمل کیا اور فرمایا کہ حالتِ احرام میں نکاح جائز نہ ہوگا۔

اور اگر جرح و تعدیل میں تعارض ہو جائے تو چونکہ عدالت اصل ہے اور فسق و فجور امر عارض ہے تو جرح کی صورت میں اثبات ہے اور تعدیل میں نفی ہے تو یہاں ہمارے اصحاب نے مثبت پر عمل کیا ہے اور جرح کو تعدیل پر مقدم رکھا ہے۔ تو یہاں ہمارے اصحاب کے عمل میں اختلاف ہے تو یہاں کسی قاعدہ کی ضرورت ہے جس سے یہ بات واضح ہو جائے کہ کس جگہ مثبِت پر اور کس جگہ نافی پر عمل ہوگا تو اس کے لئے یہ اصول مقرر ہوا

کہ جب نفی ایسی ہو جس کو دلیل سے پہچانا جا سکتا ہے یا نفی ایسی ہو کہ اصل میں اس میں اشتباہ ہے لیکن دلیل خارجی سے یہ بات واضح ہو جائے کہ راوی نے یہاں کسی دلیل پر اعتماد کیا ہے تو اب نفی اثبات کے مثل ہو گی یعنی دونوں کے درمیان تعارض ہوگا اور دلائل کی روشنی میں کسی ایک کو ترجیح دیجائے گی اور اگر نفی ایسی نہو تو پھر تعارض ہی نہو گا اور صرف مثبت پر عمل کیا جائے گا تو بریرہؓ کے واقعہ میں ان کے شوہر کا غلام یا آزاد ہونا دلیل سے نہیں جانا جا سکتا کیونکہ لباس وصورت سے غلام اور آزاد میں امتیاز نہیں ہو سکتا تو یہاں نفی یعنی ان کی غلامی کو ثابت کرنا بلا دلیل ہے تو یہاں نفی اثبات کے مقابل نہیں ہو سکتی کیونکہ اثبات ہمیشہ دلیل ہی سے ہوگا تو اس وجہ سے یہاں ہمارے اصحاب نے مثبت پر عمل کیا ہے ۔

اور واقعۂ میمونہؓ میں نفی کو دلیل سے جانا جا سکتا ہے اور وہ محرم کی ہیئتِ حالت ہے تو یہاں نافی اور مثبت میں تعارض کا تحقق ہوگا تو اب دلیل سے ترجیح دیجائے گی تو ہم نے ابن عباسؓ کی حدیث کو ترجیح دی یزید بن اصم رحؒ کی روایت پر کیونکہ ابن عباسؓ ضبط واتقان میں یزید بن اصم سے فائق ہیں بحرالعلومؒ شرح مسلم الثبوت میں کہا ہے کہ امام زہریؒ فرماتے ہیں کہ ابن الاصم اعرابی ہیں اپنی پنڈلی پر موتنے والا ہے کیا ہم اس کو ابن عباس کے مثل قرار دیں گے؟

اسی طرح وہ خبر جو کھانے کی حلت وحرمت اور پانی کی طہارت ونجاست کے بارے میں ہوا ور متعارض ہو تو اگرچہ اس میں اشتباہ تو ہوتا ہے لیکن جب معلوم ہو کہ مخبر نے کسی دلیل معرفت پر اعتماد کیا ہے تو اس وقت نافی اور مثبت میں تعارض متحقق ہوگا اور اصل پر عمل ہوگا اور اصل حلت اور طہارت ہے ۔

لیکن یہ تفصیل اس وقت ہے کہ معلوم ہو کہ مخبر نے کسی دلیل پر اعتماد کیا ہے ورنہ اگر اس نے محض اس بنا پر حلت وطہارت کی خبر دی ہو کہ یہی اصل ہے تو اس کی خبر غیر مقبول ہو گی کیونکہ یہ بغیر دلیل کے نفی ہے تو اس وقت مثبت پر عمل ہو گا یعنی حرمت ونجاست پر تعارض کے وقت ترجیح کی تفصیل ہمارے یہاں وہ ہے جو یہاں مذکور ہے ۔

لیکن ہمارے اصحاب میں سے عبداللہ جرجانی اور ایک روایت کے مطابق امام کرخیؒ کہتے ہیں کہ جس حدیث کے رواۃ زیادہ ہوں اس کو ترجیح دیدی جائے گی مثلاً ایک کے راوی تین اور دوسری کے چار ہیں تو چار والی کو ترجیح ہو گی کیونکہ قلب کا زیادہ میلان اسی کی طرف ہوگا ، اس لئے کہ خبر میں سے جس میں قوت زیادہ ہو اس کو ترجیح ہوتی ہے اور رواۃ کی کثرت میں ایک قسم کی قوت ہے کیونکہ جماعت کا قول عموماً دو کی خبر سے اقوی ہوتا ہے ۔

اور اگر نصاب پورا ہو یعنی دو راوی ہوں تو پھر حریت اور ذکورت سے ان حضرات نے ترجیح دی ہے یعنی دو مردوں اور آزادوں کی خبر کو مقدم رکھا ہے دو عورتوں اور دو غلاموں کی خبر پر البتہ عدد سے ہٹ کر مثلاً ایک میں ان حضرات نے بھی ذکورت وحریت کا اعتبار نہیں کیا کیونکہ جب ان دونوں میں سے کوئی بھی حجت نہیں تو ترجیح کا کیا سوال ہے البتہ دو میں حجت پوری ہے وہاں ان اوصاف سے یعنی ذکورت وحریت سے ترجیح ہو جائے گی ان حضرات نے ان مسائل ماء سے استدلال کیا ہے جنکو امام محمدؒ نے مبسوط کی کتاب الاستحسان میں ذکر فرمایا ہے ۔ جہاں فرمایا ہے کہ دو کی خبر معتبر ہو گی نہ کہ ایک کی ۔

مگر ترجیح کا یہ طریقہ بالاجماع متروک ہے اور امام محمدؒ کے طرز سے استدلال قیاس مع الفارق ہے کیونکہ پانی کی نجاست وطہارت کی خبر دینا مشاہدہ سے خبر دینا ہے تو یہ تو شہادت کے درجہ میں ہے تو اس میں شہادت کے اوصاف ملحوظ ہونگے نہ کے اخبار کے لہذا یہ قیاس مع الفارق ہے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

فَصْلٌ فِی الْمُعَارَضَۃِ

وھذہ الحجج التی سبق وجوھھا من الکتاب والسنۃ لا تتعارض فی اَنْفُسِھا وضعًا ولا تتناقض لانّ ذلک من اَمَارَاتِ العجزِ تعالی اللّٰہُ عن ذلک وانما یَقَعُ التعارض بَیْنَھا لجھلنا بالناسخ والمنسوخ

ترجمہ یہ فصل ہے معارضہ کے بیان میں اور یہ تمام حجج کتاب اللہ اور سنت میں سے جنکی اقسام گذر چکی ہیں بذاتِ خود حقیقۃً متعارض ومتناقض نہیں ہوتیں اسلئے کہ یہ عجز کی علامات میں سے ہے جس سے اللہ تعالی عالیشان ہے اور ان کے درمیان تعارض واقع ہوتا ہے ہمارے ناسخ اور منسوخ کے نہ جاننے کی وجہ سے۔

تشریح مثلاً اللہ تعالی نے ایک جگہ کچھ حکم ارشاد فرمایا اور دوسری جگہ کچھ اور فرمایا تو درحقیقت یہاں اول منسوخ اور ثانی ناسخ ہے مگر جب ہم کو تقدم اور تاخر کا علم نہ ہو سکا تو ہم نے اپنی جہالت کیوجہ سے یہی سمجھا کہ ان میں تعارض ہے حالانکہ اصل میں بات یوں نہیں ہے۔

تعارض، دو برابر کی حجتوں کا ایسا تقابل کہ ان کے درمیان جمع کرنے کی کوئی صورت نہ رہے۔

تناقض، دلیل کا مدلول سے تخلف (وفیہ تفصیل لایلیق بھذا المختصر)۔

وحکمُ المعارضۃِ بین الآیتین المصیرُ الی السنۃِ وبین السنتین المصیرُ الی القیاس واقوال الصحابۃِ علی الترتیب فی الحجج ان امکنَ لانّ التعارضَ لمّا ثبتَ بین الحجتین تساقطا لانّہ دافع کل واحدۃٍ منھما بالاخری فیجبُ المصیرُ الی مابعدَھما من الحجۃِ وعند تعذّرِ المصیرِ الیہ یجبُ تقریرُ الاصول کما فی سؤرِ الحمارِ لمّا تعارضتِ الدلائلُ ولو یصلح القیاسُ شاھدًا لانہ لا یَصْلُحُ لنصبِ الحکمِ ابتداءً قیل ان الماءَ عُرِفَ طاھرًا فی الاصلِ فلا یتنجّسُ بالتعارضِ ولم یزل بہ الحدثُ فوجبَ ضمُّ التیممِ الیہ وَسُمِّیَ مشکوکًا۔

ترجمہ:۔ اور دو آیتوں کے درمیان معارضہ کا حکم حدیث کی جانب رجوع ہے اور دو حدیثوں کے درمیان

قیاس اور اقوال صحابہؓ کی جانب رجوع ہے جج ئے درمیان ترتیب کے مطابق اگر رجوع ممکن ہو۔ اس لئے کہ جب دو حجتوں کے درمیان تعارض ثابت ہوگا تو دونوں ساقط ہونگی ان دونوں میں سے ہر ایک کے مندفع ہو جانے کی وجہ سے دوسری کے ذریعہ تو اس حجت کی جانب رجوع واجب ہے جو ان دونوں کے بعد ہے اور اس کی جانب رجوع کے متعذر رہونے کے وقت تقریر الاصل واجب ہے جیسے سؤر حمار میں، جب دلائل متعارض ہو گئے اور قیاس بھی شاہد بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اسلئے کہ قیاس ابتداءً حکم کو مقرر کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا تو کہا جائے گا کہ پانی کو جانا گیا ہے اس حال میں کہ وہ اصل میں پاک ہے تو تعارض کیوجہ سے وہ ناپاک نہو گا اور اس کی وجہ سے حدث زائل نہو گا تو وضو کی جانب تیمم کو ملانا واجب ہے اور نام رکھا گیا ہے اس کا مشکوک ۔

تشریح اقوال صحابہؓ قیاس پر مقدم ہوں گے (وفیہ احتمال آخر) اگر دو آیتوں میں تعارض ہو تو تیسری آیت سے ترجیح نہو گی ورنہ کثرتِ ادلّہ سے ترجیح لازم آئیگی حالانکہ ترجیح کثرت ادلّہ سے نہیں ہوتی بلکہ قوت ادلّہ سے ہوتی ہے ۔

بعض روایات میں گدھوں کے گوشت کی حلت اور بعض میں حرمت ثابت ہوئی ہے نیز قیاس بھی متعارض ہے، دودھ پر قیاس نجاست کو اور پسینہ پر حلت کو ثابت کرتا ہے نیز سؤر قلب پر قیاس نجاست کو اور سؤر ہرہ پر قیاس طہارت کو ثابت کرے گا مگر یہ قیاس غیر ممکن ہے فارق کے موجود ہونے کی وجہ سے اور سؤر حمار کو مشکوک کہنا حکم کی جہالت کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ حکم معلوم ہے اور وہ وضو اور تیمم کو ملانا ہے بلکہ اس کو مشکوک ادلّہ کے تعارض کی وجہ سے کہا گیا ہے ۔

واما اذا وقعَ التعارضُ بين القياسينِ لم يسقطا بالتعارضِ ليجبَ العملُ بالحالِ بل يعمل المجتهدُ بايهما شاء بشهادة قلبه لان القياسَ حجة يعمل به اصابَ المجتهد الحق به او اخطأ فكان العملُ باحدهما وهو حجة اطمأنّ قلبه اليها بنورِ الفراسة اولى من العَملِ بالحال ۔

ترجمہ اور بہر حال جب دو قیاسوں کے درمیان تعارض واقع ہو تو وہ دونوں ساقط نہوں گے تعارض کیوجہ سے تاکہ استصحاب حال پر عمل واجب ہو بلکہ مجتہد ان دونوں میں سے جون سے پر چاہے عمل کرے گا اپنے قلب کی شہادت سے اس لئے کہ قیاس ایسی حجت ہے جس پر عمل کیا جاتا ہے مجتہد نے قیاس کیوجہ سے حق کو پالیا ہو یا خطار کی ہو تو عمل ان دونوں میں سے کسی ایک پر ہوگا حالانکہ ان میں سے ایک (عمل کے حق میں) ایسی حجت ہے جس کی جانب مجتہد کا قلب مطمئن ہو جائے تو اولیٰ ہے حال پر عمل کرنے سے ۔

تشریح: فکان العمل الخ العمل کان کا اسم ہے اولیٰ کان کی خبر ہے، وھو حجۃ تا الفراسۃ، جملہ حالیہ اسم و خبر کے درمیان ہے ۔

مطلب یہ ہے کہ قیاس بہرحال حجت ہے جس پر عمل کرنا ہر حال میں غیر دلیل پر عمل کرنے سے اولیٰ ہے۔

ثم التعارض انما یتحقق بین الحجتین بایجاب کل واحد منهما ضد ما یوجبه الاخری فی وقت واحد فی محل واحد مع تساویهما فی القوة۔

ترجمہ پھر تعارض متحقق ہوتا ہے دو حجتوں کے درمیان ان دونوں میں سے ہر ایک کے واجب کرنے کی وجہ سے اس کی ضد کو جس کو دوسری واجب کرتی ہے ایک ہی وقت میں محل واحد میں ان دونوں کے برابر ہونے کے باوجود قوت کے اندر۔

تشریح عام مخصوص منہ البعض اور خاص کے درمیان تعارض نہ ہوگا کیونکہ دونوں میں مساوات نہیں ہے، اور متواتر اور مشہور اور آحاد کے درمیان تعارض نہ ہوگا نیز شراب کے بارے میں تعارض نہ ہوگا کیونکہ زمانہ کا اختلاف ہے، نکاح زوجہ میں حلت کا باعث ہے اور اس کی ماں میں حرمت کا مگر یہ تعارض نہیں ہے محل کے عدم اتحاد کی وجہ سے۔

واختلف مشایخنا فی ان خبر النفی هل یعارض خبر الاثبات ام لا واختلف عمل اصحابنا المتقدمین فی ذلک فقد روی ان بریرة اعتقت و زوجها عبد و روی انها اعتقت و زوجها حر مع اتفاقهم علی انه کان عبدا فاصحابنا اخذوا بالمثبت و روی ان رسول الله صلی الله علیه وسلم تزوج میمونة وهو حلال و روی انه علیه السلام تزوجها وهو محرم واتفقت الروایات انه لم یکن فی الحل الاصلی فجعل اصحابنا العمل بالنافی اولی وقالوا فی الجرح والتعدیل ان الجرح اولی وهو المثبت

ترجمہ اور ہمارے مشائخ نے اختلاف کیا ہے اس بارے میں کہ کیا نفی کی خبر اثبات کی خبر سے معارض ہوتی ہے یا نہیں اور اس بارے میں ہمارے اصحاب متقدمین کا عمل مختلف ہے پس مروی ہے کہ بریرہؓ آزاد کی گئی حالانکہ ان کے شوہر غلام تھے اور مروی ہے کہ وہ آزاد کی گئی اور ان کے شوہر آزاد تھے رُواۃ کے متفق ہونے کے باوجود اس بات پر کہ وہ غلام تھے پس ہمارے اصحاب نے مثبت پر عمل کیا ہے اور مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میمونہؓ سے نکاح کیا حالانکہ آپ حلال تھے اور مروی ہے کہ ان سے نکاح کیا اور آپ محرم تھے اور روایات متفق ہیں اس پر کہ آپ اصلی حل میں نہیں تھے تو ہمارے اصحابؒ نافی پر عمل کو اولیٰ قرار دیا ہے اور مشائخ نے جرح و تعدیل میں فرمایا ہے کہ جرح اولیٰ ہے حالانکہ وہ مثبت ہے۔ اس کی تفصیل و تشریح ماقبل میں گذر چکی ہے۔

والاصل فی ذٰلک ان النفی متٰی کان من جنس مَا یُعرَفُ بدلیلہ اوکان مما یشتبہ حالہ لکن عُرِفَ اَنَّ الرَّاوِیَ اِعْتَمَدَ علی دَلیلِ المَعْرِفۃِ کان مثل الاثباتِ والا فلا فالنفیُ فی حدیث بریرۃؓ مِمَّا لا یعرف الا بظاہر الحال فلو یعارض الاثباتُ فی حدیث میمونۃؓ مما یعرفُ بدلیلہ وھو ھیأۃ المحرم فوقعت المعارضۃ وجعل روایۃ ابن عبّاسؓ انہ تزوجہا وھو محرم اولیٰ من روایۃ یزید بن الاصم لانہ لا یعدلہ فی الضبط والاتقان ۔

ترجمہ اور قاعدہ کلیہ اس میں یہ ہے کہ نفی جب کہ ہو اس چیز کی جنس سے جس کو اس کی دلیل سے پہچان لیا جائے یا ان میں سے ہو جنکا حال مشتبہ ہو لیکن یہ بات معلوم ہو جائے کہ راوی نے معرفت کی دلیل پر اعتماد کیا ہے تو نفی اثبات کے مثل ہوگی ورنہ تو نہیں پس نفی بریرہ رضؓ کی حدیث میں ان چیزوں میں سے نہیں ہے جس کو ظاہر حال سے پہچانا جا سکے تو وہ اثبات کے معارض نہوگی اور میمونہ کی حدیث میں ان چیزوں میں سے ہے جس کو دلیل سے پہچانا جا سکتا ہے اور وہ محرم کی حالت ہے تو معارضہ واقع قرار دیا گیا ۔ ابن عباس کی حدیث کو کہ انہوں نے میمونہ سے نکاح کیا حالانکہ آپ محرم تھے اولیٰ یزید ابن الاصم کی روایت سے اس لئے کہ وہ ابن عباس کے برابر نہیں ہیں ضبط اور اتقان میں ۔ اس کی تفصیل گذر چکی ہے ۔

وطہارۃ الماء وحل الطعام والشراب من جنس مایعرف بدلیلہ مثل النجاسۃ والحرمۃ فیقع التعارض بین الخبرین فیہما وعند ذٰلک یجب العمل بالاصل وَمِنَ النَّاس من رجح بفضل عَدَدِ الرواۃ لان القلب الیہ اَمیَل وبالذکورۃ والحریۃ فی العدد دون الافراد لان بہ تَتِمُّ الحجۃ فی العدد واستدلَّ بمسائل الماء الا اَنَّ ھذا متروکٌ باجماع السلف ۔

ترجمہ اور پانی کی طہارت اور طعام و شراب کی حلت ان چیزوں میں سے ہے جس کو اس کی دلیل سے پہچانا جا سکتا ہے جیسے نجاست اور حرمت تو ان دونوں میں خبرین کے درمیان تعارض واقع ہوگا اور تعارض کے وقت اصل پر عمل کرنا واجب ہوگا اور لوگوں میں سے کچھ وہ ہیں جنہوں نے ترجیح دی ہے رُواۃ کے عدد کی زیادتی کے ساتھ اس لئے کہ دل اس کی جانب زیادہ مائل ہوگا اور ترجیح دی ہے عدد میں ذکورت اور حریت کے ساتھ نہ کہ افراد میں اس لئے کہ اس کی وجہ سے (ذکورت وحریت کیوجہ سے) عدد کے اندر حجت قائم ہوتی ہے (افراد میں نہیں) اور انہوں نے استدلال کیا ہے (مبسوط کی کتاب الاستحسان کے) مسائل ماء کے ساتھ مگر یہ طریقہ چھوڑ دیا گیا ہے سلف کے اجماع کے ساتھ ۔

تشریح :۔ اس کی تفصیل گذر چکی ہے ، مصنفؒ نے عدد کا مقابل جو افراد کو بیان کیا ہے وہ ایک اشارہ

اس بات کی جانب بھی ہے کہ ایک عدد نہیں ہے بلکہ عدد مافوق الواحد کو کہتے ہیں (ولسطناہ فی الکلام المنظم)

سبق نمبر ۴۸

اس سبق میں مصنفؒ بیان کے بارے میں گفتگو فرمائیں گے کہ کتاب اللہ اور حدیث کی جتنی اقسام گذری ہیں ان میں بیان کا احتمال ہے تو ضروری ہوا کہ باب بیان کو واضح کردیا جائے۔ لھذا اس کی تفسیر یہ ہے کہ بیان کی پانچ قسمیں ہیں ۱۔ بیان تقریر ۲۔ بیانِ تفسیر ۳۔ بیانِ تغییر ۴۔ بیانِ تبدیل ۵۔ بیانِ ضرورت۔ بیانِ تقریر وہ ہے جس سے مجازا ور خصوص کا احتمال ختم ہو جائے جیسے ولا طائر یطیر بجناحیہ، کے اندر کہ طائر میں مجاز کا احتمال تھا کہ اس سے سریع رفتار مراد ہو لیکن اگلی قید نے اس کو ختم کردیا۔

اسی طرح فسجد الملٰئکۃ، میں احتمال تھا کہ سب نے نہ کیا ہو لیکن کلھم کی قید نے اس احتمالِ خصوص کو ختم کردیا،

بیانِ تفسیر: جس میں مجمل اور مشترک کو واضح کردیا جائے۔ اول کی مثال اقیموا الصلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ ہے کہ نماز کیسے پڑھی جائے اور زکوٰۃ کیسے ادا کی جائے لیکن اقوال وافعالِ رسالت نے اس کو واضح کردیا۔ ثانی کی مثال ثلٰثۃ قروء میں مشترک ہونے کی وجہ سے خفاء تھا مگر قولِ رسالت طلاق الامۃ تطلیقتان وعدتھا حیضتان نے واضح کردیا کہ یہاں قرء سے حیض مراد ہے۔

پھر بیانِ تقریر اور بیانِ تفسیر کا مشترک ضابطہ یہ ہے کہ یہ موصولاً اور مفصولاً دونوں طرح درست ہے۔ مذکورہ بعض امثلہ میں وصل ہے یعنی پہلی دونوں میں اور بعض میں فصل ہے یعنی آخر کی دونوں میں۔

بیانِ تغییر: جیسے شرط اور استثناء ہیں کہ صدرِ کلام کے حکم کو متغیر کر دیتے ہیں جیسے انت طالق ثلٰثاً ان دخلت الدار سے واضح ہے اور لہ علیّ مائۃ درھم الا ثلٰثا میں۔ بیان تغییر کے لئے وصل شرط ہے فصل یہاں ناکافی ہے۔ پھر تخصیص عام میں وصل ضروری ہے یا فصل بھی کافی ہے یہ ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان مختلف فیہ مسئلہ ہے ہمارے نزدیک وصل شرط ہے اور انکے نزدیک وصل وفصل دونوں کافی ہیں۔

اس اختلاف کی بنیاد درحقیقت دوسرے اختلافی مسئلہ پر ہے، ہمارے نزدیک عام قبل خصوص خاص کے مثل قطعی ہے اور تخصیص کے بعد اس کی قطعیت ختم ہو جائے گی اور وہ ظنی ہو جائیگا تو تخصیص کی وجہ سے حکم سابق متغیر ہو گیا تو تخصیص ہمارے نزدیک بیانِ تغییر ہے اور بیان تغییر میں وصل شرط ہے۔

اور امام شافعیؒ کے نزدیک عام قبلِ خصوص اور بعد خصوص ظنی ہوتا ہے تو تخصیص کی وجہ سے اس میں کوئی تبدیلی نہیں آئی تو یہ بیان تقریر ہوا جس میں وصل وفصل دونوں جائز ہیں۔

بہرحال ہمارے نزدیک تخصیص میں وصل شرط ہے اسی وجہ سے اس آئندہ مسئلہ میں وصل وفصل کی وجہ سے حکم میں تبدیلی ہے۔

انگوٹھی عام کے مثل ہے جو حلقہ اور نگینہ دونوں کو شامل ہے، لہٰذا اگر کسی نے کسی کے لئے انگوٹھی کی وصیت کی اور بطریق وصل اس کے نگینہ کی وصیت دوسرے شخص کے لئے کردی تو ایصاء ثانی تخصیص ہے تو اس صورت میں موصیٰ لہٗ اول کے لئے فقط حلقہ اور ثانی کے لئے فقط نگینہ ہے اور اگر ایصاء ثانی مفصولاً ہو تو یہ تخصیص نہیں بلکہ نگینہ میں تعارض ہے تو اس صورت میں حلقہ فقط اول کا اور نگینہ ان دونوں کے درمیان مشترک ہوگا جب یہ تفصیل ذہن نشین ہوگئی تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

فصلٌ وهذه الحجج بجملتها تحتمل البيانَ وهذا **بَابُ البَيَان** وهو على خمسة اوجه بيانُ تقرير وبيانُ تفسير وبيانُ تغيير وبيانُ تبديل وبيانُ ضرورة. امّا بيانُ التقرير فهو توكيد الكلام بما يقطعُ احتمالَ المجاز والخصوصِ فيصحُ موصُولاً ومفصولاً بالاتفاق وكذلك بيان التفسير وهو بيان المجمل والمشترك فاما بيانُ التغيير نحو التعليق والاستثناء فانما يصح بشرط الوصل واختلف في خصوصِ العموم فعندنا لا يقع متراخيًا وعند الشافعي يجوز فيه التراخي وهذا بناءً على ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعًا وبعد الخصوص لا يبقى القطعُ فكان تغييرًا من القطع الى الاحتمال فتقيّد بشرطِ الوصل وعلى هذا قال علماؤنا فيمن اوصى بخاتمه لانسانٍ وبالفصّ منه لآخر موصولاً اِنّ الثاني يكونُ خصوصًا ويكون الفصّ للثاني وان فصل لم يكن خصوصًا للاوّلِ بل صار معارضًا فيكون الفصُّ بينهما -

ترجمہ یہ فصل ہے اور یہ مذکورہ حجتیں (کتاب وسنت) اپنی تمام اقسام کے ساتھ بیان کا احتمال رکھتی ہیں اور یہ بیان کا باب ہے۔ اور بیان پانچ قسم پر ہے بیان تقریر، اور بیان تفسیر، اور بیانِ تغیر، اور بیان تبدیل، اور بیانِ ضرورت۔ بہرحال بیان تقریر پس وہ کلام کو مؤکد کرنا ہے ایسے لفظ سے جو مجاز یا خصوص کا احتمال ختم کردے تو یہ بیان صحیح ہوتا ہے موصولاً اور مفصولاً بالاتفاق اور ایسے ہی بیان تفسیر (موصولاً ومفصولاً صحیح ہے) اور وہ مجمل اور مشترک کا بیان ہے پس، بہرحال بیانِ تغیر جیسے تعلیق اور استثناء تو وہ صحیح ہوگا وصل کی شرط کے ساتھ اور عموم کی تخصیص میں اختلاف ہے پس ہمارے نزدیک نہیں واقع ہوگی تخصیص تراخی کے طریقہ پر اور شافعیؒ کے نزدیک تخصیص میں تراخی جائز ہے اور یہ اختلاف مبنی ہے اس بات پر کہ ہمارے نزدیک قطعیت کے ساتھ حکم کو واجب کرنے میں عموم خصوص کے مثل ہے اور خصوص کے بعد قطعیت باقی نہیں رہیگی تو تغیر ہوگئی قطعیت سے احتمال کی جانب تو تغیر مقید ہوگی وصل کی شرط کے ساتھ اور اسی بنیاد پر ہمارے علماء نے فرمایا اس شخص کے بارے میں جس نے کسی انسان کیلئے اپنی انگوٹھی کی وصیت کی اور اس کے نگینہ کی دوسرے کیلئے موصول کے طریقہ پر (تو کہا کہ) ایصاء ثانی اول کی تخصیص ہے اور نگینہ دوسرے کے لئے ہوگا

اور اگر اس نے فصل کیا یعنی اپنی ایصار ثانی موصولاً نہو تو وہ (ایصار ثانی) اول کی تخصیص نہو گی بلکہ وہ اول کے معارض ہو گی تو نگینہ ان دونوں کے درمیان مشترک ہو گا۔ امید ہے کہ یہ پوری بحث ذہن نشین ہو گئی ہو گی اور مزید تفصیل کی حاجت نہو گی۔

سبق نمبر ۴۹

آپ کے سامنے بیان تغییر کی گفتگو چل رہی ہے جس میں درمیان میں تخصیص عموم کا مسئلہ آگیا جو ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان مختلف فیہ ہے اسی طرح شرط و تعلیق میں ہمارا اور انکا اختلاف گذر چکا ہے کہ ان کے نزدیک تعلیق مانع انعقاد حکم ہے اور ہمارے نزدیک مانع انعقاد سبب ہے۔ گویا ہمارے نزدیک شرط کے پائے جانے سے پہلے سبب کا تکلم ہی نہیں ہوا اور امام شافعیؒ کے نزدیک سبب کا وجود ہو چکا لیکن شرط نے اس کی ٹانگ پکڑ رکھی ہے (وقد مر فیما سبق)

اسی طرح ہمارا اور ان کا استثناء کے مسئلہ میں اختلاف ہے وہ اسی اصول پر ہیں جو شرط کے بارے میں انہوں نے فرمایا۔ اور ہم بھی اسی اصول پر ہیں جو شرط کے بارے میں طے کر چکے ہیں لہٰذا ہم نے کہا کہ استثناء کی حقیقت یہ ہے کہ مستثنیٰ منہ میں سے وہ مقدار خارج کر دو جو مستثنیٰ میں ہے اور جو باقی بچا متکلم نے فقط اسی کا تکلم کیا ہے اور گویا اس نے اور کا تکلم کیا ہی نہیں مثلاً جب زید نے کہا کہ خالد کے میرے ذمہ پچیس روپے ہیں مگر چوبیس تو مستثنیٰ منہ پچیس ہے اور مستثنیٰ چوبیس ہے جب چوبیس کو پچیس میں سے گھٹایا تو ایک باقی بچا۔

تو ہم نے کہا کہ زید نے گویا کہ فقط مالبقی یعنی ایک کا تکلم کیا ہے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تکلم دونوں کا ہوا ہے مگر دونوں کے تکلم میں معارضہ ہوا کہ اول کا تقاضا پچیس کا اور ثانی کا چوبیس کے اخراج کا ہوا تو دونوں میں معارضہ ہوا یعنی ٹکراؤ ہوا اور گتھم گتھا ہوئی پھر اس معارضہ کی وجہ سے چوبیس گر کر ایک باقی رہ گیا تو فریقین کے نزدیک روپیہ ایک ہی واجب ہو گا لیکن گرنے کا طریق جدا جدا ہے ہمارے نزدیک گویا کہ چوبیس کا تلفظ و تکلم ہی نہیں ہوا اور ان کے نزدیک ہوا لیکن ٹکراؤ کی وجہ سے چوبیس گر کر ایک باقی رہے گا۔

سوال:۔ تو پھر اس اختلاف کا ثمرہ کیا ہوا؟

جواب:۔ بعض صورتوں میں اختلاف کا ثمرہ ظاہر ہو گا جیسے بقول بعض اس صورت میں جبکہ مستثنیٰ خلاف جنس مستثنیٰ ہو، مثلاً کوئی کہے لفلانٍ عَلَیَّ الف درھمٍ الا ثوبًا (فلاں کا میرے ذمہ ہزار درہم ہے سوائے ایک کفان کپڑے کے)

ہمارے نزدیک یہ استثناء درست نہیں ہے کیونکہ غیر جنس بیان نہیں ہو سکتا اور امام شافعی رحؒ کے نزدیک درست ہے چنانچہ ہزار میں سے کپڑے کی قیمت کی مقدار کم ہو جائے گی کیونکہ استثناء انکے نزدیک دلیل معارض کی طرح ہے اور معارضہ امکان کے مطابق ہوتا ہے اور ثوب کی قیمت کا کم کر دینا ممکن ہے (لیکن یہ تفصیل شبہ

سے خالی نہیں ہے)

بہرحال امام شافعی رح کے نزدیک تکلم سب کا برقرار ہے فقط معارضہ کیوجہ سے مستثنیٰ منہ کا حکم ساقط ہوتا ہے بقدر مستثنیٰ۔ اسی اختلاف کی وجہ سے ہمارا اور شافعی رح کا ایک اختلافی مسئلہ ہے کہ ایک لپ گیہوں کی بیع دو لپ گیہوں کے بدلہ ہمارے نزدیک جائز ہے اور امام شافعی رح کے نزدیک حرام ہے اور دونوں کا مستدل ایک ہی حدیث ہے اور وہ یہ ہے لاتبیعوا الطعام بالطعام الا سواءً بسواءٍ، غلہ کو غلہ کے بدلے مت بیچو مگر برابر برابر،

تو امام شافعی رح نے اپنے معارضہ کی بنیاد پر فرمایا کہ ایک لپ دو لپ کے بدلہ میں حرام ہے وجہ استدلال یہ ہے کہ لاتبیعوا الطعام بالطعام، یہ صدر کلام ہے، یہ عام ہے یعنی غلہ کو غلہ کے بدلہ فروخت کرنے کی جتنی بھی صورتیں ہوسکتی ہیں سب حرام ہیں اور ممنوع ہیں پھر استثناء آیا الا سواءً بسواءٍ، سے یعنی مگر مساوات کے ساتھ تو یہ صدر کلام کے معارض ہوگیا تو فقط یہ صورت حکم حرمت سے خارج ہوگئی اور اس پر فریقین کا اتفاق ہے کہ مساوات اسی میں ہوسکتی ہے جو تحت الکیل داخل ہو اور جو مقدار تحت الکیل داخل نہیں ہے اس میں مساوات بھی نہیں ہوسکتی تو معارضہ کی وجہ سے فقط مساوات کی صورت حلال ہوئی اس کے علاوہ سب کی سب بدستور حرام رہیں اور ایک لپ کی بیع دو لپ کے بدلہ میں بھی حرام رہی کیونکہ اس کا کوئی معارض نہیں تو صدر کلام اپنے عموم کی وجہ سے اس کی حرمت پر دال ہے۔

اور حنفیہ نے فرمایا کہ ایک لپ کی بیع دو لپ غلہ کے بدلہ جائز ہے اور صدر کلام پہلے ہی سے اسکی حرمت کو شامل نہیں ہے۔ اس لئے کہ ضروری ہے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہو لہذا صدر کلام کا مطلب یہ ہوا کہ غلہ کی بیع کی تین صورتیں اور تین احوال ہیں ۱ مفاضلت ۲ مجازفت ۳ مساوات، اور یہ احوال ثلاثہ تحت الکیل داخل ہیں تو ممانعت صدر کلام سے فقط ان احوال ثلاثہ کی ہے جو تحت الکیل داخل ہیں کہ احوال ثلاثہ میں سے کسی حالت پر مت بیچو مگر فقط مساوات کے ساتھ اور عرب کے یہاں غلہ کو ناپنے کا کوئی پیمانہ ایسا مقرر نہیں جو لپ یا دو لپ وغیرہ کے کیل کے لئے مقرر ہو تو گویا یہ مقدار تحت الکیل داخل نہیں ہے اور جب صدر کلام پہلے ہی سے اس کو شامل نہیں جو تحت الکیل داخل نہو تو ایک لپ کی بیع دو لپ غلہ کے بدلہ میں جائز ہے، اسی کو مصنف رح نے فرمایا کہ استثناء حالت سے ہے جسکی تقریر یہ ہے کہ جو عرض کی گئی ہے یہاں شوافع اور حنفیہ دونوں نے اپنے اپنے دعویٰ پر دلائل پیش کئے ہیں مگر مصنف رح نے صرف حنفیہ کی ایک دلیل بیان کرنے پر اکتفا کیا ہے،

اور مستدل فرمان باری فلبث فیھم الف سنۃ الا خمسین عاماً، ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ مقصد یہ ہے کہ حضرت نوح ع ساڑھے نوسو سال اپنی قوم میں رہے علاوہ ان پچاس سال کے جو قبل بعث یا بعد طوفان رہے ہیں۔ تو اگر یہاں ہماری بات مان لی جائے کہ مقصد استثناء باقی کا تکلم ہوتا ہے تو کوئی اشکال نہیں گویا کہ خمسین کا استثناء لفظ الف سے متعرض ہے اور گویا کہ الف کا تلفظ ہوا ہی نہیں بلکہ تسعمائۃ وخمسون کا تکلم

ہوا ہے تو اس میں کوئی اشکال نہیں ہوگا۔ اور اگر امام شافعی رح کی بات کو لیا جائے اور یوں کہا جائے کہ لفظ الف علی حالہ باقی ہے جس سے استثنار کا کوئی تعلق نہیں بلکہ استثنار کا تعلق اس کے حکم سے ہے تو بات غلط ہوجائیگی اللہ کے کلام میں کذب لازم آئے گا اور وہ بھی اخبار میں کیونکہ لفظ الف خاص ہے تو جبتک یہ لفظ باقی رہیگا تو یہ مادون الالف پر نہیں بولا جائے گا۔

البتہ لفظ مشرکین خاص نہیں ہے لہذا اگر اس سے کچھ مشرکین خارج کرلئے جائیں باقی کے اوپر لفظ مشرکین علی حالہ بولا جائے گا جس میں کوئی کمی اور خلل واقع نہوگا، رہا الف کا مسئلہ وہ اسکے خلاف ہے بہرحال یہاں حنفیہ کی دلیل پر تو کوئی اشکال نہیں ہوگا اور شافعی رح کی بات پر بات خراب ہوجانے گی (کما مر)

پھر مستثنیٰ کی دو قسمیں ہیں ۱ متصل ۲ منفصل، جواب تک مذکور رہا یہ اول ہے یا یوں کہئے جس کو ماقبل سے الاّ یا اس کے اخوات کے ذریعہ سے خارج کیا جائے اور اگر عدم دخول وشمول کی وجہ سے اخراج ہی نہوسکے تو یہ منقطع ہے اول کی مثال جاءنی القوم الا زیدًا، بظاہر یہ اول کی مثال ہے اور اگر زید اس قوم میں پہلے ہی سے شمار نہیں کیا جاتا تو یہ مستثنیٰ منقطع ہوگا اور جاءنی القوم الاحمارًا یہ منقطع ہے کما ھو ظاھرٌ۔

اور مستثنیٰ حقیقت میں اول ہے اور ثانی کا نام مستثنیٰ رکھنا مجازًا ہے ورنہ تو کلام جدید ہے فانھم عدوٌّ لی الا رب العالمین، ثانی کی مثال ہے لکن رب العالمین فانہ لیس عدوًّا لی اور اگر قوم بتوں کی اور باری تعالیٰ دونوں کی عبادت کرتی ہو تو یہ مستثنیٰ متصل کی مثال ہوجائے گی (کما ھو ظاھر)

جب یہ تقریر ذہن نشین ہوگئی تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

واختلفوا فی کیفیۃ عملِ الاستثناءِ ایضًا قال اصحابنا الاستثناءُ یمنع التکلّمَ بحکمہٖ بقدر المستثنیٰ فیکون تکلمًا بالباقی بعدہٗ وقال الشافعیؒ الاستثناءُ یمنع الحکم بطریق المعارضۃ بمنزلۃِ دلیلِ الخصوصِ کما اختلفوا فی التعلیقِ بالشرطِ علی ماسبق فصار عندنا تقریرُ قولہٖ لفلانٍ علیَّ الف درھمٍ الا مائۃً لہ علیَّ تسعمائۃٍ وعندہٗ الا مائۃً فانھا لیست علیَّ۔

ترجمہ اور اختلاف کیا ہے انہوں نے (حنفیہ اور شوافع نے) استثنار کے عمل کی کیفیت کے سلسلہ میں بھی، ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ استثنار روکتا ہے مستثنیٰ کے بقدر مع اس کے حکم کے تکلم کو تو ہوجائے گا تکلم اس مقدار کا جو باقی ہے استثنار کے بعد اور فرمایا شافعی رح نے کہ استثنار روکتا ہے حکم کو معارضہ کے طریقہ پر دلیل خصوص کے درجہ میں جیسا کہ انہوں نے اختلاف کیا ہے تعلیق بالشرط میں اس تفصیل کے مطابق جو کہ گذر چکی ہے تو ہوجائیگی ہمارے نزدیک قائل کے قول لفلانٍ علیَّ الف درھم کی تقریر لہ علیَّ تسعمائۃٍ اور شافعی رح کے نزدیک الا مائۃً فانھا لیست علیَّ۔

تشریح اس کی تفصیل تو ماقبل میں گذر چکی ہے یہاں یہ بات عرض ہے کہ بکلمہ میں بار تکلم کے متعلق ہے اور بقدر کی بار یمنع کے متعلق ہے اور بکلمہ کی ضمیر مستثنیٰ کی جانب راجع ہے، تو تقدیر عبارت ایسے ہوگی الاستثناء یمنع منہا مفید ابقدر المستثنیٰ الذی وجد فی ضمن حکم تکلم المستثنیٰ منہ حتیٰ کان التکلم بہ لم یقع ۔

وَعَلیٰ ھٰذا اعتبر صدر الکلام فی قولہ علیہ السلام لاتبیعوا الطَّعام بِالطَّعَامِ اِلَّا سواءً بِسَوَاءٍ عامًا فی القلیل والکثیر الا انَّ الاستثناء عارضٌ فی المکیل خاصّۃً فبقی عامًّا فیما وراءہ وقلنا ھٰذا استثناء حالٍ فیکون الصدر عامًّا فی الاحوال وذلک لایصلح اِلّا فی المقدار ۔

ترجمہ اور اسی بناء پر شافعی رح نے اعتبار کیا ہے صدر کلام کو عام فرمان نبی علیہ السلام لاتبیعوا الطَّعامَ بالطَّعَامِ اِلَّا سِوَاءً بِسَوَاءٍ میں قلیل وکثیر میں اس لئے کہ استثناء معارض ہوا ہے اس کے خاص طور پر مکیلی چیزوں میں تو باقی رہا صدر کلام عام اس کے علاوہ میں اور ہم نے کہا کہ یہ حال سے استثناء ہے تو ہو جائے گا صدر کلام عام اس کے علاوہ میں اور ہم نے کہا یہ حال سے استثناء ہے تو ہو جائے گا صدر کلام عام احوال میں اور یہ (عموم الصدر فی الاصول) صلاحیت نہیں رکھتا مگر مقدر میں، (مکیل میں)

تشریح اس کی تشریح گذر چکی ہے یہاں اتنی بات عرض ہے کہ حدیث مذکور ان الفاظ سے نہیں ملی بلکہ یہ بھی با لفاظ غریب ہے ہوسکتا ہے کہ اس حدیث معمر کو روایت بالمعنی کے طریقہ پر بیان کیا گیا ہو جو یہ ہے الطعامُ بالطعام مثلاً بمثلٍ ۔ (رواہ مسلم)

ایک لپ کی بیع دو لپ کے بدلہ میں جس کو حنفیہ نے جائز قرار دیا ہے اس کو بحر ص۱۳ میں مردود قرار دیا ہے۔ شریعت میں نصف صاع سے کم کوئی پیمانہ نہیں تھا اس کی بنیاد پر مقدار مذکور تحت الکیل داخل نہیں ہوئی ۔

واحتجَّ اَصحَابُنا رضی اللہُ عنھم بقولہ تعالیٰ فلبث فیھم الف سنۃٍ اِلَّا خمسِینَ عامًا فالخمسین تعرّض للعدد المُثبت بالالف لاحکمہ مع بقاء العدد لان الالف متی بقیت الفًا لم تصلح اسمًا لما دونھا بخلاف العام کاسم المشرکین اذا خُصَّ منہ نوعٌ کان الاسمُ واقعًا علی الباقی بلاخللٍ

ترجمہ اور استدلال کیا ہے ہمارے اصحابؓ نے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے فَلَبِثَ فِیْھِمْ اَلْفَ سَنَۃٍ اِلَّا خَمْسِیْنَ عَامًا پس خمسین کا استثناء عارض ہوا ہے اس عدد کو جس کو ثابت کیا گیا ہے الف سے نہ کہ اس کے حکم سے عدد کے باقی رہنے کے ساتھ ساتھ

اس لئے کہ لفظ الف جب تک کہ وہ الف باقی ہے صلاحیت نہیں رکھتا اپنے سے نیچے کا نام بننے کی بخلاف عام کے جیسے لفظ مشرکین جب اس سے کسی نوع کو خاص کرلیا جائے تو یہ باقی پر بغیر کسی خلل کے واقع ہونے والا ہوگا باقی تفصیلات گذر چکی ہیں ۔

ثم الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل وتفسيره ماذكرنا ومنفصل وهو مالايصلح استخراجه من الاول لان الصدر لم يتناوله فجعل مبتدأ مجازا قال الله تعالىٰ فانهم عدو لي الا رب العالمين اى لكن رب العالمين

ترجمہ پھر استثناء دو قسم پر ہے (ان میں سے ایک) متصل ہے اور یہی اصل ہے اور اس کی تفسیر وہ ہے جو ہم ذکر کرچکے ہیں اور (دوسری ان میں سے) منفصل ہے اور وہ وہ ہے جسکو اول سے نکالنے کی صلاحیت نہیں ہے اس لئے کہ صدر کلام اس کو شامل نہیں ہے پس اس کو کلام جدید قرار دیا جائیگا (اس کو استثنا کہا گیا ہے) بطور مجاز کے فرمایا باری تعالیٰ نے فانہم عدو لی الا رب العلمین یعنی لکن رب العالمین ۔

تشریح بظاہر عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مجازاً جعل المنفصل الخ سے تمیز ہے حالانکہ اس سے کلام میں خرابی لازم آتی ہے بلکہ اس کو منفصل سے تمیز قرار دیا جائے گا ۔

سبق نمبر ۵۰

یہاں سے مصنفؒ بیانِ ضرورت کا آغاز فرما رہے ہیں اور بیان ضرورت بیان کی ایسی قسم ہے کہ جس میں سکوت کو بیان کا درجہ مل جاتا ہے حالانکہ سکوت بیان کے لئے موضوع نہیں ہے بلکہ بیان کے لئے نطق موضوع ہے پھر بیان کی تین قسمیں ہیں ۱؎ ایسا بیان جس کو منطوق بہ کا درجہ دیدیا جائے جیسے فرمانِ باری ورثہ ابواہ فلامہ الثلث کے اندر کہ یہاں صدر کلام ورثہ ابواہ سے ماں باپ کی شرکت معلوم ہو رہی تھی پھر ماں کے لئے ثلث کی تخصیص کردی گئی جو بغیر بیان کے اس بات کا بیان ہوگیا کہ باپ کے لئے مابقی ہے ۲؎ وہ بیان ضرورت جو متکلم کے حال کی دلالت سے ثابت ہو، جیسے وہ تمام معاملات جن کو دیکھ کر صاحب شرع ان پر سکوت فرمالیں جیسے وہ تمام معاملات بیع وشرا اور کھانے پینے کے اور پہننے وغیرہ کے جن کو دیکھ کر سرکار دو عالم ﷺ نے سکوت اختیار فرمایا اسی طرح جہاں بیان کی حاجت ہو وہاں سکوت اختیار کرنا بیان ہے جیسے ایک عورت زید سے کہتی ہے کہ میں حرہ ہوں اس نے اس سے نکاح کرلیا اور پانچ بچے مثلاً پیدا ہوگئے اب کوئی شخص دعوی کرتا ہے کہ یہ میری باندی ہے تو زید یہاں مغرور ہے (دھوکہ دیا ہوا) تو یہاں زید پر باندی کا عقر ہوگا اور اولاد کی قیمت ہوگی اور اولاد آزاد ہوگی لیکن اولاد کے بدن کے منافع کی قیمت نہیں لگائی جائے گی کیونکہ یہی واقعہ عمرؓ کی عدالت میں پیش کیا

گیا اور حضرت عمرؓ نے یہی فیصلہ فرمایا اور صحابہؓ کی جماعت موجود تھی سب نے اس پر سکوت فرمایا تو صحابہ کا یہ سکوت بیان ہے اس بات کے لئے کہ منافع بدن اولاد کی قیمت نہیں لگائی جائے گی۔

ع۳ تیسری قسم وہ ہے جو لوگوں کو دھوکہ سے نجات کے لئے ثابت ہو مثلاً شفیع کو بیع کا علم ہو گیا اور وہ خاموش رہا اور بعد مدت شفعہ کا مطالبہ کرتا ہے تو اس کا دعویٰ مردود ہو گا کیونکہ اس کا سکوت دست برداری کا بیان تھا۔

اسی طرح مولیٰ دیکھتا ہے کہ اس کا غلام بازار میں سودا خریدتا ہے اور فروخت کرتا ہے اور مولیٰ سکوت اختیار کرتا ہے تو اس کا سکوت اس بات کا بیان ہے کہ اس کو میری طرف سے بیع و شراء کی اجازت ہے۔

ع۴ چوتھی قسم وہ ہے جو کثرتِ کلام سے بچنے کی غرض سے اختیار کی جائے جیسے زید کہتا ہے لہٗ علیّ مائۃ ودرھمٌ۔ یا لہٗ علیّ مائۃ وقفیزحنطۃ تو یہ اس بات کا بیان ہے کہ پہلا مائۃ سو درہم اور دوسرا سو قفیز ہیں یعنی عطف مائۃ کا بیان ہے یہ ہمارا مسلک ہے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ متکلم مائۃ سے جو اپنی مراد بیان کرے وہ معتبر ہے اور انھوں نے کہا کہ جیسے کسی نے کہا لہ علی مائۃ و ثوبٌ، اس میں باتفاق فریقین متکلم کے بیان پر عمل ہوگا تو ہماری جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ معطوف علیہ کو حذف کرنا متعارف ہے مگر جہاں ضرورت ہو اور خواہ مخواہ طویلِ کلام ہوتا ہو لہذا کلام کی کثرت وجہِ ضرورت ہے تو ضرورت صرف وہاں ہوگی جہاں کثرت سے تکلم کی نوبت آتی ہو۔

اور کثرتِ تکلم کی ضرورت ان چیزوں میں ہوتی ہے جو واجب فی الذمہ ہو جاتی ہوں اور وہ عموماً صرف مکیلی اور موزونی چیزیں ہوا کرتی ہیں کپڑے نہیں ہوتے کیونکہ وہ مکیلی ہیں اور نہ موزونی بلکہ کپڑے تو واجب فی الذمہ جب ہونگے کہ بیع سلم ہو یا ایسی صورت میں ایسے کپڑوں کو ثمن مقرر کیا جائے جسکا وصف بیان کرکے مؤجل رکھا گیا ہو لہذا امام شافعیؒ کا مذکورہ قیاس جائز نہیں ہے جب یہ تقریر ذہن نشین ہو گئی تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَاَمَّا بیانُ الضرورۃِ فهو نوعُ بیانٍ یَقعُ بما لم یُوضَعْ لہٗ وھذا علی اربعۃ انواعٍ منہُ ما ھُو فی معنی المنطوقِ بہٖ نحو قولہٖ تعالٰی وَ وَرِثَہٗ اَبَوَاہُ فَلِاُمِّہِ الثُّلُثُ صدرُ الکلامِ اوجبَ الشرکۃَ ثم تخصیصُ الاُمِّ بالثلث دلّ علی اَنّ الاَبَ یَسْتَحِقُّ الباقی فصار بیانا بصدرِ الکلامِ لا بمحضِ السکوتِ ومنہ ما یثبتُ بدلالۃِ حالِ المتکلمِ مثلُ سکوتِ صاحبِ الشرعِ عند امرٍ یُعاینُہٗ عن التغییرِ یدلُّ علی الحقیۃِ وفی موضعِ الحاجۃِ الی البیانِ مثلُ سکوتِ الصحابۃِ عن تقویمِ منفعۃِ البدنِ فی ولدِ المغرورِ ومنہ ما یثبتُ ضرورۃَ دفعِ الغرورِ مثلُ سکوتِ الشفیعِ وسکوتِ المولٰی حینَ یَریٰ عبدَہٗ یَبیعُ ویشتری ومنہ ما یثبتُ بضرورۃِ کثرۃِ الکلامِ

مثل قول علمائنا فيمن قال له على مائة ودرهم او مائة وقفيز حنطة ان العطف جعل بيانا للمائة وقال الشافعی رح القول قوله فی بیان المائة كما اذا قال له على مائة وثوب قلنا ان حذف المعطوف عليه متعارف ضرورة كثرة العدد وطول الكلام وذلك فيما يثبت وجوبه فی الذمة فی عامة المعاملات كالمكيل والموزون دون الثياب فانها لا تثبت فی الذمة الا بطريق خاص وهو السلم

ترجمہ اور بہرحال بیان ضرورت پس وہ بیان کی ایک ایسی قسم ہے جو اپنے موضوع لہ کے غیر کے ساتھ واقع ہوتی ہے اور یہ چار قسم پر ہے اس میں سے ایک وہ ہے جو منطوق بہ کے حکم میں ہے جیسے فرمان باری ورثہ ابواہ فلامہ الثلث، صدر کلام نے (ابوین کے درمیان) شرکت کو ثابت کیا پھر ثلث کے ساتھ ماں کی تخصیص اس بات پر دال ہے کہ باپ باقی کا مستحق ہے تو یہ تخصیص الام بالثلث صدر کلام کا بیان ہوگیا محض سکوت سے نہیں اور اسی میں سے دوسرا وہ ہے جو حال متکلم کی دلالت سے ثابت ہوتا ہے جیسے صاحب شرع کا سکوت کرنا ایسے امر پر جس کو آپ دیکھیں (سکوت کرنا) تغیر وتبدل سے حقیت پر دال ہے اور (سکوت کرنا) بیان کی جانب حاجت کی جگہ میں بیان پر دال ہے جیسے صحابہ کا سکوت کرنا بدن کی منفعت کی قیمت لگانے سے مغرور کے بچے میں اور اسی میں سے وہ ہے جو دھوکہ کو دور کرنے کی ضرورت سے ثابت ہوتا ہے جیسے شفیع کا سکوت کرنا جبکہ وہ دیکھتا ہے اپنے غلام کو کہ بیچتا ہے اور خریدتا ہے

اور اسی میں سے وہ ہے جو کثرت کلام کی ضرورت کیوجہ سے ثابت ہوتا ہے جیسے ہمارے علماء کا قول اس شخص کے بارے میں جس نے کہا اس کے میرے ذمہ سو اور ایک درہم ہے یا سو اور ایک گیہوں کا قفیز ہے کہ عطف کو مائۃ کا بیان قرار دیا جائے گا اور شافعی رح نے فرمایا کہ قائل کا قول معتبر ہوگا ہم نے کہا کہ معطوف علیہ کا حذف کرنا متعارف ہے عدد کی کثرت استعمال کی ضرورت کی وجہ سے اور طول کلام کی ضرورت کی وجہ سے اور یہ ضرورت اس چیز میں ہے جس کا وجوب عام معاملات میں ذمہ میں ثابت ہو جائے جیسے مکیل اور موزون نہ کہ کپڑے اس لئے کہ کپڑے ذمہ میں ثابت نہیں ہوئے مگر ایک مخصوص طریقہ پر اور وہ طریقہ سلم ہے۔

اوجب الشرکۃ: کیونکہ اس میں کسی کا حصہ بیان کئے بغیر میراث کی وضاحت دونوں کیجانب ہے۔

بمحض السکوت: اگر ماں کا حصہ بیان شرکت کے بغیر بیان کیا جاتا تو سکوت کی صورت میں باپ کا حصہ معلوم نہیں ہوتا تو باپ کے حصہ سے سکوت صدر کلام کی دلالت کے ساتھ بیان بنا ہے۔

سبق نمبر ۱۵

بیان تبدیل اور نسخ ایک ہی چیز ہے نسخ صاحب شرع (اللہ تعالیٰ) کے حق میں بیان محض ہے اور ہمارے سامنے

حکم کی مدت نہیں تھی جس سے ظاہراً یہ سمجھا جا رہا تھا کہ یہ حکم باقی رہے گا تو ہمارے حق میں یہ نسخ ہے جیسے قتل قاتل کے حق میں تغییر و تبدیل ہے اور صاحب شرع کے حق میں بیان محض ہے لہٰذا مصنف نے فرمایا باب بیان التبدیل

وَامّا بیانُ التبدیل فھو النسخ والنسخُ فی حقّ صاحب الشرع بیانٌ لمدّۃِ الحکم المطلق الذی کان معلومًا عند اللّٰہ تعالیٰ اِلّا انّہٗ تعالیٰ اَطلقہٗ فصار ظاھرہُ البقاءُ فی حق البَشر فکان تبدیلًا فی حَقِنا بیانًا محضًا فی حقِّ صاحبِ الشرع وھو کالقتلِ فانّہٗ بیانٌ محضٌ للاجلِ فی حقِ صاحبِ الشرعِ تغییرٌ وتبدیلٌ فی حقِ القاتِلِ

ترجمہ بیان تبدیل کا باب اور تبدیل نسخ ہے اور صاحب شرع کے حق میں نسخ اس مطلق حکم کی مدت کو بیان کرنا ہے جو اللہ تعالیٰ کو معلوم تھا مگر اللہ تعالیٰ نے اس کو مطلق رکھا تھا تو اس حکم کا ظاہر انسان کے حق میں بقاء ہوگیا تھا تو نسخ ہمارے حق میں تبدیل ہوگئی صاحب شرع کے حق میں بیان محض ہوا اور نسخ قتل کے مثل ہے کہ قتل صاحب شرع کے حق میں اجل معلوم کا بیان ہے قاتل کے حق میں تغییر و تبدیل ہے۔

تشریح پھر نسخ کا محل ایسا حکم ہے جس میں یہ احتمال ہے کہ وہ مشروع اور غیر مشروع ہو سکے جیسے مثلاً شراب لہٰذا ایمان اور کفر میں نسخ کا احتمال نہیں ہے۔ پھر جس میں احتمال نسخ ہے تو ضروری ہے کہ اس میں کوئی ایسی قید نہ ہو جو احتمال نسخ کے منافی ہے مثلاً پہلے سے اس کی مدت بیان کر دی کہ یہ حکم صرف چھ ماہ کے لئے ہے بعد چھ ماہ کے جو حکم آئیگا وہ نسخ نہیں کہلائے گا یا اس میں تابید کی قید لگی ہوئی ہو تو اب اس میں احتمال نسخ دور ہوگیا جیسے فرمانِ باری خالدین فیھا ابداً

پھر تابید کبھی نص سے ثابت ہوتی ہے جیسے مثال مذکور میں اور کبھی دلالۃً ثابت ہوتی ہے جیسے وہ احکام جن کو چھوڑ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دنیا سے تشریف لئے گئے ہیں بطور دلالت کے ان میں تابید ہے کیونکہ اب ان میں احتمال نسخ نہیں رہا جب کہ آپ کے بعد کوئی نبی بھی نہیں ہے، اسی کو مصنفؒ نے فرمایا۔

ومحلّہٗ حکمٌ یکونُ فی نفسہٖ مُحتَمِلًا للوجودِ والعَدمِ ولم یلتحقْ بہٖ ما یُنافی النَّسخَ من توقیتٍ او تابیدٍ ثبتَ نصًّا کما فی قولہٖ تعالیٰ خٰلِدِیْنَ فِیْھَا اَبَدًا او دلالۃً کسائرِ الشرائعِ التی قُبِضَ علیھا رسولُ اللّٰہِ صلی اللّٰہ علیہ وسلم

ترجمہ اور نسخ کا محل ایسا حکم ہے جو فی نفسہ وجود و عدم کا احتمال رکھے اور اس حکم کے ساتھ ایسی قید لاحق نہ ہوئی ہو جو نسخ کے منافی ہو یعنی توقیت یا تابید جو نص سے ثابت ہو جیسے اللہ کے

فرمان خالدین فیہا ابداً ابین یا دلالۃً ثابت ہو جیسے تمام وہ احکام مشروعہ جن پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوئی ہے ۔

جب حضرتؐ معراج میں تشریف لے گئے اور پچاس وقت کی نماز امت پر فرض ہوئی اور پھر ہوتے ہوتے پانچ رہ گئی تو ابھی ان پر عمل کی نوبت بھی نہ آئی تھی کہ منسوخ ہوگئی البتہ ان کا حضرتؐ نے اعتقاد فرمالیا تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ عمل کی نوبت آنے سے پہلے محض اعتقادِ قلبی کے بعد نسخ ہوسکتا ہے اور یہی ہمارا مسلک ہے معتزلہ کا خیال یہ ہے کہ عمل کرنا بھی نسخ کے جواز کی شرط ہے مگر تفصیل مذکور سے ان کے قول کی تردید ہوتی ہے اسی طرح تعریفات پر نقض وارد کرنے کا مسئلہ ہے کہ معمول بہ بننے سے پہلے ہی منسوخ ہے (والبسط فی الکلام المنظم)

والشرطُ التمکنُ من عقدِ القلبِ عندنا دون التمکن من الفعل خلافا للمعتزلۃ ۔

ترجمہ اور جوازِ نسخ کی شرط ہمارے نزدیک اعتقادِ قلبی پر قدرت ہے نہ کہ فعل پر قدرت بخلاف معتزلہ کے ۔

پھر قیاس سے جمہور کے نزدیک اور اجماع سے اکثر کے نزدیک نسخ نہیں ہوسکتا کیونکہ اجماع کی حقیقت بھی چند آراء کا اجتماع ہے اور رائے میں یہ بات نہیں جانی جاسکتی کہ اللہ کی جانب سے مقرر فرمودہ حسن و قبح کی نہایت کا وقت آگیا یعنی اب اس کی قباحت یا حسن کا حسن ختم ہوگیا اسی کو مصنف رح نے فرمایا ۔

ولاخلافَ بین الجمہورِ اَنَّ القیاسَ لا یصلحُ ناسخا وکذلکَ الاجماعُ عند اکثرِہم لان الاجماعَ عبارۃٌ عن اجتماعِ الآراءِ ولا مدخلَ للرأیِ فی معرفۃِ نہایۃِ وقتِ الحُسنِ والقبحِ فی شئٍ عندَ اللّٰہِ تعالیٰ

ترجمہ اور جمہور کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ قیاس ناسخ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور ایسے ہی اجماع ان میں سے اکثر کے نزدیک اس لئے کہ اجماع مراد ہے چند آراء کے اجتماع سے اور رائے کا کوئی دخل نہیں ہے حسن اور قبح کے وقت کی نہایت کو پہنچانے میں اس چیز کے بارے میں جو امت کے نزدیک ہے (یعنی اللہ کے یہاں جو حسن و قبح ہے اس کو رائے سے نہیں جانا جاسکتا ۔

تشریح

پھر کتاب کو کتاب سے سنت کو سنت سے اور کتاب کو سنت سے اور سنت کو کتاب سے منسوخ کرنا جائز ہے مگر آخری دونوں امام شافعی رح کے نزدیک جائز نہیں کیونکہ یہ توطعن کا ذریعہ ہوگا کہ لوگ کہیں گے کہ کیا رسول ہے کہ اس کا خدا اس کو جھٹلاتا ہے یا کیا رسول ہے جو اپنے خدا کو جھٹلاتا ہے۔
مگر ہم کہیں گے کہ جب نسخ کی حقیقت حکم کی مدت کا بیان ہے تو رسول کتاب کے حکم کی مدت بیان کرے یا اللہ تعالیٰ اس حکم کی مدت بیان کر دے جو حکم کہ حدیث سے ثابت ہوا تھا اسی کو مصنف رح نے فرمایا۔

وانما یجوز النسخ بالکتاب والسنۃ ویجوز نسخ احدھما بالاٰخر عندنا وقال الشافعی لا یجوز لانہ یکون مدرجۃ الی الطعن وانا نقول النسخ بیان مدۃ الحکم وجائز للرسول علیہ السلام بیان مدۃ حکم الکتاب فقد بعث مبینا وجائز ان یتولی اللہ تعالیٰ بیان ما الجری علی لسان رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم

ترجمہ

اور نسخ جائز ہے کتاب اور سنت سے اور جائز ہے ان دونوں میں سے ایک نسخ کو دوسرے سے ہمارے نزدیک اور شافعی رح نے فرمایا کہ جائز نہیں اس لئے کہ یہ طعن کا ذریعہ ہوگا اور ہم کہتے ہیں کہ نسخ حکم کی مدت کا بیان ہے اور رسول علیہ السلام کے لئے جائز ہے کتاب کے حکم کی مدت کو بیان کر دینا کیونکہ آپ مبین بنا کر مبعوث فرمائے گئے ہیں اور جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ متولی ہو جائے اس حکم کے بیان کا جس کو اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان پر جاری فرمایا۔

تشریح

پھر تلاوت اور حکم دونوں منسوخ ہوں یہ بھی جائز ہے اور ایک ہو جائے دوسرا نہو یہ بھی جائز ہے کیونکہ نظم قرآنی کے دو حکم ہیں ۱ الفاظ جو جواز صلوٰۃ کا مدار ہے۔ ۲ احکام کا مدار ہے یعنی وجوب وحرمت وغیرہ کا یعنی معانی اور یہ دونوں مقصود ہیں توجب مقصود ہیں تو ان میں سے ہر ایک میں احتمال ہے کہ اس کی مدت اور وقت کو بیان کر دیا جائے اسی کو مصنف رح فرماتے ہیں۔

ویجوز نسخ التلاوۃ والحکم جمیعا ویجوز نسخ احدھما دون الاٰخر لان للنظم حکمین جواز الصلوٰۃ وما ھو قائم بمعنی صیغتہ وکل واحد منھما مقصود بنفسہ فاحتمل بیان المدۃ و الوقت

ترجمہ

اور جائز ہے تلاوت اور حکم دونوں کا نسخ اور جائز ہے ان دونوں میں سے ایک کا نسخ نہ کہ دوسرے کا اس لئے کہ نظم کے دو حکم ہیں ایک جواز صلوٰۃ اور دوسرا وہ حکم جو اس کے صیغہ کے معنیٰ کے ساتھ قائم ہے اور ان میں سے ہر ایک مقصود بنفسہ ہے تو ہر ایک احتمال رکھے گا مدت

کے اور وقت کے بیان کرنے کا ۔

تشریح پھر ہمارے نزدیک نص کے اوپر زیادتی بھی نسخ ہے بخلاف امام شافعی رح کے ہماری دلیل یہ ہے کہ زیادتی کی وجہ سے اصل مشروع اب حکم کا بعض حصہ ہے اور حقوق اللہ میں بعض کو وجود کا حکم ہی نہیں ملتا کیونکہ اللہ کا حق تجزی کے وصف کو قبول نہیں کرتا لہذا فجر کی ایک رکعت عدم کے درجہ میں ہوگی کیونکہ حق دو رکعتیں ہیں اسی طرح مظاہر نے کفارہ کے تیس روزے رکھے پھر وہ بیمار ہوگیا اور پھر تیس مسکینوں کو کھانا کھلادیا تو جائز نہ ہوگا کیونکہ حق اللہ میں تجزی لازم آتی ہے تو یا تو پورے ساٹھ روزے رکھے ورنہ پھر ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے ۔

تو بہرحال زیادت علی النص اگرچہ ظاہری اور لفظی اعتبار سے بیان ہے لیکن معنوی اعتبار سے یہ نسخ ہے (کما مر) اسی کو مصنف رح نے فرمایا ۔

والزیادۃُ عَلیٰ النص نسخ عندنا خلافاً للشافعی لان بالزیادۃ یصیر اصلُ المشروع بعضَ الحق وما للبعض حکم الوجود فیما یجب حَقّاً لِلّٰہِ تعالیٰ لانہ لا یقبلُ الوصفَ بالتجزی حتیٰ ان المُظَاھِرَ اذا مَرِضَ بعد ما صَامَ شھراً فاطعم ثلثین مسکیناً لم یجزہ فکانت الزیادۃ نسخاً من حیث المعنیٰ

ترجمہ اور نص پر زیادتی ہمارے نزدیک نسخ ہے اختلاف ہے شافعی رح کا اس لئے کہ زیادتی کی وجہ سے اصل مشروع (مزید علیہ) حق کا بعض ہوگا اور بعض کو وجود کا حکم نہیں ہے اس حکم میں جو واجب ہو اللہ تعالیٰ کا حق بنکر اس لئے کہ اللہ کا حق تجزی کے وصف کو قبول نہیں کرتا یہاں تک کہ مظاہر جب بیمار ہوگیا تیس روزوں کے بعد پس اس نے تیس مسکینوں کو کھانا کھلادیا تو یہ اس کو کفایت نہیں کرے گا تو یہ ہوگی زیادتی نسخ معنی کے اعتبار سے ۔

تشریح بہرحال جب زیادتی علی النص ہمارے نزدیک نسخ ہے اور نسخ قیاس یا خبر واحد سے جائز نہیں ہے تو خبر واحد کی وجہ سے فاتحہ کو نماز کا رکن قرار نہیں دیا جاسکتا کیونکہ یہ نص پر زیادتی ہے اور نص یہ ہے فاقرأوا ما تیسر من القرآن نیز بکر کی حد زنا میں کوڑوں کے ساتھ جلا وطن کرنا نہیں ہوسکے گا ورنہ خبر واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی لازم آئے گی اسی طرح طواف زیارت میں طہارت کی شرط سے بھی اور کفارہ یمین وظہار کے غلام میں ایمان کی قید لگانا بھی نص پر زیادتی ہے نسخ ہے جو خبر واحد یا قیاس سے جائز نہیں ہے ۔ اسی کو مصنف رح نے فرمایا ۔

ولھذا لم یجعل علماؤنا رح قراءۃ الفاتحۃ رکناً فی الصلوۃ بخبر الواحد لانہ زیادۃٌ

علی النصِ والوا زیادۃ النفی حدّا فی زنا البکر و زیادۃ الطھارۃ شرطًا فی طواف الزیارۃ و زیادۃ صفۃ الایمان فی رقبۃ الکفارۃ بخبر الواحد او القیاس ۔

ترجمہ اور اسی وجہ سے ہمارے علماء نے فاتحہ کی قرات کو نماز میں رکن قرار نہیں دیا خبر واحد سے اس لئے کہ یہ نص پر زیادتی ہے ۔ اور انکار کیا ہے (ہمارے علماء نے) جلاوطنی کی زیادتی کا حد بنا کر بکر کی زنا میں اور طہارت کی زیادتی کا طوافِ زیارت میں شرط بنا کر اور صفت ایمان کی زیادتی کا کفارہ کے غلام میں خبر واحد یا قیاس سے ۔ **تنبیہ** :۔ ضرورت نہونے کی وجہ سے بہت اختصار سے کام لیا گیا ہے ۔

سبق نمبر ۵۲

سنن قولیہ سے فراغت کے بعد مصنف رح نے سننِ افعالیہ کو بیان فرمایا ہے کہ سننِ افعالیہ کی چار قسمیں ہیں مباح، مستحب، واجب، فرض، اول جیسے اکل وشرب کی عادات، مستحب جیسے تسمیۃ قبل الوضوء، واجب جیسے سجود سہو، فرض جیسے نماز پنج گانہ وغیرہ، ایک قسم زلت ولغزش بھی ہے مگر اس کا اقتداء جائز نہیں ہے اور اس قسم میں یہ بھی ضروری ہے کہ خود صاحبِ واقعہ یا اللہ کی جانب سے اس کے زلت ہونے کی وضاحت ہوگئی ہو جیسے موسیٰ ؑ کا فرمان هٰذا من عمل الشیطان اور ارشاد باری وَعَصٰی اٰدَمُ رَبَّہٗ فَغَوٰی ۔ آپ کے جملہ افعال کے بارے میں اختلاف ہے لیکن جو شیخ ابو بکر جصاص رازیؒ نے فرمایا ہے وہ صحیح ہے ۔ کہ جن افعال کے بارے میں ہمیں علم ہے کہ یہ آپنے فرض یا مستحب وغیرہ کے طریقہ پر ادا کیا ہے اسی طرح ان کو ہم بھی کریں گے اور جہاں یہ معلوم نہ ہوسکے کہ کیا نوعیت ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ یہ آپ کے ساتھ مختص نہیں ہے تو ایسی جگہ ہم اس پر عمل کرینگے ۔ اور جب تک کوئی دلیل نہ آجائے اس کو ادنیٰ درجہ پر محمول کریں گے یعنی اباحت کے درجہ پر اسی کو مصنفؒ نے فرمایا ۔

والذی یتصل بالسنن افعالُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھی اربعۃُ اقسام مباحٌ ومستحبٌ وواجبٌ وفرضٌ وفیھا قسمٌ اخر وھو الزلۃ لکنہ لیس من ھذا الباب فی شئ لانہ لا یصلح للاقتداء ولا یخلو عن الاقتران ببیان انہ زلۃ واختلف فی سائر افعالہ والصحیح ماقالہ الجصاصؒ انّ ما علمنا من افعال الرسول صلی اللہ علیہ وسلم واقعًا علی جھۃٍ نقتدی بہ فی ایقاعہ علی تلک الجھۃ ومالم نعلمہ علی ایّ جھۃٍ فعلہٗ فلنا فعلہ علی ادنی منازل افعالہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو الاباحۃ لان الاتباعَ اصل فوجب التمسّکُ بہ حتی یقوم دلیل خصوصہ بہ

ترجمہ اور جو بحث متصل ہے سنن (قولیہ) سے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال ہیں اور یہ چار قسم پر ہیں، مباح، اور مستحب، اور واجب، اور فرض، اور ان میں سے ایک دوسری قسم ہے اور وہ زلت ہے، لیکن وہ اس باب میں کسی درجہ پر نہیں ہے، اس لئے کہ وہ اقتدار کئے جانے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور یہ قسم خالی نہیں ہے اس بات کے بیان سے کہ یہ زلت ہے اور آپ کے تمام افعال کے بارے میں اختلاف ہے اور صحیح وہ ہے جس کے قائل جصاصؒ ہیں کہ جن افعال رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو ہم نے جان لیا کسی جہت پر واقع ہونے کو تو اس فعل کی اقتدار کی جائے گی اس کو اسی جہت پر واقع کرنے میں اور جس کو ہم نے نہیں جانا کہ کس جہت پر اس کو آپ نے کیا ہے تو ہم کو اس کے کرنے کا حق ہے آپ کے افعال کے مراتب میں سے ادنیٰ مرتبہ پر محمول کرکے اور وہ اباحت ہے اس لئے کہ اتباع اصل ہے اصل کے ساتھ تمسک واجب ہے، یہاں تک کہ قائم ہو جائے اس فعل کے خاص ہونے کی دلیل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ۔

تشریح باب سنت کے ساتھ اس بحث کا بھی جوڑ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد کا کیا حکم ہے؟ اگرچہ اس میں اختلاف ہے مگر ہمارے نزدیک صحیح یہ ہے کہ جب کوئی حادثہ درپیش ہوتا۔ اور وحی کے انتظار کے باوجود وحی نہ آئی اور تین دن گذر گئے تو وہاں آپؐ کو حکم تھا کہ اجتہاد سے فیصلہ صادر فرمادیں۔

پھر آپ کے اور دوسرے مجتہد کے اجتہاد میں یہ فرق ہے کہ اگر آپ کے اجتہاد میں خطاء واقع ہو گئی تو منجانب اللہ اس کی تلافی کر دیجاتی ہے بخلاف مجتہد کے جیسے آپ کے اور دیگر اولیاء کے الہام میں فرق ہے کہ آپ کا الہام حجت قطعیہ ہے، اور دوسروں کا الہام بشرطیکہ اصول شرع کے مخالف نہ ہو خود ان کے حق میں حجت ہے دوسروں کے حق میں نہیں ہے اسی کو مصنفؒ فرماتے ہیں۔

ويتصلُ بالسُّننِ بيانُ طريقةِ رسولِ اللهِ صلى اللهُ عليهِ وسلم في اظهارِ احكامِ الشرعِ بالاجتهادِ واختلفَ في هذا الفصلِ والصحيحُ عندنا انه كان يعملُ بالاجتهادِ اذا انقطع طمعهُ عن الوحيِ فيما ابتلي به وكان لا يُقرّ على الخطاءِ فاذا اُقِرَّ على شيءٍ من ذلك كان ذلك دلالةً قاطعةً على الحكمِ بخلافِ ما يكونُ من غيرهِ من البيانِ بالرأيِ وهو نظيرُ الالهامِ فانه حجةٌ قاطعةٌ في حقهِ وان لم يكن في حقِ غيرهِ بهذه الصفةِ

ترجمہ:- اور سنن کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ کا بیان اجتہاد کے ذریعہ احکام شرع

کو ظاہر کرنے میں منفصل ہے ، اور اصولین نے اس فصل میں اختلاف کیا ہے ، اور ہمارے نزدیک صحیح یہ ہے کہ آپ اجتہاد پر عمل فرماتے تھے جبکہ پیش آمدہ حادثہ میں وحی سے آپ کی امید منقطع ہو جاتی اور آپ خطاء پر برقرار نہیں رکھے جاتے تھے پس جب اس حکم میں سے کسی پر برقرار رکھے گئے تو یہ حکم کے درست ہونے پر دلیل قطعی ہوگی بخلاف اس اجتہاد کے جو آپ کے غیر کی طرف سے ہو یعنی رائے سے حکم کا بیان اور اجتہاد الہام کی نظیر ہے کہ الہام آپ کے حق میں (یعنی آپ کا الہام) حجت قطعی ہے اگرچہ الہام آپ کے غیر کے حق میں اس صفت پر نہیں ہے ۔

تشریح اور جو شرائع سابقہ کے احکام قرآن وحدیث میں وارد ہیں اور ان پر ان کو بیان کرنے کے بعد کوئی نکیر مذکور نہیں تو وہ احکام ہم پر لازم ہیں لیکن پہلی شریعتوں کے احکام ہونے کے اعتبار سے نہیں بلکہ ہماری شریعت کے احکام ہونے کے اعتبار سے اور گویا یہ بحث بھی باب السنۃ سے تعلق رکھتی ہے اسی کو مصنفؒ نے فرمایا

ومما یتصل بسنۃ نبینا علیہ السلام شرائع من قبلہ والقول الصحیح فیہ ان ما قص اللہ تعالیٰ ورسولہ منہا من غیر انکار یلزمنا علی انہ شریعۃ لرسولنا صلی اللہ علیہ وسلم ۔

ترجمہ اور ان مباحث میں سے جو ہمارے نبی علیہ السلام کی سنت کے ساتھ متصل ہیں ان انبیاء کے احکام مشروعہ ہیں جو آپ سے پہلے تھے ۔ اور اس میں قول صحیح یہ ہے کہ جس کو اللہ اور اس کے رسول نے ان شرائع میں سے بغیر انکار کے بیان فرمایا ہے وہ ہم پر لازم ہیں اس بناء پر کہ وہ ہمارے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت ہے ۔

تشریح اب یہاں یہ بحث باقی رہ جاتی ہے کہ صحابیؓ کی تقلید کا کیا حکم ہے تو اس میں علماء کا اختلاف ہے ابو سعید بردعیؒ کہتے ہیں کہ قولِ صحابی خواہ مدرک بالقیاس ہو یا غیر مدرک بالقیاس ہو اس کی تقلید واجب ہے کیونکہ اس میں سماع اور توقیف کا احتمال ہے اور اگر بالفرض یہ ان کا قیاس بھی ہو تب بھی اصابتِ رائے میں جو ان کا مرتبہ ہو سکتا ہے وہ بعد والوں کا نہ ہوگا کیونکہ وہ احوالِ تنزیل کا مشاہدہ کئے ہوئے ہیں اور اسباب تنزیل سے واقف ہیں امام کرخی رح فرماتے ہیں کہ غیر مدرک بالقیاس میں ان کی تقلید کی جائے گی اور مدرک بالقیاس میں نہیں اور امام شافعیؒ کا قولِ جدید یہ ہے کہ مطلقاً تقلید نہ ہوگی ، مصنفؒ فرماتے ہیں ۔

وما یقع بہ ختم باب السنۃ ۔ باب متابعۃ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ابو سعید البردعیؒ تقلید الصحابی واجب یترک بہ القیاس لاحتمال السماع والتوقیف ولفضل اصابتہم فی نفس الرأی بمشاہدۃ احوال التنزیل ومعرفۃ اسبابہ وقال ابو الحسن الکرخی لا یجوز تقلید الصحابی الا فیما لا یدرک بالقیاس وقال الشافعی لا یقلد احد منہم ۔

ترجمہ اور وہ بحث جس سے باب سنت کا اختتام واقع ہوتا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کی پیروی کا باب ہے ۔ ابو سعید بردعی رح نے فرمایا صحابی کی تقلید واجب ہے اس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا سماع اور توقیف کے احتمال کی وجہ سے اور نفس رائے (قیاس) میں ان کی درستگی کے زیادہ ہونے کی وجہ سے اور ابو الحسن کرخی رح نے فرمایا صحابی کی تقلید جائز نہیں مگر ایسے قول میں جو قیاس سے نہ جانا جا سکتا ہو ۔ اور شافعی رح نے فرمایا کہ ان میں سے کسی کی تقلید نہیں کی جائے گی ۔

تشریح یہاں یہ بات ذہن نشین کر لینا بھی ضروری ہے کہ تقلید صحابی رض میں یہ اختلاف کب ہے؟ تو اس کے لئے دو شرطیں ذہن میں رکھئے ۱ کسی صحابی نے کوئی بات کہی اور دوسرے صحابی سے اس میں کوئی اختلاف ثابت نہو ورنہ اگر اختلاف ثابت ہو گیا تو پھر بالاتفاق تقلید واجب نہیں ہے بلکہ مجتہد کو حق ہو گا کہ ان دونوں میں سے جس پر چاہے عمل کرے ۲ یہ بات بھی ثابت نہو سکی ہو کہ یہ قول دوسرے صحابہ تک پہونچا اور وہ اس پر خاموش رہے، تب یہ اختلاف مذکور ہے ورنہ اگر یہ صورت ہو جو مذکور ہوئی ہے تو بالاجماع تقلید واجب ہو گی کیونکہ یہ اجماع صحابہ رض کے درجہ میں ہے ۔

دوسرا مسئلہ یہاں یہ ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں صحابہ رض نے اختلاف کیا ہو اور چند اقوال ہو گئے ہوں تو حق انہیں اقوال میں منحصر ہے لہذا بعد کے مجتہد کے لئے جائز نہیں کہ ان اقوال کے علاوہ کوئی اور قول اختیار کرے بلکہ اس کے لئے ضروری ہے کہ انہیں میں سے دلائل کی روشنی میں کسی ایک کو ترجیح دے ۔ اور جس طرح قیاسوں کے تعارض کی صورت میں ان میں سے کوئی ساقط نہیں ہوتا بلکہ مجتہد کو اختیار ہوتا ہے کہ اپنی نظر و فکر سے کسی پر بھی عمل کرے یہی حال اقوال صحابہ رض کے تعارض کا ہے ۔

پھر یہاں ایک مسئلہ تقلید تابعی کا ہے تو جو تابعی ایسا ہو جنکا فتوی دور صحابہ میں مروج ہوا اور ان میں سے کسی نے صحابہ رض سے فتوی میں مزاحمت کی ہو جیسے قاضی شریح رح نے حضرت علی رض سے مزاحمت کی تھی کہ بیٹے کی گواہی باپ کے حق میں غیر مقبول ہے تو ایسے تابعی کے بارے میں دو قول ہیں، بعض نے کہا تقلید ہو گی اور بعض نے کہا کہ تقلید نہیں کی جائے گی اور یہی امام صاحب رح سے ظاہر الروایہ ہے ۔

وهذا الخلافُ في كل ما ثبت عنهم من غير اختلافٍ بينهم ومن غير ان يثبت ان بلغ غيرَ قائله فسكت مسلّمًا له وامّا ان اختلفوا في شئ فالحقُّ لا يعدُو اقاويلهم ولا يسقط البعضُ بالبعض بالتعارض لانه تعيّنَ وجه الرأى لمّا لم يجرِ المحاجة بينهم بالحديث فحلّ محلَّ القياس واما التابعيُّ فان زاحمهم في الفتوى يجوز تقليده عند بعض مشائخنا رحمهم الله خلافًا للبعض

ترجمہ:- اور یہ اختلاف ہر ایسے قول میں ہے جو ان سے بغیر کسی اختلاف کے ثابت ہو اور بغیر اسکے

کہ یہ بات ثابت ہو کہ وہ قول پہنچا ہو اس کے قائل کے غیر کو پس وہ خاموش ہو گیا ہو درانحالیکہ اس کو تسلیم کرنے والا ہے اور بہرحال اگر انہوں نے کسی شیٔ کے بارے میں اختلاف کیا تو حق ان کے اقوال سے متجاوز نہو گا اور بعض بعض کی وجہ سے ساقط نہو گا تعارض کی وجہ سے۔ اس لئے کہ قیاس کا پہلو متعین ہو گیا جب کے ان کے درمیان حدیث مرفوع سے محاجّہ جاری نہیں ہوا تو وہ (قول صحابی) قیاس کے درجہ میں آگیا اور بہرحال تابعی پس اگر وہ مزاحم ہوا ہو صحابہ سے فتوے میں تو اس کی تقلید جائز ہے ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک اختلاف ہے بعض کا۔

سبق نمبر ۵۳ بَابُ الاِجْمَاع

اجماع کن حضرات کا شمار کیا جاتا ہے اور وہ شرعاً قابلِ قبول ہوتا ہے تو اس میں اختلاف ہے بعض حضرات نے صحابہؓ کی قید لگائی ہے جیسے داؤد ظاہری وغیرہ، اور امام مالکؒ نے اہلِ مدینہ کی اور فرقہ زیدیہ اور رامامیہ نے آلِ رسول کی مگر ہمارے نزدیک ہر زمانہ کے مجتہدین کا اجماع صحیح ہے البتہ یہ شرط ہے کہ وہ عادل ہوں اور اہل اجتہاد میں سے ہوں تعداد انکی کتنی ہے یہ کچھ شرط نہیں ہے، اور اسی قول پر مرجانا بھی شرط نہیں ہے بلکہ ان کے مرنے سے پہلے بھی اس کو اجماع کہا جائے گا۔ اور جو لوگ اہل ہویٰ ہیں جیسے شیعہ ان کا اختلاف مضر نہیں خصوصاً اس امر کے سلسلہ میں جس میں ان کو اہلِ ہویٰ کہا گیا ہے۔

اور جو عوام کالانعام ہیں ان کا اختلاف اگر ایسے امر میں ہو جس میں اجتہاد کا دخل نہو تو معتبر ہو گا اور پھر اجماع منعقد نہو سکے گا۔ ورنہ امور اجتہادیہ میں ان کا اختلاف اجماع کے لئے معتبر نہو گا۔ یہاں تک کی عبارت ملاحظہ ہو۔

اختلف النَّاسُ فِيمَن يَنعقدُ بِهِم الاجماعُ قال بعضهم لا اجماعَ اِلّا للصَّحابةِ وقال بعضهم لا اجماعَ الّا لاهل المدينةِ وقال بعضهم لا اجماعَ الّا لِعِترةِ الرسولِ صلى الله عليه وسلم والصحيحُ عندنا ان اجماعَ علماءِ كلِّ عصرٍ من اهل العدالةِ والاجتهادِ حجةٌ ولا عبرةَ بقلّةِ العلماءِ وكثرتِهم ولا بالثباتِ علىٰ ذلك حتى يموتوا ولا بمخالفةِ اهل الهوىٰ فيما نُسبوا به الى الهوىٰ ولا بمخالفةِ من لا رأيَ له فى البابِ الا فيما يستغنى عن الرأيِ۔

ترجمہ لوگوں نے اختلاف کیا ہے ان حضرات کے سلسلہ میں جن سے اجماع منعقد ہوتا ہے ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ اجماع نہیں ہے مگر صحابہ کا اور کہا ان میں سے بعض نے کہ اجماع نہیں ہے مگر اہل مدینہ کا اور کہا ان میں سے بعض نے کہ اجماع نہیں ہے مگر آلِ رسول کا۔ اور ہمارے نزدیک

یعنی یہ ہے کہ ہر زمانہ کے علماء کا اجماع اہل عدالت واجتہاد میں سے حجت ہے اور علماء کی قلت اور ان کی کثرت کا اعتبار نہیں ہے اور نہیں اعتبار ہے اس اجماع پر برقرار رہنے کا۔ یہاں تک کہ وہ مرجائیں۔ اور نہیں اعتبار ہے اہل ہوی کی مخالفت کا اس امر میں جس میں وہ ہوی کی جانب منسوب کئے گئے ہیں اور نہیں اعتبار ہے ان لوگوں کی مخالفت کا جن کے لئے اس باب میں رائے نہیں ہے مگر اس امر میں جو رائے سے مستغنی ہو۔ تنبیہ:۔ بر بناء اختصار ہم نے تفصیلات کو ترک کردیا ہے۔

تشریح پھر اجماع کے مختلف درجات ومراتب ہیں اول درجہ صحابہؓ کا وہ اجماع ہے جو تصریحی ہو کہ ہم نے اس پر اجماع کرلیا، اور دوسرا درجہ صحابہؓ کا وہ اجماع ہے کہ بعض کی جانب سے صراحت ہو اور باقی حضرات کی جانب سے سکوت ہو۔ کیونکہ تقریر حکم پر نص کی دلالت زیادہ واضح ہے اور سکوت کی کم ہے۔

پھر ثالثاً تابعین کا اجماع یا تو ایسے قول پر ہوگا کہ پہلے اس قول کے مخالف کسی کا قول نہیں گذرا یا ایسا ہوگا کہ اقوال مختلف تھے جن میں سے تابعین نے کسی ایک قول پر اجماع کیا ہے تو گویا یہاں پہلے اس اجماع کے مخالف قول گذر چکا ہے تو دوسرے اجماع کے بارے میں بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہ اجماع نہیں ہوا کیونکہ اگر وہ زندہ ہوتا تو اس کی مخالفت انعقاد اجماع کے لئے مضر ہوتی۔

تو اب بھی یہی حکم ہوگا کیونکہ مرنے سے کسی کا قول باطل نہیں ہوتا ورنہ جملہ مذاہب باطل ہوگئے ہوتے۔

مگر ہمارے نزدیک یہ اجماع کی دونوں صورتیں درست ہیں اور دونوں صورتوں میں اجماع منعقد ہوجائے گا۔

مگر اجماع کی یہ پہلی صورت حدیث مشہور کے درجہ میں ہے اور دوسری خبر واحد کے درجہ میں ہے پھر جو اجماع سلف بطریق تواتر منقول ہو وہ حدیث متواتر کے درجہ میں ہے اور جو بطریق آحاد منقول ہو وہ خبر واحد کے درجہ میں ہے۔

پھر اجماع بذات خود یقین کو واجب کرتا ہے لیکن اصول کے طریقہ میں اگر آحاد کا طریقہ آگیا تو پھر اجماع خبر واحد کے درجہ میں ہوگا اور اب یہ صرف عمل کو واجب کرے گا نہ کہ علم کو اور اب بھی اس کو قیاس پر مقدم رکھا جائیگا۔

اب عبارت ملاحظہ ہو۔

ثم الاجماعُ علی مراتبَ فالاقوی اجماعُ الصحابۃِ نصًّا لانہ لاخلافَ فیہ ففیھم اھل المدینۃ وعترۃُ الرّسولِ صلی اللہ علیہ وسلم ثُمَّ الذی ثبت بنص بعضھم وسکوت الباقینَ لان السکوتَ فی الدلالۃِ علی التقریر دون النص ثم اجماعُ مَن بعدَ الصحابۃ علی حکم لم یظھر فیہ قولُ من سبقھم مخالفًا ثم اجماعھم علی قول سبقھم فیہ مخالفٌ فقد اختلفَ العلماءُ فی ھذا الفصل فقال بعضھم ھذا لایکون اجماعًا لان موت المخالف لا یُبطلُ قولَہٗ وعندنا اجماعُ علماءِ کل عصر حجۃ فیماسبق فیہ الخلافُ وفیما لم یسبق لکنہٗ فیما لم یسبق فیہ الخلافَ بمنزلۃِ المشھور من الحدیثِ وفیما سبق

فیہ الخلاف بمنزلۃ الصحیح من الاحاد واذا انتقل الینا اجماع السلف باجماع علماء کل عصر علی نقلہ کان فی معنی نقل الحدیث المتواتر واذا انتقل الینا بالافراد کان کنقل السنۃ بالاحاد وھو یقین باصلہ لکنہ لما انتقل الینا بالاحاد اوجب العمل دون العلم وکان مقدما علی القیاس

ترجمہ پھر اجماع چند مراتب پر ہے پس سب سے زیادہ قوی صحابہ کا وہ اجماع ہے جو صراحۃً ہو اس لئے کہ اس میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے پس صحابہ میں اہل مدینہ اور آل رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہیں پھر وہ اجماع ہے جو ان میں سے بعض کی صراحت سے اور باقی حضرات کے سکوت سے ثابت ہو اس لئے کہ سکوت دلالت کرنے میں تقریر حکم پر نص سے کمتر ہے پھر ان لوگوں کا (تابعین کا) جو صحابہ کے بعد ہیں ایسے حکم پر جس میں ان لوگوں کا قول ظاہر نہوا ہو جوان کے (تابعین کے) مخالف ہو، پھر تابعین کا اجماع ہے ایسے قول پر کہ مقدم ہو چکا ہے جس میں ان کے مخالف قول پس علماء نے اس آخری فصل میں اختلاف کیا ہے پس بعض نے فرمایا کہ یہ اجماع نہو گا اسلئے کہ مخالف کی موت اس کے قول کو باطل نہیں کرے گی ۔

اور ہمارے نزدیک ہر زمانہ کے علماء کا اجماع حجت ہے اس قول میں جس میں اختلاف مقدم ہو چکا ہو اور اس میں جس میں اختلاف مقدم نہوا ہو لیکن اجماع اس قول میں جس میں اختلاف مقدم نہ ہوا ہو وہ حدیث مشہور کے درجہ میں ہے ، اور جس میں اختلاف مقدم ہو چکا ہو وہ اس حدیث صحیح کے درجہ میں ہے جو واحد ہو اور جبکہ منتقل ہو ہم تک (تواتر کے طریقہ پر) سلف کا اجماع ہر زمانہ کے علماء کے اجماع کے ساتھ اس کی نقل پر تو وہ حدیث متواتر کی نقل کے معنیٰ میں ہے اور جب اجماع منتقل ہو ہم تک آحاد کے طریقہ پر تو وہ اجماع خبر واحد کی نقل کے مثل ہے اور اجماع اپنی اصل کے اعتبار سے یقین ہے لیکن جب ہم تک آحاد کے ساتھ منتقل ہو تو وہ عمل کو واجب کریگا نہ کہ علم کو اور اجماع قیاس پر مقدم ہوگا ۔

سبق نمبر ۵۴ باب القیاس

اس باب میں پانچ چیزیں خصوصیت سے مذکور رہوں گی ۱ قیاس کی تعریف ۲ قیاس کی شرط ۳ رکن قیاس ۴ حکم قیاس ۵ علل مؤثرہ پر شوافع کی جانب سے وارد شدہ اعتراض کا جواب ۔

مصنفؒ نے سب سے پہلے قیاس کی تعریف بیان کی کہ قیاس کے لغوی معنی اندازہ کرنا اور ناپنا جیسے بولا جاتا ہے قس النعل بالنعل یعنی اس کو دوسرے جیسا بنا دو اور فقہاء جب اصل کا حکم فرع کے لئے ثابت کرتے ہیں تو وہ اس کو قیاس کے نام سے موسوم کرتے ہیں کیونکہ انہوں نے حکم اور علت کے اندر فرع کو اصل سے ناپا ہے ۔

شرطِ قیاس: قیاس کی چار شرطیں ہیں دو عدمی اور دو وجودی وہ دو جو عدمی ہیں ان میں سے پہلی شرط یہ ہے کہ مقیس علیہ یعنی اصل کسی دوسری نص سے اس حکم کے ساتھ مخصوص نہو ورنہ قیاس صحیح نہو گا جیسے حضرت خزیمہ رضؓ کہ انکی تنہا شہادت معاملات میں معتبر ہے اور اس میں فقط یہ مخصوص ہیں لہذا دوسرے حضرات کو خواہ وہ خلفاء راشدین ہی کیوں نہوں ان پر قیاس نہیں کیا جائے گا ۔

شرط دوم:- مقیس علیہ خود خلاف قیاس نہو ورنہ قیاس صحیح نہو گا جیسے قہقہہ سے وضو کا ٹوٹنا خلاف قیاس ہے لہذا اس پر کسی کو قیاس کرنا صحیح نہو گا ۔

شرطِ ثالث:- یہ وجودی دو شرطوں میں سے پہلی شرط ہے جس میں چار پرزے ہیں بالفاظِ دیگر بظاہر یہ ایک شرط ہے اور حقیقت میں یہ چار شرطیں ہیں ۱ اصل کا جو حکم فرع کی جانب آیا ہے وہ حکم شرعی ہو ۔ ۲ حکم شرعی بلا تغیر وتبدل منتقل ہوا ہو ۳ اصل اور فرع آپس میں ایک دوسرے کی نظیر ہوں ۴ فرع کے اندر خود حکم نص سے ثابت نہو ورنہ پھر قیاس صحیح نہو گا ۔

لہذا خمر کے علاوہ بقیہ شرابوں کو خمر کے نام سے موسوم کرنے کے لئے ان کا خمر پر قیاس صحیح نہو گا کیونکہ یہ حکم شرعی نہیں بلکہ لغوی ہے کما ثبت من الشرط الاول مسلمان اگر ظہار کرے تو کفارہ سے حرمت ختم ہو جاتی ہے ۔ اور اگر ذمی ظہار کرے تو چونکہ وہ کفارہ کا اہل نہیں ہے اسوجہ سے کہ کفارہ عبادت ہے اور کفار عبادت کے اہل نہیں ہیں لہذا ذمی میں حرمت ہمیشہ رہے گی لہذا ہم نے کہا کہ ذمی کا ظہار جائز نہیں ہے مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ذمی کا ظہار جائز ہے مسلم پر قیاس کرتے ہوئے ۔

ہم نے جواب دیا کہ یہاں شرط ثانی مفقود ہے کیونکہ حکم شرعی بدل کر فرع کے اندر ثابت ہو گا کیونکہ اصل میں حرمت موقتہ ہے اور فرع میں حرمت مؤبدہ ہے لہذا اس شرط کے مفقود ہونے کیوجہ سے قیاس صحیح نہو گا کما علم من الشرط الثانی ، اسی طرح اگر روزہ کی حالت میں کوئی بھول کر کھا پی لے تو روزہ نہیں ٹوٹتا اور اگر زبردستی یا خطاءً کھائے تو روزہ ٹوٹ جائے گا اور آخری دونوں کا اول پر قیاس صحیح نہیں ہو گا کیونکہ شرطِ ثالث مفقود ہے کیونکہ فرع اصل کی نظیر نہیں بلکہ اصل سے گھٹیا ہے کیونکہ اصل کا عذر من جانب اللہ ہے اور فرع کے عذر میں بندہ کا دخل ہے لہذا قیاس صحیح نہیں ہو گا کیونکہ مقیس علیہ اور مقیس میں نظیر ہونے کا پہلو ختم ہے کما علم من الشرطِ الثالث ۔

کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین میں غلام معتق کا مؤمن ہونا شرط نہیں ہے کفارۂ قتل میں یہ شرط ہے امام شافعیؒ نے اس کو قتل پر قیاس کیا ہے اور یہاں بھی رقبہ مؤمنہ کی شرط لگائی ہے ۔

ہم نے کہا کہ قیاس صحیح نہیں کیونکہ قیاس جب صحیح ہوتا کہ فرع کو بیان کرنے میں خود نص نہوتی اور یہاں نص موجود ہے لہذا پھر قیاس نہو گا اور اس کو مطلق ہی رکھا جائے گا ، اسی طرح صدقات یعنی کفارات کا صرف کرنا کفار کیجانب صحیح ہے مگر امام شافعی رح نے فرمایا کہ جائز نہیں انہوں نے اس کو زکوٰۃ پر قیاس کیا ہے ۔ ہم نے کہا کہ یہ قیاس صحیح نہیں کیونکہ فرع کے اندر نص موجود ہے جو ایمان کی قید سے مطلق ہے لہذا پھر قیاس صحیح نہو گا اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں

باب القیاس

وهو یشتمل علی بیان نفس القیاس وشرطہ ورکنہ وحکمہ ودفعہ اما الاول فالقیاس هو التقدیر لغۃ یقال قس النعل بالنعل ای قدرہ بہ واجعلہ نظیر الاخر والفقہاء اذا اخذ وا حکم الفرع من الاصل سموا ذلک قیاسا لتقدیرهم الفرع بالاصل فی الحکم والعلۃ ۔

ترجمہ یہ قیاس کا باب ہے اور یہ مشتمل ہے نفسِ قیاس کے بیان پر اور اس کی شرط پر اور اس کے رکن پر اور اس کے حکم پر اور اس کے دفع پر، بہرحال پس قیاس باعتبار لغت وہ اندازہ کرنا ہے قِس النعل بالنعل یعنی اس کو اس کے ساتھ ناپ دے اور اس کو دوسرے کی نظیر بنا دے اور فقہاء جب اصل سے فرع کا حکم لیتے ہیں تو اس کا نام قیاس رکھتے ہیں ان کے ناپ دینے کی وجہ سے فرع کو اصل کے ساتھ حکم اور علت میں ۔

واما شرطہ فان لا یکون الاصل مخصوصا بحکمہ بنص اخر کقبول شهادۃ خزیمۃ رض وحدہ کان حکما ثبت بالنص اختصاصہ بہ کرامۃ لہ وان لا یکون الاصل معدولا بہ عن القیاس کایجاب الطهارۃ بالقهقهۃ فی الصلوٰۃ

ترجمہ اور بہرحال قیاس کی شرط یہ ہے کہ اصل اپنے حکم کے ساتھ دوسری نص کے سبب سے مخصوص نہ ہو جیسے تنہا خزیمہ رض کی شہادت کو قبول کرنا ایسا حکم ہے کہ نص سے اس حکم کا انہیں کے ساتھ مخصوص ہونا ثابت ہے ان کے اعزاز کی غرض سے اور (دوسری شرط یہ ہے کہ) اصل قیاس سے ہٹی ہوئی نہ ہو جیسے نماز میں قہقہہ کی وجہ سے طہارت کا واجب ہونا ۔

وان یتعدی الحکم الشرعی الثابت بالنص بعینہ الی فرع هو نظیرہ ولا نص فیہ فلا یستقیم التعلیل لاثبات اسم الخمر لسائر الاشربۃ لانہ لیس بحکم شرعی ولا لصحۃ ظهار الذمی لکونہ تغییرا للحرمۃ المتناهیۃ بالکفارۃ فی الاصل الی اطلاقها فی الفرع عن الغایۃ ولا لتعدیۃ الحکم من الناسی فی الفطر الی المکرہ والخاطی لان عذرهما دون عذرہ فکان تعدیتہ الی مالیس بنظیرہ ولا لشرط الایمان فی رقبۃ کفارۃ الیمین والظهار وفی مصرف الصدقات لانہ تعدیۃ الی مافیہ نص بتغییرہ

ترجمہ اور (تیسری شرط یہ ہے کہ) وہ حکم شرعی جو نص سے ثابت ہو بعینہ اس فرع کی جانب متعدی ہو جو اس کی نظیر ہے اور اس میں کوئی نص نہ ہو تو تعلیل درست نہ ہوگی خمر کا نام ثابت کرنے کے لئے تمام شرابوں کے لیے

اس لئے کہ یہ حکم شرعی نہیں ہے اور تعلیل صحیح نہیں ہے، ذمی کے ظہار کی صحت کے لئے تعلیل کے ہونے کی وجہ سے اس حرمت کی تبدیلی جو اصل میں کفارہ سے ختم ہوجاتی ہے حرمت کے مطلق ہونے کی جانب کسی مدت سے فرع کے اندر اور تعلیل درست نہیں ہے حکم کے متعدی کرنے کے لئے ناسی سے فطر کے اندر مکرہ اور خاطی کی جانب اس لئے کہ ان دونوں کا عذر ناسی کے عذر سے کم ہے تو ہوجائے گا حکم کا تعدیہ اس فرع کی جانب جو اصل کی نظیر نہیں ہے۔ اور تعلیل صحیح نہیں ہے ایمان کی شرط کے لئے کفارۂ یمین اور ظہار کے غلام میں اور مصرفِ صدقات میں اس لئے کہ یہ تعدیہ ہے ایسی فرع کی جانب جس میں نص ہے حکم کے متغیر کرنے کے ساتھ ساتھ۔

تشریح قیاس کی تعریف علماء نے مختلف عبارات میں کی ہے جس کو اصول الفقہ ص۲۸۵ پر دیکھا جاسکتا ہے اختصاراً ہم نے اس سے تعرض نہیں کیا، قیاس کے معنی لغوی اور شرعی کے درمیان مناسبت ظاہر ہے۔

شرط اول کو بیان کرتے ہوئے جو مصنفؒ نے مخصوصًا بحکمہ۔ بنص اٰخر الخ کہا ہے تو خصوص بمعنی تفرد ہے صیغۂ عام سے تخصیص کے معنی میں نہیں ہے اور بحکمہ کی با، خصوص کا صلہ ہے اور ہٖ کا مرجع اصل ہے اور بنص کی بار برائے سبب ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی سے گھوڑا خریدا اور اس کو ساتھ لے کر چلے تاکہ اس کو ثمن دیدیں اس نے پیچھے ہوکر آنیوالے لوگوں سے گھوڑے کا بھاؤ کرلیا اور ان لوگوں کو پہلے قصہ کا علم نہ تھا تو اعرابی نے حضرتؐ کو کہا کہ اگر آپ کو خریدنا ہو تو بتاؤ ورنہ میں ان کو بیچدیا حضرتؐ نے فرمایا تم یہ کیا کہہ رہے ہو گھوڑا میں خرید چکا ہوں اعرابی نے کہا گواہ لاؤ حضرت خزیمہؓ جو بوقت شراء موجود نہیں تھے اور اب حاضر تھے گواہی دیدی تو اس گواہی کی وجہ سے حضرت خزیمہؓ کی گواہی دو شخصوں کی گواہی کے قائم مقام کردیگئی اور یہ خزیمہؓ کے لئے ایک اعزازی سرٹیفکٹ ہے جو انہیں کے ساتھ خاص ہے۔

سبق نمبر ۵۵ (شرط رابع)

چوتھی شرط یہ ہے کہ تعلیل کے بعد اصل کا حکم اپنے حال پر باقی رہے اور اس کے لغوی مفہوم میں تغیر نہو کیونکہ جس طرح فرعِ منصوص کے حکم میں تغیر باطل ہے اسی طرح اصل منصوص کے حکم میں بھی قیاس سے تغیر باطل ہے یہ چوتھی شرط ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اصل حکم میں تعلیل سے تغیر نہو۔

اب شوافع کی جانب سے یہاں کچھ اعتراضات وارد ہوتے ہیں مصنفؒ ان کا جواب دیں گے

سوال ۱:- لاتبیعوا الطعام بالطعام الا سواءً بسواءٍ اس میں آپ نے علتِ ربوا قدر اور جنس نکال کر قلیل میں کمی بیشی کو جائز قرار دیدیا اور یہ تعلیل سے حکم نص میں تغیر ہے جس کو آپ باطل قرار دے رہے ہیں۔

جواب:- یہ تغیر نص ہی کی وجہ سے یعنی دلالۃ النص سے ہے نہ کہ تعلیل کی جس کی تفصیلی بحث ص پر گذر چکی ہے۔

سوال ۲:۔ حدیث میں آیا ہے کہ پانچ اونٹ میں ایک بکری زکوٰۃ ہیں دو جس کی تفاصیل ہدایہ میں موجود ہیں مگر آپ نے اس کی یہ علت نکالی کہ فقیر کی حاجت روائی شارع کا منشأ ہے جو بکری سے بھی پورا ہو جاتا ہے لہذا جس چیز سے بھی یہ منشأ پورا ہو جائے اس کا ادار کرنا جائز ہوگا اسی وجہ سے آپ نے بجائے بکری کے اس کی قیمت ادار کرنے کو جائز کہا ہے حالانکہ یہ نص کے حکم میں کھلی ہوئی تبدیلی ہے ؟

جواب :۔ خاص بکری سے قیمت کی جانب انتقال تعلیل کی وجہ سے نہیں بلکہ دلالۃ النص کیوجہ سے ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے تمام بندوں بلکہ تمام مخلوقات کے رزق کا وعدہ فرما رکھا ہے ۔ اور بندوں کی ضروریات ایک ہی چیز میں منحصر نہیں بلکہ مختلف انواع کی ضروریات ہیں جن کو پورا کرنے کی سہولت قیمت سے ہے اس لئے یہ تبدیلی وتغیر نص سے ثابت ہے ۔ اس پر یہ سوال نہ کیا جائے کہ پھر فقرار کو مالداروں نے رزق دیا ہے نہ کہ اللہ نے ؟

کیونکہ اللہ نے اغنیار پر مال میں سے جو مقرر حصہ واجب کیا ہے وہ اپنے لئے کیا ہے پھر اپنے حق کو اس نے فقرار پر صرف کرنے کا حکم فرمایا کیونکہ وہ تو بے نیاز ہے اس لئے اولاً فقرار کا قبضہ بطور نیابت ہے پھر اس کا ان کے پاس دوام اپنے لئے قبضہ ہے ۔

سوال ۳:۔ جب یہ تبدیلی نص کیوجہ سے ہوئی ہے تو پھر آپ کی تعلیل لغو ہے اس سے کیا فائدہ ہوا ؟

جواب :۔ اس کا فائدہ یہ ہوا کہ بکری کے عوض جو کچھ دیا جائے اس میں یہ صلاحیت ضروری ہے کہ اس کو فقیر پر صرف کیا جا سکے لہذا چوپایہ پر فقیر کو بٹھانے سے زکوٰۃ ادار نہو گی کیونکہ قبضہ فقیر مفقود ہے جو دو قبضوں کے قائم مقام ہوا کرتا ہے

سوال ۴:۔ حدیث میں آیا ہے کہ ناپاک کپڑے کو پانی سے دھویا جائے کما وقع ثم اغسلیہ بالماء مگر آپ نے علت نکال کر کہا کہ ہر وہ بہنے والی چیز جو ناپاکی کو زائل کر سکے اس کے ذریعہ سے کپڑا پاک ہو جائے گا اس میں بھی تعلیل سے نص کے حکم کو بدل دیا گیا ہے ۔

جواب :۔ یہ تبدیلی تعلیل سے نہیں بلکہ نص ہی سے ثابت ہے کیونکہ اصل مقصود ازالہ نجاست ہے اور ازالہ کا ایک عمدہ ذریعہ پانی بھی ہے اس لئے پانی کا خصوصاً ذکر کیا گیا ہے

سوال ۵:۔ حدیث میں آیا ہے کہ تکبیر سے نماز شروع کرو مگر آپ نے تعلیل سے غیر تکبیر سے بھی نماز کے افتتاح کو جائز قرار دیا ہے جس کی تفصیل ہدایہ میں مذکور ہے ؟

جواب :۔ یہاں بھی وہی سابق جواب ہے کہ اصل مقصود اللہ کی تعظیم ہے جو ان الفاظ سے بھی ادار ہو جاتی ہے جو ہم نے ذکر کئے ہیں اور حدیث میں تکبیر کا خصوصاً اس لئے ذکر ہے کہ وہ بھی تعظیم کا ایک فرد ہے ۔

سوال ۶:۔ حدیث میں کفارہ صرف جماع کے ساتھ وارد ہے مگر تم نے تعلیل کے ذریعہ اکل وشرب کے اندر بھی کفارہ کو واجب کر دیا ۔

جواب :۔ اس کا بھی وہی سابق جواب ہے کہ کفارہ کا سبب عمداً بلا عذر افطار ہے جماع بھی جسکا ایک فرد ہے بہرحال ہماری تعلیل سے محل میں بذات خود کوئی تغیر نہیں ہوا کیونکہ وہ بدستور محل صالح برقرار ہے ۔

ہماری قبضہ کے اندر گذشتہ تقریر سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ انما الصدقات للفقراء الخ میں لام تملیک کا نہیں بلکہ عاقبت کا ہے، اس تقریر سے امام شافعی رح کا یہ فرمان غلط ثابت ہوگا کہ زکوٰۃ مصارفِ مذکورہ کا حق ہے لہٰذا تمام اصناف کو دیا جانا ضروری ہے ہم نے کہا کہ یہ ان کا حق نہیں بلکہ اللہ کا حق ہے یہ اپنی حاجت کے سبب اس کے مصارف شمار ہوئے ہیں۔

اور ان کا حال ایسا ہے جیسے نماز میں کعبہ کا کہ پورا کعبہ بھی قبلہ ہے اور اس کا ہر ہر جزء بھی قبلہ ہے جس جزء کی جانب نماز پڑھی جائے جائز ہے اسی طرح ان میں سے سب کو دیا جائے تب بھی جائز ہے اور بعض کو دیا جائے تب بھی جائز اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

والشرطُ الرابعُ ان یبقیٰ حکمُ الاصلِ بعدَ التعلیلِ علی ما کان قبلہٗ لانَّ تغییرَ حکمِ النصِّ فی نفسہٖ بالرأیِ باطلٌ کما ابطلناہُ فی الفروعِ وانما خصّصنا القلیلَ من قولہٖ علیہ السلام لاتبیعوا الطعامَ بالطعامِ الا سواءً بسواءٍ لان استثناءَ حالۃِ التساوی دلَّ علی عمومِ صدرہٖ فی الاحوالِ ولن یثبتَ اختلافُ الاحوالِ الّا فی الکثیرِ فصار التغیرُ بالنصِ مصاحباً للتعلیلِ لا بہٖ۔

ترجمہ اور چوتھی شرط یہ ہے کہ اصل کا حکم تعلیل کے بعد پہلی حالت میں باقی رہے اس لئے کہ نص کے حکم فی نفسہ تغییر رائے سے باطل ہے جیسا کہ ہم اس تغییر کو فروع کے اندر باطل قرار دے چکے ہیں اور ہم نے قلیل کو خاص کیا ہے نبی علیہ السلام کے فرمان لاتبیعوا الطعامَ بالطعامِ الا سواءً بسواءٍ سے اس لئے کہ تساوی کی حالت کا استثناء اس کے صدر (شروع) کے عموم پر دال ہے احوال میں اور احوال کا اختلاف ہرگز ثابت نہ ہوگا مگر کثیر میں تو تغیر نص کی وجہ سے ہوا ہے (وہ تغیّر بالنص حسنِ اتفاق سے) تعلیل کی غرض کے موافق ہوگیا تغیّر نص کی وجہ سے نہیں ہوا ہے۔

وکذلک جوازُ الابدالِ فی بابِ الزکوٰۃ ثبت بالنصِ لا بالتعلیلِ لانَّ الامرَ بانجازِ ما وعدَ للفقراءِ رزقاً لھم مما اوجبَ لنفسہٖ علی الاغنیاءِ من مالٍ مسمًّی لا یحتملہٗ مع اختلافِ المواعیدِ یتضمنُ الاذنَ بالاستبدالِ فصار التغییرُ بالنصِ مجامعاً للتعلیلِ لا بہٖ۔

ترجمہ اور ایسے ہی باب زکوٰۃ میں تبدیلی کا جواز نص سے ثابت ہوا ہے نہ کہ تعلیل سے اس لیے کہ فقراء کے لئے رزق کے وعدہ کے ایفاء کا حکم (یعنی وہ ایفاء موعود) جو اللہ نے مالداروں پر اپنے لئے واجب کیا ہے یعنی مال مقرر جو مواعید کے مختلف ہونے کے باوجود ایفاء کا احتمال نہیں رکھتا (حکم مذکور) استبدال

کی اجازت کو متضمن ہے تو تغیر نص کی وجہ سے ہوا ہے۔ (حسن اتفاق سے) وہ تعلیل کی غرض کے موافق ہوگیا۔ تغیر تعلیل کی وجہ سے نہیں ہوا ہے۔

وانما التعليلُ لحكمٍ شرعيٍّ وهو صلاحُ المحلِّ للصرفِ الى الفقيرِ بدوامِ يدِهٖ عليه بعد الوقوعِ لله تعالىٰ بابتداءِ اليدِ

ترجمہ اور تعلیل حکم شرعی کے لئے ہے اور وہ محل کا صالح ہونا ہے فقیر کی جانب صرف کئے جانے کے لئے اس محل پر فقیر کے قبضہ کی مداومت کے ساتھ ابتداءِ قبضہ سے اللہ تعالیٰ کیلئے واقع ہونے کے بعد۔

وهو نظيرُ ما قلنا ان الواجب ازالةُ النجاسةِ والماءُ آلةٌ صالحةٌ للازالةِ والواجب تعظيم الله تعالىٰ بكل جزءٍ من البدن والتكبيرُ آلةٌ صالحةٌ لجعل فعلِ اللسان تعظيمًا والافطار هو السبب والوقاع آلةٌ صالحةٌ للفطر وبعد التعليل يبقى الصلاحيةُ على ما كان قبلهٗ ۔

ترجمہ اور یہ (مطلق مال کا واجب ہونا) اس کی نظیر ہے جو ہم نے کہا ہے کہ واجب نجاست کا ازالہ ہے اور پانی ایک ایسا آلہ ہے جو ازالہ کے لئے صالح ہے اور واجب اللہ تعالیٰ کی تعظیم ہے بدن کے ہر ہر جزء سے اور تکبیر ایک ایسا آلہ ہے جو زبان کے فعل کو تعظیم بنانے کی صلاحیت رکھتا ہے اور افطار وہ سبب ہے اور جماع ایک آلہ ہے جو فطر کی صلاحیت رکھتا ہے اور تعلیل کے بعد صلاحیت اپنے حال پر برقرار ہے۔

وبهذا تبيّن انّ اللامَ فی قولہ تعالیٰ انّما الصدقاتُ للفقراءِ لامُ العاقبةِ ای يصير لهم بعاقبته او لانهٗ اوجبَ الصرفَ اليهم بعد ما صار صدقةً وذلك بعد الاداءِ الى الله تعالیٰ فصاروا على هذا التحقيقِ مصارف باعتبارِ الحاجةِ وهذه الاسماءُ اسبابُ الحاجةِ وهم بجملتهم للزكوٰة بمنزلةِ الكعبةِ للصلوٰة كلها قبلة للصلوٰة وكل جزءٍ منها قبلةٌ ۔

ترجمہ اور اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اللہ کے فرمان انما الصدقات للفقراء میں لام لام عاقبت ہے یعنی یہ فقراء کے لئے ہو جاتا ہے اپنے انجام کے اعتبار سے یا اس لئے کہ نص نے ان کی جانب صرف کو واجب کیا ہے اس کے صدقہ ہو جانے کے بعد اور مال کا صدقہ ہونا اللہ تعالیٰ کی جانب ادائیگی کے بعد ہے تو مذکورہ اصناف اس تحقیق کے مطابق مصارف ہو گئے حاجت کے اعتبار سے اور یہ اصنافِ مذکورہ حاجت کے اسباب ہیں اور یہ تمام زکوٰۃ کیلئے نماز کیلئے کعبہ کے درجہ میں ہیں اور تمام کعبہ نماز کیلئے قبلہ ہے اور اسکا ہر ہر جز قبلہ ہے۔

تشریح

سبق کی تقریر تو ماقبل میں عرض کی جاچکی ہے یہاں چار باتیں عرض ہیں ۱ رابع کی تقدیم اس لئے ہے کہ کہیں شرط ثالث کے پرزوں کو ملا کر اس کو ساتھ میں شرط نہ سمجھ لیا جائے۔

۲ تغیر سے مراد اس کے مفہوم لغوی کا بدلنا ہے اور اس کا سابق جگہ سے ہٹ جانا ہے ورنہ خصوص میں عموم کا آجانا تعلیل کے منافی نہیں ہے ۳ اشکال اول کے جواب کی تقریر ص پر گذر چکی ہے ۴ سوال دوم کے جواب میں جو یہ عبارت ہے لان الامر باتجاز الخ الامر انّ کا اسم ہے اور یتضمن الاذن اس کی خبر ہے اور مما وجب وعد کا بیان ہے اور مال مسمی موصوف ہے لایحتمله اس کی صفت ہے اور من مال مسمی اوجب علی الاغنیاء کا بیان ہے۔

سبق نمبر ۵۶ (رکن قیاس)

اس سبق میں مصنفؒ قیاس کے رکن کو بیان فرماتے ہیں اور قیاس کا رکن وہ ہے جس کو علت جامعہ یا علت مشترکہ کہا جاتا ہے اسی پر قیاس کا دار و مدار ہے اور اسی کی وجہ سے اصل کا حکم فرع کی جانب متعدی ہوتا ہے نیز اس علت پر نص مشتمل ہوتی ہے کبھی تو صراحۃً جیسے انها من الطوافین علیکم والطوافات کے اندر۔

اور کبھی اشارۃً ہوتی ہے جیسے لاتبیعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء اشارۃً قدر وجنس پر مشتمل ہے ورنہ کیل کے بغیر مساوات ہی نہوگی پھر جیسے گواہوں کے اندر دو چیزیں ضروری ہیں اہلیت اور عدالت اول فیصلہ کے جواز کے لئے اور ثانی فیصلہ کے وجوب کے لئے اسی طرح یہ ضروری ہے کہ وصف کے اندر دو باتیں پائی جائیں۔

۱ صلاحیت ۲ عدالت۔

صلاحیت سے یہ مراد ہے کہ یہ علت ان علتوں کے موافق ہو جو بارگاہِ رسالتؐ یا صحابہؓ یا تابعینؒ سے منقول ہیں ورنہ اگر موافقت نہوگی تو اس علت کا کوئی اعتبار نہوگا۔ جیسے ہدایہ جلد ثانی میں آپ نے پڑھا ہے کہ ہمارے نزدیک ولایتِ اجبار کا مدار صغر پر ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک بکارت پر ہے انہوں نے فرمایا ہے کہ صغیرہ ثیبہ ہونے کی وجہ سے سند یافتہ ہوگئی اور ٹریننگ یافتہ ہونے کی وجہ سے اُسے ممارست اور تجربہ ہوگیا لہٰذا اب اس پر ولایت اجبار نہیں رہی۔

ہم نے کہا کہ بغیر شہوت کے ٹریننگ سے کچھ تجربہ حاصل نہیں ہوتا بہر حال ہم نے مدار صغر پر رکھا بر بناء ضرورت اور ضرورت یہ ایسی علت ہے جس میں صلاحیت ہے کیونکہ سؤر ہرّہ کو اسی ضرورت کی بنیاد پر ناپاک قرار نہیں دیا لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ علت صالحہ ہے۔

اور عدالت سے مراد یہ ہے کہ اس علت کا کسی حکم میں اثر ظاہر ہوا ہو جس کا بیان اگلے سبق میں آرہا ہے اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

وامّا رکنہ فما جُعل عَلَمًا علی حکمِ النصّ مِمّا اشتمَلَ علیہ النصّ وجُعِل الفرعُ نظیرًا لہ فی حکمہٖ بوجودہٖ فیہ وھو الوصفُ الصالح المُعدّلُ بظھورِ اثرہٖ فی جنسِ الحکمِ المعلّل بہٖ ونعنی بصلاحِ الوصفِ ملائمتہٗ وھو ان یکونَ علی مُوافقۃِ العِلَلِ المنقولۃِ عن رسولِ اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم وعن السّلَفِ کقولنا فی الثیّبِ الصّغیرۃِ اِنّھا تُزوّجُ کرھًا لانّھا صغیرۃٌ فاشبھتِ البکرَ فھذا تعلیلٌ بوصفٍ ملایمٍ لانّ الصِّغرَ مؤثّرٌ فی ولایۃِ المناکحِ لما یتصل بہٖ من العجزِ تاثیرًا لطواف لِما یتصلُ بہٖ من الضرورۃِ فی الحکمِ المعللِ بہٖ فی قولہٖ علیہ السلامُ الھرّۃُ لیست بنجسۃٍ انما ھی من الطوافین والطوافاتِ علیکم ولا یصحّ العملُ بالوصفِ قبلَ المُلائمۃِ لانہٗ امرٌ شرعیٌّ ۔

ترجمہ

اور بہرحال قیاس کا رکن وہ شئی ہے جس کو حکم نص کی علامت قرار دیا گیا ہو درانحالیکہ وہ ان چیزوں میں سے ہو جن پر نص مشتمل ہو اور فرع کو اس کی نظیر قرار دیا گیا ہو اصل کا حکم ثابت کرنے میں فرع میں حکم اصل کی علامت موجود ہونے کی وجہ سے اور یہ (جس کو علامت قرار دیا گیا ہے) وہ وصف ہے جو صالح ہو معدّل ہو، وصف کا اثر ظاہر ہونے کی وجہ سے حکم معلل بہ کے ہم جنس حکم میں اور صلاح وصف سے ہماری مراد وصف کی موافقت ہے اور وہ یہ ہے کہ وصف ان علتوں کے موافق ہو جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف سے منقول ہیں جیسے ہمارا قول ہے ثیبہ صغیرہ کہ اس کا جبراً نکاح کر دیا جائے گا اس لئے کہ وہ صغیرہ ہے تو یہ وصفِ موافق کے ساتھ تعلیل ہے اس لئے کہ صغر نکاح کی ولایت میں مؤثر ہے کیونکہ اس کے ساتھ عجز اور مجبوری وابستہ ہے (سورۂ ہرّہ میں) طواف کی تاثیر کے مثل کیونکہ اس کے ساتھ ضرورت اور مجبوری وابستہ ہے اس حکم میں جس کو طواف سے معلل کیا گیا ہے۔ نبی علیہ السلام کے فرمان الھرۃ لیست بنجسۃ انما ھی من الطوافین والطوافات علیکم اور موافقت سے پہلے وصف پر عمل صحیح نہیں ہے اس لئے کہ وصف امر شرعی ہے ۔

تشریح

۱؎ مصنفؒ نے علت کو علامت سے اس لئے تعبیر کیا کہ احکام شرعیہ کی علتیں دراصل احکام کو پہچاننے کی محض علامت اور نشانیاں ہیں اور مثبتِ احکام حقیقت میں اللہ تعالیٰ ہے ۲؎ قیاس کے چار رکن ہیں اصلؔ فرعؔ حکمؔ علتؔ مگر بنیادی رکن علت ہی ہے ۳؎ مناکح منکح یا منکح کی جمع ہے اول مصدر میمی اور ثانی ظرف ہے اور اس کو منکوحہ کی جمع کہنا ضعیف ہے ۴؎ لانہ امر شرعی یعنی وصف ایک امر شرعی ہے کیونکہ ہماری گفتگو ان علل شرعیہ سے ہو رہی ہے جو مثبتِ حکم ہیں انکی صحت من جانب شارع معلوم ہوگی یعنی جب کہ وہ سلف سے منقول علل کے موافق ہوں ۔

سبق نمبر ۵۷

مصنفؒ صلاحیت کا ذکر پہلے کر چکے ہیں اب عدالت کا ذکر فرماتے ہیں جس کا کچھ بیان پہلے سبق میں گذر چکا ہے ۔

عدالت کی حقیقت یہ ہے کہ اس وصف کی تاثیر ثابت ہو چکی ہے جیسے صغر کی تاثیر مال کی ولایت میں ثابت ہو چکی ہے تو صغر کو وصف صالح اور معدل کہا جائے گا۔

پھر تاثیر چار قسم کی ہوتی ہے ۱۔ بعینہ اسی وصف کا اثر اسی حکم میں ظاہر ہوا ہو جیسے عین طواف کا اثر عین سور ہرّہ میں ۲۔ بعینہ اسی وصف کا اثر اس حکم کی جنس میں ظاہر ہو جیسے صغر کا اثر ولایتِ مال میں بالاجماع ظاہر ہے تو ولایتِ نکاح میں بھی ہوگا چونکہ دونوں حکم ہم جنس ہیں ۳۔ اس وصف کی جنس کا اثر بعینہ اسی حکم میں ظاہر ہو چکا ہو جیسے جنون اسقاطِ صلوٰۃ کی علت ہے جو نص سے ثابت ہے اور جنون اغماء (غشی) کی جنس ہے لہٰذا اغماء بھی سقوطِ صلوٰۃ کی علت ہوگی ۴۔ جنس وصف کا اثر جنسِ حکم میں ظاہر ہو جیسے سفر کی مشقت بالنص دو رکعتیں ساقط کرنے کی علت ہے تو مشقت حیض کی جنس ہے اور دو رکعتوں کا ساقط ہونا سقوطِ صلوٰۃ کی جنس ہے تو مجانست کی وجہ سے حیض بھی سقوط صلوٰۃ کی علت ہو گیا۔

بہر حال عدالت سے مراد تاثیر ہے تو عدالت کا پتہ جب چلے گا کہ اس وصف نے کسی جگہ اپنا اثر دکھایا ہو۔ جیسے گواہ کی عدالت کا پتہ جب چلے گا کہ اس پر اس کا اثر ظاہر ہو جس کی وجہ سے وہ ممنوعاتِ شرعیہ کے ارتکاب سے باز آجائے۔

سوال :۔ ادلہ شرع کا چار میں انحصار ہے امام ابو حنیفہ رح نے پانچویں دلیل یعنی استحسان کا اختراع کہاں سے کر لیا ہے جو دلیل شرعی نہیں پھر تعجب کی بات یہ ہے کہ ابو حنیفہ رح استحسان کے مقابلہ میں قیاس کو چھوڑ دیتے ہیں یعنی دلیل شرعی کو غیر دلیل کے مقابلہ میں چھوڑ دیتے ہیں ؟

جواب :۔ استحسان بھی قیاس ہی کی ایک قسم ہے بس اول جلی اور یہ قیاس خفی کہلاتا ہے اب رہی یہ بات کہ کہاں کس کو ترجیح ہوگی تو فرمایا کہ ہمیں تو پیڑ نہیں گننے بلکہ آم کھانے ہیں۔ لہٰذا علت اثر کی وجہ سے علت بنتی ہے تو ہم جہاں علت کو قوی اور مضبوط پائیں گے وہاں اسی کو ترجیح دیں گے لہٰذا جہاں استحسان کی تاثیر قوی ہوگی وہاں استحسان مقدم ہوگا اور جہاں قیاس کی تاثیر مضبوط ہوگی وہاں قیاس کو مقدم رکھا جائے گا۔
اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

واذا ثبتت الملايمة لم يجب العمل به الا بعد العدالة عندنا وهى الاثر لانه يحتمل الرد مع قيام الملايمة فيتعرف صحته بظهور اثره فى موضع من المواضع كاثر الصغر فى ولاية المال وهو نظير صدق الشاهد يتعرف بظهور اثر دينه فى منعه عن تعاطى محظور دينه ولما صارت العلة عندنا علة بالاثر قدمنا على القياس الاستحسان الذى هو القياس الخفى اذا قوى اثره وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذى ظهر اثره وخفى فساده لان العبرة لقوة الاثر وصحته دون الظهور ۔

ترجمہ اور جب موافقت ثابت ہوگئی تو وصف پر عمل کرنا واجب نہوگا ہمارے نزدیک مگر عدالت کے بعد اور عدالت وہ اثر ہے اس لئے کہ وصف موافقت کے باوجود مردود ہونے کا احتمال رکھتا ہے تو وصف کی صحت (عدالت) پہچانی جائے گی کسی جگہ میں اس کا اثر ظاہر ہونے کی وجہ سے جیسے مال کی ولایت میں صغر کا اثر ہے اور یہ (ظہور اثر کی وجہ سے وصف کی صحت کا معلوم ہونا) گواہ کا صدق معلوم ہونے کی نظیر ہے جس کو گواہ کے دین کا اثر ظاہر ہونے سے پہچانا جاتا ہے اس کو ممنوع دینی کے ارتکاب کے روکنے سے اور ہمارے نزدیک جب علت اثر کی وجہ سے علت ہوتی ہے تو ہم نے استحسان کو جو قیاس خفی ہے قیاس پر مقدم کیا جب کہ استحسان کا اثر مضبوط ہوا اور ہم نے قیاس کو مقدم کیا اس کے اثر باطنی کی صحت کی وجہ سے اس استحسان پر جس کا اثر ظاہر اور اس کا فساد مخفی ہو اس لئے کہ اثر کی قوت وصحت کا اعتبار ہے نہ کہ محض ظہور کا۔

تشریح اس کے لئے مزید تشریح کی ضرورت نہیں ہے، اب مصنفؒ کچھ وہ مثالیں پیش فرمائیں گے جہاں استحسان کو قیاس پر اور جہاں قیاس کو استحسان پر مقدم کیا جاتا ہے۔

سبق نمبر ۵۸

۱۔ اولاً یہاں یہ سمجھئے کہ اگر نماز میں آیت سجدہ تلاوت کی اور رکوع میں سجدۂ تلاوت کی نیت کرلی تو جائز ہے اور سجدۂ تلاوت ادا ہوجائیگا

۲۔ سجدۂ تلاوت اور نماز جنازہ قربت مقصودہ ہیں اور قربت مقصودہ وہ عبادت کہلاتی ہے جو بطریق تبعیت ثابت نہو یعنی اس کا وجوب ضمنی نہو بلکہ اصلی ہو اور سجدۂ تلاوت اور نماز جنازہ کا وجوب ضمنی اور بطریق تبعیت نہیں ہے۔ لہٰذا سجدۂ تلاوت اور نماز جنازہ کے لئے تیمم جائز ہے اور تیمم سے نماز ادا کرنا جائز ہے دخول مسجد اور اور مس مصحف قربت مقصودہ نہیں لہٰذا اس کے لئے تیمم جائز نہوگا یہ مفتیان کرام کا ارشاد ہے۔

مگر حضرات اصولیین نے سجدۂ تلاوت کو قربت غیر مقصودہ قرار دیا ہے اسی وجہ سے اصولیین نے کہا ہے کہ اگر سجدۂ تلاوت کی نذر مانی تو نذر صحیح نہوگی کیونکہ یہ قربت غیر مقصودہ ہے نیز انہوں نے کہا ہے کہ اگر وقت مکروہ میں آیت سجدہ تلاوت کی اور سجدہ نہیں کیا تو دوسرے مکروہ وقت میں اس کی ادائیگی جائز ہے لیکن فرض نماز میں یہ جائز نہیں ہے کہ وقت ناقص میں واجب شدہ نماز کو دوسرے ناقص وقت میں ادا کیا جائے۔

سوال :۔ پھر تو اصولیین اور فقہاء کے کلام میں تعارض وتناقض ہے؟

جواب :۔ تعارض نہیں ہے کیونکہ اصول مقرر ہے لَوْلَا الْاِعْتِبَارَاتُ لَبَطَلَتِ الْحِكْمَةُ اور یہاں اصولیین کی نفی قربت مقصودہ اور فقہاء کا اثبات قربت مقصودہ ایک جہت کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ وہ مختلف جہتوں کے اعتبار سے ہے۔

سوال :۔ اس کی مزید وضاحت فرمائیے؟

جواب :۔ فقہار کی مراد یہ ہے کہ سجدۂ تلاوت تقرب الی اللہ کی غرض سے ابتدار مشروع ہے کسی دوسری عبادت کا وسیلہ بنکر مشروع نہیں ہے یعنی ضمنی اور تابع نہیں ہے اور جس کی یہ شان ہو تو وہ قربت مقصودہ ہے لہٰذا انہوں نے اس کو قربت مقصودہ قرار دیا اور اصولیین کی مراد یہ ہے کہ تلاوت کے سجدہ سے سجدہ کی مخصوص ہیئت ہی مقصود بالذات نہیں بلکہ سجدہ اس لئے مطلوب ہوا کہ وہ تواضع اور خشوع پر مشتمل ہے جو مطیعین کا شیوہ ہے اور اہل باطل اس نعمت عظمیٰ سے محروم ہیں لہٰذا انہوں نے کہدیا کہ جب یہاں تواضع اور تذلل ہی مقصود ہے جو نماز کے رکوع سے بھی حاصل ہو جاتا ہے تو رکوع میں سجدۂ تلاوت ادار ہو جائے گا : بحر ص۱۲۵ ج۲ شامی ص۱۶۵ ج۱

جب یہ تقریر ذہن نشیں ہوگئی تو اب سنئے کہ یہاں قیاس اور استحسان میں تعارض ہے قیاس کا تقاضا ہے کہ رکوع میں سجدۂ تلاوت ادار ہو جائے گا۔ اور استحسان کا تقاضا ہے کہ رکوع میں سجدۂ تلاوت ادار نہو۔

دلیل قیاس :۔ رکوع اور سجدہ خضوع میں مشابہ ہیں اسی لئے قرآن میں سجدہ کو رکوع سے تعبیر فرمایا گیا ہے۔ ارشادِ باری ہے وخَرَّ رَاكِعًا وَّاَنَابَ یہاں داؤد علیہ السلام کے سجدہ کو رکوع سے تعبیر فرمایا گیا ہے۔

دلیل استحسان :۔ ہم کو شریعت نے سجدہ کا حکم دیا ہے نہ کہ رکوع کا (یعنی بوقت تلاوت آیتِ سجدہ) اور سجدہ کی حقیقت اور ہے اور رکوع کی اور ہے یہی تو وجہ ہے کہ نماز کا سجدہ رکوع سے اور رکوع سجدہ سے ادار نہیں ہوتا۔

اثر ظاہر :۔ یہ دونوں دلیلیں ظاہر نظر کے اعتبار سے ہیں یعنی دوسری صورت میں جو دلیل دی گئی ہے کہ رکوع سجدہ کا غیر ہے یہ ظاہر نظر میں اثر ہے لیکن نظر دقیق سے یہ معلوم ہوگا کہ اس میں فساد ہے خلاصہ کلام استحسان والی تقریر ظاہرًا عمدہ ہے اور باطنًا مخدوش ہے ظاہر کے عمدہ اور باطن کے فساد کی وجہ سے اس کو مرجوح قرار دیا گیا اور قیاس پر عمل کیا گیا ہے۔

اسی طرح ظاہر نظر میں قیاس میں فساد ہے مگر اس کا باطن عمدہ ہے یعنی اس کی باطنی تاثیر قوی اور مضبوط ہے (کما سیجیٔ) بادیٔ النظر میں قیاس کے ضعف کی وجہ یہ ہے کہ یہاں دلیل کی بنیاد مجاز پر رکھی گئی ہے کیونکہ سجدہ کو قرآن میں رکوع مجازًا کہا گیا ہے اور حقیقت کے مقابلہ میں مجاز ضعیف ہوتا ہے۔

اثر باطن :۔ یہ تو ان دونوں کا ظاہر تھا لیکن گہری نگاہ سے جب ان دونوں کا جائزہ لیا گیا تو قیاس کی تاثیر استحسان سے قوی اور بیٹنٹ ملی اور استحسان کی ضعیف ملی کیونکہ سجدۂ تلاوت قربت غیر مقصودہ ہے جس کا مقصد تعظیم ہے تاکہ مطیع کا سرکش متکبر سے امتیاز ہو سکے اور نماز کا رکوع بھی یہ کام انجام دے گا بہرحال یہ قیاس کا باطنی اثر ہے جو قوی ہے۔

اور استحسان میں باطنًا نقص و ضُعف ہے کیونکہ اس میں سجدۂ تلاوت کو صلوٰۃ پر قیاس کیا گیا ہے یا نماز سے باہر کے رکوع پر نماز کے رکوع کو قیاس کیا گیا ہے مگر یہ دونوں قیاس فاسد ہیں کیوں ؟

عا اس لئے کہ نماز کا سجدہ قُربتِ مقصودہ ہے اور سجدۂ تلاوت قُربتِ غیر مقصودہ تو پھر قیاس کیونکر صحیح؛

ہوگا ۔ اور اس اعتراض کا جواب کیا ہوگا کہ جیسے نماز کا سجدہ رکوع سے ادا نہیں ہوتا ایسے ہی سجدۂ تلاوت بھی رکوع سے ادا نہ ہوگا عے نماز سے باہر رکوع کچھ عبادت نہیں اور نماز کا رکوع عبادت ہے اور سجدۂ تلاوت کی ادائیگی کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ عبادت ہو ۔

لہٰذا قیاس صحیح نہ ہوگا اور یہ کہنے کا کچھ حق نہ ہوگا کہ جب نماز کے رکوع سے سجدۂ تلاوت ادا ہو جاتا ہے تو خارج صلوٰۃ بھی رکوع سے سجدۂ تلاوت ادا ہونا چاہئیے ۔

خلاصۂ کلام ۔ یہاں قیاس میں ظاہر کا فساد اور باطن میں اثر قوی تھا اور استحسان میں اسکے برعکس اور اعتبار اثر قوی کا ہے خواہ خفی ہو اس لئے قیاس کو استحسان پر مقدم کیا گیا ہے ۔ مگر یہ یاد رہے کہ جہاں قیاس کو استحسان پر ترجیح ہوتی ہے ایسی صورتیں بہت کم ہیں فقط چھ سات مسائل میں ایسا ہے ورنہ تمام جگہوں پر قیاس پر استحسان ہی کو ترجیح دیجاتی ہے جس کی امثلہ سے ہدایہ بھری پڑی ہے ۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

وبیانُ الثانی فی من تلا اٰیۃَ السَّجدۃِ فی صلوتہٖ انہٗ یرکع بہا قیاسًا لانَّ النَّصَّ قد وَرَدَ بہٖ قال اللّٰہ تعالٰی وَخَرَّ راکِعًا وَّاَنَابَ وفی الاستحسان لا یجزیہ لانَّ الشرعَ اَمَرَنا بالسُّجودِ والرکوعُ خِلافُہٗ کسجودِ الصَّلوٰۃِ فھذا اثرٌ ظاھِرٌ فامَّا وجہُ القیاسِ فمجازٌ محضٌ لٰکنَّ القیاسَ اولٰی باثرہٖ الباطنِ بیانُہٗ انَّ السُّجودَ عندَ التلاوۃِ لم یُشرع قربۃً مقصودۃً حتّٰی لا یلزمَ بالنذرِ وانما المقصودُ مجرَّدُ مایصلحُ تواضعًا والرکوعُ فی الصَّلوٰۃِ یعمل ھذا العَمَلَ بخلافِ سجودِ الصَّلوٰۃِ والرکوعِ فی غیرھا فصارَ الاثرُ الخفیُّ مع الفسادِ الظاھِرِ اولٰی من الاثرِ الظاھرِ مع الفسادِ الخفیِّ وھذا قسمٌ عَزَّ وجودُہٗ واَمَّا القسمُ الاوّلُ فاکثرُ مِنْ اَنْ یُحْصٰی ۔

ترجمہ اور ثانی (جگہ قیاس مقدم ہو) کا بیان اس شخص کے بارے میں ہے جس نے اپنی نماز میں آیتِ سجدہ تلاوت کی کہ وہ اس کی وجہ سے رکوع کر سکتا ہے بطور قیاس کے اس لئے کہ نص (سجدہ کے بجائے) رکوع کے بارے میں وارد ہوا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا وخرّ راکعًا واناب اور استحسان میں اس کو رکوع کافی نہ ہوگا اس لئے کہ شریعت نے ہم کو سجدہ کا حکم دیا ہے اور رکوع اس کے خلاف ہے ۔ جیسے نماز کا سجدہ پس یہ اثر ظاہری ہے ۔

پس بہر حال قیاس کی وجہ مجاز محض ہے لیکن قیاس اولیٰ ہے اپنے اثر باطنی کی وجہ سے ۔ اثر باطن کا بیان یہ ہے کہ تلاوت کے وقت سجدہ قربتِ مقصودہ بنکر مشروع نہیں ہوا یہاں تک کہ وہ نذر سے لازم نہیں ہوتا اور مقصود محض وہ ہے جو تواضع کی صلاحیت رکھے اور نماز کا رکوع یہ کام کرتا ہے بخلاف نماز کے سجدہ اور اس رکوع کے جو نماز سے باہر ہو تو اثر خفی فساد ظاہری کے باوجود اس اثر ظاہری سے اولیٰ

ہوگیا جو فسادِ معنیٰ کے ساتھ ہے اور یہ قسم ایسی ہے جس کا وجود کم ہے اور بہر حال قسم اول بے شمار ہے۔

تشریح

ؐ وبیان الثانی یعنی یہ قسم ثانی کا بیان ہے جہاں قیاس مقدم ہوتا ہے ۲ فھذا اثر ظاہر ہذا کا مشار الیہ رکوع کا غیر سجود ہونا اور ایک کی جگہ دوسرے کا ناکافی ہونا ہے ۳ فاما وجہ القیاس یعنی قیاس کے ضعف کی وجہ ظاہری اس کا مجازاً ثبوت ہے حالانکہ مجاز حقیقت سے کمزور ہے۔

۴ سجدۂ تلاوت کی حقیقت تواضع ہے جس پر یہ آیات دال ہیں وَلِلّٰہِ یَسْجُدُ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ طَوْعًا وَّکَرْھًا اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰہَ یَسْجُدُ لَہٗ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِی الْاَرْضِ یہاں سجدہ سے مقصود تواضع ہے۔

۵ بخلاف سجود الصلوٰۃ یعنی یہ قربتِ مقصودہ ہے جو دوسرے سے ادا نہیں ہوسکتی اور سجدۂ تلاوت قربت غیر مقصودہ ہے والرکوع فی غیرھا ہا کا مرجع صلوٰۃ ہے تو خارج صلوٰۃ رکوع سے سجدۂ تلاوت ادا نہ ہوگا۔

۶ عزوجودہ ای قل۔ اور وہ چھ سات جگہ ہیں جو حاشیہ میں مذکور ہیں ۷ فاکثر من ان یحصیٰ یعنی قسم اول کی امثلہ حد احصار سے خارج ہیں ہدایہ اس کی مثالوں سے پُر ہے اس لئے مصنفؒ نے اسکی مثال بیان نہیں فرمائی۔

سبق نمبر ۵۹

قیاس کا تقاضا کچھ ہوتا ہے مگر نص کی وجہ سے اس کو چھوڑ دیا جاتا ہے جیسے بیع سلم کہ قیاس بیع کے معدوم ہونے کی وجہ سے اس کے عدمِ جواز کا مقتضی ہے لیکن نص سے اس کا ثبوت ہے اس لئے قیاس کو چھوڑ دیا گیا۔

کبھی قیاس کو اجماع کی وجہ سے چھوڑ دیا جاتا ہے جیسے استصناع کی صورت میں ورنہ قیاس چاہتا ہے کہ یہ جائز نہیں ہے مگر اس کے جواز پر امت کا اجماع ہے اور کبھی قیاس کو ضرورت کی بنا پر چھوڑا جاتا ہے جیسے کنویں اور حوض اور برتنوں کی طہارت کا مسئلہ ہے کہ قیاس چاہتا ہے کہ یہ پاک نہ ہوسکیں کیونکہ نچوڑنا متعذر ہے مگر بربنا ضرورت اس کو جائز کہا گیا اور قیاس کو چھوڑ دیا۔

اور کبھی قیاس کو چھوڑ دیا جاتا ہے قیاس خفی (استحسان) کی وجہ سے جیسے شکاری پرندوں کا جھوٹا اس میں قیاس چاہتا ہے کہ وہ ناپاک ہوگا کیونکہ یہ سباع طیور کا جھوٹا ہے اور قیاس خفی چاہتا ہے کہ پاک ہو کیونکہ یہ جانور چونچ سے پانی پیتے ہیں جو ایک ہڈی ہے اور ہڈی میں حیات نہیں ہے لہذا پانی ناپاک نہیں ہوگا۔

بہر حال قیاس کے مقابلہ میں یہ چار چیزیں ہیں ۱ نص ۲ اجماع ۳ ضرورت ۴ قیاسِ خفی۔ اب مصنفؒ فرماتے ہیں کہ چاروں میں سے تین کے اندر تو حکم فرع کی جانب مؤدی نہ ہوگا بلکہ یہ موردِ شرع پر رہے گا۔

اور چوتھی صورت میں تعدیہ جائز ہے جسکی مثال یہ ہے کہ زید نے اپنی گھڑی فروخت کی اور گھڑی ابھی زید ہی کے پاس ہے اور تعدادِ ثمن میں دونوں کا اختلاف ہوگیا زید کہتا ہے کہ ثمن ۲۰۰ روپے ہے اور بکر کہتا ہے سو روپے تو باعتبار ظاہر زید مدعی اور بکر منکر ہے اور اصول کلی ہے البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر۔

لیکن غور کے بعد معلوم ہوا کہ زید بھی منکر ہے کیونکہ بکر دعویٰ کرتا ہے کہ میں اس گھڑی پر سو روپے کے

عوض قبضہ کرنے کا حقدار ہوں مگر زید اس سے انکار کرتا ہے تو زید بھی منکر ہوگیا لہذا صورتِ مذکورہ میں دونوں قسم کھائیں گے اور قسم کے بعد بیع کو فسخ کردیا جائے گا۔

بہرحال زید پر قسم کا ثبوت قیاسِ خفی کی وجہ سے ہے لہذا اس حکم کا تعدیہ غیر کی جانب جائز ہے لہذا ان دونوں کے مرنے کے بعد صورتِ مذکورہ میں ان کے وارثوں کا بھی یہی حکم ہے یعنی دونوں قسم کھائیں گے اور بیع فسخ کردیجائے گی۔ اور اگر بعینہ یہی صورت اجارہ میں ہوجائے تو وہاں بھی مؤجر اور متاجر دونوں سے حلف لیا جائے گا اور اجارہ کو فسخ کردیا جائے گا۔

لیکن اگر ساری تفصیلات یہی ہوں بس اتنی سی بات ہے کہ زید مبیع پہلے ہی بکر کے حوالے کرچکا ہے تو چونکہ اس میں زید کے منکر ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے اس لئے دونوں کا تحالف قیاس خفی یعنی استحسان سے ثابت نہیں ہے بلکہ حدیث سے ثابت ہے اور ماقبل میں بتادیا گیا ہے کہ قیاس کی مخالفت نص یا اجماع یا ضرورت کیوجہ سے ہو تو پھر اس حکم کا تعدیہ نہیں ہوگا بلکہ حکم موردِ سماع تک محدود رہے گا لہذا اس صورت میں عاقدین کے ورثہ سے حلف نہیں لیا جائیگا۔

اور نہ اجارہ میں عاقدین سے حلف لیا جائیگا بلکہ صرف متاجر اور وارثِ مشتری سے حلف لیا جائے گا آخری مسئلہ میں شیخینؒ اور امام محمدؒ کا اختلاف ہے شیخینؒ نے فرمایا کہ اس میں عاقدین کا تحالف نص سے ثابت ہے لہذا تعدیہ نہیں ہوگا اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ قیاسِ خفی سے ثابت ہے لہذا ان کے نزدیک، دونوں صورتوں میں ایک ہی حکم ہوگا یعنی عاقدین موجود ہوں تب بھی دونوں قسم کھائیں گے اور ان کے ورثہ ہوں تو بھی دونوں فریق قسم کھائیں گے اور اجارہ کی صورت ہو تب بھی عاقدین قسم کھائیں گے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

ثُمَّ الْمُسْتَحْسَنُ بِالْقِيَاسِ الْخَفِيِّ يَصِحُّ تَعْدِيَتُهُ- بِخِلَافِ الْمُسْتَحْسَنِ بِالْاَثَرِ وَالْاِجْمَاعِ اَوِ الضَّرُوْرَةِ كَالسَّلَمِ وَالْاِسْتِصْنَاعِ وَتَطْهِيْرِ الْحِيَاضِ وَالْآبَارِ وَالْاَوَانِيْ اَلَا تَرٰى اَنَّ الْاِخْتِلَافَ فِي الثَّمَنِ قَبْلَ قَبْضِ الْمَبِيْعِ لَا يُوْجِبُ يَمِيْنَ الْبَائِعِ قِيَاسًا لِاَنَّهُ هُوَ الْمُدَّعِيْ وَيُوْجِبُهُ اسْتِحْسَانًا لِاَنَّهُ يُنْكِرُ تَسْلِيْمَ الْمَبِيْعِ بِمَا ادَّعَاهُ الْمُشْتَرِيْ ثَمَنًا وَهٰذَا حُكْمٌ تَعَدّٰى اِلَى الْوَارِثَيْنِ وَاِلَى الْاِجَارَةِ فَاَمَّا بَعْدَ الْقَبْضِ فَلَمْ يَجِبْ يَمِيْنُ الْبَائِعِ اِلَّا بِالْاَثَرِ بِخِلَافِ الْقِيَاسِ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَاَبِيْ يُوْسُفَ فَلَمْ يَصِحَّ تَعْدِيَتُهُ۔

ترجمہ پھر جو حکم مستحسن ہے قیاس خفی کی وجہ سے اس کا تعدیہ صحیح ہے بخلاف اس حکم کے جو مستحسن ہے اثر یا اجماع یا ضرورت کی وجہ سے جیسے بیع سلم اور استصناع اور حوضوں اور کنوؤں اور برتنوں کو پاک کرنا کیا آپ نہیں دیکھتے کہ مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے ثمن میں اختلاف قیاسًا بائع کی یمین کو واجب نہیں کرتا اس لئے کہ وہ مدعی ہے اور یہ اختلاف استحسانًا بائع کی یمین کو واجب کرتا ہے اس لئے کہ بائع

مبیع کی تسلیم کا انکار کرتا ہے اس ثمن کے بدلے جس کا مشتری مدعی ہے اور یہ ایسا حکم ہے جو وارثین اور اجارہ کی جانب متعدی ہوگا پس بہرحال قبضہ کے بعد اس اختلاف کی وجہ سے بائع کی یمین صرف اثر سے خلاف قیاس واجب ہوتی ہے ابوحنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا تعدیہ صحیح نہ ہوگا۔

تشریح المستحسن؛ وہ حکم جو استحسان سے ثابت ہو۔ یصحّ تعدیتہ؛ چونکہ استحسان ہر اعتبار سے قیاس ہے اس وجہ سے اس کا تعدیہ درست ہے اور باقی اقسام سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ غیر معلول ہوتا ہے توجب اشتراک علت معدوم ہے تو تعدیہ کا بھی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ وھذا حکم یعنی عاقدین پر تحالف اور اس کے بعد فسخِ بیع ایسا حکم ہے جو قیاس خفی سے ثابت ہے۔

آخری مسئلہ میں وہ نص جو شیخینؒ کا مستدل ہے یہ ہے کہ اِذَا اخْتَلَفَ الْمُتَبَایِعَانِ وَالسِّلْعَۃُ قَائِمَۃٌ تَحَالَفَا وَتَرَادَّا اگرچہ اس میں بعد قبض کی تصریح نہیں مگر ترادّا سے یہی مفہوم ہے کیونکہ تراد البعد القبض ہی متصور ہے:۔

سبق نمبر ۶۰

یہاں یہ مسئلہ بیان کیا جائیگا کہ کیا یہ ممکن ہے کہ علت ہو اور حکم کسی مانع کی وجہ سے نہ ہو تو احناف میں سے کچھ مشائخ اور عامۃ المعتزلہ اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ اس کو جائز قرار دیتے ہیں اور اکثر مشائخ حنفیہ اس کو ناجائز کہتے ہیں۔

اور اس مسئلہ کا عنوان ہے تخصیصِ علت یعنی علت میں تخصیص کر دینا کہ بعض جگہ وہ موجود تو ہے لیکن اس کا اثر ظاہر نہیں ہو رہا ہے یعنی علت ہے اور حکم نہیں خلاصۂ کلام فریق اول تخصیص علل کا قائل ہے اور فریق ثانی منکر ہے۔ فریق اول کا کہنا ہے کہ عللِ شرعیہ درحقیقت علامات و امارات ہیں جیسے بادل بارش کی تو جیسے یہ ہوسکتا ہے کہ بادل ہو اور بارش نہ ہو تو یہ بھی ہوسکتا ہے کہ علت ہو اور حکم نہ ہو۔

فریق ثانی کا کہنا ہے کہ حکم کا علت سے تخلف بغیر مانع کے تو ظاہر البطلان ہے اور مانع کی وجہ سے اس لئے باطل ہے کہ علل شرعیہ احکام شرع کی دلیلیں ہیں کہ جہاں بھی یہ علت ہوگی وہاں یہ علت حکم کو ثابت کرے گی اور تخلف میں مناقضہ ہوگا۔

سوال:۔ تخصیص علت تو جائز ہے ورنہ پھر استحسان کا کیا مطلب ہوگا، کیونکہ استحسان کی حقیقت علت کی تخصیص ہے کیونکہ استحسان جو قیاس خفی ہے قیاس جلی اب بھی ثابت ہے تو استحسان پر عمل کرنا اور قیاس کو چھوڑ دینا قیاس کی علت کی تخصیص ہے کیونکہ مانع کی وجہ سے (اور وہ استحسان سے تقابل ہے) علت کے باوجود حکم ثابت نہ ہوسکا۔ اور یہی تخصیص علت کی حقیقت ہے، کیونکہ استحسان کی اقسام ثلاثہ (بالنص و بالاجماع و بالضرورۃ) میں قیاس ہی نہیں رہا تو اس کا وصف بھی علت نہیں رہا کیونکہ نص کے مقابلہ میں قیاس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا اور یہ اقسام ثلاثہ ایک ہی درجہ میں شمار کیئے گئے کیونکہ ضرورت اجماع کے درجہ میں ہے اور اجماع کتاب وسنت کے مثل ہے تو جیسے نص کے مقابلہ میں قیاس قیاس نہیں رہتا اجماع اور ضرورت کے مقابلہ میں بھی

نہیں رہے گا ۔

سوال :۔ چلیئے ان اقسام ثلاثہ میں ہم نے آپ کی تقریر تسلیم کرلی لیکن استحسان کی صورت میں یا ہو گے وہاں تو تخصیصِ علت کا قول اختیار کرنا پڑے گا کیونکہ یہاں تو دو قیاسوں کا ٹکراؤ ہے ؟

جواب :۔ اصول یہ ہے کہ قوی کے مقابلہ میں خفیف ظاہر ہی نہیں ہوتا، لہذا جب قیاس خفی قوی التاثیر ہونے کی وجہ سے راجح ہوا تو قیاسِ جلی دب گیا اور جب دب گیا تو اب وہ قیاس نہیں رہا لہذا تخصیص کا سوال ہی ختم ہوگیا۔ **خلاصہ** : یہ ہوا کہ استحسان کو کسی بھی اعتبار سے تخصیص علل کے باب سے شمار نہیں کیا جائیگا۔ بلکہ استحسان کے مقابلہ میں قیاس درست ہی نہ ہوگا اور جب قیاس ہی درست نہ ہوا تو علت بھی نہیں پائی گئی تو حکم کا عدم عدمِ علت کی وجہ سے ہوا ہے نہ کہ علت کے باوجود کسی مانع کے پائے جانے کیوجہ سے ۔

اور جہاں بھی ایسا ہوا ہے کہ حکم کا تخلف ہوگیا تو ہم نے وہاں یہی کہا کہ عدم علت کیوجہ سے حکم معدوم ہے تخصیص کیوجہ سے نہیں ۔ لہذا اگر کسی روزہ دار کے منہ میں زبردستی پانی ڈالدیا گیا تو اس کا روزہ ٹوٹ گیا کیونکہ علتِ فطر عدم امساک پایا گیا تو امساک کا فوات فطر کی علت ہے ۔

اور اگر کسی نے بھول کر پانی پی لیا تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا حالانکہ امساک کا فوت یہاں بھی موجود ہے اسلئے علت کے پائے جانے کی وجہ سے روزہ ٹوٹنا چاہیئے تھا ۔ تو فریق اول نے اس کا جواب دیا کہ علتِ فطر تو موجود ہے مگر ایک مانع کیوجہ سے حکمِ فطر ثابت نہیں ہوا یعنی ایک مانع کی وجہ سے علت میں تخصیص ہوگئی اور وہ مانع حدیث ہے ۔ کیونکہ حدیث میں ہے کہ جو روزہ دار بھول کر کھاپی لے اس کو اپنا روزہ پورا کرنا چاہیئے اس لئے کہ اس کو اللہ نے کھلایا پلایا ہے تو اس فریق کے نزدیک عدم حکم تخصیص کی وجہ سے ہے اور ہمارے نزدیک عدم حکم عدم علت کی وجہ سے ہے کیونکہ روزہ دار نے جب کھایا ہی نہیں تو علت فطر نہیں پائی گئی کیونکہ اللہ نے کھلایا ہے اور جب اللہ نے کھلایا ہے تو جنایت کے معنی ختم ہوگئے اور اس کا فعل عفو قرار دیا گیا ہے یعنی گویا اس نے کھایا ہی نہیں اور جب عدم اکل ثابت ہوگیا تو رکن صوم کے باقی رہنے کی وجہ سے روزہ باقی ہے ۔

خلاصۂ کلام :۔ فریق اول نے جس چیز کو دلیل خصوص قرار دیا ہے ہم نے اس کو دلیل عدم قرار دیا ہے اسکے بعد عبارت ملاحظہ ہو ۔

ثم الاستحسانُ ليس من باب خصوصِ العِلل لانّ الوصفَ لم يُجعلْ علةً في مقابلةِ النص والاجماع والضرورةِ لانّ في الضرورةِ اجماعًا والاجماعُ مثلُ الكتابِ والسنةِ وكذا اذا عارضه استحسانٌ اوجبَ عدمَه فصارَ عدمُ الحكم لعدمِ العلةِ لا لِمانعٍ مع قيامِ العلةِ وكذا القولُ في سائرِ العللِ المؤثرةِ وبيانُ ذلكَ في قولنا في الصّائمِ اذا صُبَّ الماءُ في حلقه انه يفسد صومه لفواتِ ركنِ الصومِ ولزمَ عليه الناسي فمن جازَ خصوصَ العللِ قال امتنعَ حكمُ هذا التعليلِ

تَمَّہ لمانع وھوالاثر وقلنا نحن انعدم ھذہ العلۃ لانَّ فعلَ الناسی منسوبٌ الی صاحبِ الشرع فسقطَ عنہ معنی الجنایۃِ وصارالفعلُ عفواً فبقی الصومُ لبقاءِ رکنہٖ لا لمانعٍ مع فواتِ رکنہٖ فالذی جُعِل عندھم دلیلَ الخصوص جعلناہٗ دلیلَ العدم وھذا اصلُ ھذا الفصلِ فاحفظہٗ وَاَحْکِمْہُ فَفِیْہِ فِقْہٌ کثیرٌ ومخلصٌ کبیرٌ

ترجمہ پھر استحسان تخصیصِ علل کے باب سے نہیں ہے اس لئے کہ وصف نص اور اجماع اور ضرورت کے مقابلہ میں علت قرار نہیں دیا گیا اس لئے کہ ضرورت میں اجماع ہے اور اجماع کتاب وسنت کے مثل ہے اور ایسے ہی جب قیاس جلی کو استحسان عارض ہو جائے تو استحسان عدم قیاس کو واجب کریگا تو حکم کا عدم عدم علت کیوجہ سے ہے نہ کہ علت کے قیام کے باوجود کسی مانع کی وجہ سے اور ہم تمام عللِ مؤثرہ میں ایسے کہتے ہیں اور اس کا بیان ہمارے اس قول میں ہے جو روزہ دار کے بارے میں ہے جب کہ اس کے حلق میں پانی ڈالدیا گیا کہ اس کا روزہ رکن صوم کے فوت ہونے کی وجہ سے فاسد ہو جائے گا اور اس کے اوپر ناسی سے الزام وارد ہوگا تو جس نے تخصیص علل کو جائز قرار دیا ہے اس نے کہا کہ ناسی میں اس تعلیل کا حکم ممتنع ہو گیا ایک مانع کی وجہ سے اور وہ مانع حدیث ہے اور ہم نے کہا کہ حکم اس علت کے نہ ہونیکی وجہ سے معدوم ہوا ہے اس لئے کہ ناسی کا فعل صاحب شرع کی جانب منسوب ہے تو ناسی سے جنایت کے معنی ساقط ہو گئے اور فعل ناسی عفو ہو گیا تو روزہ باقی رہا اپنے رکن کے باقی رہنے کی وجہ سے نہ کہ رکنِ صوم کے فوات کے باوجود کسی مانع کی وجہ سے تو جس چیز کو ان کے نزدیک دلیل خصوص قرار دیا گیا ہے ہم نے اس کو دلیل عدم قرار دیا ہے اور یہ (دلیلِ خصوص کو دلیل عدم قرار دینا) اس فصل کی بنیاد ہے پس اس کو محفوظ کر لو اور پختہ کر لو پس اس میں بہت سی فقہ اور بڑا چھٹکارا ہے۔

تشریح یہاں چار باتیں ذہن نشیں رکھئے ۱؎ التخصیصُ عندالاصولیین ھو تخلفُ الحکم عن العلۃ۔ وھو عند النحاۃ عبارۃ عن تقلیل الاشتراک الحاصل فی النکراتِ نحو رجل عالم وھو قصر العام علی بعض منہ بدلیل مستقل مقترن بہ تفصیل کیلئے دیکھئے کتاب التعریفات للمحقق الجرجانی رح

۲؎ یہاں ایک اشکال یہ باقی رہ جاتا ہے کہ آپ نے آکل وشارب کو غیر آکل اور غیر شارب قرار دیا ہے حالانکہ یہ حسًا عقلاً خلافِ حقیقت ہے کیونکہ جب حقیقۃً فعلِ اکل وشرب پایا گیا تو اس کے عدم کا کیا مطلب؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم آکل کو غیر آکل شمار نہیں کرتے بلکہ اکل کو سببِ فطر قرار نہیں دیتے کیونکہ اس کا فعل اللہ کی جانب منسوب ہو گیا۔

۳؎ ففیہ فقہ کثیر، کیونکہ اس معلل کو اس اصل کی رعایت میں علت کے تمام اوصاف ضبط کرنے کی حاجت پیش آئے گی۔

۲ وہ مخلص کبیر، اس میں چھٹکارا اور نجات اس لئے ہے کہ اس اصل سے تخصیص کی تمام صورتیں باطل ہو جاتی ہیں۔

سبق نمبر ۶۱

قیاس کا حکم تعدیہ ہے یعنی قیاس کی وجہ سے نص کا حکم اس فرع کو مل جائے جس میں نص نہیں ہے اور چونکہ مجتہد کبھی حق کو پالیتا ہے اور کبھی چوک جاتا ہے اس لئے قیاس کو دلیلِ ظنی شمار کیا گیا ہے تو فرع میں جو حکم ثابت ہوگا وہ ظنِ غالب کے طریقہ پر ہوگا جس میں احتمالِ خطاء ہوگا۔

بہرحال حنفیہ کے نزدیک تعلیل وقیاس کے لئے تعدیہ ایک لازمی حکم ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک بغیر تعدیہ کے بھی تعلیل صحیح ہے اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے ثمنین (سونا وچاندی) میں علتِ ربوا ثمنیت کو قرار دیا ہے حالانکہ یہ قاصرہ ہے جو سونے اور چاندی کے علاوہ میں موجود نہیں ہے اور حنفیہ نے علت ربوا قدر وجنس کے اتحاد کو قرار دیا ہے جس کا متعدی ہونا ظاہر ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ جس طرح دیگر حجج شرعیہ میں تعدیہ شرط نہیں ہے اسی طرح تعلیل میں بھی تعدیہ شرط نہ ہوگا اور بغیر تعدیہ کے تعلیل کے ذریعہ حکم ثابت ہو جائیگا۔ کیونکہ وصف کا مدار موافقت اور عدالت پر ہے، جب موافقت اور عدالت یعنی نفسِ تاثیر موجود ہے تو وصف کا علت بنا صحیح ہوگیا اگرچہ وہ تاثیر متعدد مقامات پر نہ سہی بلکہ صرف تاثیر اس میں ہو جس میں وہ علت مانی گئی ہے تو تاثیر ظاہر ہوگئی اور یہی عدالت کی حقیقت ہے لہذا وصف کے علت بننے کے لئے تعدیہ کی شرط فضول ہے ذاتِ وصف جس کو مقتضی نہیں ہے بلکہ تعدیہ کا مدار تو اسکے علت بننے کے بعد وصف کے عموم پر ہے اگر اس میں عموم ہے تو تعدیہ ہوگا ورنہ نہیں۔

احناف نے یہ دلیل بیان کی ہے کہ دلیل شرعی کے لئے ضروری ہے کہ اس کے ذریعہ علم یا عمل کا فائدہ ہو اب ہم نے اس پر غور کیا کہ تعلیل مذکور سے کیا فائدہ ہوا تو ظاہر ہے کہ علم کا فائدہ تو تعلیل سے حاصل نہیں ہوگا کیونکہ یہ دلیل ظنی ہے جو علم (یقین) کو ثابت کرتی ہی نہیں بلکہ صرف مفید ظن ہے نیز تعلیل سے عمل کا بھی فائدہ نہوا کیونکہ وجوب عمل کا ثبوت خود نص سے ہے۔ اور یہ مسلم بات ہے کہ نص کا مقام تعلیل سے اونچا ہے تو پھر یہ درست نہوگا کہ وجوب حکم کی اضافت نص سے ہٹا کر تعلیل کی طرف کر دیجائے۔

بہرحال جب ان دونوں فائدوں میں سے کوئی فائدہ تعلیل سے حاصل نہیں ہوا تو کچھ نہ کچھ تو اس سے فائدہ حاصل ہونا چاہئے ورنہ تعلیل کا عبث ولغو وباطل ہونا لازم آئیگا۔ اور وہ فائدہ تعدیہ کے علاوہ کچھ نہیں ہے اس لئے ضروری ہے کہ تعلیل میں تعدیہ ہو ورنہ اس کا باطل ہونا ظاہر ہے۔

سوال: علت قاصرہ کے ساتھ تعلیل لغو نہیں بلکہ اس کا فائدہ یہ بتانا ہے کہ حکم مذکور اسی نص کے

ساتھ خاص ہے یعنی اس نص سے ہی حکم ثابت ہے یہاں تعدیہ کے چکر میں پڑنا تضیع اوقات ہے نیز اس کے اندر علت کو جان کر قلب کی طمانیت کی تحصیل ہے وغیرہ ؟

جوابِ :۔ اگر آپ تعلیل کو چھوڑ دیتے یہ فائدہ تو جب بھی حاصل ہو جاتا کیونکہ تعلیل سے پہلے ہی سے یہ اختصاص ثابت ہے اس لئے کہ نص اپنے صیغہ کیوجہ سے فقط منصوص علیہ ہی میں حکم کو ثابت کرتی ہے اور اس میں عموم تعلیل کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے معلوم ہوا کہ یہ تعلیل مذکور لغو وعبث ہے ۔

جوابِ :۔ جس طرح یہ جائز ہے کہ اصل میں دو ایسے وصف جمع ہو جائیں جو دونوں متعدی ہوں اور ان میں سے ایک کا تعدیہ قوی اور دوسرے کا اس سے ہلکا ہو اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ اصل میں دو ایسے وصف جمع ہو جائیں کہ ان میں سے ایک متعدی اور دوسرا غیر متعدی ہو جب بات یوں ہے اور آپنے اس بعد وصفِ غیر متعدی ثابت کیا تو بعد تحقیق وصفِ متعدی بھی ثابت ہو سکتا ہے اور جب دوسرا وصف متعدی ثابت ہو جائے گا تو آپ کا تخصیص کا فائدہ باطل ہو جائیگا ۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہو گئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

وَاَمَّا حکمہٗ فتعدیۃ حکمِ النّصِّ الی ما لا نصَّ فیہ لیثبتَ فیہ بغالبِ الرأیِ علی احتمالِ الخطاء فالتعدیۃ حکم لازمٌ للتعلیلِ عندنا وعند الشافعی ہو صحیحٌ بدونِ التعدیۃ حتی جوّز التعلیل بالثمنیۃ واحتجّ بأنّ ہذا لمّا کان من جنسِ الحجج وجبَ ان یتعلّقَ بہ الایجابُ کسائر الحجج الا تری انّ دلالۃَ کونِ الوصفِ علّۃً لا تقتضی تعدیتَہٗ بل یعرف ذلک بمعنیً فی الوصفِ ووجہ قولنا انّ دلیلَ الشرعِ لا بُدَّ اَنْ یوجبَ عِلمًا او عَمَلاً وہذا لا یوجبُ عِلمًا بلا خلافٍ ولا یوجبُ عملاً فی المنصوصِ علیہ لانہ ثابتٌ بالنصّ والنصُّ فوقَ التعلیلِ فلا یصحّ قطعہ عنہ فلم یبقَ للتعلیلِ حکمٌ سوی التعدیۃِ فان قیلَ التعلیلُ بما لا یتعدّیٰ یُفیدُ اختصاصَ حکمِ النصِّ بہ قلنا ہذا یحصلُ بترکِ التعلیلِ علیٰ انّ التعلیلَ بما لا یتعدّیٰ لا یمنعُ التعلیلَ بما یتعدّیٰ فتبطلُ ہذہِ الفائدۃُ ۔

ترجمہ اور بہر حال قیاس کا حکم پس نص کے حکم کا تعدیہ ہے اس فرع کی جانب جس میں نص نہو تاکہ اس میں (ما لا نص فیہ میں) غالب رائے کے ساتھ حکم ثابت ہو جائے احتمال خطاء پر تو ہمارے نزدیک تعلیل کے لئے تعدیہ ایک لازمی حکم ہے اور شافعی رح کے نزدیک تعلیل صحیح ہے بغیر تعدیہ کے یہاں تک کہ انہوں نے ثمنیت کے ساتھ تعلیل کو جائز قرار دیا ہے اور انہوں نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ یہ (علت مستنبط من الکتاب والسنۃ) جب کہ دلائل شرعیہ کی جنس سے ہے تو واجب ہے کہ اس

تعلیل کے ساتھ حکم کا اثبات متعلق ہو تمام حجج شرعیہ کے مثل کیا آپ نہیں دیکھتے کہ وصف کے علت ہونے کی دلیل اس کے متعدی ہونے کو مقتضی نہیں ہے بلکہ تعدیہ وصف کے اندر ایک معنی کی وجہ سے پہچانا جائیگا اور ہمارے قول کی دلیل یہ ہے کہ دلیل شرعی کے لئے ضروری ہے کہ وہ علم یا عمل کو واجب کرے اور یہ تعلیل بلاخلاف علم یقینی کو واجب نہیں کرتی اور نہ یہ منصوص علیہ میں عمل کو واجب کرتی اس لئے کہ وہ (وجوب عمل) نص سے ثابت ہے اور نص تعلیل سے بڑھ کر ہے تو وجوب حکم کو نص سے منقطع کردینا صحیح نہوگا تو تعلیل کے لئے تعدیہ کے علاوہ کوئی حکم باقی نہیں رہا پس اگر اعتراض کیا جائے کہ تعلیل ایسی علت کے ساتھ جو متعدی نہیں نص کے حکم کو خاص کرنے کا فائدہ دیتی ہے نص کے ساتھ تو ہم جواب دیں گے یہ اختصاص ترک تعلیل سے حاصل ہوجاتا ہے علاوہ اس بات کے کہ تعلیل ایسی علت کے ساتھ جو متعدی نہیں نہیں روکتی تعلیل کو ایسی علت کے ساتھ جو متعدی ہے پس یہ قاعدہ باطل ہوجائیگا

تشریح

یہاں تین باتیں ذہن میں رکھئے۔ ۱ ما لا نص فیہ۔ یعنی کوئی دلیل نہو جو قیاس سے قوی ہو لہذا اجماع بھی اسی میں داخل ہوگیا کیونکہ قیاس کی صحت کی شرطوں میں سے یہ بھی شرط ہے کہ قیاس سے قوی دلیل نہو۔

۲ قیاس اور تعلیل دونوں کا مصداق ایک ہے یعنی دونوں میں تساوی کی نسبت ہے ۳ امام شافعی کے نزدیک قیاس اور تعلیل میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے تعلیل کو عام اور قیاس کو خاص کہتے ہیں کیونکہ قیاس میں ان کے نزدیک علتِ متعدیہ کا ہونا ضروری ہے اور تعلیل میں علتِ قاصرہ کافی ہے۔

لیکن علتِ قاصرہ اگر ثابت بالنص یا ثابت بالاجماع ہو تو یہ عند الفریقین صحیح ہے یہ اختلاف صرف اس تعلیل میں ہے جو مستنبط ہو جیسے ثمنیت یہ شافعی کے نزدیک معتبر اور ہمارے نزدیک غیر معتبر ہے۔

سبق نمبر ۶۲

اس سبق میں دفع القیاس کا ذکر ہوگا جس کا مطلب یہ ہے کہ علت کی دو قسمیں ہیں ۱ طردیہ ۲ مؤثرہ۔

طردیہ کا مطلب یہ ہے کہ حکم اس کے وجود وعدم کے ساتھ دائر ہو یعنی یہ علت ہو تو حکم ہو اور اگر یہ علت نہو تو حکم نہو اور بقول بعض فقط وجود کا لحاظ علت طردیہ کے لئے کافی ہے اور علت مؤثرہ یہ ہے کہ نص یا اجماع کیوجہ سے دوسری جگہوں میں بھی اس کا اثر ظاہر ہوا ہو جس کی اقسام اربعہ ہم ماقبل میں ذکر کرچکے ہیں۔

امام شافعی رح علت طردیہ سے احتجاج کرتے ہیں اور ہم علت مؤثرہ سے تو اس باب میں وہ ہم پر کچھ اعتراضات کرتے ہیں اور ہم ان کا جواب دیتے ہیں اور ہم انکی علتِ طردیہ پر اعتراض کرتے ہیں اور اس طرح سے ان کو پھنساتے ہیں کہ وہ علتِ مؤثرہ کے ماننے پر مجبور ہو جائیں تو ہم نے جو ان پر اعتراضات کئے ہیں، ان کی چار قسمیں ہیں بالفاظ دیگر علت طردیہ کو باطل کرنے کے لئے ہمارے پاس چار جنرل پائنٹ

ہیں ۱۔ القول بموجب العلۃ ۲۔ ممانعت ۳۔ فسادِ وضع ۴۔ مناقضہ۔
القول بموجب العلۃ، یہ ہے کہ فریق مخالف نے جو علت بیان کی ہے اس کو تسلیم کرکے ایسا پائنٹ مارنا کہ علت وہی رہے اس کے باوجود حکم مختلف ہو جائے (کما یجئی) بالفاظ دیگر معلل اپنی علت سے جو الزام دے رہا ہے بظاہر اس کا قائل ہونا اور پھر اس کو الزام دینا یہ طریقہ سب سے سہل ہے اس وجہ سے اسی کے بیان کو مقدم کیا گیا ہے ممانعت یہ ہے کہ معلل کی دلیل کے تمام مقدمات یا بعض متعین اجزاء کو قبول کرنے سے انکار کر دینا۔
فسادِ وضع :۔ علت کی بنیاد کا فاسد ہو جانا یعنی ایسے وصف کو حکم کی علت قرار دینا جو اس حکم سے کوئی میل نہ رکھتا ہو بلکہ اس کی ضد کا مقتضی ہو۔
مناقضہ :۔ یعنی یہ ثابت کرنا کہ معلل کی علت سے حکم متخلف ہے، القول بموجب العلۃ ۱۔ کی توضیح یہ ہے کہ امام شافعیؒ نے فرمایا کہ رمضان کے روزہ میں نیت کی تعیین فرض ہے جیسے قضاء کے روزہ میں اور نماز پنجگانہ میں یعنی انہوں نے تعیین نیت کی علت فرضیت کو قرار دیا ہے اور روزۂ رمضان بھی فرض ہے۔
ہم نے ان کی علت کو تسلیم کر لیا اور کہا کہ صحیح ہے یہاں تعیین ضروری ہے مگر بندہ کی تعیین کی پھر بھی ضرورت نہیں کیونکہ اللہ نے اس دن کو روزہ کے لئے مقرر و متعین کر رکھا ہے اس وجہ سے بندہ کی جانب سے مطلق روزہ کی نیت کافی ہے اور تعیین اللہ کی جانب سے پہلے ہی سے ہے خلاصہ کلام مطلق نیت سے ہمارے نزدیک رمضان کا روزہ ادا ہو جائے گا۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وامّا دفعہ فنقول العِلَلُ نوعانِ طردیّۃٌ ومؤثرۃٌ وعلی کلِ واحدٍ من القسمینِ ضروبٌ من الدفع امّا وجوہُ دفعِ العِلَلِ الطردیۃ فاربعۃ القولُ بموجبِ العلۃ ثم الممانعۃُ ثم بیانُ فسادِ الوضع ثم المناقضۃ امّا القولُ بموجبِ العلّۃ فالتزامُ ما یلزمہ المعلِلّ بتعلیلہ وذلک مثل قولھم فی صومِ رمضانَ انہ صومٌ فرضٌ فلا یتادی الّا بتعیینِ النیۃِ فیقالُ لھم عندنا لا یصح الا بتعیینِ النیّۃِ وانما نجوّزہ باطلاقِ النیۃِ علی انہ تعیینٌ

ترجمہ اور بہرحال دفع القیاس تو ہم کہتے ہیں کہ علل کی دو قسمیں ہیں طردیہ اور مؤثرہ اور ان دونوں میں سے ہر ایک پر چند قسم کے اعتراضات ہیں بہرحال علل طردیہ کو دفع کرنے کے چار طریقے ہیں ۱۔ القول بموجب العلۃ ۲۔ ممانعت ۳۔ پھر فسادِ وضع ۴۔ پھر مناقضہ۔
بہرحال القول بموجب العلۃ تو وہ اس حکم کا التزام ہے کہ معلل اپنی تعلیل سے جس کا الزام دے رہا ہے اور یہ (القول بموجب العلۃ) شوافع کے قول کے مثل ہے رمضان کے روزہ میں کہ یہ (صوم رمضان) فرض روزہ ہے پس یہ نیت کی تعیین کے بغیر ادا نہیں ہوگا تو شوافع سے کہا جائے گا کہ ہمارے نزدیک

(بھی) روزۂ رمضان نیت کی تعیین کے بغیر صحیح نہیں ہوگا اور ہم اس کو اطلاق کے ساتھ اس بنا پر جائز قرار دیتے ہیں کہ یہ (اطلاق نیت) تعیین ہے۔

تشریح یہاں دو باتیں ذہن میں رکھئے۔ ۱ اصولیین کی دفع القیاس کی بحث سے مناظرہ کے اصول مستنبط کئے، بہرحال مناظرہ کی بنیاد اصولیین کی یہ بحث ہے۔

۲ اقسام اربعہ کی وہی ترتیب ہے جو بیان کی گئی ہے۔

سبق نمبر ۶۳

اس سبق میں ممانعت کا ذکر ہے اور ممانعت یہ ہے کہ معترض معلل کی دلیل کے تمام مقدمات یا بعض متعین اجزاء کو قبول کرنے سے انکار کردے۔

پھر ممانعت کے چار پرزے ہیں۔ ۱ ممانعت فی نفس الوصف ۲ ممانعت فی صلاحیتہ للحکم ۳ ممانعت فی الحکم ۴ ممانعت فی نسبتہ الحکم الی الوصف۔

(تفصیل اول) معلل نے جو وصف بیان کیا ہے اس کو ماننے سے انکار کردینا جیسے امام شافعیؒ کا فرمان ہے کہ کفارۂ صوم صرف جماع کی وجہ سے ہے کھانے اور پینے کی وجہ سے کفارہ واجب نہ ہوگا۔

ہم نے کہا کہ کفارہ کا سبب وہ نہیں ہے جو آپ نے تبلایا ورنہ بھولکر جماع کرنے کی وجہ سے بھی کفارہ واجب ہونا چاہئے بلکہ کفارہ کی علت عمداً بلا عذر افطار ہے اور وہ اکل وشرب وجماع ہر صورت میں ہے اور بھولکر جماع یا اکل وشرب سے افطار نہیں ہوتا اس لئے کفارہ بھی واجب نہیں ہوگا خلاصہ کلام یہ ممانعت کا پہلا پرزہ ہے، جس کا نام ممانعت فی نفس الوصف ہے یعنی معلل نے جس کو وصف وعلت قرار دیا ہے اس کو علت ہی تسلیم نہ کیا جائے۔

(تفصیل ثانی) وصف کا وجود تسلیم کرلیا جائے لیکن یہ تسلیم نہ کیا جائے کہ اس میں اثبات حکم کی صلاحیت ہے۔ جیسے امام شافعیؒ نے باکرہ پر اثباتِ ولایت کا مدار بکارت پر رکھا ہے کیونکہ باکرہ مردوں کے ساتھ زندگی گذارنے کا تجربہ نہ رکھنے کی وجہ سے معاملہ نکاح کے مصالح سے ناواقف ہے اس لئے باکرہ پر ولایت ثابت ہوگی۔

لیکن ہم کہتے ہیں کہ وصفِ بکارت، اثباتِ ولایت کے لئے علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ کسی دوسرے محل میں وصفِ بکارت کا اثر ظاہر نہیں ہوا بلکہ جو وصف اثبات ولایت کی صلاحیت رکھتا ہے وہ صغر (کم سنی) ہے کیونکہ اس کا اثر ولایتِ مال میں ظاہر ہوچکا ہے صغر کے ساتھ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ۔

خلاصۂ کلام: یہ ممانعت کا دوسرا پرزہ ہے جس کا نام ہے ممانعت فی صلاح الوصف للحکم۔

(تفصیل ثالث) معلل نے حکم کی جو علت قرار دی ہے علت سے تعرض کئے بغیر حکم کو تسلیم کرنے سے انکار کردینا بلکہ کہا جائے کہ اس کا حکم دوسرا ہے وہ نہیں ہے جو آپ نے کہا جیسے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ

سر کا مسح تین بار کرنا مسنون ہے کیونکہ چہرہ، ہاتھ، پیروں میں تثلیث مسنون ہے کیونکہ یہ رکن ہیں تو مسحِ راس میں بھی تثلیث مسنون ہوگی کیونکہ وہ بھی رکن ہے۔

لیکن ہم نے مسحِ راس کی تثلیث ہی کا انکار کر دیا اور کہا کہ مسح صرف ایک ہی بار ہی ہوگا کیونکہ سنت کی اصل یہ ہے کہ محلِ فرض میں ادائے فرض کے بعد اور زیادتی کر کے فرض کو کامل و مکمل کرنا اور چونکہ وضوء میں پورے چہرہ کا دھونا فرض ہے اس لئے اکمال کی سنیت تین دفع دھونے سے حاصل ہوگی اور مسحِ راس میں پورے سر کا مسح فرض نہیں ہے لہٰذا اکمال کی سنیت حاصل کرنے کے لئے پورے سر کا مسح کر لینا کافی ہوگا اس لئے بغرضِ سنیت تثلیث کے بجائے پورے سر کا مسح کرنا مسنون ہوگا۔ خلاصۂ کلام یہ ممانعت کا تیسرا پرزہ ہے جس کا نام ہے ممانعت فی نفس الحکم۔

(تفصیل رابع) معلل نے جو وصف بیان کیا ہے اس کی طرف حکم کی نسبت کا انکار کر دینا یعنی معترض معلل سے یوں کہدے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ یہ حکم اس وصف کی طرف منسوب ہے بلکہ کسی دوسرے وصف کی طرف منسوب ہوگا۔

لہٰذا مسئلہ سابقہ میں ہم کہدیں کہ مسح کی تثلیث رکنیت کی بنیاد پر ہوتی ہے تو پھر قیام اور رکوع اور سجدہ اور قراءت اور قعدہ اخیرہ میں بھی تثلیث ہونی چاہیئے کیونکہ یہ سب بھی ارکان ہیں حالانکہ ان میں کسی کے نزدیک بھی تثلیث نہیں ہے، اسی طرح مضمضہ اور استنشاق سے بھی یہ دعویٰ ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ یہ دونوں رکن نہیں ہیں اس کے باوجود بھی ان میں سب کے نزدیک تثلیث مسنون ہے معلوم ہوا کہ رکنیت پر تثلیث کی سنیت کا مدار نہیں ہوسکتا۔

خلاصۂ کلام یہ ممانعت کا چوتھا پرزہ ہے جس کا نام ہے ممانعت فی نسبۃ الحکم الی الوصف اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

واَمّا الممانعۃُ فھی اربعۃُ اقسامٍ ممانعۃٌ فی نفسِ الوصفِ وفی صلاحہٖ للحکمِ وفی نفسِ الحکمِ وفی نسبتہٖ الی الوصفِ۔

ترجمہ اور بہرحال ممانعت پس یہ چار قسم پر ہے ۱ نفسِ وصف کا انکار کر دینا ۲ وصف کا حکم کے لئے صالح ہونے سے انکار کر دینا ۳ نفس حکم کا انکار کر دینا ۴ وصف کی طرف حکم کی نسبت سے انکار کر دینا۔

تشریح اسکی تفصیل تقریر میں گذر چکی ہے۔ صلاحہ کی ضمیر کا مرجع وصف ہے اور نسبتہٖ کی ضمیر کا مرجع حکم ہے۔

سبق نمبر ۶۴

اس سبق میں فساد وضع کا بیان کیا جا رہا ہے، یعنی علت کی بنیاد ہی فاسد ہو جائے کیونکہ معلّل نے ایسے وصف کو حکم کی علت قرار دیا ہے جو اس حکم سے کوئی میل نہیں رکھتا بلکہ اس کی ضد کا متقاضی ہے جیسے شوافع کا احدالزوجین کے اسلام کو اثباتِ فرقت کے لئے علت قرار دینا یعنی شوافع کہتے ہیں کہ جب کافر میاں بیوی میں سے کوئی ایک بھی اسلام قبول کرے تو محض اسلام لاتے ہی ان دونوں میں تفریق ہو جائے گی بشرطیکہ وہ غیر مدخول بہا ہو اور اگر مدخول بہا ہو تو تین حیض گذرنے کے بعد خود تفریق ہو جائیگی اور اثبات تفریق کے لیے اس کی کوئی حاجت نہیں کہ دوسرے کے سامنے دعوت اسلام پیش کی جائے۔

لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ تعلیل اپنی وضع اور بنیاد ہی میں فاسد ہے کیونکہ اسلام تو آیا ہے حقوق کی حفاظت کرنے کے لئے نہ کہ حقوق کو باطل کرنے کے لئے پھر اسلام کو ابطالِ حقوق کا سبب اور علت کیسے قرار دیا جا سکتا ہے اس لئے فرقت کا حکم ثابت کرنے کے لئے مناسب یہ ہے کہ ایک کے اسلام لانے کے بعد دوسرے پر اسلام پیش کیا جائے اگر وہ بھی اسلام لے آئے تو ان کے درمیان نکاح علیٰ حالہ باقی رہے گا ورنہ ان میں تفریق کر دی جائے گی اور اس تفریق کی نسبت مصر علی الکفر کے اصرار اور انکار کی طرف کی جائے گی۔

اس وصفِ انکار کو تفریق کی علت قرار دینا بالکل صحیح اور معقول ہے اسی طرح اگر زوجین میں سے (نعوذ باللہ من ذلک) کوئی ایک مرتد ہو جائے تو دیکھا جائے کہ عورت مدخولہ ہے یا غیر مدخولہ تو اگر غیر مدخولہ ہو تو بالاتفاق ابھی فرقت واقع ہو جائے گی مگر امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ جب اس کی عدت گذر جائے گی اس وقت فرقت واقع ہو گی۔

تو امام شافعی رح نے ردت کے باوجود نکاح کو باقی مان لیا حالانکہ ردت منافیِ عصمت ہے لہٰذا منافیِ نکاح بھی ہے کیونکہ نکاح کا مدار عصمت پر ہے تو امام شافعی رح نے دونوں مسئلوں میں بنیادی غلطی کر دی اول میں اسلام کو ابطالِ حقوق کی علت قرار دیدیا اور دوسرے میں گویا کہ ردت کو ابقاءِ نکاح کی علت قرار دیدیا۔

حالانکہ اسلام قاطع حقوق نہیں بن سکتا اور ردت قابلِ عفو نہیں ہو سکتی اور ہم نے گویا کہ اس لئے کہا کہ امام شافعی رح اگرچہ ابقاء نکاح کی علت ردت کو قرار نہیں دیتے پھر بھی ردت کے ساتھ ابقاء نکاح سے یہ بات تو ثابت ہوتی ہے کہ انہوں نے ردت کو قابل عفو جرم شمار کیا ہے۔

بہر حال فساد وضع کا اعتراض سب سے قوی ہے کیونکہ اس کے ظاہر ہو جانے کے بعد معلل کو جواب دینے کی گنجائش باقی نہیں رہتی بخلاف مناقضہ کے کہ اس میں معلل ایسی توجیہ کی طرف پناہ لے سکتا ہے جس سے اس کی علت کی تاثیر اور محل نزاع کی وجہ سے فرق نمایاں ہو جائے اسی لئے مصنف رح نے مناقضہ سے پہلے فساد وضع کو بیان فرمایا۔ علت کے فسادِ وضع کی مثال ایسی ہے جیسے ادار شہادت میں فساد پایا جائے یعنی شاہد اگر گواہی دیتے وقت دعویٰ کے برخلاف کوئی بات کہکر بگاڑ دے تو اس کے بعد گواہ

کے عادل یا صالح ہونے نہ ہونے کی تفتیش کی کوئی ضرورت نہیں رہتی بلکہ دعویٰ خود بخود ساقط ہوجاتا ہے ۔

مناقضہ :۔ یعنی یہ ثابت کرنا کہ جس وصف کو معلل نے علت قرار دیا ہے اس علت کے ہوتے ہوئے بعض مواقع میں حکم تخلف ہے ۔ جیسے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جیسے تیمم میں نیت ضروری اور فرض ہے اسی طرح وضوء کے اندر بھی ضروری ہے کیونکہ وصفِ طہارت میں یہ دونوں مشترک ہیں ۔

مگر ان کا یہ دعویٰ غسلِ ثوب سے اور غسلِ بدن سے ٹوٹ جاتا ہے کہ ان کے طہارت ہونے کے باوجود نیت ضروری نہیں ہے تو غسلِ ثوب میں آپ کی بیان فرمودہ علت تو ہے مگر حکم اس سے متخلف ہے ۔ اس مناقضہ سے بچنے کے لئے شوافع اس بات پر مجبور ہوں گے کہ وہ وضوء اور غسلِ ثوب میں وجہ فرق تبلائیں اور علت کی تاثیر نمایاں کریں مثلاً وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ غسلِ ثوب میں نجاست حقیقی کو دور کرکے طہارت حقیقی حاصل کی جاتی ہے اور یہ تقاضائے عقل کے عین مطابق ہے اس لئے نیت کی کوئی حاجت نہیں۔

بخلاف وضوء کے کہ اس میں نجاستِ حکمی سے طہارت حاصل ہوتی ہے اور اس طرح اعضاء مخصوصہ کو دھونے سے طہارت حاصل ہونا امر عقلی نہیں بلکہ محض تعبدی ہے اس لئے نیت کی ضرورت ہوگی جس طرح تیمم کی طہارت غیر معقول ہونے کی وجہ سے اس میں نیت کی ضرورت ہے ۔

ہماری طرف سے اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ خروج نجاست سے طہارتِ بدن کا زائل ہونا موافق عقل ہے کیونکہ جس طرح خروج منی سے سارا بدن نجس ہوجاتا ہے بعینہ اسی طرح پیشاب وغیرہ کے نکلنے سے بھی پورا بدن ناپاک ہوجاتا ہے لیکن خروج منی کا تحقق کم ہوتا ہے اس لئے اس پر تمام بدن کا غسل واجب ہوا کہ اس میں کوئی حرج اور دقت لازم نہیں آتی بخلاف خروج بول کے کہ یہ بکثرت پیش آتا رہتا ہے تو اس کی وجہ سے ہر دفعہ پورے بدن کا غسل واجب ہونے میں بڑا حرج لازم آتا ہے اس لئے دفع حرج کے پیش نظر اس کی طہارت کے لئے محض ان اعضاء اربعہ پر اکتفاء کیا گیا جو کہ اطراف وجوانب بدن اور گناہ سرزد ہونے کے لحاظ سے اصل الاصول ہیں تو اگرچہ جمیع بدن پاک کرنے کے لئے اعضاءِ اربعہ پر اکتفاء عقل کے خلاف ہے لیکن خروج نجاست کے سبب سے بدن کا ناپاک ہونا اور پانی کے استعمال سے نجاست زائل ہونا بالکل عقل کے مطابق ہے لہذا اس کے لئے نیت کی کوئی ضرورت نہیں بخلاف مٹی کے کہ وہ بظاہر بدن کو آلودہ کرنے والی ہے اور دراصل خلقت میں طہارت کے لئے موضوع نہیں ہے اس لئے حصولِ طہارت کی غرض سے اس کے استعمال کے وقت نیت کی ضرورت ہے ۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

واما فسادُ الوضع فمثلُ تعليلهم لايجابِ الفرقةِ باسلامِ احدِ الزوجين ولا بقاءِ النكاحِ مع ارتدادِ احدِهما فانه فاسدٌ فى الوضعِ لان الاسلامَ لا يصلحُ قاطعًا للحقوقِ والردةَ لا تصلحُ عفوًا واما المناقضةُ فمثلُ قولِهم فى الوضوءِ والتيممِ انهما طهارتانِ

فکیف افترقا فی النیۃ قلنا ھذا ینتقض بغسل الثوب والبدن عن النجاسۃ فیضطرُّ الی بیان وجہ المسئلۃ وھوان الوضوءَ تطھیرحکمیٌّ لانہ لایعقل فی المحل نجاسۃ فکان کالتیمم فی شرط النیۃ لیتحقق التعبّد فھذہ الوجوہ تلجئُ اصحاب الطرد الی القول بالتاثیر ۔

ترجمہ اور بہر حال فساد وضع پس جیسے شوافع کی تعلیل ہے ایجاب فرقت کے لئے احدالزوجین کے لئے اسلام کے ساتھ اور ان کی تعلیل ہے القاءِ نکاح کے لئے احدالزوجین کے ارتداد کے ساتھ پس یہ تعلیل فاسد ہے وضع کے اعتبار سے اس لئے کہ اسلام حقوق کے لئے قاطع بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور ردّت عفو کی صلاحیت نہیں رکھتی ۔

اور بہر حال مناقضہ پس جیسے شوافع کا قول ہے وضوء اور تیمم میں کہ یہ دونوں طہارت ہیں تو یہ دونوں نیت میں کیسے جدا ہو جائیں گے تو ہم کہیں گے کہ یہ تعلیل کپڑے اور بدن سے نجاستِ حقیقیہ کو دھونے میں ٹوٹ جاتی ہے تو معلل مضطر ہوگا مسئلہ کی وجہ بیان کرنے کی جانب اور وہ وجہ یہ ہے کہ وضو تطہیر حکمی ہے اس لئے کہ محلِ غسل میں کوئی نجاست سمجھ میں نہیں آتی تو نیت کے شرط ہونے میں وضو مثل تیمم کے ہوگیا ۔ تاکہ تعبد متحقق ہو جائے تو یہ وجوہ اصحاب طرد (شوافع) کو تاثیر کے قائل ہونے کی جانب مجبور کریں گی ۔

تشریح یہاں چار باتیں ذہن نشیں کر لیجئے ۔ ۱ فسادِ وضع کی تعریف ماقبل میں گذر چکی ہے ۲ امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ جب فرقت ایسے سبب سے آئے جو نکاح پر طاری ہو وہ انقضاء عدت تک بقاء نکاح کے منافی نہیں ہوتا جیسے طلاق تو ردت کا بھی یہی حکم ہوگا جس کا جواب ہم دے چکے کہ طلاق منافی عصمت نہیں اور ردت منافی عصمت ہے بظاہر یہ خیال ہوتا ہے کہ امام شافعی رح نے بقاء نکاح کی علت ردت کو قرار دیا ہے حالانکہ ایسا نہیں اسی وجہ سے مصنف رح نے بسبب ارتداد احدہما کے بجائے مع ارتدادِ احدہما کہا ہے ۔

۳ مناقضہ کی تعریف ماقبل میں گذر چکی ہے ۔ ۴ تطہیر حکمی سے مراد وہ امر تعبدی ہے جو غیر معقول ہے جب وضو امر تعبدی ہوگا تو وہ مثل تیمم ہوگا ۔ ۵ فہذہ الوجوہ ۔ یعنی مذکورہ چاروں وجوہ ۔

سبق نمبر ۶۵

احناف عللِ مؤثرہ سے استدلال کرتے ہیں مذکورہ چار وجوہ میں سے عللِ مؤثرہ میں فسادِ وضع اور مناقضہ وارد کرنے کا کوئی امکان ہی نہیں البتہ القول بموجب العلۃ اور ممانعت کا ایراد عللِ مؤثرہ پر ہو سکتا ہے یعنی اس کا امکان ہے اگر کہیں ایسا ہو تو اس کا جواب دیا جائے ، اور ان وجوہ اربعہ کے علاوہ معارضہ بھی عللِ مؤثرہ پر وارد ہو سکتا ہے ۔

اور معارضہ اس کو کہتے ہیں کہ معلل کے خلاف دلیل پیش کر دی جائے جس کا تفصیلی بیان اگلے سبق میں آرہا ہے

بہرحال علتِ مؤثرہ میں فساد وضع اور مناقضہ کا کوئی امکان نہیں ہے کیونکہ جس طرح اس حکم پر جو کتاب یا سنت یا اجماع سے ثابت ہو مناقضہ نہیں ہو سکتا اسی طرح اس علت کے اوپر بھی مناقضہ نہیں ہو سکتا جس کی تاثیر کتاب یا اجماع سے ثابت ہو۔

بہرحال حقیقی اور معنوی مناقضہ علل مؤثرہ پر نہیں ہو سکتا البتہ صورت کے اعتبار سے مناقضہ ہو سکتا ہے۔ لہٰذا اگر فریق مخالف صورۃً مناقضہ کرے تو اس کو دفع کرنے کے چار طریقے ہیں ؏۱ دفع بالوصف ؏۲ دفع بالمعنی الثابت بالوصف ؏۳ دفع بالحکم ؏۴ دفع بالغرض مثلاً جو ناپاکی سبیلین کے علاوہ سے نکلتی ہے وہ ہمارے نزدیک ناقض وضو ہے امام شافعی رح کے نزدیک ناقض وضو نہیں ہم نے کہا کہ ناپاکی جب بھی بدن سے نکلے گی تو وضو ٹوٹ جائیگا اور یہ وجہ غیر خارج من السبیلین کے اندر بھی موجود ہے۔

اس پر امام شافعی رح کی جانب سے نقض وارد ہوا کہ جب ناپاکی نکل جاتی ہے اور بہتی نہیں ہے تو آپ کے نزدیک وضو کیوں نہیں ٹوٹتا جب کہ علت خروج نجاست موجود ہے۔

جواب:۔ ابھی خروج نہیں ہوا بلکہ ظہور ہوا ہے اور وضو خروج سے ٹوٹتی ہے نہ کہ ظہور سے۔

سوال:۔ اگر دبر پر پائخانہ ظاہر ہو تو وہاں بھی ظہور ہے وہاں کیوں وضو ٹوٹتا ہے۔

جواب:۔ وہ خروج ہے کیونکہ دبر میں پائخانہ بھرا ہوا نہیں ہے بلکہ پائخانہ کا اسٹاک اندر ہے یہ وہاں سے منتقل ہو کر یہاں ظاہر ہوا ہے تو یہ ظہور خروج ہے اس لئے اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

یہ جواب ہم نے دفع بالوصف کے طریقہ پر دیا ہے۔ اسی اعتراض کا دوسرا جواب اس طرح بھی ہو سکتا ہے کہ اگر یہ ناپاک ہوتا تو اس کو دھونا لازم ہوتا حالانکہ اس کو دھونا لازم نہیں ہے اور سبیلین میں وضو بالاتفاق ٹوٹتا ہے مگر او لاً موضع اصابت کا غسل ضروری ہے پھر اس خروج کی وجہ سے پورا بدن ناپاک ہو گیا اس لئے اصل تو یہ تھا کہ پورا بدن دھویا جائے مگر بر بناءِ دفعِ حرج اعضاءِ اربعہ پر اکتفاء کر لیا گیا ہے۔

مگر غیر سبیلین میں موضع اصابت ہی کا غسل صورتِ مذکورہ میں ضروری نہیں ہے جس سے معلوم ہوا کہ یہ ناقض وضو ہی نہیں اس جواب کو دفع بالمعنیٰ الثابت بالوصف کہتے ہیں۔

اس پر امام شافعی رح کی جانب سے پھر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جس کا زخم برابر بہتا رہتا ہو تو اس کا وضو ٹوٹ جانا چاہئے کیونکہ علتِ نقض موجود ہے مگر آپ فرماتے ہیں کہ بقاء وقت تک اس کا وضو باقی رہتا ہے اور یہ علت کا حکم سے تخلف ہے۔

جواب:۔ ہم بھی کہتے ہیں کہ اس سے وضو ٹوٹ گیا مگر بر بناء دفع حرج معذور کے لئے بقاء وقت تک وضو کو باقی شمار کیا گیا ہے۔ اس جواب کا نام دفع بالحکم ہے۔

اسی اعتراض کا یہ بھی جواب دیا جا سکتا ہے کہ اگر کسی کو مسلسل قطرات کا مرض ہو تو آپ کے نزدیک وہاں بھی یہی حکم ہے۔ تو ہم نے فرع کو اسی پر قیاس کر کے فرع کے اندر وہی حکم ثابت کیا ہے۔

فما هو جوابكم فهو جوابنا اس جواب کا نام ہے۔

دفع بالغرض: اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وامّا العِلَل المؤثرةُ فليس للسّائل فيها بعد الممانعة الّا المعارضةُ لانها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بَعدَ ما ظهَرَ اَثرُها بالكتاب او السُّنّة او الاجماع لكنه اذا تصوّر مناقضة يجب دفعه من وجوه اربعة كما نقول في الخارج من غير السبيلين انّه نجسٌ خارجٌ من بدن الانسان فكان حدثا كالبول فيورد عليه ما اذا لم يَسَل فندفعه اولًا بالوصف وهو انه ليس بخارج لان تحت كل جلدةٍ رطوبةً وفي كل عِرق دمًا فاذا زال الجلد كان ظاهرًا لا خارجًا ثم بالمعنى الثابتِ بالوصفِ دلالةً وهو وجوب غسلِ ذلك الموضِع للتطهير فيه صار الوصف حجةً من حيث ان وجوبَ التطهيرِ في البدن باعتبار ما يكون منه لا يحتمل الوصف بالتجزي وههنا لم يجب غَسلُ ذلك الموضع فانعدم الحكم لانعدام العِلّة ويورد عليه صاحب الجرح السائِل فندفعه بالحكم ببيان انّه حدثٌ موجبٌ للطّهارة بعد خروج الوقتُ بالغرض فان غرضنا التسوية بَينَ الدّم والبول وذلك حدثٌ فاذا لزم صار عفوًا لقيامِ الوقت فكذلك ههُنا

ترجمہ: اور بہرحال عللِ مؤثرہ پس ان میں سائل کو ممانعت کے بعد صرف معارضہ کا حق ہے اس لئے کہ عللِ مؤثرہ مناقضہ اور فسادِ وضع کا احتمال نہیں رکھتیں جب کہ ان کا اثر کتاب یا سنت یا اجماع سے ظاہر ہو چکا ہے لیکن جب (عللِ مذکورہ پر) مناقضہ کی صورت سامنے آئے تو اس نقض کو چار طریقوں سے دور کرنا واجب ہے جیساکہ ہم کہتے ہیں غیر سبیلین سے خارج میں کہ وہ (خارجِ مذکور) ایسا نجس ہے جو انسان کے بدن سے خارج ہوتا ہے تو وہ خارج پیشاب کے مثل حدث ہوگا پس اس پر نقض وارد کیا جاتا ہے۔ اس خارج کے ذریعہ جو نہ بہے تو پہلے ہم اس کو وصف کے ذریعہ دفع کرینگے اور وہ دفع یہ ہے کہ غیر سائل خارج نہیں ہے اس لئے کہ ہر کھال کے نیچے رطوبت ہے اور ہر رگ میں خون ہے پس جبکہ کھال ہٹ گئی تو خون ظاہر ہوگا خارج نہ ہوگا، پھر اس اعتراض کو ثانیًا دلالتِ وصف سے ثابت شدہ معنیٰ کے ذریعہ دفع کریں گے اور وہ معنیٰ تطہیر کے لئے اس جگہ کے غسل کا وجوب ہے پس اس سبب سے وصف خروج ناقضِ وضو ہونے کی علت قرار پایا اس لحاظ سے کہ خروج نجاست کے سبب سے تطہیر بدن کے وجوب میں تجزیہ کا وصف محتمل نہیں ہے اور یہاں اس جگہ کو دھونا واجب نہیں ہے تو حکم معدوم ہوا ہے علت معدوم ہونے کی وجہ سے اور اس پر نقض وارد کیا جاتا ہے رستے ہوئے زخم والے سے تو ہم اس کو حکم کے ذریعہ دفع کرینگے یہ بات بیان کرنے کے ساتھ کہ یہ (بہنے والی نجاست) ایسا حدث

ہے جو خروج وقت کے بعد طہارت کو واجب کرنے والا ہے اور غرض کے ذریعہ (دور کریں گے) اسلئے کہ ہماری غرض خون اور پیشاب کے درمیان برابری ثابت کرنا ہے اور پیشاب حدث ہے پس جبکہ دائم ہو جائے تو معاف ہو گا وقت کے قائم ہونے کی وجہ سے پس ایسے ہی یہاں ہے ۔

تشریح یہاں چار باتیں عرض کی جاتی ہیں ۔ ۱؎ فلیس للسائل فیھا الخ ممانعت کے بعد فساد وضع اور مناقضہ ہیں علل مؤثرہ پر ان دونوں کا کوئی امکان نہیں ہے اور ممانعت اور اس کا ماقبل یعنی القول بموجب العلۃ ان دونوں اعتراضوں کا امکان ہے مگر مصنفؒ ان کے منسوخ ہونیکی وجہ سے ان دونوں سے تعرض نہیں کریگا ۔

نیز عللِ مؤثرہ پر معارضہ ہو سکتا ہے جس کی حقیقت یہ ہے کہ معلل کے خلاف دلیل پیش کردیجائے

۲؎ فندفعہ اولًا بالوصف یعنی وصف نہونیکی وجہ سے حکم جاری نہوگا کیونکہ وصف نقضِ طہارت خارج ہے اور یہاں خارج نہیں بلکہ یہ ظاہر ہے ۔

۳؎ ثم بالمعنی الثابت بالوصف دلالۃً پھر دلالت وصف سے ثابت شدہ معنیٰ کے ذریعہ دفع کرینگے یعنی وصف سے دلالۃً ایک معنیٰ ثابت ہوتے ہیں جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حکم مذکور کا مدار اسی کے اوپر ہے لیکن وہ معنی موجود نہیں ہیں تو گویا علت نہیں ہے اور جب علت نہیں ہے تو حکم کا تخلف نہیں ہے اور جب حکم کا تخلف نہیں ہے تو مناقضہ کا کیا سوال ۔

لھذا کہا جائیگا کہ مثالِ مذکور میں وصفِ خروج تو موجود ہے (بالغرض) لیکن وہ معنیٰ نہیں ہیں جس کی وجہ سے وصف علت بن سکے ۔ اور وہ معنیٰ موضع اصابت کا غسل ہے یعنی بدن سے خروج نجاست کیوجہ سے زوال طہارت ہو کر اولًا حکم ہوگا کہ پورا بدن دھویا جائے لیکن جس جگہ سے ناپاکی کا خروج ہوا ہے اس کو سب سے پہلے دھویا جائے ۔

لیکن پورا بدن دھونے میں حرج تھا اس لئے دفعًا للحرج اعضاء اربعہ پر اکتفا کرلیا گیا ہے ۔

فبہ پس اس سبب سے یعنی موضعِ اصابت کا غسل واجب ہونے کی وجہ سے صار الوصف الخ وصف (الخارج النجس) علت بنتا ہے ۔ من حیث الخ جب بدن سے ناپاکی کا خروج ہو اور خروج نجاست کی جگہ غسل واجب ہو تو [illegible] بدن کا دھونا واجب ہوگا پھر دفعًا للحرج اعضاء اربعہ پر اکتفاء جائز ہوگا ۔ کیونکہ جب نجاست کا خروج اندر سے ہو اور اس نے موضع اصابت کو ناپاک کردیا لیکن اس میں تجزی نہیں چلتی کہ فقط وہ ناپاک ہو جائے اور باقی بدن پاک رہے تو تجزی کے وصف سے بچنے کے لئے کہا گیا کہ پورے بدن کا غسل واجب ہوگا مگر یہ [illegible] (جو ناپاکی خارج نہو بلکہ صرف ظاہر ہو) میں موضع اصابت کا غسل واجب نہیں تو غسلِ بدن بھی ضروری نہیں ہے ۔

۴؎ رسنے والا زخم فی الحال ناقضِ وضو ہے اور حدث ہے لیکن ضرورت کیوجہ سے اس کا حکم مؤخر ہوگیا ہے ۔

سبق نمبر ۶۶

معارضہ: مخالف نے جس دعویٰ پر دلیل قائم کی ہے اس کے خلاف دلیل قائم کر دینا معارضہ ہے پھر اس کی دو قسمیں ہیں۔

اگر معلل کی دلیل بعینہ مخالف کی دلیل بنجائے تو یہ نوع اول ہے ورنہ نوع ثانی ہے نوع اول کا نام ہے معارضہ فیہا مناقضۃ یعنی ایسا معارضہ جو مناقضہ کو بھی متضمن ہے اور اسی نوع کو قلب کہتے ہیں۔

اصولیین اور اہل مناظرہ دونوں کی اصطلاح میں اس کا نام قلب ہے، پس اس لحاظ سے کہ یہ معلل کے دعویٰ کے خلاف دلالت کرتا ہے اس کا نام معارضہ ہے، اور اس اعتبار سے کہ معلل کی دلیل میں خلل ہونے کی وجہ سے خود اس کے حق میں دلیل بننے کے قابل نہیں رہی بلکہ یہ اس کے معارض کی دلیل بنگئی ہے اس کا نام مناقضہ ہے البتہ اس میں معارضہ ہی اصل مدنظر ہے نقض محض ضمنی طور پر پایا جاتا ہے کیونکہ علتِ مؤثرہ میں اصالۃً اور قصداً نقض وارد نہیں ہوسکتا ہے اس لئے مصنفؒ نے اس کا نام معارضہ فیہا مناقضہ رکھا ہے اور مناقضہ فیہا معارضہ نام نہیں رکھا۔

اس پہلی نوع کی پھر دو قسمیں ہیں ۱ علت کو پلٹ کر حکم اور حکم کو علت کر دینا اور قلب کی یہ نوعیت صرف اس صورت میں پائی جاسکتی ہے جبکہ کسی حکم شرعی کو قیاس کی علت قرار دیا جائے کہ اسے پلٹ کر دوبارہ حکم قرار دینے کے بھی قابل ہو لیکن اگر وصف خالص علت ہو جو حکم بننے کے قابل نہ ہو تو اس میں قلب متحقق نہیں ہوسکتا۔ **مثال:** امام شافعی رح کے نزدیک کفار کو غیر محصن ہونے کی صورت میں سو کوڑے مارے جائیں گے اور اگر محصن ہو تو رجم کیا جائے گا۔

اور ہمارے نزدیک دونوں صورتوں میں کوڑے ہی مارے جائیں گے کیونکہ رجم کے لئے محصن ہونا شرط ہے اور احصان کے لئے اسلام شرط ہے اور کفار خواہ شادی شدہ ہوں یا نہ ہوں دونوں صورتوں میں احصان ثابت نہوگا اس لئے صرف کوڑے مارنے کا حکم ہوگا۔

لیکن امام شافعی رح نے رجم کی علت کفار میں سے بکر کے حق میں کوڑے مارے جانے کو قرار دیا اور یوں کہا کہ جب ان کے بکر کو سو کوڑے لگتے ہیں تو ان میں سے ثیب کو رجم کیا جائیگا۔ تو امام شافعیؒ نے رجم کو حکم اور جلد کو علت قرار دیا ہے۔

ہم نے اس پر معارضہ کیا اور انکی علت کو حکم کر دیا اور ان کے حکم کو علت کر دیا یعنی یہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ مسلمانوں کے حق میں جلد رجم کی علت ہے لہذا ہم نے کہا کہ مسلمانوں میں سے غیر شادی شدہ کو اس لئے کوڑا مارا جاتا ہے کہ ان کے شادی شدہ کو رجم کیا جاتا ہے۔

تو دیکھئے؛ یہ قلب اس لحاظ سے تو معارضہ ہے کہ منشأ معلل یعنی شادی شدہ کفار کے حق میں رجم کے اثبات کے خلاف دلالت کرتا ہے اور ساتھ ہی ساتھ اس میں مناقضہ بھی ہے ان کی دلیل پر کہ جس حکم کو علت قرار دیا گیا ہے وہ علت بننے کے قابل نہیں، اگر کوئی یہ چاہے کہ اس کی علت پر معارضہ بالقلب کا

اعتراض ہو تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ وہ پہلے ہی سے اپنے کلام کو بجائے تعلیل کے استدلال کی صورت میں پیش کرے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ایک شئی دوسری شئی کی دلیل ہو، اور یہی دوسری شئی پہلی شئی کی دلیل ہو جیسے آگ ہویں کی دلیل ہوسکتی ہے اور دھواں آگ کی بخلاف تعلیل کے کہ اس صورت میں ایک شئی کا علت ہونا اور دوسری شئی کا معلول ہونا متعین ہے اور قلب اس کے لئے مضر ہے لیکن معارضہ بالقلب سے رہائی کا طریقہ برتنا اسی وقت ممکن ہے جبکہ دونوں باہم مساوی اور ایک دوسرے کی نظیر ہوں لہذا مذکورہ مسئلہ میں یہ مخلص شوافع کے حق میں مفید نہیں ہے کیونکہ اُن کی علت اور معلول کے درمیان مساوات نہیں ہے۔

اس لئے کہ رجم کی سزا سخت ہے اور اس کی خاص شرائط ہیں اور جلد میں یہ باتیں نہیں پائی جاتی ہیں البتہ ہمارے حق میں مفید ہے مثلاً ہم یوں کہیں کہ روزہ ایک عبادت ہے جو نذر ماننے سے لازم ہوجاتا ہے لہذا شروع کردینے سے بھی لازم ہوجائیگا اب اگر مخالف اس کو قلب کر کے یوں کہے کہ روزہ شروع کرنے سے لازم ہونیکی وجہ سے نذر ماننے پر بھی لازم آتا ہے تو یہ ہمارے حق میں مضر نہیں کیونکہ ان دونوں کے اندر مساوات ہے اس لئے ہر ایک سے دوسرے پر استدلال درست ہے۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

اما المعارضةُ فهي نوعانِ معارضةٌ فيها مناقضةٌ خالصةٌ اما المعارضةُ التي فيها مناقضةٌ فالقلبُ وهو نوعان احدهما قلبُ العلةِ حكمًا والحكمِ علةً وهو ماخوذٌ من قلب الاناء وانّما يصحّ هذا فيما يكون التعليلُ فيه بالحكمِ مثل قولهم الكفّارُ جنسٌ يُجلد بكرهم مائةً فيُرجم ثيبهم كالمسلمين قلنا المسلمونَ انما يجلد بكرهم مائةً لانه يُرجم ثيبهم فلما احتمل الانقلابَ فسدَ الاصلُ وبطلَ القياسُ

ترجمہ بہرحال معارضہ پس وہ دو قسم پر ہے ۱۔ ایسا معارضہ جو مناقضہ کو متضمن ہو ۲۔ اور خالص معارضہ بہرحال وہ معارضہ جو مناقضہ کو متضمن ہو پس وہ قلب ہے اور قلب کی دو قسمیں ہیں ان میں سے علت کو حکم سے اور حکم کو علت سے بدل دینا ہے اور یہ قلبُ الاناء سے ماخوذ ہے اور یہ صحیح ہوتا ہے اس صورت میں جس میں حکم کے ذریعہ تعلیل ہو جیسے ان کا قول کہ کفار ایسی جنس ہے کہ ان میں سے بکر کو سو کوڑے مارے جاتے ہیں تو ان کے ثیب کو رجم کیا جائیگا مثل مسلمین کے ہم نے کہا مسلمان ان میں سے بکر کو سو کوڑے مارے جائیں گے اس لئے کہ ان کے ثیب کو رجم کیا جاتا ہے پس جبکہ تعلیل انقلاب (تبدیلی) کا احتمال رکھتی ہے تو اصل فاسد ہوگیا اور قیاس باطل ہوگیا۔

تشریح اور یہ قلبُ الاناء سے ماخوذ ہے یعنی برتن کے اوپر کے حصہ کو نیچے اور نیچے کو اوپر کردینا اس جگہ اوپر کے حصہ سے مراد علت اور نیچے کے حصہ سے مراد حکم ہے اور یہ ماقبل میں بتایا

جاچکا ہے کہ قلب کی یہ نوعیت صرف اس صورت میں ہوسکتی ہے جہاں قیاس کی علت کسی حکم شرعی کو قرار دیا گیا ہو جیسے مثال مذکور میں ہے ۔

احتمل :- اس میں ضمیر اس کا فاعل ہے جس کا مرجع تعلیل ہے اور انقلاب اس کا مفعول بہ ہے ۔

فسد الاصل :- اصل سے مراد تعلیل ہے اور جب تعلیل فاسد ہو گئی تو قیاس باطل ہو گیا کیونکہ جب قیاس باطل ہو گیا تو شوافع کا صرف ایک قول باقی رہ گیا الکفار جنس یجلد بکرھم مائۃ فیرجم ثیبھم اور یہ قول دلیل و حجت تو کیا ہوتی اس میں شائبہ دلیل بھی نہیں ہے ۔

سبق نمبر ۶۷

قلب کی دوسری قسم یہ ہے کہ علت کو اس طرح پلٹ دیا جائے کہ وہ مستدل کے دعویٰ کے لئے مثبت ہونے کے بجائے اس کے خلاف پر دال بنجائے تو یہ قلب امورِ حسیّہ میں توشہ دان کو پلٹنے کے مشابہ ہے یعنی توشہ دان کے اندر کی جانب کو باہر اور باہر کی جانب کو اندر کی طرف کر دینا گویا کہ پہلے علت کی پشت تمہاری طرف تھی اور رُخ مستدل کی طرف اور قلب کے بعد پشت مستدل کی طرف ہوگئی اور رُخ تمہاری طرف مڑ گیا ۔

اس کو معارضہ اس اعتبار سے کہتے ہیں کہ اب مستدل کی دلیل اس کے مدعا کے خلاف دلالت کرتی ہے اور مناقضہ اس لحاظ سے کہتے ہیں کہ اس دلیل سے اب مستدل کا مدعیٰ ثابت نہیں ہوتا گویا اس کی دلیل ٹوٹ گئی ہے ۔ لیکن چونکہ ایک وصف دو متنافی حکم کے لئے شاہد بنے یہ غیر ممکن ہے اس لئے ضرورت ہوگی کہ اس وصف میں کچھ زیادتی کر دیجائے اور وہ زیادتی وصف اول ہی کی تفسیر ہو جیسے رمضان کے روزہ کے بارے میں شوافع کہتے ہیں کہ یہ روزہ چونکہ فرض ہے اس لئے تعیین نیت کے بغیر ادا نہ ہوگا جس طرح رمضان کی قضاء کا روزہ بغیر تعیین نیت ادا نہ ہوگا تو اس مسئلہ میں فرضیت کو تعیین نیت کی علت قرار دیا گیا ہے لیکن ہم معارضہ بالقلب کے طریقہ پر اس کا جواب دیتے ہیں اور فرضیت کو عدم تعیین کی دلیل قرار دیتے ہیں لہذا ہم نے کہا کہ رمضان کا روزہ چونکہ فرض ہے اس لئے خود سے تعیینِ نیت کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کو متعین کر رکھا ہے ، کیونکہ رمضان کی قضاء میں بھی ایک مرتبہ تعیینِ نیت کی ضرورت ہے دوبارہ تعیین کی ضرورت نہیں ہے اسی طرح رمضان کے روزہ میں بھی ایک مرتبہ منجانب اللہ تعیین ہو چکی ہے پھر دوبارہ تعیین کی ضرورت نہیں رہی ۔

البتہ اتنا فرق ہے کہ قضاء روزہ نیت کے ساتھ شروع کرنے سے متعین ہوتا ہے اور رمضان کا روزہ پہلے ہی سے متعین ہے ۔

خلاصۂ کلام رمضان کا روزہ چونکہ شروع کرنے سے پہلے ہی منجانب اللہ معیّن ہے اسلئے بندہ کی طرف سے پھر تعیین کی ضرورت نہیں اور قضاء روزہ شروع (آغاز) سے پہلے متعین نہیں ہے اسلئے

بندہ کی طرف سے ایک دفعہ متعین کرنا ضروری ہے ۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

والثانی قلبُ الوصف شاهدًا علی المعلل بعد اَنْ کان شاهدًا له- وهو ماخوذ من قلب الجراب فان کان ظهره الیك فصار وجهه الیك الّا انّ- لا یکون الا بوصفٍ زائدٍ فیه- تفسیر للاول مثاله قولهم فی صومِ رمضانَ انه صوم فرض فلا یتادّی الّا بتعیین النیّۃ کصوم القضاء قلنا انه لما کان صومًا فرضًا استغنی عن تعیین النیّۃ بعد تعینه- کصوم القضاء لکنه انما یتعیّن بعد الشروع وهذا تعیّن قبل الشروع

ترجمہ اور دوسری قسم وہ وصف کو پلٹنا ہے اس حال میں کہ وہ معلّل کے خلاف شاہد ہوجائے بعد اسکے کہ وہ معلّل کے لئے شاہد تھی اور یہ قلب قلب الجراب سے ماخوذ ہے کہ تیری طرف اس کی بیٹھ تھی اب اس کا چہرہ تیری طرف ہوجائے گا مگر قلب کی یہ قسم ایسے وصفِ زائد کے ساتھ ہوتی ہے جس میں اوّل کی تفسیر ہو اس کی مثال شوافع کا قول ہے رمضان کے روزہ کے سلسلہ میں کہ یہ فرض روزہ ہے تو تعیین نیت کے بغیر ادا نہ ہوگا جیسے قضاء کا روزہ تو ہم نے کہا جبکہ رمضان کا روزہ فرض روزہ ہے تو یہ تعیین نیت سے مستغنی ہے اسکے متعین ہونے کے بعد جیسے قضاء کا روزہ لیکن قضاء روزہ شروع کرنے کے بعد متعین ہوجاتا ہے اور یہ صوم رمضان شروع کرنے سے پہلے ہی متعین ہوگیا ہے ۔

تشریح فانہ کان الخ ا ضمیر یا تو ضمیر شان ہے یا پھر اس کا مرجع وصف ہے ظہرہ ضمیر کا مرجع وصف ہے ۔ فصار وجہہ الیک ا۔ میں جس کی طرف پیٹھ ہوگی تو وصف گویا اس سے معرض اور منحرف اور روگرداں ہے اور جس کی طرف چہرہ ہوگا اس کے حق میں مؤید ہے ۔

سوال: قلب کی قسمِ ثانی اس وقت متحقق ہوگی جبکہ حکم کا تعلق بعینہ اسی وصف کے ساتھ ہوا در جب اسکے اوپر دوسرا وصف زیادہ کردیا گیا تو وہ بعینہٖ پہلا وصف نہیں رہا تو پھر یہ معارضہ محضہ ہوگا معارضہ فیہا مناقضہ نہ ہوگا ۔

جواب: یہ زیادتی وصفِ اول کے لئے مغیّر نہیں بلکہ مفسر ہے فلا اشکال فیہ ۔

فیہ- تفسیر للاول : پورا جملہ زائد کی صفت ہے ۔

سبق نمبر ۶۸

قلب کے دو طریقے ہیں جو مذکور ہوئے بعض حضرات نے اور طریقہ پر قلب علت سے کام لیا ہے جس کو محققین نے فاسد وباطل شمار کیا ہے کیونکہ یہ خالص معارضہ ہے، مناقضہ اس میں نہیں ہے اور قلب معارضہ فیہا مناقضہ کو کہتے ہیں، اس کی مثال سنئے ۔

شوافع کے نزدیک نفلی عبادت شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتی اور نہ اس کو فاسد کرنے سے

اس کا اتمام ضروری ہوتا ہے ۔

حنفیہ کے نزدیک نفلی عبادت شروع کر دینے سے لازم ہو جاتی ہے اور بعد افساد اس کا اتمام اور اس میں امضار ضروری اور واجب ہوتا ہے ۔ شوافع نے استدلال کرتے ہوئے کہا کہ ہم نے نفلی عبادت کو وضو پر قیاس کیا ہے کہ جیسے وضو میں بعد شروع اور بعد افساد اتمام ضروری نہیں ہوتا اسی طرح نفلی عبادات میں شروع سے لزوم اور افساد سے اتمام لازم نہوگا ۔

اس پر معارضہ کے طریقہ پر بعض حضرات نے کہا کہ اچھا آپ نے نفلی عبادات کو وضو پر قیاس کیا ہے تو کیجئے ۔ مگر دیکھو وضو میں نذر اور شروع دونوں کا حکم مساوی ہے اسی طرح نفلی عبادات کے اندر بھی مساوی ہونا چاہیئے

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ وضو کی نذر صحیح نہیں تو وضو نذر سے لازم نہیں ہوتا اور نہ شروع کرنے سے لازم ہوتا ہے ، اسی طرح مساوات نفلی عبادات میں بھی ہونی چاہئے اور یہ بات بالاتفاق مسلم ہے کہ نفلی عبادت نذر سے لازم ہو جاتی ہے لہٰذا مساوات کا تقاضا یہ ہے کہ شروع کر دینے سے بھی لازم ہو جائے ۔ مگر یہ طریقہ فاسد شمار کیا گیا ہے ۔

جس کی دو وجہ ہیں ۱ معلل کچھ اور کہہ رہا ہے اور آپ نے کچھ اور کہا وہ کہتا ہے شروع سے عدم لزوم کو اور آپ ثابت کر رہے ہیں تسویہ کو جس کا وہ منکر نہیں تو مناقضہ نہوا اور جب مناقضہ نہوا تو قلب بھی نہوا ۔

۲ اصل اعتبار معانی کا ہوتا ہے نہ کہ الفاظ کا اور مقیس علیہ اور مقیس میں مساوات ہونی چاہئے ۔ اور یہاں مساوات نہیں بلکہ تضاد ہے کیونکہ مقیس علیہ (وضو) کے اندر نذر اور شروع کی مساوات عدم لزوم کے اعتبار سے ہے اور مقیس (فرع) میں ان دونوں کی مساوات لزوم کے اعتبار سے ہے اور ان دونوں کے درمیان کھلا ہوا تضاد ہے اور اس طرح کا تضاد قیاس ہی کو باطل کر دیتا ہے اس لئے قلب کا یہ طریقہ فاسد شمار کیا ہے ۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

وقد تقلبُ العِلّةُ من وجہٍ اٰخرَ وھو ضعیفٌ مثالہ قولھم ھذہٖ عبادۃ لا یمضی فی فاسدھا فوجب اَن لا یلزم بالشروع کالوضوء فیقال لھم لما کان کذلک وجب ان یستوی فیہ عَمَلُ النذر والشروع کالوضوء وھو ضعیف من وجوہِ القلب لانہ لما جاء بحکمٍ اٰخر ذھبت المناقضۃ ولان المقصود من الکلام معناہ والاستواء مختلف فی المعنی ثبوت من وجہٍ وسقوط من وجہ علی وجہ التضاد و ذلک مبطل للقیاس ۔

ترجمہ اور کبھی قلب علت ہوتا ہے ایک دوسرے طریقہ پر اور وہ ضعیف ہے اس کی مثال شوافع کا قول ہے یہ (نفلی عبادات) ایسی عبادت ہے جس کے فاسد کو پورا کرنیکا

حکم نہیں ہے تو یہ بات واجب ہوگی کہ شروع سے بھی لازم نہو تو شوافع کے جواب میں یہ کہا جاتا ہے کہ جب بات یونہی ہے تو واجب ہے کہ نفل میں نذر اور شروع کا حکم یکساں ہو جیسے وضو ہے اور یہ قلب کے طریقوں میں سے ضعیف طریقہ ہے اس لئے کہ سائل جبکہ دوسرا حکم لے آیا تو مناقضہ ختم ہوگیا اور اس لئے کہ کلام سے اس کے معنی مقصود ہوتے ہیں اور برابری معنی میں مختلف ہے من وجہ ثبوت اور من وجہ سقوط ہے تضاد کے طریقہ پر اور یہ قیاس کو باطل کرنے والا ہے۔

تشریح ۱ اس قلب کا نام قلب تسویہ ہے ۲ شوافع نے مسئلہ مذکورہ کو وضو پر قیاس کیا ہے۔ ۳ لما جاء بحکم اٰخر، معلل نے حکم بیان کیا تھا شروع سے عدم لزوم کا تو اس کی نقیض اثبات لزوم ہوتی اور سائل نے تسویہ ثابت کیا ہے تو یہ قلب نہوا کیونکہ قلب کے اندر معارضہ کے ساتھ مناقضہ ہونا ضروری ہے اس لئے یہ طریقہ فاسد شمار کیا گیا ہے۔

قلتُ:۔ اس فریق کی جانب سے یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ اگرچہ تسویہ عدم لزوم کی نقیض نہیں ہے لیکن اس تسویہ سے التزاماً اثباتِ لزوم ثابت ہے تو یہ تسویہ اگرچہ نقیض صریحی نہیں لیکن التزامی نقیض ہے تو مناقضہ ہوگیا اور جب مناقضہ ہوگیا تو اس کو قلب کہنا درست ہوگیا۔

خلاصۂ کلام:۔ ثبوت مساوات معلل کے دعویٰ کے معارض ہے تو یہ قلب ہے ۲ ثبوت من وجہ ای ثابت فی الفرع وسقوطً من وجہ ای فی الاصل ۔ وذلک مبطل للقیاس ای یعنی اصل اور فرع میں ایسا اختلاف قیاس کو باطل کر دیتا ہے۔

سبق نمبر ۶۹

ماقبل میں بتایا گیا تھا کہ معارضہ کی دو قسمیں ہیں ۱ معارضہ فیہا مناقضہ ۲ معارضہ خالصہ: اول کا تفصیلی بیان گذر چکا ہے اب ثانی کا بیان کیا جا رہا ہے۔ اب اس کی بھی دو قسمیں ہیں ۱ معارضہ فی الفرع ۲ معارضہ فی علۃ الاصل۔

اول کی تفصیل یہ ہے کہ سائل معلل سے کہتا ہے کہ میرے پاس ایسی دلیل موجود ہے جو تمہارے بیان فرمودہ حکم کے خلاف پر دلالت کرتی ہے جیسے امام شافعی رح نے مسح راس میں تثلیث اختیار فرمائی ہے کیونکہ یہ رکن ہے اور تمام ارکانِ مغسولہ میں تثلیث مسنون ہے لہٰذا مسح کے اندر بھی تثلیث ہوگی۔ ہم نے کہا کہ مسح مسح ہے اور مسح ہونا تثلیث کو مستلزم نہیں بلکہ اس بات کو مستلزم ہے کہ وہ ایک مرتبہ ہو جیسے مسح علی الخفین لہٰذا مسحِ راس بھی ایک مرتبہ ہی ہوگا۔

تو یہاں معلل کی دلیل باطل نہیں کی گئی لہٰذا اس کا حکم یہ ہوگا کہ دونوں پر عمل ممتنع ہوگا اور وجوہِ ترجیح میں سے کسی ایک کو اسباب ترجیح کے ذریعہ ترجیح دیجائیگی اور ماقبل میں عدم تثلیث مسح کو ترجیح دی جاچکی ہے، بہرحال معارضہ فی حکم الفرع صحیح ہے۔

اور معارضہ کی نوع ثانی معارضہ فی علۃ الاصل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ سائل معلّل سے کہے کہ آپ نے جو علت نکالی ہے وہ علت ہے ہی نہیں وہ مقیس علیہ کی علت ہی نہیں بلکہ علت کچھ اور ہے اس کے بارے میں مصنف رح نے فرمایا کہ معارضہ فی علۃ الاصل باطل ہے کیونکہ سائل اس کے خلاف علت قاصرہ بتائیگا یا متعدیہ اور یہ دونوں باطل ہیں اول کا البطلان تو بالکل ظاہر ہے کیونکہ قیاس میں علتِ متعدیہ ہونی چاہئے نہ کہ قاصرہ کیونکہ تعدیہ شروطِ تعلیل میں سے ہے اور ثانی بھی باطل ہے کیونکہ سائل کی علت معلّل کی علت کے منافی نہیں ہے اس لئے کہ حکم واحد کی بہت سی علتیں ہوسکتی ہیں اور جب حکمِ واحد کی بہت سی علتیں ہوسکتی ہیں تو اس علت کا زوال حکم کے زوال پر دال ہوگا اول کی مثال جیسے ہم نے سونے چاندی پر قیاس کرتے ہوئے لوہے کی بیع لوہے کے بدلہ تفاضل کے ساتھ ناجائز قرار دی ہے کیونکہ مقیس علیہ کی علت قدر وجنس اس میں بھی موجود ہے اس پر امام شافعی رح نے معارضہ کیا کہ لوہے کو سونے اور چاندی پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ کیونکہ اصل علت ثمنیت ہے۔ اور وہ لوہے میں مفقود ہے۔

تو ہم نے کہا کہ یہ تو علتِ قاصرہ ہے جس نے سونے اور چاندی کے علاوہ کہیں اپنا اثر نہیں دکھایا دوسری مثال گیہوں اور جو کی بیع تفاضل کے ساتھ ربوا ہے گیہوں اور جو پر قیاس کرتے ہوئے اور علت وہی قدر وجنس ہے امام شافعی رح نے اس پر معارضہ کیا کہ مقیس علیہ کی علت اقتیات وادخار ہے اور یہ فرع میں موجود نہیں ہے جس کا جواب گذر چکا کہ یہ معارضہ باطل ہے کیونکہ آپ کے معارضہ کا حاصل یہ ہے کہ مقیس علیہ کی علت فرع میں نہیں ہے اور اس علت کا نہونا عدم حکم کی دلیل نہیں ہے کیونکہ حکم واحد کی بہت سی علتیں ہوسکتی ہیں۔

اب مصنف رح ایک قاعدہ کلیہ بیان فرماتے ہیں کہ جو کلام اپنی وضع واصل کے اعتبار سے درست ہو جس کو علی سبیل المعارضہ (معارضہ فی علۃ الاصل) پیش کیا جاتا ہے تو آپ اس کو ممانعت کے طریقہ پر پیش کیجئے، تاکہ خصم کو اعتراض کرنے کی گنجائش نہ رہے کہ یہ طریقہ تو باطل ہے اور کلام مردود ہونے کے بجائے مقبول ہو جائے۔

جیسے اگر راہن مرہون کو فروخت کردے تو بیع مرتہن کی اجازت پر موقوف رہے گی اگر مرتہن اجازت دیدے تو بیع نافذ ہوگی ورنہ نہیں۔ اور اگر راہن غلام مرہون کو آزاد کردے تو ہمارے نزدیک عتق جائز ہے اور امام شافعی رح کے نزدیک اگر مالدار ہے تو ٹھیک ورنہ عتق نافذ نہوگا اگرچہ مرتہن اجازت دیدے تب بھی عتق نافذ نہوگا تو امام شافعی رح نے عتق کو بیع پر قیاس کیا ہے اور بیع کو اصل اور عتق کو فرع قرار دیا ہے۔ اور دونوں کے درمیان علت مشترکہ ابطالِ حق غیر ہے ہمارے اصحاب میں سے جو مفارقت کے قائل ہیں انہوں نے معارضہ کے طریقہ پر اس کا جواب دیا کہ بیع عتق کے مثل نہیں ہے کیونکہ بیع میں احتمالِ فسخ وارد ہونے کی وجہ سے موقوف ہونے کی صلاحیت ہے مگر عتق کے اندر اولاً

تو توقف نہیں اور ثانیاً بعد انعقاد احتمالِ فسخ نہیں ہے تو بیع وعتق میں کھلا ہوا فرق ہے تو عدم جواز بیع کی وہ علت نہیں جو آپ نے بیان فرمائی بلکہ اس کی علت احتمالِ فسخ ہے حالانکہ یہ علت فرع یعنی اعتاق میں نہیں ہے لہٰذا قیاس درست نہیں ہے۔ تو یہ فرق اگرچہ درست ہے مگر معارضہ کی صورت میں ہے اس لئے آپ اس کو ممانعت کا جامہ پہنا دیں اور یوں کہیں کہ جناب قیاس اس لئے نہیں ہوتا کہ اصل کا حکم متغیر ہوجائے بلکہ حکم اصل کے تعدیہ کے لئے ہوتا ہے اور یہاں تعدیہ نہیں بلکہ تغیر ہے کیونکہ اصل (بیع) کا حکم ایسا توقف ہے جو ابتدا میں احتمالِ رد اور بعد الثبوت احتمال فسخ رکھتا ہے حالانکہ آپ نے فرع (اعتاق) میں بالکل ابطال کلی کر دیا کیونکہ یہ فرع فسخ و رد کا احتمال نہیں رکھتی تو پھر قیاس درست نہ ہوا کیونکہ جب یہاں فرع میں اصل کا حکم ہی نہیں ہے تو پھر یہ جدید حکم ہوگا جو اصل سے متعدی ہو کر نہیں آیا اور اسی کا نام تغیر حکم الاصل ہے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

واما المعارضة الخالصة فنوعان احدهما فی حکم الفرع وهو صحیح والثانی فی علة الاصل وذلك باطل لعدم حکمه ولفساده لو افاد تعدیته لانه لا اتصال له بموضع النزاع الا من حیث انه ینعدم تلك العلة فیه وعدم العلة لا یوجب عدم الحکم وکل کلام صحیح فی الاصل یذکر علی سبیل المفارقة فاذکره علی سبیل الممانعة کقولهم فی اعتاق الراهن انه تصرف یلاقی حق المرتهن بالابطال فکان مردودا کالبیع فقالوا لیس هذا کالبیع لانه یحتمل الفسخ بخلاف العتق والوجه فیه ان نقول القیاس لتعدیة حکم الاصل دون تغییره وحکم الاصل وقف ما یحتمل الردّ والفسخ وانت فی الفرع تبطل اصلاً ما لا یحتمل الفسخ والردّ

ترجمہ اور بہرحال معارضۂ خالصہ پس اس کی دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک معارضہ فی حکم الفرع ہے اور یہ صحیح ہے اور دوسرا معارضہ فی علۃ الاصل ہے اور یہ باطل ہے تعلیل کا حکم نہ ہونے کی وجہ سے اور تعلیل کے فاسد ہونے کی وجہ سے اگر تعلیل کا حکم فائدہ دے اس لئے کہ یہ (معارضہ فی علۃ الاصل) موضعِ نزاع (حکم فرع) کے ساتھ اس کا کوئی اتصال نہیں ہے مگر اس حیثیت سے کہ حکم فرع میں وہ علت معدوم ہوجائے اور علت کا نہ ہونا عدمِ حکم کو واجب نہیں کرتا اور ہر وہ کلام جو اپنی اصل وضع کے اعتبار سے صحیح ہو جس کو مفارقت کے طریقہ پر ذکر کیا جاتا ہے آپ اس کو ممانعت کے طریقہ پر ذکر کیجئے جیسے شوافع کا قول ہے اعتاقِ راہن کے سلسلہ میں کہ یہ ایسا تصرف ہے جو حق مرتہن سے ابطال کے ساتھ ملاقی ہے تو اعتاق مثل بیع کے مردود ہوگا پس ان حضرات نے جو مفارقت کو جائز قرار دینے والے ہیں کہ اعتاق بیع کے مثل نہیں ہے اس لئے کہ بیع فسخ کا احتمال رکھتی ہے بخلاف عتق کے اور طریقہ اس

میں یہ ہے کہ تو یوں کہے کہ قیاس اصل کے حکم کے تعدیہ کے لئے ہے نہ کہ اس کی تغییر کے لئے اور اصل کا حکم ایسا توقف ہے جو (شروع میں) رد کا اور (بعد ثبوت) فسخ کا احتمال رکھتا ہے اور آپ فرع (اعتاق) میں اس چیز کا ابطال کلی کر رہے ہیں جو فسخ ورد کا احتمال نہیں رکھتی۔

تشریح

ےا معارضہ خالصہ کو اہل مناظرہ معارضہ بالغیر کہتے ہیں ےہ نوع اول کی پانچ اقسام ہیں جو مطولات میں مذکور ہیں مصنفؒ نے ان سے تعرض نہیں کیا لہذا ہم نے بھی ان کو چھوڑ دیا ے۳ معارضہ فی علۃ الاصل کا نام مفارقت بھی ہے مطولات میں اس کی تین اقسام مذکور ہیں۔

یہاں مصنفؒ نے صرف دو کی طرف اشارہ کیا ہے جس کو ہم بیان کر چکے ہیں ے۴ لعدم حکمہ: ضمیر کا مرجع تعلیل ہے اور یہ علتِ قاصرہ کی طرف اشارہ ہے ے۵ ولفسادہ لو افاد تعدیتہ: ضمیر اول کا مرجع تعلیل ہے اور ثانی کا مرجع حکم ہے اور یہ علتِ تعدیہ کی طرف اشارہ ہے جس کی مثال گذر چکی ہے۔

سبق نمبر ۲

کبھی ادلہ کے اندر تعارض ہو جاتا ہے وہاں ترجیح کی حاجت پیش آتی ہے تاکہ معارضہ ختم ہو جائے اگر مستدل اپنی دلیل کی کوئی وجہ ترجیح پیش نہ کر سکے تو وہ اپنے مدمقابل کے سامنے منقطع الدلیل اور عاجز شمار ہوگا اور اگر وجہ ترجیح پیش کرے تو پھر سائل کو حق ہوگا کہ وہ دوسری ترجیح پیش کر کے اس کا معارضہ کرے۔

لیکن یہ طریقہ قیاسی دلائل میں معارضہ کو دفع کرنے کا ہے اور اگر نصوص کے درمیان معارضہ ہو تو اس کا طریقہ تعارض کی بحث میں گذر چکا ہے۔ ترجیح کہتے ہیں دو برابر دلیلوں میں سے ایک کو دوسری پر کسی خاص وصف سے فضیلت دینا۔

وصف سے یہ بات واضح ہو گئی جس چیز سے ترجیح دی جا رہی ہے وہ خود مستقل دلیل نہ ہو بلکہ بحیثیت وصف کسی مستقل دلیل کے تابع ہو کر پائی جائے اسی وجہ سے عادل کی شہادت، فاسق کی شہادت پر وصفِ عدالت کی وجہ سے قابل ترجیح ہے اور چار آدمی کی شہادت کثرتِ دلیل کی بنا پر دو آدمی کی شہادت پر قابل ترجیح نہیں ہے لہذا ایک قیاس کو دوسرے قیاس پر کسی تیسرے قیاس کی وجہ سے ترجیح نہیں دی جائے گی کیونکہ یہ مستقل دلیل ہے دو آیات اور احادیث کا بھی یہی حکم ہے بلکہ مفسر آیت کو مجمل پر اور خبر مشہور کو خبر واحد پر ترجیح ہوگی یہ ترجیح وصف کی وجہ سے ہے۔

اسی طرح کئی زخم والا ایک زخم والے پر ترجیح نہیں دیا جائیگا۔ مثلاً زید کو بکر نے ایک زخم لگایا اور خالد نے زید کو متعدد زخم لگائے جس کے نتیجہ میں وہ زخمی مرگیا تو دیت دونوں پر واجب ہوگی اس کے برخلاف اگر ایک کا زخم دوسرے کے مقابلہ میں قوی اور مُہلک ہو تو موت کی نسبت اسی کی طرف ہوگی مثلاً ایک نے کسی کا ہاتھ کاٹا اور دوسرے نے اس کی گردن مار دی تو گردن مارنے والے ہی کو قاتل

سمجھا جائے گا کیونکہ بغیر گردن کے آدمی زندہ نہیں رہ سکتا اور ہاتھ کے بغیر زندہ رہنا مشکل ہے اسی طرح اگر فروخت شدہ حصۂ مشاع میں شفعہ کے حقدار ایسے دو شخص ہوں جنکے حصوں میں تفاوت ہے تو یہ دونوں برابر کے شریک ہوں گے (وبیناہ فی شرح الہدایہ) پھر وہ امور جن سے ترجیح حاصل ہوتی ہے وہ چار ہیں۔

۱۔ قوتِ تاثیر جیسے اکثر مقامات پر استحسان کو قیاس پر ترجیح دیجاتی ہے وہ صرف قوت تاثیر کی وجہ سے دیجاتی ہے (ومرّ بحثہ)

۲۔ ایک قیاس کا وصف اپنے حکم کے ساتھ زیادہ لازم اور دوسرے قیاس کا اس طرح لازم نہیں ہے تو لازم کو غیر لازم پر ترجیح دیجائیگی اسی کا نام ہے قوتِ ثبات وصف جیسے امام شافعی رح نے تثلیث مسح راس کی علت رکنیت نکالی ہے اور ہم نے مسح ہی علت نکالی ہے کہ یہ خود تخفیف کو چاہتا ہے تو ہماری علت الزم ہے اور امام شافعی رح کی علت الزم نہیں ہے کیونکہ اعضا مغسولہ کے علاوہ اور کوئی اس کی نظیر پیش نہیں کی جاسکتی اور مسح ہر جگہ تخفیف کا باعث ہے مسح خف میں، تیمم میں مسح علی الجبابرہ میں سب جگہ تخفیف ملے گی۔

علاوہ بوقت استنجا مسح مقعد کے کیونکہ وہاں تطہیر معقول ہے اور مسائل مجوزہ میں تطہیر غیر معقول ہے اس کی دوسری مثال تعیین نیت صوم رمضان ہے انکی علت فرضیت ہے اور ہماری علت تعیین شارع ہے اور یہ علت قوی اور الزم ہے جو مال ودیعت مغصوب اور بیع فاسد میں ردِّ مبیع کی صورت میں بھی یہی حکم ہے۔

۳۔ کثرتِ اصول سے ترجیح، یعنی جس کے شواہد زیادہ ہوں اس کو ترجیح دیجائے اس پر جس کے شواہد زیادہ نہوں بلکہ ہو کوئی اکا دکا اس کی مثال میں بھی مسح راس کو پیش کیا جاسکتا ہے۔ اصل سے مراد مقیس علیہ ہے بظاہر اس جگہ تعارض معلوم ہوتا ہے اسی وجہ سے بعض حضرات نے شوافع واحناف میں سے ترجیح بکثرۃ الاصول کا انکار کیا ہے مگر ہم نے کہا کہ ترجیح کی وجوہِ ثلاثہ درحقیقت ایک ہیں یعنی قوتِ تاثیر مگر تعدد جہات کیوجہ سے متعدد نام ہو گئے ہیں۔

کیونکہ اول میں مجتہد کی نظر فقط وصف پر ہے اور ثانی میں فقط حکم پر اور ثالث میں مقیس علیہ پر اگرچہ تینوں کا مال ایک ہے یعنی قوتِ تاثیر لہذا اب کوئی اعتراض وارد نہوگا۔

۴۔ علت کبھی ایسی ہوتی ہے کہ وہ علت ہو تو حکم ہے اور بس اس کا نام اطّراد ہے اور کبھی ایسی ہوگی کہ وصف نہو تو حکم نہوگا اس کا نام انعکاس ہے اور دونوں کا مجموعہ اطراد وانعکاس یا طرد وعکس کہلاتا ہے۔ جہاں اطراد وانعکاس ہے وہ علت زیادہ قوی ہے لہذا اس کو اس علت پر ترجیح ہوگی جسمیں فقط اطراد ہے کیونکہ طرد وعکس میں کنکشن اور رشتہ کا مضبوط جڑنا ہے جو اس بات کو واضح کرتا ہے کہ اس میں علت بننے کی صلاحیت ہے لہذا اس سے ترجیح کا جواز ہے لیکن اگر دیکھا جائے محض اس نظریہ سے کہ جس کو آپ راجح

قرار دے رہے ہیں عدم کیوجہ سے دے۔ ہے ہیں اور عدم تو لاشئ ہے جس پر ترجیح کی بنیاد نہیں رکھی جاسکتی اسوجہ سے یہ طریقہ ترجیح ضعیف ہے۔ جیسے ہماری علت مسح ہے جہاں مسح ہوگا وہیں تخفیف ہوگی اور جہاں مسح نہوگا وہاں تخفیف بھی نہوگی؛ اس میں طرد وعکس ہے۔

اور امام شافعی رح کی علت رکنیت ہے اس میں طرد تو ہے مگر عکس نہیں ہے کیونکہ بعض صورتیں ایسی بھی ہیں کہ وہ رکن نہیں اس کے باوجود بھی اس میں تثلیث مسنون ہے جیسے مضمضہ اور استنشاق۔ جب ترجیح کی دونوں قسمیں متعارض ہوجائیں تو وصفِ ذاتی کیوجہ سے ترجیح دینا وصف عارضی کے مقابلہ میں افضل وارجح ہوگا۔ اسی بنیاد پر امام شافعی رح اور ہمارے درمیان ایک مسئلہ میں اختلاف ہوگیا یعنی اگر رمضان کے روزہ میں شروع ہی سے نیت نہیں کی گئی تو روزہ نہوگا یہی امام شافعی رح کا مسلک ہے اور حنفیہ کے نزدیک اگر نصف النہار سے پہلے پہلے نیت کرلی تو روزہ صحیح ہوجائیگا۔

تو امام شافعی رح نے دلیل دیتے ہوئے کہا کہ روزہ عبادت ہے جس کی حقیقت مُفطرات ثلاثہ سے امساک ہے تو محض امساک روزہ اور عبادت نہیں ہوگا جب تک کہ اس کے ساتھ نیت نہو تو جب دن کے معتد بہ حصہ میں نیت نہیں پائی گئی تو باب عبادت کے اندر احتیاط کے پہلو کا تقاضا ہے کہ روزہ معتبر نہو۔ حنفیہ نے کہا کہ جب دن کے اکثر حصہ میں نیت کا اقتران موجود ہے تو یہ کافی ہے اور روزہ صحیح ہے۔

تو یہاں وجوہِ ترجیح میں تعارض ہے مگر امساک کا نیت کیوجہ سے عبادت ہوجانا یہ امساک کا وصف عارضی ہے اور اجزاء کی کثرت یہ کل کا وصفِ ذاتی بلکہ اس کا مُقوِّم ہے اس وجہ سے ہم نے وصف عارضی کو چھوڑ کر وصفِ ذاتی کو ترجیح دی اور ہم نے کہا کہ روزہ درست ہے۔ اس کی دوسری مثال مغصوب بکری ہے جس کو غاصب نے ذبح کردیا اور بھون لیا یہاں غاصب پر بکری کی قیمت دینا واجب ہوگا نہ کہ بھنا ہوا گوشت کیونکہ یہاں بکری شئ موجود کا گویا وصفِ عارضی ہے جو من وجہ معدوم ہے جو اعتبار معتبر پر موقوف ہے اور فعلِ غاصب وصفِ ذاتی ہے جو اس کے ساتھ اس طرح قائم ہے جو کسی معتبر کے اعتبار پر موقوف نہیں ہے۔

لهذا ہم نے وصفِ ذاتی کا اعتبار کرتے ہوئے ردّ قیمت کا فیصلہ کیا اور امام شافعی رح نے وصفِ عارضی کا اعتبار کرتے ہوئے بکری اور ردّ ضمان کا فیصلہ کیا ہے۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں

فَصْلٌ فِي التَّرْجِيْحِ

وَاذا قامتِ المعارضۃ کان السبیلُ فیہ الترجیحِ وھو عبارۃٌ عن فضلِ احدِ المِثلین علی الاٰخرِ وصفاً حتی قالوا انّ القیاسَ لا یترجّحُ بقیاسٍ اٰخرَ وکذلک الکتاب والسنۃ وانّما

یترجّح البعض علی البعض بقوۃٍ فیہ وکذلک صاحب الجراحات لایترجح علی صاحب جراحۃٍ واحدۃٍ والذی یقع بہ الترجیح اربعۃٌ الترجیح بقوّۃِ الاثر لان الاثر معنًی فی الحجۃ فمہما قوی کان اولی لفضل فی وصف الحجۃ علی مثال الاستحسان فی معارضۃ القیاس والترجیح بقوّۃ ثباتہ علی الحکم المشہود بہ کقولنا فی مسح الراس انہ مسح لانہ اثبت فی دلالۃ التخفیف من قولہم انہ رکن فی دلالۃ التکرار فان ارکان الصّلوۃ تمامہا بالاکمال دون التکرار فامّا اَثرُ المسح فی التخفیف فلایلزم فی کل مالا یعقل تطہیرًا کالتیمم ونحوہ والترجیح بکثرۃ الاصول لانّ فی کثرۃ الاصول زیادۃ لزومِ الحکم معہ والترجیح بالعدم عند عَدَمِہ وہو اضعف من وجوہ الترجیح لان العدم لایتعلق بہ حکم لکن الحکم اذا تعلّق بوصف ثم عدم عند عدمہ کان اوضح لصحتہ واذا تعارض ضربا ترجیح کان الرجحان بالذات احق منہ بالحال لان الحالَ قائمۃ بالذات تابعۃٌ لہ والتبع لا یصلح مبطلاً للاصل وعلی ھذا قلنا فی صوم رمضان انہ یتادی بنیۃٍ قبل انتصاف النہار لانہ رکنٌ واحدٌ یتعلق بالعزیمۃ فاذا وجدت فی البعض دون البعض تعارضا فرجحنا بالکثرۃ لانہ من باب الوجود ولم نُرجِّحْ بالفساد احتیاطا فی باب العبادات لانہ ترجیح بمعنی فی الحال

ترجمہ یہ فصل ہے ترجیح کے بیان میں اور جب معارضہ واقع ہو جائے تو طریقہ اس میں ترجیح ہے اور ترجیح مراد ہے دو مثلوں میں سے ایک کو دوسرے پر وصف کے اعتبار سے فضیلت دینے سے یہاں تک کہ اصولیین نے کہا ہے کہ قیاس دوسرے قیاس کی وجہ سے راجح نہوگا اور ایسے ہی کتاب اور سنت اور بعض بعض پر راجح ہوگا بعض کے اندر قوت کی وجہ سے اور ایسے ہی متعدد زخم والا ایک زخم والے پر راجح نہوگا اور جس کے ذریعہ ترجیح واقع ہوتی ہے وہ چار ہیں قوتِ تاثیر سے ترجیح دینا اس لئے کہ اثر حجت میں ایک وصف ہے پس جب اثر قوی ہوگا تو وہ قیاس اولی ہوگا وصفِ حجت میں زیادتی کی وجہ سے جیسے استحسان کی مثال ہے قیاس کے معارضہ میں اور ترجیح واقع ہوتی ہے قوت ثبات وصف سے اس حکم پر جس کا یہ شاہد اور دلیل ہے جیسے ہمارا قول ہے مسحِ راس میں کہ یہ مسح ہے اس لئے کہ یہ زیادہ لازم ہے تخفیف کی دلالت میں شوافع کے اس قول سے کہ یہ رکن ہے تکرار کی دلالت میں اس لئے کہ ارکانِ صلاۃ تمامیتِ اکمال سے ہوتی ہے نہ کہ تکرار سے پس بہرحال تخفیف میں مسح کا اثر پس لازم ہے تطہیر غیر معقول میں جیسے تیمم اور اس کے مثل اور ترجیح واقع ہوتی ہے کثرتِ اصول سے اس لئے کہ کثرتِ اصول میں حکم کے لزوم کی زیادتی ہے وصف کے ساتھ اور ترجیح واقع ہوتی ہے عدمِ حکم سے عدم وصف کے وقت اور یہ طریقہ وجوہ ترجیح میں سے

ضعیف ہے اس لئے کہ عدم اس کے ساتھ حکم متعلق نہیں ہوتا اس لئے کہ حکم جب کسی وصف کے ساتھ متعلق ہوگا پھر حکم معدوم ہو جائے عدم وصف کے وقت تو ہوگا یہ تعلق وصف کی صحت کو واضح کرنیوالا اور جب ترجیح کی دو قسمیں متعارض ہو جائیں تو وصفِ ذاتی کی وجہ سے رجحان زیادہ حقدار ہوگا اس رجحان سے جو وصف عارضی کی وجہ سے ہو اس لئے کہ حال تو ذات کے ساتھ قائم ہے ذات کے تابع ہے اور تابع اصل کے لئے مبطل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور اسی وجہ سے رمضان کے روزہ کے بارے میں ہم نے کہا کہ وہ اس نیت سے ادا ہو جائیگا جو نصف النہار سے پہلے ہو اس لئے کہ روزہ رکن واحد ہے جس کا جواز نیت کے ساتھ وابستہ ہے پس جب دن کے بعض میں نیت پائی گئی نہ کہ بعض میں تو دونوں بعض (مذکور) متعارض ہو گئے تو ہم نے کثرت کیوجہ سے ترجیح دی اس لئے کہ یہ (ترجیح بکثرۃ الاجزاء) باب وجود (ذات) سے ہے اور ہم نے فساد کو ترجیح نہیں دی باب عبادت میں احتیاط کی وجہ سے (کیوں نہیں دی؟) اس لئے کہ یہ (ترجیح بالفساد) ایسے معنیٰ کے سبب سے ہے جو کہ وصف عارضی کے درجہ میں ہے۔

تشریح

۱؎ السبیل فیہ: ضمیر کا مرجع معارضہ ہے اور بتاویل مذکور ہونے کی وجہ سے مذکر ضمیر استعمال کی گئی۔ ۲؎ قوتِ ثبات وصف کی تفسیر ہم الزم اور غیر لازم سے مع امثلہ بیان کر چکے ہیں ۳؎ تمامہا بالاکمال دون التکرار: نماز کے ارکان میں تکرار نہیں ہے بلکہ اکمال ہے جس کو تعدیل ارکان کے نام موسوم کیا جاتا ہے وہی اکمال ہے ۴؎ فی کل مالا یعقل الخ یہ ایک اشکال مقدر کا جواب ہے کہ جب ڈھیلے سے استنجاء کیا جائے تو یہ بھی مسح ہے حالانکہ تثلیث مسنون ہے؟

جواب: یہاں حقیقی طہارت کا ازالہ مقصود ہے اور ہمارا موضوعِ سخن ایسی طہارت سے وابستہ ہے جہاں تطہیر غیر معقول ہے فلا اشکال فیہ۔

۵؎ والتبع لا یصلح الخ نامی میں یہاں مصنفؒ پر ایک اعتراض کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ وصفِ ذاتی کو وصف عارضی پر ترجیح ہوتی ہے تو اس کی دلیل بجائے اس کے یوں بیان کرنا چاہئے کہ وصف عارضی موصوف سے جدا ہو جاتا ہے اور وصف ذاتی جدا نہیں ہوتا اور جو جدا نہ ہو وہ جدا ہونے پر راجح ہوتا ہے ورنہ تبعیت میں دونوں وصف برابر ہیں کیونکہ وصف تو اپنے موصوف کے تابع ہوا ہی کرتا ہے۔

قلت: یہ اعتراض توجیہ القول بما لا یرضی بہ قائلہ کے قبیل سے ہے کیونکہ ذات سے وصف ذاتی کی تفسیر آپنے کی ہے ورنہ مصنفؒ کی مراد ذات سے اجزاء مقوّمہ ہیں لہذا وصف محض وہی ہوگا جس کو آپ وصفِ عارض کہہ رہے ہیں۔

۶؎ روزہ کو شرعاً غیر متجزی ہونے کی وجہ سے اس کو رکنِ واحد کہا جاتا ہے عزیمت سے مراد نیت ہے۔

ےمن باب الوجود میں وجود سے ذات مراد ہے ۸ بالفساد، میں بار زیادہ ہے ۔

سبق نمبر ۱۷

باب القیاس سے پہلے ادلۂ شرعیہ ثلاثہ کا ذکر گذر چکا ہے اور شروع میں یہ بات بھی بتائی جاچکی تھی کہ اصولِ فقہ کا موضوع ادلۂ اربعہ مع الاحکام ہے ۔ لہٰذا دلائل سے فراغت کے بعد مصنفؒ احکام پر کلام کریں گے ۔

فرماتے ہیں کہ دلائل ثلٰثہ مذکورہ سے دو قسم کے احکام ثابت ہوتے ہیں ۱ احکام مشروعہ ۲ متعلقات احکام مشروعہ، یعنی احکام مشروعہ کی علل واسباب وشرائط، مصنفؒ کے اسلوبِ کلام سے یہ بات بھی واضح ہوجاتی ہے کہ قیاس فقط مظہر حکم ہے نہ کہ مثبت حکم ۔

اب یہاں ایک اعتراض وارد ہوگا کہ باب القیاس سے احکام مشروعہ اور متعلقاتِ احکام مشروعہ کا کیا جوڑ ہے جس کی وجہ سے ان دونوں کو باب القیاس میں داخل کردیا گیا ہے ؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان تمام چیزوں کے پہچاننے کے بعد ہی قیاس ہوسکتا ہے کیونکہ قیاس کی غرض حکم معلوم کو اس کی شرط معلوم اور سبب معلوم اور وصف معلوم کے ساتھ فرع کی جانب متعدی کرنا ہے اور ان تمام اشیاء کا استحضار جبھی ہوسکتا ہے کہ احکام مشروعہ اور متعلقاتِ احکام مشروعہ کی معرفت حاصل ہوجائے اسی لئے باب القیاس کے ساتھ ان دونوں کو جوڑ دیا گیا ہے تاکہ طریق تعلیل مضبوط ومستحکم ہونے کے بعد یہ معرفتِ مذکورہ قیاس تک رسائی کا ذریعہ و وسیلہ بنے لہٰذا اب یہ اشکال ختم ہوگیا ۔ پھر احکام مشروعہ کی چار قسمیں ہیں ۔

۱ خالص اللہ کا حق جیسے نماز اور زنا وغیرہ ۲ خالص بندہ کا حق جیسے مالِ غیر غصب کرنا ۳ دونوں سے مرکب مگر حق اللہ اس میں غالب ہو جیسے حد قذف ۴ دونوں سے مرکب مگر حقِ عبد غالب جیسے قصاص ۔

پھر حقوق اللہ کی آٹھ نوعیں ہیں ۔

۱ عبادتِ خالصہ جیسے ایمان باللہ، نماز، زکوٰۃ وغیرہ ۲ عقوباتِ کاملہ جیسے حدود وغیرہ ۳ عقوباتِ قاصرہ جن کو اجزیہ بولتے ہیں جیسے قتل کی وجہ سے میراث سے محروم ہونا (وقد بیناہ فی درس السراجی) ۴ وہ حقوق جو عبادت وعقوبت کے درمیان مشترک ہوں جیسے کفارات ۵ ایسی عبادت جس میں مؤنت کے معنیٰ ہوں جیسے صدقۃ الفطر جس میں کمالِ اہلیت بھی شرط نہیں ہے ۔ ۶ ایسی مؤنت جس میں قربت کے معنیٰ ہوں جیسے عشر اور اسی وجہ قربت کی وجہ سے کافر پر ابتداءً عشر واجب نہ ہوگا البتہ امام محمدؒ کے نزدیک کافر پر بقاءِ عشر جائز ہے کما حقق فی الہدایہ ۷ ایسی عقوبت جس میں مؤنت کے معنیٰ ہوں جیسے خراج اسی وجہ سے مسلمان پر ابتداءً خراج واجب نہ ہوگا البتہ اس کی بقاء جائز ہے ۸ حقوق اللہ میں سے آٹھواں حق وہ ہے جو بذاتِ خود قائم ہے لہٰذا اس کی ادائیگی بندہ کی جانب سے بطریق عبادت نہ ہوگی

البتہ اس کو برمحل صرف کرنے کی وجہ سے بندہ ماجور ہوگا گو اس صورت میں بندہ کی طرف سے ادا نہیں ہے اگر اس کو ادا من العبد پر محمول کرلیا جاتا تو مؤدّین پر اس حق کا صرف کرنا جائز نہ ہوگا جیسے صرف زکوٰۃ علی الملاک جائز نہیں ہے اور اسی وجہ سے (عدم ادا کیوجہ سے) یہ اوساخ الناس میں سے بھی شمار نہ ہوگا اس لئے بنو ہاشم پر اس کا صرف کرنا جائز ہوگا اس کی مثال مالِ غنیمت ہے ۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ ہو ۔

فصل ثم جملۃ ما یثبت بالحجج التی مرّ ذکرُھا سابقا علی باب القیاس شیئان الاحکام المشروعۃ وما یتعلق بہ الاحکام المشروعۃ وانما یصحّ التعلیل للقیاس بعد معرفۃ ھذہ الجملۃ فالحقناھا بھذا الباب لتکون وسیلۃ الیہ بعد احکام طریق التعلیل اما الاحکام فانواعٌ اربعۃ حقوق اللّٰہ تعالیٰ خالصۃً وحقوق العباد خالصۃً وما اجتمع فیہ حقان وحقُّ اللّٰہ تعالیٰ فیہ غالب کحد القذف وما اجتمعا فیہ وحقُّ العبد فیہ غالب کالقصاص وحقوق اللّٰہ تعالیٰ ثمانیۃ انواع عبادات خالصۃ کالایمان والصّلوٰۃ والزکوٰۃ ونحوھا وعقوبات کاملۃ کالحدود وعقوبات قاصرۃ ونسمیھا اجزیۃ وذلک مثل حرمان المیراث بالقتل وحقوق دائرۃ بین الامرین وھی الکفارات وعبادۃ فیھا معنی المؤنۃ حتی لا یشترط لھا کمال الاھلیۃ فھی صدقۃ الفطر ومؤنۃ فیھا معنی القربۃ وھو العشر ولھذا لا یبتدئ علی الکافر وجاز البقاء علیہ عند محمد رح ومؤنۃ فیھا معنی العقوبۃ وھو الخراج ولذلک لا یبتدئ علی المسلم وجاز البقاء علیہ وحق قائمٌ بنفسہ وھو خمس الغنائم والمعادن فانہ حق وجب للّٰہ تعالیٰ ثابتًا بنفسہ بناءً علی اَنَّ الجھاد حقہ فصار المصاب بہ لہ کلہ لکنہ اوجب اربعۃ اخماسہ للغانمین منّۃً منہ فلم یکن حقًا لزمنا اداؤہ طاعۃ لہ بل ھو حقٌّ استبقاہ لنفسہ فتولی السلطان اخذہ وقسمتہٗ ولھذا اجوّزنا صرفہ الی من استحقّ اربعۃ الاخماس من الغانمین بخلاف الزکوٰۃ والصّدقات وحلّ لبنی ھاشم لانہ علی ھذا التحقیق لم یصر من اوساخ الناس واما حقوقُ العِباد فانّھا اکثر من ان تحصیٰ ۔

ترجمہ یہ فصل ہے پھر وہ تمام چیزیں جو ان حجج سے ثابت ہوتی ہیں جن کا ذکر باب القیاس سے پہلے ہوچکا ہے وہ دو چیزیں ہیں احکام مشروعہ اور متعلقات احکام مشروعہ اور قیاس کے لئے تعلیل صحیح ہوتی ہے ان تمام کی معرفت کے بعد تو ہم نے ان کو اس باب کے ساتھ لاحق کردیا تاکہ یہ قیاس تک رسائی کا وسیلہ ہوجائیں طریقِ تعلیل کے مضبوط ہونے کے بعد بہرحال احکام پس وہ چار قسم پر ہیں خالص اللہ تعالیٰ کے حقوق اور خالص بندوں کے حقوق اور وہ جس میں دونوں

حق جمع ہوں اور اس میں اللہ کا حق غالب ہو جیسے حد قذف، اور وہ جس میں دونوں حق جمع ہوں اور اس میں بندہ کا حق غالب ہو جیسے قصاص اور اللہ تعالیٰ کے حقوق کی آٹھ انواع ہیں خالص عبادات جیسے ایمان اور نماز اور زکوٰۃ اور ان کے مثل اور کامل عقوبات جیسے حدود اور عقوبات قاصرہ اور ہم ان کا نام اجزیہ رکھتے ہیں جیسے قتل کی وجہ سے میراث سے محروم ہونا اور ایسے حقوق جو دونوں امروں کے درمیان دائر ہوں اور وہ کفارات ہیں اور ایسی عبادت جس میں مؤنت کے معنیٰ ہوں یہاں تک کہ اس کے لئے کامل اہلیت شرط نہیں ہے پس یہ صدقۃ الفطر ہے اور ایسی مؤنت جس میں قربت کے معنیٰ ہیں۔ اور یہ عشر ہے اسی وجہ سے عشر ابتداءً کافر پر نہ ہوگا اور محمدؒ کے نزدیک کافر پر اس کی بقاء جائز ہے اور ایسی مؤنت جس میں عقوبت کے معنیٰ ہیں اور وہ خراج ہے اسی وجہ سے وہ ابتداءً مسلم پر واجب نہ ہوگا اور مسلمان پر اس کی بقاء جائز ہے اور آٹھواں ایسا حق ہے جو بالذات قائم ہے اور وہ معادن اور غنائم کا خمس ہے تو یہ ایسا حق ہے جو اللہ کے لئے بالذات واجب ہے اس بناء پر کہ جہاد اللہ کا حق ہے تو اس کے ذریعہ حاصل شدہ مال بھی کل کا کل اس کا حق ہوگا لیکن اللہ تعالیٰ نے ۴/۵ بطریق تفضل واحسان غانمین کو دیدیا تو یہ خمس ایسا حق نہیں ہے کہ جس کی ادائیگی ہم پر لازم ہوتی ہو بلکہ ایسا حق ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے باقی رکھا ہے تو بادشاہ (جو اس کا نائب ہے) اس کے لینے اور بٹوارہ کا متولی ہوگا اور اسی وجہ سے ہم نے جائز قرار دیدیا اس کے صرف کرنے کو ان لوگوں پر جو غانمین ہیں سے ۴/۵ کے مستحق ہوئے تھے بخلاف زکوٰۃ اور صدقات کے اور خمس حلال ہے بنوہاشم کے لئے اس لئے کہ خمس اس تحقیق مذکور کے مطابق اوساخ ناس میں سے نہیں ہوا اور بہرحال حقوق العباد تو وہ بے شمار ہیں۔

تشریح

۱؎ جملۃ مبتدأ اور شتیٰ ان خبر ہے ۲؎ ما یتعلق بہ الاحکام سے مراد احکام وضعی ہیں یعنی سببیت و شرطیت کی وجہ سے حکم لگانا ۳؎ احکام حکم کی جمع ہے اور حکم کے لئے تین چیزوں کی ضرورت ہے ۱؎ حاکم، یعنی اللہ تعالیٰ کیونکہ حاکم وہی ہے ۲؎ محکوم علیہ یعنی مکلف ۳؎ محکوم بہ یعنی مکلف کا فعل ۴؎ حتیٰ لایشترط لہا کمال الاہلیۃ الخ کمال اہلیت سے مراد عقل و بلوغ ہے کیونکہ کمالِ اہلیت عبادت محضہ میں شرط ہے اور راس کا سبب وجوب راس ہے سببِ وجوب کا راس ہونا اس بات پر دال ہے کہ اس میں مؤنت کے معنیٰ ہیں مثل نفقہ کے۔

بہرحال اس گفتگو سے معلوم ہوتا ہے کہ بچہ پر صدقۃ الفطر واجب ہے مگر قول مختار قول محمدؒ ہے کہ جیسے بچوں پر دیگر عبادات واجب نہیں ہیں ایسے ہی صدقۃ فطر بھی واجب نہیں ہے ۵؎ خالص بندوں کے حق بے شمار ہیں مثلاً ضمانِ دیت، بدل تلف یا مغصوب اور ملکِ مبیع اور ثمن اور ملک طلاق اور ملک نکاح وغیرہ

سبق نمبر ۲۷

ادلۂ شرعیہ مذکورہ ثلاثہ سے ثابت ہونے والی دوسری چیز متعلقاتِ احکام مشروعہ ہیں اور وہ چار ہیں ۱؎ سبب ۲؎ علت

۳ شرط ۴ علامت ۔

پھر سبب کی تین قسمیں ہیں ۱ سبب حقیقی ۲ مجازی ۳ علۃ العلت ، پھر یہ بات واضح ہونی چاہئے کہ وقت اور شہر اور بیت اللہ کو سبب صلوٰۃ وصوم و حج قرار دینا لبطور سبب مجازی کے ہے نہ کہ سبب حقیقی کے طریقہ پر اس کے بعد سبب حقیقی کی تعریف ملاحظہ ہو ۔

سبب حقیقی وہ ہے جو حکم تک پہونچنے کا ذریعہ ہو مگر وجوب اور وجود اس کی جانب منسوب نہ ہو اور نہ اس سبب میں کسی بھی طرح علت کے معانی کا تصور ہو لیکن حکم اور سبب کے درمیان ایسی ایک علت ہونی چاہئے کہ جو سبب کی جانب منسوب نہ ہو اس کی مثال کسی شخص کا دوسرے کے مال پر دلالت و رہنمائی کرنا ہے جس سے مدلول چوری کرے یا قتل کردے تو یہاں فعل دال سبب حقیقی ہے جس سے سرقہ وقتل کا تحقق ضروری نہیں ہے البتہ یہ سبب موصل فی الجملہ ضرور ہے علت کا شائبہ بھی اس کے اندر نہیں ہے اور سبب وحکم کے درمیان ایک علت ہے جو سبب کی طرف منسوب نہیں ہے کیونکہ علت فاعل مختار کا فعل ہے اور یہ علت دال کی طرف منسوب نہیں ہے لہذا یہ دلالت سبب حقیقی ہوا جس کا حکم یہ ہے کہ دال پر ضمان نہیں ہے البتہ محرم دال پر جزاء واجب ہے کیونکہ مایلزم سے انحراف ہے ۔

اور اگر سبب اور حکم کے درمیان کی علت سبب کی جانب منسوب ہو تو ایسے سبب کو سبب فیہ معنیٰ العلت یعنی علۃ العلت کہتے ہیں جیسے جانور کو ہنکا کرلے جانے سے کوئی آدمی تلف ہو جائے تو قود وسوق سبب ہے اور جانور کا روندنا علت ہے اور اس کا ہلاک ہونا حکم ہے تو یہاں حکم (ہلاکت) اور سبب (قود وسوق) کے درمیان ایک علت ہے یعنی جانور کا روندنا اور یہ علت سبب (سائق وقائد) کی طرف منسوب ہے تو یہ ایسا سبب ہے جس کو علۃ العلت کہتے ہیں جس کا حکم یہ ہے کہ علت پر تو کوئی ضمان عدم اہلیت کی وجہ سے نہیں ہے اب رہا سبب مذکور تو اس میں ضمان کے باب میں تفصیل ہے ۔ کیونکہ یہاں دو صورتیں ہیں ۱ ضمان محل ۲ ضمان مباشرت تو اول کا ضمان علۃ العلت ہونے کی وجہ سے سبب پر واجب ہے مگر مباشرت کا کوئی ضمان اس پر واجب نہیں ہے ۔

یہی وجہ ہے کہ دیت وغیرہ تو سائق وقائد پر واجب ہے لیکن اگر سبب مقتول کا بیٹا ہو تو چونکہ یہ علت نہیں ہے اس لئے اس کو میراث سے محروم نہیں رکھا جائیگا بلکہ اس کو باپ کے ترکہ کا وارث بنایا جائیگا ۔

پھر یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ جب سبب کی تعریف وہ ہے جو آپ نے کی ہے تو سبب کی یہ تعریف یمین باللہ (جو کفارہ کا سبب ہے) اور تعلیق طلاق وعتاق پر جو حنث کا سبب قرار دیا گیا ہے صادق نہیں آتی کیونکہ یمین سبب لزوم کفارہ نہیں اس لئے کہ مقصد یمین کفارہ نہیں ہے بلکہ بر ہے اور ایسے ہی مقصد تعلیق نزول جزاء نہیں بلکہ تنبیہ ہے تو یہ سبب مفضی الی الحکم کہاں ہوا تو پھر یہ سبب کیسے ہے ؟ ۔

تو اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ ان کو مجازاً سبب کہدیا گیا ہے کیونکہ اگرچہ یہ مفضی الی الحکم نہیں ہیں مگر لبسا اوقات باعتبار مایؤل الیہ کے مفضی الی الحکم ہوجاتے ہیں اور اعتبار مایؤل الیہ علاقۂ مجاز ہے لہذا یہ سببِ حقیقی نہیں بلکہ مجازی سبب ہے فلا اشکال فیہ ۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ ہو ۔

واما القسم الثانی فاربعۃٌ السَّبَبُ والعلّۃ والشَّرطُ والعَلَامۃ اما السببُ الحقیقی فما یکون طریقًا الی الحکم من غیر ان یضاف الیہ وجوبٌ ولا وجودٌ ولا یعقل فیہ معانی العِلَلِ لکن یتخلّل بینہ وبین الحکم علّۃٌ لا تضاف الی السَّبَبِ وذلک مثلُ دلالۃ السارق علی مال انسانٍ لیسرقہ فان اضیفت الی السبب صار للسبب حکم العلّۃ وذلک مثل قود الدابّۃِ وسوقها هو سببٌ لما یتلف بها لکنہ فیہ معنی العلۃ واما الیمین باللہ تعالیٰ فسمّی سَبَبًا للکفارۃ مجازا وکذلک تعلیق الطلاق والعتاقِ بالشرط لان ادنی درجات السَّبَبِ ان یکون طریقًا والیمین تعقد للبر وذلک قط لا یکون طریقًا للکفارۃ ولا للجزاء لکنہ یحتمل ان یؤل الیہ فسمّی سببا مجازا وهذا عندنا

ترجمہ اور بہر حال قسمِ ثانی پس وہ چار ہیں سبب اور علت اور شرط اور علامت بہر حال سبب حقیقی پس وہ ہے جو حکم تک رسائی کا ذریعہ ہو بغیر اس کے کہ اس کی جانب وجوب اور وجود مضاف ہو اور سبب کے اندر علل کے معنی غیر متصوّر ہوں لیکن سبب اور حکم کے درمیان ایک ایسی علت ہو جو سبب کی طرف مضاف نہو اور سببِ حقیقی جیسے چور کی رہنمائی کردینا کسی انسان کے مال پر تاکہ وہ اس کو چُرالے پس اگر علت کی اضافت سبب کی طرف ہو تو سبب کے لئے علت کا حکم ہوگا اور یہ جیسے چوپایہ کھینچنا اور ہانکنا یہ سبب ہے اس کا جو کہ اس کے ذریعہ تلف ہوجائے لیکن یہ ایسا سبب ہے جس میں علت کے معنی ہیں ۔

بہر حال اللہ کی قسم کھانا پس اس کا نام رکھا گیا وجوبِ کفارہ کا سبب مجازاً اور ایسے ہی (مجازا نام رکھا گیا) طلاق اور عتاق کو شرط پر معلق کرنے کا اس لئے کہ سبب کے درجات میں سے ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ وہ موصل ہو ۔

اور یمین پوری کرنے کے لئے کھائی جاتی ہے اور پورا کرنا ہرگز نہ کفارہ تک موصل ہے (یمین باللہ میں) اور نہ جزاء تک (تعلیق میں) لیکن یہ (یمین و تعلیق میں سے ہر ایک) احتمال رکھتا ہے کہ حکم کی طرف لوٹ آئے ۔ تو ان میں سے ہر ایک کا نام بطور مجاز کے سبب رکھدیا گیا ہے اور یہ ہمارے نزدیک ہے ۔

تشریح

۱؎ متعلق شئ داخل شئ ہے یا نہیں اگر ہے تو وہ رکن ہے اور اگر نہیں تو دیکھا جائے کہ وہ شئ میں مؤثر ہے یا نہیں اگر مؤثر ہو تو وہ علت ہے اور اگر وہ صرف موصل فی الجملہ ہو تو وہ سبب ہے اور اگر موصل نہو لیکن اس پر شئ موقوف ہو تو وہ شرط ہے ورنہ علامت ہے ۔

۲؎ طریق الی الحکم :سے علامت سے احتراز ہے اور سببِ مجازی سے احتراز ہے اور وجوب سے علت اور وجود سے شرط سے احتراز ہے ۔

۳؎ اگر کسی نے کسی شخص کی بادشاہ سے شکایت کی جس کی وجہ سے بادشاہ نے اس پر ناحق تاوان لازم کر دیا تو مفتیٰ بہ قول کے مطابق بقول متاخرین اس شاکی پر ضمان واجب ہوگا ۔

سبق نمبر ۲؎

یہاں اصل مسئلہ سے پیشتر کچھ اصول وقواعد و تشریح ضروری ہے ۔ **اصول ۱؎** :۔ ماقبل میں ہمارا اور امام شافعی رح کا اختلاف گذر چکا ہے کہ تعلیق عندالاحناف مانع انعقاد سبب ہے اور امام شافعی رح کے نزدیک وجود شرط کے زمانہ تک مانع حکم ہے انعقاد سے مانع نہیں ہے اسی بات کو بالفاظِ دیگر ایسے سمجھنا چاہئے کہ یمین باللہ اور تعلیق بالشرط ہمارے نزدیک سبب کی قسم ثالث میں داخل ہے یعنی سبب مجازی ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک سبب حقیقی کی قسم ثانی یعنی سبب فیہ معنیٰ العلت (یعنی علۃ العلت) کی فہرست میں داخل ہے ۔

پھر ہمارے اور امام زفر رح کے درمیان یہاں تک تو اتفاق ہے کہ یمین اور تعلیق سبب مجازی ہے نہ کہ علۃ العلت ، البتہ پھر اس میں اختلاف ہو گیا کہ سبب مجازی کس نوعیت کا ہے تو امام زفرؒ نے فرمایا کہ سبب محض ہے اور ہم نے کہا کہ ایسا سبب مجازی ہے جس میں حقیقت کی آمیزش وشائبہ ہے اس اختلاف فی الاصول کی بنیاد پر اختلافِ احکام کا ثمرہ بھی ظاہر ہو گیا ۔

مثلاً امام شافعی رح کے نزدیک قبل الحنث ادائیگی کفارہ جائز ہے اس لئے کہ سبب کے بعد حکم کی ادائیگی درست ہے اور یمین کو انہوں نے سبب قرار دیا ہے اور ہمارے نزدیک اس کو سبب کہنا مجازا ہے اس لئے اگر کفارہ ادا کیا جائے تو چونکہ قبل الحنث اور قبل انعقادِ سبب ہے اس لئے کفارہ ادا نہ ہوگا ۔

ہمارے اور امام زفر رح کے اختلاف کا ثمرہ سمجھنے کے لئے کچھ اصول سمجھ لینا چاہئے ۔

اصول ۲؎ :۔ اگر کوئی شئ کسی شئ کے لئے موضوع ہوا اور پھر اس موضوع لہٗ کے فوات سے کوئی شئ ثالث لازم آتی ہو تو اس شئ ثالث کو شبہۃ الوجود کا درجہ فواتِ شئ ثانی سے پہلے ہی دیدیا جائے گا تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ وہ شئ ثالث جو فواتِ شئ ثانی سے لازم آتی ہے اس وقت جو اس کا حکم و درجہ ہوگا وہ چونکہ فواتِ شئ ثانی

کے بعد سامنے آنے والا ہے تو فواتِ ثانی سے پہلے ہی بر بنارِ شبہۂ وجود وجود کا درجہ دیدیا جائے گا مثال اس کی یہ ہے کہ غاصب پر مغصوب کی بقار کے وقت عین مغصوب کا رد واجب ہے اور ہلاکت و فواتِ مغصوب کے بعد قیمتِ مغصوب واجب ہے تو اصولِ مذکورہ کے مطابق ہلاکتِ مغصوب سے بیشتر ہی جو شبہ واحتمال مآلاً وجوبِ قیمت کا ہے لہذا پہلے ہی احکامِ قیمت کا نفاذ بر بنارِ شبہۃ الوجود جائز ومشروع ہے اسی وجہ سے بقار مغصوب کی صورت میں کفالتِ قیمت، قیمت کے عوض رہن، اور ابراد عن القیمۃ جائز ہے ۔

اصول ۲:۔ تاثیر سببِ حقیقی کے لئے محل درکار ہے اور سببِ مجازی کے لئے فی الحال محل کی ضرورت نہیں بلکہ ذمۂ حالف اس کے واسطے کافی ہے البتہ جب اس سے سبب کا انعقاد ہوگا اس وقت محل کی ضرورت ہے البتہ علت کے لئے ضروری ہے کہ اس کے وجود سے قبل محل کا وجود ہو سکے ۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ امام زفرؒ کے نزدیک یمین وتعلیق سبب محض ہے جس میں فی الحال محل سے کوئی تعلق نہیں البتہ محل سے تعلق ہوگا انعقادِ سبب کے بعد لہذا اگر بعد تعلیق کے تنجیز تطلیقات ثلاث کردی اور پھر بعد حلالہ وہ اس کی زوجیت میں آگئی اور پھر شرط دخولِ دار پائی گئی تو امام زفرؒ کے نزدیک طلاق معلق واقع ہوگی اس لئے کہ محل اپنے وقت پر موجود ہے ہم نے کہا کہ یہ ایسا سبب ہے جس کے اندر شائبۂ حقیقت ہے اصول مذکور کے مطابق ۔

اور مشابہت کا اثر صرف محل کے ساتھ متعلق ہونے میں ظاہر ہوگا اور جب مثلِ سببِ حقیقی محل سے اس کا فی الفور تعلق ہوگیا مگر ابھی سبب موجود نہیں تو طلاق واقع نہ ہوگی ۔ البتہ متعلق محل بنجانیکا یہ فائدہ واثر ہوگا کہ بعدِ فواتِ محل تعلیق مذکور باطل ہوجائے گی ۔

اور جب ایک مرتبہ ثابت ہونے کے بعد محل فوت ہوگیا تو اس کے بعد اثبات سے فوت شدہ تعلق معرضِ وجود میں نہیں آئیگا لہذا نتیجہ یہ نکلا کہ تنجیز مبطلِ تعلیق ہے ہمارے نزدیک مگر امام زفرؒ کے نزدیک تعلیق باطل نہیں ہوئی، اور طلاق واقع ہونے کا حکم انہوں نے صادر فرمایا ۔ اور وہ اس صورت کو اس مسئلہ پر قیاس کرتے ہیں جبکہ کوئی شخص کسی عورت سے کہے ان نکحتکِ فانت طالق، کہ ایسی صورت میں بعد نکاح طلاق واقع ہوگی کیونکہ فی الفور اس کا محل سے کوئی تعلق نہیں ہے تو صورتِ مذکورہ کا بھی یہی حکم ہونا چاہئے ۔

اس کا ہم نے یہ جواب دیا کہ کیا آپ سبب کو علت پر قیاس کرنا چاہتے ہیں، آپ نے جو مثال پیش کی ہے اس میں نکاح علتِ ملک ہے جو شرطِ وقوعِ طلاق ہے اور علت کے اندر محل قبل الحکم نہیں ہوتا لہذا اس مسئلہ کو مسئلہ مبحوث عنہا پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے ۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہوگئی ہیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

والشافعیؒ جعلہ سببا ہو فی معنی العلۃ وعندنا لہذا المجاز شبہۃ الحقیقۃ حکما خلافا لزفرؒ ویتبیّن ذلک فی مسئلۃ التنجیز ہل یبطل التعلیق فعندنا یبطل لان الیمین شرعت للبرّ فلم یکن بدّ من ان یصیر البرّ مضمونا بالجزاء واذا صار البرّ مضمونا بالجزاء صار لما ضمن بہ البرّ للحال شبہۃ الوجوب کالمغصوب مضمون بقیمتہ فیکون للغصب حال قیام العین شبہۃ ایجاب القیمۃ واذا کان کذلک لم یبق الشبہۃ الا فی محلہ کالحقیقۃ لا تستغنی عن المحل فاذا فات المحل بطل بخلاف تعلیق الطلاق بالملک فانہ یصح فی مطلقۃ الثلث وان عدم المحل لان ذلک الشرط فی حکم العلل فصار ذلک معارضا لہذہ الشبہۃ السابقۃ علیہ

ترجمہ اور امام شافعیؒ نے اس کو (یمین وتعلیق مذکور کو) ایسا سبب قرار دیا ہے جو معنی میں علت کے ہے (یعنی علۃ العلت) اور ہمارے نزدیک اس مجاز کے لئے حقیقت کے ساتھ مشابہت ہے بحیثیت حکم کے امام زفرؒ کا اختلاف ہے اور ظاہر ہوگا یہ اختلاف (یعنی اس کا ثمرہ) تنجیز کے مسئلہ میں کہ کیا یہ تعلیق کو باطل کرے گی؟

تو ہمارے نزدیک باطل کرے گی اس لئے کہ یمین بر (قسم پوری کرنے) کے لئے مشروع ہے تو یہ ضروری ہے کہ فوات بر مضمون بالجزاء بنجائے (یعنی فوات بر سے کفارہ وجزاء واجب ہوجائے) اور جبکہ فوات بر مضمون بالجزاء ہوگیا تو (اصول مذکورہ کیوجہ سے) ہوجائیگا فی الحال وجود وثبوت کا شبہ اس چیز کے لئے جس کی وجہ سے فوات بر ضمان کا باعث بنا ہے (یعنی فوات بر سے پہلے تعلیق کو اس کے شبہ وجود کا درجہ حاصل ہوجائیگا) جیسے مغصوب اپنی قیمت کے ساتھ مضمون ہے (بعد فوات مغصوب کے) تو نفس غصب کیلئے مغصوب کے موجود رہتے ہوئے ایجاب قیمت کا شبہ باقی رہے گا اور جبکہ بات ایسے ہی ہے تو مشابہت باقی نہیں رہے گی مگر سبب کے محل میں مثل حقیقت کے جو محل سے مستغنی نہیں ہوتی توجب محل ہی فوت ہوگیا (تنجیز ثلاث کی وجہ سے) تو تعلیق بھی باطل ہوگئی بخلاف طلاق کو معلق کرنیکے ملک پر پس یہ تعلیق مطلقہ ثلاث کے حق میں درست ہے اگرچہ محل معدوم ہوگیا ہو اس لئے کہ یہ شرط (یعنی نکاح) علل کے حکم میں ہے تو یہ تعلیق بالشرط فی حکم العلل) اس مشابہت کے معارض وخلاف ہوگی جو قبل تحقق شرط موجود ہے۔

تشریح حکما: یہاں بظاہر اشکال وارد ہوتا ہے کہ یہاں تعارض پایا جارہا ہے کیونکہ ماقبل میں کہا گیا تھا کہ اس کو مجازاً سبب کہتے ہیں اور یہاں کہا گیا ہے کہ اس کے لئے حقیقت کی جہت ہے تو اس کا جواب دیا جائیگا کہ پہلی بات ذات پر نظر کرتے ہوئے تھی اور دوسری بات بالنظر الی الحکم ہے یعنی معلق کا حکم سبب حقیقی کا حکم ہے احتیاج الی المحل کے اعتبار سے جیسے سبب حقیقی

محتاج الی المحل ہے ایسے ہی معلق بھی محتاج الی المحل ہے اور حکماً منصوب علی التمیز ہے ۔ ۲ بر محلوف علیہ کی تحقیق ہے خواہ فعل ہو یا ترک، پس ضروری ہے کہ فوات بر مضمون بالجزار بنجائے یعنی فوات بر سے جزار لازم ہوجاتی ہے اور جب فوات بر مضمون بالجزار بن گیا تو فوات بر جس کی وجہ سے مضمون بالجزار بنا ہے اس کے لئے فی الحال ایجاب جزار کا شبہ ہے ۔

۳ لما ضمن بہ: ضمیر کا مرجع ما موصولہ ہے اور بار برائے سببیت ہے اور بر ضمن کا فاعل ہے اور للحال میں لام بمعنی فی ہے اور وجوب بمعنی ایجاب ہے یعنی فی الحال فوات بر سے پہلے ہی طلاق وعتاق کے لئے ثبوت کا شبہ موجود ہے اور جو اس درجہ میں آجائے وہ تنجیز سے باطل ہو جائے گی ۔

۴ کالحقیقۃ: جس طرح حقیقی سبب محل سے مستغنی نہیں ہوتا وہ سبب مجازی جو سبب حقیقی کے حکم میں ہوگا وہ بھی محل کا محتاج ہوگا ۔ ۵ بخلاف تعلیق الطلاق بالملک: یہ امام زفرح کے قیاس کا جواب ہے انہوں نے کہا کہ یہاں بھی تعلیق بقاءِ محل کا محتاج نہیں ہے اس کا جواب دیا گیا کہ یہ تو قیاس مع الفارق ہے ۔ ۶ فصار ذلک الخ یعنی شرط کا علل کے حکم میں ہونا اس مشابہت بسبب حقیقی کے معارض ہے جو اس تحقق شرط پر مقدم ہے اس لئے کہ علت میں محل کا عدم ضروری ہے بلکہ بغیر محل کے تعلیق درست ہے اور مسئلہ مبحوثہ میں محل درکار ہے اور وہ موجود ہے، فلا یصح القیاس ۔

سبق نمبر ۴

یہاں سے علت کا بیان ہے، اصطلاح شریعت میں علت وہ ہے جس کی طرف وجوب حکم کی اضافت ابتداءً ہو بخلاف سبب اور علامت اور شرط کے ۔ پھر علت کی سات قسمیں ہیں کیونکہ علل شرعیہ میں درحقیقت کمال تین اوصاف کے پائے جانے سے ہوتا ہے ۱ اسم کے اعتبار سے علت ہو یعنی یہ علت کسی خاص حکم کے لئے موضوع ہو اور ثبوت حکم کی نسبت بلا واسطہ اسی علت کی طرف ہو ۲ معنوی اعتبار سے علت ہو یعنی ثبوت حکم میں علت کی تاثیر پائی جائے ۳ حکم کے اعتبار سے بھی علت ہو یعنی وجود علت کے ساتھ ہی بلاتاخیر حکم ثابت ہو تو جس علت میں یہ اوصاف ثلاثہ ثابت ہوں تو اس علت کا ملہ کہا جاتا ہے اور بقیہ علل کو علل ناقصہ کہا جاتا ہے ۔

بہرحال علت کی کل سات قسمیں ہیں ۱ اسم اور معنیٰ اور حکم ہر اعتبار سے علت ہو یعنی علت کاملہ جیسے بیع سے ثبوت ملک اور نکاح سے حلت اور قتل عمد سے قصاص ثابت ہوتا ہے لہذہ مذکورہ تینوں مثالوں میں علت علت کاملہ ہے ۔ ۲ فقط اسماً علت ہو ۳ فقط معنیً علت ہو ۴ فقط حکماً علت ہو ۵ اسماً ومعنیً علت ہو ۶ اسماً وحکماً علت ہو ۷ معنیً وحکماً علت ہو ۔

یہ سات قسمیں ہو گئیں جن کی تفصیل حسب ضرورت اپنے اپنے مقام پر آتی رہے گی ۔ پھر یہ بات

بھی ذہن نشیں رہنی چاہئے کہ علت کاملہ فعل کے ساتھ ہوتی ہے فعل سے مقدم نہیں ہوتی اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے کہ استطاعت مع الفعل ہوتی ہے اسی پر اہل سنت والجماعت کا اتفاق ہے معتزلہ استطاعت کو قبل الفعل اور نہ مع الفعل مانتے ہیں، استطاعت وہ عرض ہے جو علتِ افعال ہے جس کو اللہ تعالیٰ حیوان کے اندر پیدا فرما دیتا ہے جس سے حیوان اپنے افعال اختیاریہ کرتا ہے البتہ آلات واسباب کی سلامتی اس سے مقدم ہے توجب اس کا عرض ہونا ثابت ہوگیا اور اعراض کی بقاء محال ہے لہٰذا اگر اس کو قبل الفعل مانتے ہیں تو فعل کا وقوع بغیر استطاعت کے لازم آئیگا حالانکہ یہ خلافِ اصول ہے البتہ معتزلہ کی جانب سے جو تکلیف مالا یطاق کا اعتراض وارد ہوتا ہے تو اس کا جواب ہم یہ دیتے ہیں کہ مدارِ تکلیف صحتِ آلات ہے لہٰذا اعتراض وارد نہ ہوگا۔

معلوم ہوا کہ استطاعت مع الفعل ہوتی ہے ایسے ہی علتِ حقیقیہ بھی مع الفعل ہوتی ہے اگر بیع ہوگئی لیکن اس کے حکم کے ثبوت میں تاخیر ہو جیسے بیعِ موقوف میں اور بیع بشرطِ الخیار میں تو یہ بیع علتِ ناقصہ ہوگی یعنی یہ بیع اسم و معنیٰ کے اعتبار سے تو علت ہے لیکن حکم کے اعتبار سے علت نہیں۔

بہرحال بیع پھر بھی علت ہے سبب نہیں ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ جب مانع (خیار و حقِ مالک) زائل ہو جاتا ہے تو بیع اولِ وقت ہی سے ثابت ہوتی ہے، اور اس عرصہ میں اگر مبیع میں کچھ اضافہ ہوگیا ہو وہ زوائد و منافع بھی مشتری کے ہوتے ہیں ورنہ اگر مبیع کو سبب قرار دیا جاتا تو ثبوتِ ملک بعد ازالہ موانع شروع سے نہ ہوتا اور زوائد کا مالک مشتری نہ ہوتا۔

اور جس طرح بیع موقوف وغیرہ اسماً و معنیً علت ہے نہ کہ حکماً اجارہ کا بھی یہی مسئلہ ہے کہ وہ اسماً و معنیً تو علت ہے مگر حکماً نہیں ہے اسماً علت ہونے کی وجہ تو یہ ہے کہ اجارہ ملک منافع کے لئے موضوع ہے اور حکم بھی اسی کی طرف مضاف ہوتا ہے اور معنیً اس لئے کہ اجارہ ملکِ منافع کے اندر مؤثر ہے یہی وجہ ہے کہ قبل العمل اجرت کی ادائیگی جائز ہے لیکن حکماً علت نہیں کیونکہ حکم کا تحقق فی الفور نہیں ہے اور ہو بھی نہیں سکتا کیونکہ منافع فی الحال معدوم ہیں آہستہ آہستہ مدت تک پائے جاتے ہیں۔ بہرحال اجارہ کے اسماً و معنیً علت ہونے کی وجہ سے اجرت کی تعجیل قبل الوجوب جائز ہے جیسے زکوٰۃ کی ادائیگی حولانِ حول سے پہلے جائز ہے، لیکن اجارہ اور بیعان مذکوران میں کچھ فرق ہے اگرچہ علت اسماً و معنیً ہونے میں دونوں برابر ہیں لیکن اس علت کو شبیہ اسباب قرار دیا جائیگا کیونکہ اس میں مستقبل کی طرف اضافت کے معنیٰ ہیں اس وجہ سے عقدِ اجارہ کا حکم وقت عقد کی جانب منسوب نہ ہوگا۔ جیسے کوئی غداً آجرتک ہذہِ الدار من غرۃ شعبان کہے تو اجارہ شعبان سے ہوگا نہ کہ اس سے پہلے سے۔ اور ایسے ہی ہر وہ ایجاب جو کسی وقت کی جانب مضاف ہو اس کو بھی اسماً و معنیً علت کہا جائے گا۔ نہ کہ حکماً۔ لیکن اس کو شبیہ اسباب کے قبیل سے شمار کیا جائے گا جیسے انتِ طالق غداً وغیرہ۔

قاعدہ:۔ علت کی سبب کے ساتھ مشابہت کا مدار اس پر ہے کہ علت اور حکم کے درمیان کوئی زمانہ ہو اور وجودِ علت کے زمانہ تک حکم کا استناد نہ ہو جیسے آجرتک ہذہِ الدار من غرۃ رمضان۔ تو

اجارہ رمضان سے ثابت ہوگا نہ تکلم کے وقت سے بخلاف بیع موقوف اور بیع بشرط الخیار کے کیونکہ ان دونوں کے اندر ملکیت عقد کے وقت سے ثابت ہوگی یہی وجہ ہے کہ مشتری تمام زوائد کا مالک ہو جائیگا تو گویا یہاں علت اور حکم کے درمیان کوئی زمانہ متخلل ہوا بھی نہیں ہے۔ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ جو چیز مفضی الی الحکم ہو تو اگر ان دونوں کے درمیان کوئی واسطہ نہ ہو تو اس کو علت کہتے ہیں یعنی یہ علت حقیقیہ ہے اور اگر درمیان میں واسطہ ہو تو اگر وہ واسطہ خود علت مستقلہ ہو تو اول چیز سبب محض قرار دی جائیگی اور اگر علت مستقلہ نہیں ہے تو اس کو علت شبیہ اسباب قرار دیا جائیگا۔ اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَاَمَّا العلة فهي في الشريعة عبارة عمّا يضاف اليه وجوب الحكم ابتداءً وَذلك مثل البيع للملك والنكاح للحلّ والقتل للقصاص وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم بل الواجبُ اقترانهما معًا وذلك كالاستطاعة مع الفِعْل عندنا فاذا تراخى الحكم لمانع كما في البيع الموقوفِ والبيع بشرط الخيار كان علةً اسمًا ومعنىً لاحكمًا ودلالةُ كونه علةً لاسببًا ان المانع اذا زالَ وجب الحكم به من الاصل حتى يستحق المشترى بزوائده وكذلك عقد الاجارة علة اسمًا ومعنىً لاحكمًا ولهذا صحّ تعجيلُ الاجرة لكنّه يشبِهُ الاسبابَ لما فيه من معنى الاضافة حتى لايستند حكمه وكذلك كل ايجاب مضافٍ الى وقت علةٌ اسمًا ومعنىً لاحكمًا لكنه يشبه الاسباب

ترجمہ بہرحال علت پس وہ شریعت میں مراد ہے اس سے جس کی جانب ابتدائً (براہ راست) وجوب حکم مضاف ہو اور یہ جیسے ملک کے لئے بیع ہے اور حلّت کے لئے نکاح ہے اور قصاص کے لئے قتل ہے اور علتِ حقیقیہ کی صفت اس کا حکم پر مقدم ہونا نہیں ہے بلکہ ان دونوں کا ایک ساتھ ملنا واجب ہے اور یہ (ان دونوں کا اقتران) استطاعت کے مثل ہے جو ہمارے نزدیک فعل کے ساتھ ہوتی ہے پس جب حکم کسی مانع کی وجہ سے مؤخر ہو گیا جیسے بیع موقوف میں اور بیع بشرط الخیار میں تو یہ علت ہوگی اسم اور معنی کے اعتبار سے نہ کہ حکم کے اعتبار سے اور اس کے علت ہونے کی دلیل نہ کہ سبب یہ ہے کہ جب مانع زائل ہوگا تو اس کا حکم اول امر سے ثابت ہوگا یہاں تک کہ مشتری مبیع مع اس کے زوائد کے مستحق ہوگا اور ایسے ہی عقدِ اجارہ علت ہے اسم اور معنیٰ کے اعتبار سے نہ کہ حکم کے اعتبار سے اور اسی وجہ سے (اس کے اسمًا ومعنیً علت ہونے کی وجہ سے) اجرت کی تعجیل درست ہے لیکن عقد اجارہ اسباب کے مشابہ ہے بوجہ اس کے کہ اس میں (عقد اجارہ میں) مستقبل کی جانب اضافت کے معنی ہیں یہاں تک کہ عقدِ اجارہ کا حکم وجود علت کی جانب مستند نہ ہوگا اور ایسے ہر وہ ایجاب جو وقت کی جانب مضاف ہو اسم اور معنیٰ کے اعتبار سے علت ہے نہ کہ حکم کے اعتبار سے لیکن وہ اسباب کے مشابہ ہے۔

تشریح ۱:- ؎ ابتدائً، براہ راست یہ سبب اور علامت اور علۃ العلت سے احتراز ہے اس لئے کہ

ان میں بلا واسطہ حکم ثابت نہیں ہوتا ۔ ۲؎ علت کی اقسام سبعہ تقریر میں مذکور ہیں، اور عبارت میں علتِ حقیقیہ سے مراد علت کاملہ ہے جس میں اوصافِ ثلاثہ کا اجتماع ہو جائے ۔ ۳؎ علت کا معلول پر جو تقدم ہے یہ تقدم ذاتی ہے نہ کہ زمانی (وقد بیّناہ فی الکلام المنظم) ۴؎ جو علت شبیہ سبب ہوگی وہاں علت اور حکم کے درمیان ایسا زمانہ ہوگا جس میں حکم نہ ہوگا اور علتِ حقیقیہ کے اندر حکم کا استناد وجود علت کے وقت ضروری ہوگا ۔ ۵؎ عقدِ اجارہ بیعان مذکوران کے مثل تو ہے مگر اتنا فرق ہے کہ علتِ اجارہ شبیہ سبب ہے اور بیعانِ مذکوران فقط علت ہیں (کمامر) ۶؎ ایجاب مضاف سے مراد انتِ طالق غداً کے مثل ہے ، یہ بھی شبیہ سبب ہے کیونکہ علت اور حکم کے درمیان خالی زمانہ ہے جس کی جانب حکم کا استناد نہیں ہے ۔

سبق نمبر ۷۵

جس طرح عقدِ اجارہ اسمًا و معنیً علت ہے نہ کہ حکمًا اور یہ علت شبیہ سبب ہے جس طرح ہر وہ ایجاب جو وقت کی جانب مضاف ہو وہ بھی اسمًا و معنیً علت ہوتا ہے نہ کہ حکمًا اور یہ علت شبیہِ سبب ہوتی ہے ۔ اسی طرح اولِ حول میں نصاب زکوٰۃ بھی اسمًا و معنیً علت ہے نہ حکمًا اور یہ علت شبیہِ سبب ہے یعنی نصاب اسمًا و معنیً علت ہے حکمًا نہیں ہے ۔ اسمًا تو اس لئے علت ہے کہ یہ نصاب وجوب زکوٰۃ کے لئے موضوع ہے اور معنیً اس لئے علت ہے کہ وجوب زکوٰۃ میں نصاب کی تاثیر بھی مسلّم ہے البتہ یہ حکمًا علت نہیں ہے اس لئے کہ فی الحال زکوٰۃ کا وجوب ثابت نہیں ہے ۔

کیونکہ یہ ابھی علتِ ناقصہ ہے تو اس کے علتِ کاملہ بننے کے لئے ضروری ہے کہ اس کے اندر صفت نماء بھی موجود ہو اور وصفِ نماء کے عدم وجود تک وجوب مؤخر رہے

اب یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ آپ نے نصاب کو علت شبیہِ اسباب قرار دیا ہے نہ کہ علتِ محض اسمًا و معنیً لا حکمًا اس کی کیا وجہ ہے ؟

تو مصنفؒ نے اس کا جواب سمجھانے کے لئے اوّلاً دو اصول پیش فرمائے ہیں ۱؎ جب علت کا حکم ایسی چیز کے پائے جانے تک مؤخر ہو کہ اس شئی کا پایا جانا علت کیوجہ سے نہ ہو تو اس کو علت شبیہ سبب قرار دیا جاتا ہے ورنہ اگر واسطہ علت کی پیدا وار ہو جیسے تیر کا مرمی الیہ میں گھسنا اور زخمی کر دینا رمی کی وجہ سے ہے تو اس کو علت شبیہِ سبب قرار نہیں دیا جائے گا ۲؎ جب علت کا حکم ایسی چیز کے پائے جانے تک مؤخر ہو کہ وہ خود علتِ مستقلہ نہ ہو بلکہ شبیہِ علل ہو تو اوّل شئی کو علت شبیہ سبب قرار دیا جاتا ہے ورنہ اگر درمیانی چیز علتِ مستقلہ بن گئی ہو تو اول کو سببِ محض قرار دیا جائے گا (کمامر) اس کے بعد سوال سنئے ۔

سوال :- جب بات یوں ہے جیسا کہ آپنے فرمایا تو نصاب کو سبب کیوں نہیں قرار دیا گیا مناسب تھا کہ نصاب کو سبب فیہ معنی العلۃ (علۃ العلت) قرار دیا جاتا برعکس کیوں ہو گیا ؟

جواب :- جواب کا حاصل یہ ہے کہ حکمِ وجوب وصفِ غیر مستقل کے وجود تک مؤخر ہے اور وہ نماء

ہے تو اس نصاب کو علل کے مشابہ قرار دیا گیا کیونکہ نماء اگر مستقل ہوتا تو پھر اصول مذکور کے مطابق نصاب سبب محض بنتا۔ تو جب نماء مستقل بنفسہٖ نہیں ہے تو نصاب سبب حقیقی نہیں بن سکتا بلکہ اس کو علت شبیہ سبب قرار دیا جائے گا۔ اور اس مشابہت کو قوت بھی حاصل ہے اس لئے کہ نصاب اصل اور نماء وصف ہے لہذا اصل کا اعتبار کرتے ہوئے نصاب کو علت قرار دیا نہ کہ سبب۔

امام شافعی رح نصاب کو قبل حولان حول علت کاملہ قرار دیتے ہیں اور اسی وجہ سے وہ اس کو علت شبیہ سبب قرار نہ دے کر فوراً وجوبِ زکوٰۃ کے قائل ہوئے ہیں بلکہ فرماتے ہیں کہ حول ایک دوسرا وصف ہے جو صاحبِ مال کی سہولت کی غرض سے مشروع ہوا ہے جس کا فائدہ صرف اتنا ہے کہ حولانِ حول سے پہلے اس سے مطالبہ نہیں کیا جائیگا، اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ حولانِ حول سے پہلے نصاب علت ہی نہیں ہے اسی وجہ سے وہ تعجیلِ زکوٰۃ کے نہ وجوباً قائل ہیں اور نہ جوازاً۔

لیکن احناف کے اصولِ مذکورہ کے مطابق جب کہ نصاب اسماً ومعنیً علت ہے تعجیلِ زکوٰۃ جائز ہے اور نصاب کے حکماً علت نہ ہونے کی وجہ سے اور اس علت کے شبیہ سبب ہونے کی وجہ سے وجوب کا تحقق ابھی نہ ہوگا بلکہ حولانِ حول کے بعد ہوگا، اور جیسے نصاب وجوبِ زکوٰۃ کی اسماً ومعنیً علت ہے اسی طرح مرض الموت کا حکم اس وقت ثابت ہوگا جبکہ اس مرض الموت کا موت سے اتصال ہو جائے تو چونکہ یہاں حکم کا توقف امرِ آخر پر ہے اس لئے اس کو علت شبیہ سبب قرار دیا جائے گا ورنہ درحقیقت مرض الموت علت ہے سبب نہیں (یہ مراد نہیں کہ یہ علتِ حقیقیہ ہے) بلکہ اس کی مشابہت بالعلل یعنی اس کا علت ہونا نصاب کے مقابلہ میں قوی ہے کیونکہ نصاب کا حکم جس نماء پر موقوف ہوتا ہے وہ نماء نصاب سے حاصل نہیں بلکہ نماء حقیقی تجارت کی وجہ سے مال بڑھنے اور جانور کو کھلانے پلانے اور چرانے کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے اور نماء حکمی لوگوں کی رغبتوں کی کثرت اور بھاؤ ونرخ کی اُلٹ پھیر سے حاصل ہوتا ہے۔

اور یہاں وہ امرِ مؤخر یعنی اس کی موت مرض الموت کیوجہ سے ہے اس لئے مرض الموت کے علت ہونے کی صورت نصاب سے زیادہ قوی ہے۔ اسی طرح شراءِ قریب بھی بواسطہ ملک عتق کی علت ہے اور ایسی علت ہے جو شبیہ سبب ہے جیسے رمی، کہ اصابت فی البدن بعد رمی ہوگا تحرک سہم اور اس کا فضا میں جانا اور مرمی الیہ کے بدن میں گھسنا یہ سب رمی کے بعد ظہور میں آئے گا لہذا اس کو بھی علت شبیہ سبب قرار دیا جائے گا۔ نیز شراءِ قریب پر علۃ العلت کی تعریف بھی صادق آتی ہے جیسے رمی پر کہ اس کو علت شبیہ سبب بھی قرار دیا جا سکتا ہے اور علۃ العلت بھی قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وكذلك نصاب الزكوة فى اول الحول علةٌ اسمالانه وضع له ومعنى لكونه مؤثرا فى حكمه لان الغناء يوجب المواساة لكنه جُعل علةً بصفة النماء فلما تراخى حكمه

اشبہ الاسباب الا ترى انہ انما ترخی الی مالیس بحادثٍ بہ والی ماھو شبیہ بالعلل ولمّا کان متراخیا الی وصفٍ لا یستقل بنفسہ اشبہ العلل وکان ھذہ الشبھۃ غالبًا لان النصاب اصلٌ والنماء وصف ومن حکمہ انہ لا یظھر وجوبُ الزکوٰۃ فی اوّل الحول قطعًا بخلاف ما ذکرنا من البیوع ولمّا اشبہ العِلل وکان ذلک اصلًا کان الوجوب ثابتًا من الاصل فی التقدیر حتی صحّ التعجیلُ لکنّہ یصیر زکوٰۃً بعد الحول وکذلک مرض الموت علۃ لتغیُّر الاحکام اسمًا ومعنیً الّا ان حکمہ یثبت بہ بوصف الاتصال بالموت فاشبہ الاسبابَ من ھذا الوجہ وھو علۃٌ فی الحقیقۃ وھذا اشبہُ بالعِلَل من النصاب وکذلک شراءُ القریب علۃ للعتق لکن بواسطۃٍ ھی من موجَباتِ الشری وھو الملک فکان علۃً یشبہ السّبَبَ کالرمی

ترجمہ اور ایسے ہی زکوٰۃ کا نصاب سال کے شروع میں اسمًا علت ہے اس لئے کہ نصاب ایجابِ زکوٰۃ کے لئے موضوع ہے اور معنیً علت ہے نصاب کے مؤثر ہونے کی وجہ سے وجوب زکوٰۃ کے حکم میں اس لئے کہ غنار فقرار کی غمخواری کو واجب کرتا ہے لیکن نصاب کو صفتِ نمار کے ساتھ (کامل) علت قرار دیا گیا ہے پس جب نصاب کا حکم مؤخر ہوگیا تو نصاب اسباب کے مشابہ ہوگیا، کیا آپ نہیں دیکھتے کہ حکمِ نصاب ایسی چیز تک مؤخر ہے جو نصاب سے پیدا ہونے والی نہیں ہے اور ایسی چیز تک مؤخر ہے جو علل کے مشابہ ہے اور جبکہ حکم ایسے وصف تک مؤخر ہو جو مستقل بنفسہٖ نہیں ہے تو نصاب علل کے مشابہ ہوگیا اور یہ مشابہت قوی ہے اس لئے کہ نصاب اصل ہے اور نمار وصف ہے اور نصاب کا حکم یہ ہے کہ اوّلِ حول میں بالکل وجوبِ زکوٰۃ ظاہر نہ ہوگا بخلاف ان بیوع کے جن کا ہم ذکر کر چکے ہیں اور جبکہ نصاب علل کے مشابہ ہوگیا اور یہی (علل کے ساتھ مشابہت) اصل ہے تو تقدیر شرعی کے اعتبار سے وجوب زکوٰۃ اصل ہی سے ثابت ہوگا یہاں تک کہ تعجیل صحیح ہوگی لیکن یہ (معجل) حول کے بعد زکوٰۃ بنے گی اور ایسے ہی مرض الموت تغیرِ احکام کی اسمًا و معنیً علت ہے مگر مرض الموت سے مرض الموت کا حکم موت کے ساتھ اتصال کے وصف سے ثابت ہوگا تو اس وجہ سے مرض الموت اسباب کے مشابہ ہوگیا اور یہ (مرض الموت) حقیقت میں علت ہے (یہ مراد نہیں کہ یہ علتِ حقیقیہ ہے بلکہ) اور یہ علل کے زیادہ مشابہ ہے نصاب کے مقابلہ میں اور ایسے ہی شرارِ قریب عتق کی علت ہے لیکن اس واسطہ کی وجہ سے جو کہ شرار کے مقتضیات میں سے ہے اور وہ (موجب شرار) ملک ہے پس یہ (شرارِ قریب) ایسی علت ہے جو سبب کے مشابہ ہے جیسے رمی (تیر پھینکنا)

تشریح ۱؎ نصاب زکوٰۃ اسمًا و معنیً لا حکمًا علت ہونے کی چوتھی مثال ہے۔ ۲؎ مالداری نفس نصاب سے حاصل ہوجاتی ہے اور مالداری چاہتی ہے کہ فقرار اور مساکین کے ساتھ ہمدردی کی جائے اور یہی مواسات و غمخواری ادارِ زکوٰۃ کی غرض ہے۔ بہرحال غنی کا مواسات کو واجب کرنا اس بات کی

دلیل ہے کہ نصاب معنیً بھی علت ہے ۔ ۳ جس طرح سفر مشقت کے قائم مقام ہے اسی طرح حولانِ حول نمار کے قائم مقام ہے اور حولانِ حول کے بعد اب مضاف علتِ کا ملہ ہوگا ۔ ۴ نمار نصاب سے حاصل نہیں ہے کما مرّ نیز نمار علتِ مستقلہ نہیں بلکہ شبیہ علل ہے اور اگر نمار علتِ مستقلہ ہوتا تو نصاب سببِ حقیقی ہو جاتا (کما مرّ) لیکن نمار علتِ مستقلہ نہیں بلکہ غیر مستقلہ ہے تو نصاب علت شبیہ سبب بنا نہ کہ سبب حقیقی ۔

۵ **سوال**:۔ نصاب وحکم کے درمیان جو واسطہ ہے وہ نمار ہے یہ علت حقیقی تو ہے نہیں ورنہ نصاب سبب حقیقی بن گیا ہوتا البتہ یہ سبب شبیہ علت ہے تو اس صورت میں نصاب کا علت اور سبب ہونا متردد ہوگیا پھر آپ نے اس کو علت شبیہ سبب کیوں قرار دیا اور سبب شبیہ علت کیوں قرار نہیں پایا ؟

جواب:۔ یہاں نصاب اور نمار دونوں کی علت کے ساتھ مشابہت تھی کیونکہ نمار وصفِ غیر مستقل ہے جو اس بات کو مستلزم ہے کہ نصاب کی علل کے ساتھ مشابہت ہے ۔ بہرحال ہم نے نصاب اور نمار پر غور کیا تو نصاب کو ہم نے قوی پایا ۔ اور نمار کو وصف غیر مستقل پایا اگرچہ مشابہت علل کے ساتھ دونوں کی تھی مگر بہرحال اصل اصل ہے اور فرع فرع ہے تو ہم نے اصل کو علت اور فرع کو سبب قرار دیا اور نصاب کو علت شبیہ سبب اور نمار کو سبب شبیہ علل قرار دیا ۔

۶ بخلاف ما ذکرنا من البیوع ! کہ یہاں زوالِ مانع کے بعد ملکیت شروع ہی سے ثابت ہوتی ہے (کما مرّ) اس لئے کہ یہاں بیع اگرچہ اسمًا ومعنیً علت ہے نہ کہ حکمًا لیکن یہ محض علت ہے شبیہ سبب نہیں ہے ۔ ۷ بقول فخر الاسلام رح وکذلک شراء القریب اسمًا ومعنیً وحکمًا علت ہے لیکن یہ علت شبیہ سبب ہے اور مصنف رح نے یہاں کچھ تصریح نہیں فرمائی اور اس کے بغیر مثال پیش فرمادی ۔

سبق نمبر ۶

یہاں سے ایک اصول کلی پیش فرماتے ہیں کہ جب حکم ایسے دو وصفوں کے ساتھ متعلق ہو جو دونوں مؤثر ہوں (ورنہ اگر ایک مؤثر ہے اور دوسرا نہیں تو وہ اس بحث سے خارج ہے) تو ان دونوں سببوں میں سے لا علی التعیین جو بھی وجود میں مؤخر ہوگا تو وہ معنیً وحکمًا علت کہلائے گا اسمًا نہیں وجہ اس کی ظاہر ہے حکمًا تو اس لئے کہ حکم اس ثانی کی جانب منسوب ہوگا کیونکہ یہ اوّل کے مقابلہ میں ارجح ہے اس لئے کہ حکم کا وجود اسی کی وجہ سے ہوا ہے اور معنیً اس لئے کہ یہ اس میں مؤثر ہے تو وصف اول کو سبب محض قرار نہیں دیا جائے گا بلکہ شبہۃ العلل ہونے کی وجہ سے اس کو علت شبیہ سبب قرار دیا جائے گا کیونکہ اول بھی علت ہے اگرچہ وہ صرف معنیً علت ہے اسمًا اور حکمًا علت نہیں ہے اس کی مثال یہ ہے کہ علت قرابت (محرمہ نکاح) اور ملک دونوں کا مجموعہ عتق کی علت ہے مگر ان دونوں جزؤں میں سے جو نسا بعد میں ہوگا وہی حکم میں مؤثر ہوگا ۔ لہذا اگر ملک آخر میں آئے مثلاً کوئی شخص اپنے محارم میں سے کسی قریبی محارم کو خریدے تو یہی ملک (جو کہ وجوداً مؤخر ہے) ثبوتِ عتق میں مؤثر ہے اور اگر قرابت آخری جزء ہو

مثلاً کسی مجہول النسب غلام کو خرید لیا پھر مثلاً ایک ماہ کے بعد مشتری نے دعویٰ کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے یا بھائی ہے تو یہاں قرابت ایسا جزء ہے جس کا ظہور آخر میں ہو رہا ہے اور یہی عتق میں مؤثر ہے اور اسی کو معنیً وحکماً علت کہا جائے گا اس کے بالمقابل وصفِ اول محض معنیً علت ہوگا اسماً اور حکماً علت نہ ہوگا۔

خیر تو ہم یہ عرض کر رہے تھے کہ جب دو وصفوں کا مجموعہ کسی حکم کی علت حقیقیہ ہو اسماً بھی اور معنیً بھی اور حکماً بھی اور اجتماعی طریقہ سے یہ دونوں وصف مؤثر ہوں تو انفرادی طور پر بھی ان کو مؤثر مانا جائے گا اگرچہ تاثیر کی نوعیت بدلی ہوئی ہوگی جیسے اسباب منع صرف میں سے عموماً دو کا مجموعہ علتِ حقیقیہ ہے لیکن ان میں سے ایک بھی بہرحال علت ہی شمار کی جاتی ہے۔ تو یہاں بھی اسی طرح دونوں وصفوں میں سے ہر ایک کو انفرادی طور پر علت ہی کہیں گے سبب نہیں کہیں گے بالفاظِ دیگر ان میں سے ہر ایک کے اندر اگرچہ علتِ حقیقیہ کی صفت مفقود ہے لیکن شبہۃ العلل سے وہ انفرادی طور سے بھی خالی نہ ہوں گے۔

خلاصہ کلام: ان میں سے ہر ایک میں شبہۃ العلل موجود ہے۔ اور ادھر یہ ایک اصول ہے کہ جیسی روح ویسے فرشتے، نیز ایک اصول یہ ہے کہ باب ربوا میں شبہ مثل حقیقت کے ہے لہٰذا ہم نے کہا کہ قدر وجنس کا مجموعہ ثبوت حرمتِ ربوا کی علت حقیقیہ ہے لیکن اگر صرف قدر یا صرف جنس ہو تو ادھار بیع جائز نہ ہوگی بلکہ نقد معاملہ کرنا ضروری ہے ورنہ اگرچہ برابر سرابر معاملہ کیا جائے مگر ادھار کر لیا جائے تو ایک جانب میں زیادتی اور سود کا شبہ ہوگا (کما ہو ظاہر) اور یہاں کا شبہ حقیقت کے مثل ہے۔ لہٰذا کہا گیا ہے کہ فضل وزیادتی کا شبہ شبہۃ العلل سے ثابت ہو جائے گا۔

اس کے بعد فرمایا کہ ایسی علت ہوتی ہے جو اسماً وحکماً علت ہوتی ہے معنیً نہیں ہوتی جیسے سفر رخصت کی علت ہے اسماً بھی اور حکماً بھی لیکن معنیً نہیں ہے اس لئے کہ سفر بذاتِ خود رخصت میں مؤثر نہیں بلکہ مؤثر خفت ہے لیکن مشقت کا تعین کہاں کیا جائے اور کس کے لئے کیا جائے اور کس کے لئے نہ کیا جائے تو یہ بڑا دشوار مسئلہ تھا اس لئے بر بنار سہولت یہ طے ہو گیا کہ یہاں سبب کو مسبب کا درجہ دیدیا گیا اور کہا گیا کہ سبب (سفر) مسبب (مشقت) کے قائم مقام کر دیا گیا ہے۔

اور کہا گیا ہے کہ سفر میں مشقت ہر حال میں ہے تو اب سفر کے شروع ہی سے مشقت بھی شروع مانی گئی ہے اور نفسِ خروج عن الوطن سے احکام سفر جاری کر دیئے گئے ہیں۔ خیر اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ کبھی کسی چیز کو دوسری چیز کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے جس کی دو قسمیں ہیں ۱ سببِ داعی کو مسبب کا درجہ دینا ۲ دلیل کو مدلول کا درجہ دینا پھر ہر ایک کی، مصنف رحمہ نے دو دو مثالیں پیش فرمائی ہیں۔ اول کی پہلی مثال یہی سفر کی مثال ہے اور دوسری مثال مرض ہے اور ثانی کی پہلی مثال محبت کی خبر دینا ہے یعنی محبت کی خبر محبت کے درجہ میں کر دی جائیگی یعنی دال مدلول کی جگہ پر ہے کیونکہ کسی کے دل میں کیا ہے ہم نہیں جانتے وہ جو کچھ کیفیت بتلائے تو اسی کو معتبر مان لیا جائیگا کیونکہ اخبار عن المحبۃ محبت کی دلیل ہے تو دلیل کو

مدلول کے قائم مقام کر دیا جائے گا اگرچہ احتمال ہے کہ حکایت محکی عنہ کے مطابق نہ ہو اور اس کی ضد کا بھی احتمال ہے لہٰذا اگر زید نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تو مجھ سے محبت کرتی ہے تو تجھے تین طلاق بیوی بولی کہ میں تو تجھ سے محبت کرتی ہوں اور تیرے اوپر فریفتہ ہوں تو طلاق واقع ہو گئی یعنی اس کے زبان سے خبر دینے کو یہ سمجھا جائے گا کہ حقیقۃً محبت ہے اور وجود محبت پر طلاق معلق تھی اور محبت ہے تو طلاق واقع ہو گئی، شعر: محبت کیا ہے تاثیر محبت کس کو کہتے ہیں۔ ❖ ترا مجبور کر دینا مرا مجبور ہو جانا ، دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنے کی دوسری مثال

فطرتِ سلیمہ کچھ اس صفت پر واقع ہوئی ہے کہ وہ ہر جدید طہر میں جماع کی طرف مائل و راغب ہوتی ہے بالفاظِ دیگر طہر جدید میں شوہر کو رغبت ہوتی ہے کہ بیوی سے جماع کرے لیکن جدید طہر میں بجائے جماع کے وہ طلاق پر آمادہ ہوتا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس کو طلاق کی شدید ضرورت ہے ورنہ وہ اس زمانہ میں طلاق دینے کی پیش قدمی نہ کرتا۔

ادھر طلاق ابغض الحلال ہے جو بر بنار ضرورت مباح کی گئی ہے یعنی جہاں حاجت ہو وہاں جائز ہے ورنہ حرام ہے اگرچہ حرام بھی واقع ہوتی ہے بہر حال اس طہر کو جو جماع سے خالی ہو حاجت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے یعنی دلیل کو مدلول کی جگہ پر رکھدیا گیا ہے۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہو گئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

واذا تعلّقَ الحکم بوصفَین مؤثرین کان اٰخرُھما وجودًا علۃ حکمًا لان الحکم یضاف الیہ لرجحانہ علی الاوّل بالوجود عندہ ومعنًی لانہ مؤثر فیہ وللاوّل شبھۃُ العلل حتی قلنا اِنَّ حرمۃ النَّسَاءِ تثبت باحد وصفی علۃ ربوا لان فی ربوا النسیئۃ شبھۃ الفضل فیثبت لشبھۃ العلۃ والسفر علۃ للرخصۃ اسمًا وحکمًا لا معنًی فان المؤثر ھی المشقۃ لکنّ السَّبَبَ اُقیم مقامھا تیسیرًا واقامۃُ الشئ مقام غیرہٖ نوعانِ احدھما اقامۃ السبب الداعی مقام المدعو کما فی السفر والمرض والثانی اقامۃ الدلیل مقام المدلول کما فی الخبر عن المحبۃِ اُقیم مقامَ المحبّۃ فی قولہ ان اَحْبَبْتِنی فانتِ طالقٌ وکما فی الطھر اُقیم مقامَ الحاجۃِ فی اباحۃ الطلاقِ

ترجمہ اور جبکہ حکم دو مؤثر وصفوں کے ساتھ تعلق رکھے تو ان میں سے جو وجود کے اعتبار سے مؤخر ہو تو وہ علت ہوگا حکماً اس لئے کہ حکم اسی کی جانب مضاف ہوگا اس کے اول پر رجحان کی وجہ سے حکم کے پائے جانے کی وجہ سے اس وصف کے ساتھ اور (علت ہوگا) معنیً اس لئے کہ وہ (آخری) اس میں مؤثر ہے اور اول کے لئے شبہۃ العلل ہے یہاں تک کہ ہم نے کہا کہ ادھار کی حرمت علتِ ربوا کے دو وصفوں میں سے ایک سے ثابت ہو جائے گی اس لئے کہ ادھار بیع کے ربوا میں فضل و زیادتی کا شبہ ہے تو یہ شبہ شبہۃ العلت سے ثابت ہو جائے گا اور سفر رخصت کی اسمًا وحکمًا علت ہے معنیً نہیں اس لئے کہ رخصت

میں مؤثر مشقت ہے لیکن سہولت کی غرض سے سبب کو مشقت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے اور شئی کو اپنے غیر کے قائم مقام کرنے کی دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک سببِ داعی کو مدعو کے قائم مقام کرنا ہے جیسے سفر میں اور مرض میں اور ثانی دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنا ہے جیسے محبت کی خبر دینے میں (کہ محبت کی خبر کو) محبت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے شوہر کے اس قول میں کہ اگر تو مجھ سے محبت کرتی ہے تو تو مطلقہ ہے اور جیسے طہر میں جس کو اباحتِ طلاق کے سلسلہ میں حاجت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے ۔

تشریح

۱ مؤثرین کی قید اس لئے لگائی کہ اگر صرف ایک مؤثر ہو دوسرا نہ ہو تو مؤثر علت اور دوسرا شرط کہلائے گا جو ہمارے یہاں کے موضوعِ سخن سے خارج ہوگا ۔ ۲ آخرھا وجودًا ۔ کان کا اسم ہے علۃً کان کی خبر ہے ۳ وللاول شبھۃ العلل یعنی اول کا شمار بھی علت میں سے ہوگا ورنہ اگر صرف آخری کو علت قرار دیں تو اول سبب محض ہوگا ۔ بہرحال اول کو شبھۃ العلل سے تعبیر کرنا اس کے فی الجملہ مؤثر ہونے کی وجہ سے ہے ۔ ۴ ایک کونٹل گیہوں کے بدلہ ایک کونٹل گیہوں کی بیعِ سلم جائز نہ ہوگی کیونکہ شبھۃ الفضل موجود ہے شبھۃ العلل سے اس کی حرمت ثابت ہوجائے گی ۔

سبق نمبر ۷۷

سبب اور علت کی بحث سے فراغت کے بعد یہاں متعلقاتِ احکام مشروعہ کی قسم ثالث شرط کا بیان فرماتے ہیں ، جس کے لغوی معنی علامت کے ہیں مگر اصطلاحِ شریعت میں شرط اس چیز کو کہتے ہیں جس کی طرف وجودِ حکم مضاف ہو مگر وجوب کے طریقہ پر نہ ہو (وجوب کی نفی سے علت خارج ہوگئی اور وجود کی قید سے سبب و علامت خارج ہو گئے) جیسے وہ طلاق جس کو انتِ طالق ان دخلتِ الدار کہہ کر معلق کیا ہے وہ دخولِ دار کے وقت موجود ہوگی لیکن انت طالق ہی اس کا موجب ہے نہ کہ دخولِ دار بلکہ یہ تو شرط محض ہے اور یہ شرط کی قسمِ اول ہے اور شرط کی دوسری قسم وہ ہے جو علت کے حکم میں ہے جیسے راستہ میں کنواں کھودنا یہ اس میں گرنے کی شرط ہے اور وہاں تک گرنے والے کا چل کر جانا سبب محض ہے اور گرنے والے کے بدن کا ثقل سقوط کی علت ہے مگر یہاں علت ایسی چیز ہے جس کے اندر کوئی تعدّی نہیں ہے اور چل کر جانا بھی کوئی جرم نہیں ہے ۔ لہٰذا علت اور سبب دونوں کے اندر یہ اہلیت نہیں کہ ان کو ضمان کا سبب بنا دیا جائے اب صرف شرط بچی جو موجبِ ضمان بن سکتی ہے مگر یہ شرط ہے جس میں حقیقۃً ضمان نہیں ہوا کرتا تو ہم نے اس کے اندر دونوں پہلوؤں کی رعایت کی اور یہ کہا کہ اگر اپنی ذاتی زمین میں کنواں کھودا ہے تو شرط ہونے کا لحاظ ہے اور ضمان واجب نہ ہوگا یا گرنے والا اس میں جان بوجھ کر گرا ہو تب بھی ضمان واجب نہ ہوگا ۔ اور اگر غیر مملوک زمین میں کنواں کھودا ہو تو شرط کو علت کا درجہ دیدیا جائے گا اور اس پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ شرط من وجہ مشابہ علل ہے اس لئے کہ اس کے ساتھ وجودِ فعل متعلق ہے مگر یہ واضح رہے کہ جہاں حفرِ بیر کو علت کے قائم مقام کیا جائے گا وہاں صرف حافر پر ضمانِ محل واجب

ہوگا ضمانِ مباشرت واجب نہ ہوگا لہذا دیت واجب ہوگی اور کفارہ واجب نہ ہوگا۔
اسی طرح اگر مشکیزہ کاٹ دیا جس کی وجہ سے اندر کا مال یعنی گھی وغیرہ بہہ گیا تو کاٹنے والے پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ مشکیزہ کو کاٹنا بہنے کی شرط ہے اور علت اس کا سیّال ہونا ہے مگر شرط کو علت کے قائم مقام کردیا جائیگا اور اگر علت کے اندر سببِ ضمان بننے کی اہلیت ہو تو پھر مباشرِ علت کے اوپر ہی ضمان ہوگا مباشرِ شرط پر نہ ہوگا۔ جیسے گواہوں نے گواہی دی کہ زید نے اپنی بیوی سے یوں کہا ہے اِن دخلتِ الدارَ فانتِ طالق اور اس کے بعد دو شخصوں نے وجودِ شرط کی گواہی دی (یعنی یہ گواہی کہ عورت گھر میں داخل ہوچکی ہے) جس پر قاضی نے ان کے درمیان تفریق کا فیصلہ کرکے ادا ئیگی مہر شوہر پر واجب کردی تو یہاں پہلے دونوں گواہ بمنزلۂ علت کے ہیں اور دوسرے دونوں گواہ بمنزلۂ شرط ہیں۔ اور پھر دونوں فریق نے اپنی گواہی سے رجوع کرلیا تو شہودِ علت پر ضمان آئے گا۔ اور جو مہر وغیرہ بعد فیصلۂ قاضی عورت کو دلایا گیا تھا اس کی واپسی شہودِ علت پر واجب کی جائے گی۔
کیونکہ علتِ صالحہ موجود ہے تو پھر شرط کو علت کے قائم مقام کرنے کی حاجت نہ ہوگی۔ اور جیسے علت وشرط کے اجتماع کی صورت میں شرط ساقط الاعتبار ہوتی ہے اسی طرح اگر علت اور سبب دونوں جمع ہوجائیں اور علت، علتِ صالحہ ہو تو سبب بھی ساقط الاعتبار ہوجائے گا جیسے شہودِ تخییر اور شہودِ اختیار میں مثلاً دو شخصوں نے گواہی دی کہ زید نے اپنی بیوی سے یوں کہا ہے اختاری اور پھر دو شخصوں نے شہادت دی کہ عورت نے اس کے جواب میں اُسی محفل میں اخترتُ نفسی، کہا ہے تو قاضی طلاق کا فیصلہ کرکے لزومِ مہر کا حکم صادر کردے گا۔ اس کے بعد دونوں فریق نے اپنی شہادت سے رجوع کرلیا تو شہودِ تخییر بمنزلۂ علت ہیں اور شہودِ اختیار بمنزلۂ سبب ہیں تو ضمان علت پر واجب ہوگا نہ کہ سبب پر کیونکہ علت کے اندر صلاحیت موجود ہے۔
اسی اصول کے پیشِ نظر اگر ہلاک شدہ کے ولی اور کنواں کھودنے والے میں اختلاف ہوجائے کہ حافر کہے کہ وہ خود گرا ہے اور ولی کہے کہ تو نے گرایا ہے تو حافر کا قول معتبر ہوگا کیونکہ حافر اصل سے تمسک کررہا ہے اور حافر شرط کے خلیفہ عن العلت ہونے کا انکار کررہا ہے۔ لیکن اگر زخم لگانے والے اور ولی میں اختلاف ہوجائے کہ جارح کہے کہ یہ میرے زخم کے علاوہ کسی اور سبب سے مرا ہے اور ولی کہتا ہے کہ زخم کی سرایت کیوجہ سے مَرا ہے تو یہاں ولی کا قول معتبر ہوگا کیونکہ یہاں جرح علت ہے اور منکرِ علت کا قول معتبر نہیں ہوا کرتا۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشیں ہوگئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

واما الشرط فھو فی الشریعۃ عبارۃ عمّا یضاف الیہ الحکم وجوداً عندہ لا وجوبا بہ فالطلاق المعلق بدخول الدار یوجدُ بقولہ انت طالق عند دخول الدار لا بہ وقد یُقَامُ الشرط مقام العلۃ کحفر البیر فی الطریق ھو شرط فی الحقیقۃ لان الثقل علۃ السقوط والمشیُ سببٌ محضٌ لکن الارض کانت مسکۃً مانعۃ عمل الثقل فصار الحفر ازالۃ للمانع

فثبت انہ شرط ولکن العلۃ لیست بصالحۃ للحکم لان الثقل امر طبعی لاتعدی فیہ والمشی مباح بلاشبہۃ فلم یصح ان یجعل علۃ بواسطۃ الثقل واذا لم یعارض الشرط ماھو علۃ و للشرط شبہۃ بالعلل لما یتعلق بہ من الوجود اقیم مقام العلۃ فی زمان ضمان النفس والاموال جمیعًا واما اذا کانت العلۃ صالحۃ لم یکن الشرط فی حکم العلۃ ولھذا قلنا ان شھود الشرط والیمین اذا رجعوا جمیعًا بعد الحکم ان الضمان علی شھود الیمین لانھم شھود العلۃ وکذلک العلۃ والسبب اذا اجتمعا سقط حکم السبب کشھود التخییر والاختیار اذا اجتمعوا فی الطلاق والعتاق ثم رجعوا بعد الحکم ان الضمان علی شھود الاختیار لانہ ھو العلۃ والتخییر سبب وعلی ھذا قلنا اذا اختلف الولیّ والحافر فقال الحافر انہ اسقط نفسہ کان القول قولہ استحسانا لانہ یتمسک بما ھو الاصل وھو صلاحیۃ العلۃ للحکم وینکر خلافۃ الشرط بخلاف ما اذا ادعی الجارح الموت بسبب اٰخر لا یصدق لانہ صاحب

علۃ

ترجمہ اور بہرحال شرط پس وہ شریعت میں مراد ہے اس سے جس کی طرف حکم کی اضافت ہو شرط کے وقت پائے جانے کے اعتبار سے نہ کہ اس کی وجہ سے وجوب کے اعتبار سے پس وہ طلاق جو دخولِ دار پر معلق ہے وہ شوہر کے قول انتِ طالق کی وجہ سے دخول دار کے وقت پائی جائے گی شرط کی وجہ سے نہیں ہے اور کبھی شرط کو علت کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے جیسے راستہ میں کنواں کھودنا اور یہ (کنواں کھودنا) حقیقت میں شرط ہے اس لئے کہ ثقل سقوط کی علت ہے اور چلنا سبب محض ہے لیکن زمین رکاوٹ ہے جو ثقل کے عمل کو روکتی ہے تو حفر سے مانع کا ازالہ ہوگیا تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ حفر شرط ہے لیکن علت حکم کی صلاحیت نہیں رکھتی اس لئے کہ ثقل امر طبعی ہے جس میں کوئی تعدّی نہیں ہے اور چلنا بلاشبہ مباح ہے پس چلنا (مشی) بواسطۂ ثقل علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گا اور جب علت شرط کے معارض نہ ہوئی اور شرط کے لئے شبہۃ العلل ہے اسی وجہ سے کہ شرط کے ساتھ وجود متعلق ہے تو ضمان النفس واموال دونوں میں شرط کو علت کے قائم مقام کر دیا گیا، اور بہرحال جبکہ علت حکم کی صلاحیت رکھے تو شرط علت کے حکم میں نہ ہوگی اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ شرط و یمین کے شہود نے جب حکم کے بعد رجوع کر لیا تو ضمان شہود یمین پر ہوگا (یعنی نصف مہر کا ضمان) اس لئے کہ یہی علت کے گواہ ہیں اور ایسے ہی علت اور سبب جب دونوں جمع ہو جائیں تو سبب کا حکم ساقط ہو جائے گا جیسے تخییر و اختیار کے گواہ جبکہ وہ طلاق اور عتاق میں جمع ہو جائیں پھر حکم کے بعد رجوع کریں تو ضمان شہودِ اختیار پر ہوگا اس لئے کہ یہ (اختیار) علت ہے اور تخییر سبب محض ہے اور اسی بنیاد پر ہم نے کہا کہ جب ولی اور حافر اختلاف کریں پس حافر نے کہا کہ اس نے اپنے کو خود گرایا ہے تو استحسانا حافر کا قول معتبر ہوگا اسلئے کہ حافر اس چیز سے تمسک کر رہا ہے جو کہ اصل ہے اور اصل وہ علت کا حکم کی صلاحیت رکھنا ہے اور وہ انکار کرتا ہے شرط کے علت کا خلیفہ ہونے کا بخلاف

اس صورت کے جبکہ جارح کسی دوسرے سبب سے موت کا دعویٰ کرے تو جارح کی تصدیق نہیں کی جائے گی اس لئے کہ جارح صاحب علت ہے۔

تشریح ۱ شرط کی اقسام خمسہ مع تعریف نامی اور نورالانوار میں مذکور ہیں ۲ ضمان عدوان و زیادتی کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور ثقل اور چلنا مباح ہیں لہذا انکی وجہ سے ضمان واجب نہ ہوگا۔
۳ واذالم یعارض: الشرط اس کا مفعول بہ ہے اور ما ہو علۃ اس کا فاعل ہے۔

سبق نمبر ۸۷

سابق گفتگو سے یہ اصول معلوم ہوگیا کہ جب علت کے اندر حکم کو قبول کرنے کی صلاحیت ہوگی تو پھر حکم کی اضافت شرط اور سبب کی جانب نہ ہوگی بلکہ علت کی جانب میں حکم کی اضافت ہوگی۔ اس پر متفرع کرتے ہوئے دوسری مثال پیش فرماتے ہیں کہ زید نے خالد کے غلام کی بیڑی کھولدی جس کی وجہ سے وہ بھاگ گیا تو زید (حالّ) پر ضمان واجب نہ ہوگا اس لئے کہ نجاتِ غلام کی علت تو خود غلام کا فعل ہے اور غلام فاعل مختار ہے اور حالّ (زید) کا فعل شرط ہے کیونکہ زید کے فعل سے صرف مانع کا زوال ہوا ہے جو اباق کو مستلزم نہیں ہے یعنی غلام کو کھولدینا وجوبًا اباق کو مقتضی نہیں ہے۔

لہذا جب علت صالحہ موجود ہے تو حکم اسی کی جانب منسوب ہوگا۔

سوال:۔ شرط تو علت کے بعد ہوا کرتی ہے اور یہاں شرط (کھولنا) پہلے اور اباق (علت) بعد میں ہے تو اس پر شرط کی تعریف کیسے صادق آئے گی؟

جواب:۔ درحقیقت شرط کہتے ہیں زوالِ مانع کو جس کے بعد بطریق وجود حکم متحقق ہوجائے جیسے یہاں ہوا ہے اور سبب علت سے پہلے ہوتا ہے جس کی جانب نہ وجوب حکم مضاف ہوتا ہے اور نہ وجود حکم بہرحال اسی مناسبت کی وجہ سے یوں کہا گیا ہے کہ یہ شرط فی معنی السبب ہے۔

سوال:۔ تو پھر اس کو سبب فیہ معنی العلت کے قبیل سے قرار دینا چاہئے؟

جواب:۔ نہیں، کیونکہ اس کے (شرط یعنی کھولنے) اور اباق کے درمیان فاعلِ مختار کا فعل حائل ہے اگر فاعلِ غیر مختار کا فعل ہوتا تو اس کی گنجائش ہوسکتی تھی اب نہیں اس لئے اس کو سبب محض قرار دیا جائیگا یعنی شرط فی معنی السبب المحض، اس کی مثال بعینہ ایسی سمجھو کہ کسی نے اپنے ہاتھوں میں کوئی چوپایہ چھوڑ دیا اس کے بعد وہ دائیں بائیں گھوم کر کسی چیز پر حملہ کرکے اس کو ہلاک کردے تو مرسل پر ضمان واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ درمیان میں فاعلِ مختار کا فعل حائل ہے ایسے ہی یہاں پر بھی ہوگا۔

سوال:۔ کیا حالّ اور مرسل دونوں ایک ہی دائرے میں ہیں؟

جواب:۔ جی ہاں۔ باعتبار حکم کے دونوں پر ضمان نہیں ہے علتِ صالحہ درمیان میں ہونے کی

وجہ سے مگر ہاں ان دونوں کے درمیان اتنا فرق ہے کہ مرسل کا فعل سبب محض ہے جس پر شرط کی تعریف صادق نہیں آتی کیونکہ ارسال میں مانع کا ازالہ نہیں اس لئے کہ چوپایہ مقید نہیں تھا اور حالّ کا فعل شرط فی معنی السبب ہے کیونکہ اس کے فعل سے ازالۂ مانع ہوا ہے ۔ تو اس وجہ سے ان دونوں کے درمیان اسمًا تو فرق کیا جائے گا۔ مگر حکمًا دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیونکہ اصول گذر چکا ہے کہ جب علت کے اندر خود اہلیت اور صلاحیت موجود ہوگی تو پھر حکم کی اضافت اسی کی طرف ہوگی شرط اور سبب کی طرف نہ ہوگی ۔

پھر اسی اصولِ مذکورکے مطابق اگر کسی شخص نے پرندہ کے پنجرے کا دروازہ کھولدیا جس کی وجہ سے وہ اڑ گیا تو یہاں پرندے کا فعل علت ہے اور فاتح کا فعل شرط ہے جس میں معنی سبب ہیں (کمامر) تو اس پر ضمان آئے گا یا نہیں تو اس میں حضرات شیخین رح اور امام محمد رح کا اختلاف ہے امام محمد رح نے پرندے کے فعل کو فاعل غیر مختار کا فعل قرار دے کر فاتح (کھولنے والے) کے فعل کو شرط فیہ معنی العلت قرار دیا ہے اور حضرات شیخین نے اس کو فاعلِ مختار کا فعل قرار دیکر شرط فیہ معنی السبب کے قبیل سے قرار دیا ہے ۔ تو امام محمد رح کے نزدیک فاتح پر ضمان واجب ہے اور حضرات شیخین رح کے نزدیک نہیں ہے ۔

سوال :۔ تو پھر حفر بیر میں علت کے اوپر ضمان کیوں نہیں ہے وہ بھی تو فاعل مختار ہے ؟

جواب :۔ ہے تو فاعلِ مختار مگر سقوط کے اندر تو اس کا اختیار نہیں ہے ہاں اگر سقوط کے اندر اس کا اختیار ثابت ہو جائے اور متحقق ہو جائے کہ اس نے قصدًا اپنے کو گرایا ہے تو پھر حافر پر ضمان واجب نہ ہوگا ـــــ متعلقاتِ احکام مشروعہ میں سے چوتھی قسم علامت ہے اور علامت اس کو کہتے ہیں جو بغیر وجوب و وجود کے حکم کے وجود کا تعارف کرادے اور اسکی پہچان کرا دے جیسے تکبیراتِ صلوٰۃ انتقال کی علامات ہیں اور جیسے اذان نماز کا وقت داخل ہونے کی علامت ہے اور جیسے رمضان شوہر کے اس قول میں انتِ طالق قبل رمضان بشہرٍ میں وقوع طلاق کی علامت ہے ۔

اور مجازًا علامت کا نام شرط بھی رکھدیا جاتا ہے اور وہ علامت جس کو مجازًا شرط کے نام سے موسوم کیا گیا ہے' باب زنا میں احصان ہے اس لئے کہ احصان ثابت ہو کر صرف حکم زنا یعنی رجم کا معرف ہوگا ۔

سوال :۔ اس کی کیا دلیل ہے کہ احصان شرط نہیں بلکہ علامت ہے ؟

جواب :۔ ماقبل میں یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ شرط لبعد العلت آتی ہے اور یہاں احصان لبعد زنا آئے تو اس احصان کی وجہ سے حکمِ رجم ثابت نہ ہوگا بلکہ احصان قبل زنا حکم رجم کا باعث ہوگا ۔ تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ احصان شرط نہیں ہے اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ احصان علت اور سبب بھی نہیں چونکہ احصان کسی بھی درجہ میں مفضی الی الرجم نہیں ہے (کما مضیٰ)

لہذا علاوہ علامت کے اور کوئی چیز نہیں بچی لہذا پھر اس کو علامتِ رجم قرار دیا گیا ہے اور اسی اصول کے پیشِ نظر ہم نے کہا کہ اگر شہود احصان اپنی شہادت سے رجوع کرلیں تو ان پر کچھ دیت کا ضمان

واجب نہ ہوگا خواہ تنہا رجوع کریں یا شہود زنا کے ساتھ رجوع کریں کیونکہ شرط کے اندر تو کسی نہ کسی درجہ میں اس کی اہلیت ہے کہ اس کو علت کا خلیفہ قرار دیدیا جائے مگر علامت کے اندر اس کی صلاحیت نہیں کہ اس کو علت کا خلیفہ قرار دیکر فاعلِ علامت پر ضمان کا حکم جاری کر دیا جائے قاضی ابو زیدؒ اور بعض متاخرین کا یہی مسلک ہے کہ احصان علامت ہے ورنہ عامۃ المتاخرین نے اس کو شرط قرار دیا ہے۔ کیونکہ شرط شئ وہ ہوتی ہے جس کے اوپر وہ شئ موقوف ہو اور احصان کا یہی حال ہے رہا اس کا تقدم علی الزنا تو یہ شرطیت کے منافی نہیں ہے کیونکہ شرط کے لئے یہ لازم نہیں ہے کہ وہ علت سے مؤخر ہو بلکہ بعض شروط علل سے مقدم ہیں جیسے شروطِ صلوٰۃ اور شہودِ نکاح اور بعض حضرات نے اس کو شرط فیہ معنی العلامت قرار دیا ہے ، امام زفرؒ کے نزدیک بعد رجوع شہودِ احصان پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ وہ اس کو شرط قرار دیتے ہیں ۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہو گئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

وعلى هذا قلنا اذا حلّ قَيد عبد حتى ابق لم يضمن لان حلّه شرط فى الحقيقة وله حكم السبب لما انه سبق الاباق الذى هو علة التلف فالسبب ما يتقدم والشرط ما يتاخر ثم هو سبب محض لانه قد اعترض عليه ما هو علة قائمة بنفسها غير حادثة بالشرط وكان هذا كمن ارسل دابة فى الطريق فجالت يمنةً ويسرةً ثم اصابت شيئا لم يضمنه الا ان المرسل صاحب سبب فى الاصل وهذا صاحب شرط جعل مسببا قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله فيمن فتح باب قفص فطار الطير انه لا يضمن لان هذا شرط جرى مجرى السبب لما قلنا وقد اعترض عليه فعل المختار فبقى الاول سببا محضا فلم يجعل التلف مضافا اليه بخلاف السقوط فى البير لانه لا اختيار له فى السقوط حتى لو اسقط نفسه هدر دمه واما العلامة فما يُعرف الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود وقد يسمّى العلامة شرطا وذلك مثل الاحصان فى باب الزنا فانه اذا ثبت كان معرِّفا لحكم الزنا فاما ان يوجد الزنا بصورته ويتوقف انعقاده علة على وجود الاحصان فلا ولهذا لم يضمن شهود الاحصان اذا رجعوا بحال

ترجمہ اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ جب کسی شخص نے غلام کی بیڑی کھولدی یہاں تک کہ غلام بھاگ گیا تو وہ (کھولنے والا) ضامن نہ ہوگا اس لئے کہ اس کا کھولنا حقیقت میں شرط ہے اور اس شرط کے لئے سبب (محض) کا حکم ہے اس وجہ سے کہ شرط اباق سے مقدم ہے وہ اباق جو تلف کی علت ہے پس سبب وہ ہے جو (علت پر) مقدم ہو اور شرطِ (حقیقی) وہ ہے جو مؤخر ہو پھر یہ شرط (کھولنا) سببِ محض ہے اس لئے کہ اس پر وہ چیز پیش آئی ہے جو علت ہے (اباق) جو قائم بنفسہٖ ہے جو شرط سے پیدا نہیں ہوئی اور یہ (کھولنا) ایسا ہے جیسے کسی نے راستہ میں چوپایہ چھوڑ دیا پس وہ دائیں بائیں گھوما پھر وہ کسی چیز کو پہنچ گیا (یعنی کسی چیز کو ضائع کر دیا) تو

مُرسِل اس کا ضامن نہ ہوگا مگر تحقیق کہ مرسِل اصل میں صاحب سبب ہے اور یہ صاحبِ شرط ہے جس کو مسبّب قرار دیا گیا ہے۔

حضرات شیخین رحنے فرمایا اس شخص کے بارے میں جس نے پنجرے کا دروازہ کھولا پس پرندہ اڑ گیا کہ وہ (کھولنے والا) ضامن نہ ہوگا اس لئے کہ یہ (کھولنا) ایسی شرط ہے جو سبب کے قائم مقام ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور اس شرط کے اوپر فاعلِ مختار کا فعل عارض ہوا ہے پس اول سبب محض باقی رہا تو تلف کی اضافت فتح کی جانب نہ ہوگی بخلاف کنویں میں گرنے کے اس لئے کہ گرنے میں گرنے والے کا اختیار نہیں ہے یہاں تک کہ اگر اس نے اپنے کو خود گرایا ہے تو اس کا خون رائیگاں ہوگا (یعنی حافر اس کا ضامن نہ ہوگا) اور بہر حال علامت پس وہ ہے جو وجود کو پہنچوا سئے بغیر اس کے کہ اس کے ساتھ وجوب اور وجود متعلق ہوں اور کبھی علامت کا نام شرط رکھا جاتا ہے اور یہ (علامت موسوم بالشرط مجازاً) جیسے باب زنا میں احصان ہے اس لئے کہ احصان جب ثابت ہو جائے تو وہ حکمِ زنا (رجم) کا معرّف ہوگا۔ پس بہر حال یہ بات کہ زنا اپنی صورت سے پایا جائے اور اس کا علت بنکر منعقد ہونا وجودِ احصان پر موقوف رہے پس ایسا نہیں ہے اور اسی وجہ سے شہود احصان جبکہ شہادت سے رجوع کرلیں کسی بھی حال میں ضامن نہوں گے۔

تشریح

ے وعلیٰ ہٰذا الخ یعنی جب علتِ صالحہ للحکم موجود ہو تو حکم کی اضافت شرط کی جانب نہ ہوگی اسی اصول کی بنیاد پر ہم نے کہا ہے ۲ بیڑی اباق سے مانع تھی اور اس کا کھولنا مانع کا ازالہ ہے اور مانع کا ازالہ شرط ہے۔ ۳ چونکہ یہاں کھولنا علتِ تلف (اباق) پر مقدم ہے اس لئے کہا گیا کہ یہ شرط فی حکم السبب ہے۔ ۴ پھر یہ سبب محض ہے فی حکم العلت نہیں ہے کیونکہ درمیان میں فاعلِ مختار کا فعل موجود ہے۔

۵ اگر چوپایہ سابق روش پر برقرار رہا اور کسی کو ہلاک کر دیا تو مرسل پر ضمان واجب ہوگا یہ وجوب ضمان اس وقت ہے جبکہ اس کا اپنے اختیار سے چلنا ثابت ہو جائے ۶ زنا رجم کے حکم کی علت ہے اور احصان اس کی علامت ہے اور جب علت صالحہ موجود ہے تو علامت پر ضمان نہیں ہوسکتا لہٰذا اگر شہودِ زنا بعد رجم اپنی شہادت سے رجوع کرلیں تو ان پر دیت واجب ہوگی۔ اس لئے کہ وہ شہود علت ہیں لیکن شہود احصان پر بعد رجوع ضمان واجب نہوگا اس لئے کہ وہ شہود علامت ہیں۔

سبق نمبر ۹۷

احکام مشروعہ اور متعلقات احکام مشروعہ کا بیان ہو چکا اب ضرورت تھی کہ اس چیز کو بیان کر دیا جائے جو مدار خطاباتِ شرعیہ ہے لہٰذا اب اس کا بیان کیا جا رہا ہے۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ انسان قبل البلوغ خطابات کا مکلف نہیں ہے اور اسی طرح مجنون مکلف نہیں ہے ثانی میں زوالِ عقل ہے اور اول میں قصورِ عقل ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ احکام شرعیہ کی تکلیف کا مدار اہلیت پر ہے اور اہلیت عقل سے حاصل ہوتی ہے اس لئے اب عقل کے بارے میں کچھ گفتگو

ہوگی۔ انسان کی عقل کو لغو محض قرار دینا بھی حماقت بیجا ہے اور حاکم مطلق قرار دینا بھی سراسر سفاہت ہے اس لیے راہِ اعتدال ان دونوں کے درمیان ہونا ضروری ہے ۔

اس لئے محققین کا مذہب یہ ہے کہ عقل بذاتِ خود نہ احکام کی موجب ہے اور نہ محرِم بلکہ احکام کی تعیین شریعت کا کام ہے لہٰذا ان میں سے ایسے بھی امور ہوں گے جو عقل کی قوتِ پرواز سے بالاتر ہوں گے مگر ان کو ماننا پڑے گا اسی لئے فقہاء کرام ایسے امور کو امر تعبّدی کہتے ہیں ، نیز بغیر عقل کے شریعت کے احکام کی تکلیف کا بھی وقوع نہ ہوگا ۔ بلکہ توجہ خطاب کا مبنیٰ عقل ہے یہی ماتریدیہ محققینِ احناف کا مسلک ہے اور یہ افراط وتفریط کے درمیان اسی طرح راہِ اعتدال ہے جیسے جبر وقدر کے درمیان رفض و خروج کے درمیان اہل حق نے بتوفیقِ ایزدی راہ اعتدال کو اختیار کیا ہے

معتزلہ اور اشاعرہ کے مذہب میں افراط وتفریط ہے اول عقل ہی کو سب کچھ قرار دیتے ہیں اور جو بات ان کی عقل کے چوکھٹے میں نہ پھنسے اس کا بڑی دلیری سے انکار کرتے ہیں لہٰذا رویتِ باری اور عذاب قبر اور میزان اور احوالِ قبر کا عامۃً انہوں نے انکار کیا ہے کیونکہ دماغ کی چوکھٹ کی بگڑی ہوئی کل اس کے ادراک سے قاصر رہی تو اس کا انکار ہی کر بیٹھے اور اشاعرہ نے عقل کو گویا ہدر قرار دیدیا اور حسن وقبیح کی معرفت میں اس کو بالکل غیر دخیل ثابت کیا ۔

اور اسی وجہ سے انہوں نے بچہ کے ایمان کو غیر معتبر قرار دیا اور معتزلہ نے اس کو ایمان کا مکلف قرار دیا اور ہم نے ان دونوں کے درمیان اعتدال کی راہ اختیار کرتے ہوئے کہا کہ اگر بچہ جو عاقل ہو ایمان لائے تو اس کا ایمان صحیح ہے لیکن ابھی اس پر ایمان لانا واجب نہیں ہے ، پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ عقل ہے کیا چیز ؟ تو عقل انسان کے بدن میں خدا کا عنایت کردہ ایک نور ہے جس سے قلب کو وہ جلاء حاصل ہوتا ہے جس کی بدولت انسان بتوفیق ایزدی اپنے مطلوب کو حاصل کرتا ہے ۔ اور عقل کا دائرۂ سلطنت بہت وسیع ہے لیکن اس کی سلطنت کی بدایت اور کمالِ ظہور وہاں سے شروع ہوتا ہے جہاں حواسِ ظاہرہ کی سلطنت ختم ہوجاتی ہے جس طرح سورج ہے کہ جب وہ روشن ہوتا ہے اور عالم کو جگمگاتا ہے تو اس کی چمک اور روشنی کے وسیلہ سے آنکھ مرئیات کو دیکھتی ہے ورنہ اندھیرے میں یہی آنکھ کچھ نہیں دیکھ پاتی ۔

بہرحال تاملِ عقل کے بعد قلب کو مطلوب کا حصول بتوفیق ایزدی ہے بطریق وجوب اور بطریق تولید نہیں ہے ہم نے الکلام المنظم صـ۳۶۴ پر اس موضوع پر تفصیلی گفتگو کی ہے نیز جواہر الفرائد میں عقل کی مختلف تفسیریں موجود ہیں ، اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

فصلٌ اختلف الناسُ فی العقلِ اهو من العللِ الموجبۃِ ام لا فقالت المعتزلۃُ العقل علۃٌ موجبۃٌ لما استحسنہ محرّمۃ لما استقبحہ علی القطع والبتات فوق العلل الشرعیۃ فلم یجوّزوا ان یثبت بدلیل الشرع ما لا یدرکہ العقل او یقبحہ وجعلوا الخطاب

متوجهًا بنفس العقل وقالوا لاعذر لمن عقل صغيرا كان اوكبيرا فى الوقف عن الطلب وترك الايمان وان لم تبلغه الدعوة وقالت الاشعرية لاعبرة بالعقل اصلاً دون السمع ومن اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة فهو معذور والقول الصحيح فى الباب ان العقل معتبر لاثبات الاهلية وهو نور فى بدن الآدمى يضئ به طريق يبتدئ به من حيث ينتهى اليه درك الحواس فيبتدئ المطلوب للقلب فيدرك القلب بتأمله بتوفيق الله تعالى لا بايجابه وهو كالشمس فى الملكوت الظاهر اذا بزغت وبدا اشعاعها ووضح الطريق كانت العين مدركة بشهابها وما بالعقل كفاية -

ترجمہ یہ فصل ہے (عقل کے بیان میں) عقل کے بارے میں لوگوں نے (اہلِ قبلہ نے) اختلاف کیا ہے کہ وہ عللِ موجبہ میں سے ہے یا نہیں تو معتزلہ نے کہا ہے کہ عقل اس چیز کے لئے جس کو وہ اچھا سمجھے علت موجبہ ہے جس کو قبیح سمجھے اس کے لئے علت محرّمہ ہے قطعیت کے ساتھ عللِ شرعیہ سے بڑھ کر پس معتزلہ نے یہ جائز قرار نہیں دیا کہ دلیل شرع سے وہ حکم ثابت ہو جائے جس کا عقل ادراک نہ کرسکے یا اس کو قبیح جانے اور انہوں نے خطاب شرع کو نفسِ عقل کے ساتھ متوجہ قرار دیا ہے اور انہوں نے کہا ہے کہ جس کو سمجھ بوجھ حاصل ہوگئی چھوٹا ہو یا بڑا اس کے لئے طلبِ ایمان کی واقفیت سے اور ترک ایمان سے کوئی عذر نہیں ہے اگرچہ اس کو دعوت نہ پہنچی ہو اور اشعریہ نے کہا ہے کہ بغیر شریعت کے عقل کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور جس نے شرک کا اعتقاد کیا حالانکہ اس کو دعوت نہ پہنچی تو وہ معذور ہے اور بابِ عقل میں قول صحیح یہ ہے کہ عقل معتبر ہے اہلیت کے اثبات کے لئے اور عقل آدمی کے بدن میں ایک نور ہے جس سے وہ راستہ روشن ہوتا ہے جس کی ابتداء اس جگہ سے ہوتی ہے جہاں حواسِ ظاہرہ کی رہنمائی ختم ہوجاتی ہے پس قلب کے لئے مطلوب ظاہر ہوجاتا ہے پس مطلوب کا قلب ادراک کرلیتا ہے تاٗمل عقل سے اللہ تعالیٰ کی توفیق سے نہ کہ عقل کے واجب کرنے سے اور وہ (عقل) عالمِ ظاہر میں سورج کے مثل ہے جب وہ طلوع ہوجائے اور اس کی شعاع ظاہر ہوجائے اور راستہ روشن ہوجائے تو آنکھ سورج کے نور کی وجہ سے ادراک کرنے والی ہوجاتی ہے (مگر) عقل کی رہنمائی ناکافی ہے ۔

تشریح ۱؎ صانع کی الوہیت کی معرفت اور منعم کا شکر فعلِ حَسَن ہے اور اس کی ضد قبیح ہے ۔ ۲؎ بتات عطف تفسیری ہے ۔ ۳؎ عللِ شرعیہ تو محض علامات ہیں موجب بالذات نہیں ہیں اسی لئے ان میں نسخ و تبدیلی جاری ہوتی ہے اور عللِ عقلیہ میں یہ بات نہیں ہے کہ ان میں نسخ و تبدیلی ہو اسی لئے معتزلہ نے عللِ عقلیہ کو عللِ شرعیہ سے برتر بتایا ہے ۔ ۴؎ قباحت وحسن کی تین قسمیں ہیں ۱؎ طبیعت کے منافی و منافر ۲؎ یا مناسب ہونا اس کا صفتِ نقصان ۳؎ یا صفتِ کمال ہونا ۔

ان کا دنیا میں متعلق مدحت ہونا اور آخرت میں متعلقِ عقاب وسزا ہونا یا دنیا میں متعلق مدحت ہونا اور آخرت میں متعلقِ ثواب ہونا تو معتزلہ اور اشاعرہ کا اختلاف صرف آخری صورت میں ہے ورنہ اول دونوں

قسمیں بالاتفاق عقل سے ثابت ہوتی ہیں ۔ ۵ اگر وہ شخص جس کو دعوت نہیں پہنچی تو زمانِ تأمل کے بعد اس بات کا مکلف ہے اور ایمان نہ لانے کی صورت میں وہ معذب ہوگا اسی کو حنفیہ کا مختار قرار دیا گیا ہے اس سلسلہ میں حضرت مجدد الفِ ثانی رح کا ایک مکتوب مکتوبات امام ربانی صـ۱۱۱ پر موجود ہے جو قابل دید ہے ۔

سبق نمبر ۸۰

پہلے سبق میں اصول آپ کے سامنے گذر چکے ہیں یہاں اس پر کچھ جزئیات پیش فرما رہے ہیں ۱ کہ بچہ ایمان کا مکلف نہیں ہے لیکن اس کا ایمان صحیح ہے ۲ ایک مُراہقہ کسی مسلمان کی منکوحہ ہے اور یہ مراہقہ ایسی لڑکی ہے جس کے والدین مسلمان ہیں یعنی حکماً مسلمان ہیں اگر وہ اسلام کی توصیف بیان نہ کرسکے تو اس کو مرتدہ قرار نہ دیں گے اور نہ اپنے شوہر سے بائنہ ہو گی لیکن جب وہ بالغہ ہوگئی اور اب بھی اسلام کی توصیف بیان نہ کرسکے تو اب وہ اپنے شوہر سے بائنہ ہو جائے گی، کیونکہ بچہ یا بچی جب تک بالغ نہ ہوں اگرچہ ان میں سمجھ بوجھ ہو ایمان کے مکلف نہیں ہیں تو ایسی صورت میں اگر مراہقہ اسلام کی حقیقت کو بیان نہ کرسکے تو اس کو حکماً مسلمان ہی قرار دیا جائے گا ۔

اسی طرح اگر کوئی بالغ لڑکا ہو لیکن اس کو اسلام کی دعوت نہیں پہنچی ہے تو وہ محض عقل کی وجہ سے ایمان کا مکلف نہ ہوگا اور جب بلوغ کے بعد وہ اتنا زندہ نہ رہا کہ تأمل کرکے اور نظر و فکر سے کام لیکر خالق کو پہچانتا تو اس کو معذور قرار دیا جائے گا لہٰذا اگر وہ ایمان و کفر میں سے کسی کی توصیف نہ کرسکے اور نہ ان میں سے کسی پر اعتقاد رکھے تو وہ معذور اور غیر معذب ہے ۔ لیکن اگر بعد بلوغ وہ اتنا زندہ رہا کہ تأمل اور نظر و فکر سے کام لے کر موحّد بنتا تو اس زمانِ تأمل کو دعوت کے قائم مقام کردیا جائے گا اور اب اس کو معذور قرار نہیں دیا جائے گا جیسے اگر کوئی بچہ ہو تو بعدِ بلوغ اس کا مال اس کے حوالہ کردیا جائے گا لیکن اگر وہ سفیہ ہو تو بنصِ قرآنی اس کا مال اس کے جب حوالہ کیا جائے گا جب کہ وہ مقامِ رُشد کو پہونچ جائے جو بقول امام ابوحنیفہ پچیس سال ہیں یعنی ۲۵ رسال کے بعد اس کا مال اس کے حوالہ کردیا جائے گا اگرچہ آثارِ رشد اس سے ظاہر بھی نہ ہوں کیونکہ وہ اس عمر میں دادا ہو سکتا ہے ۔

اگرچہ قیاس یہاں یہ چاہتا تھا کہ بلوغ سے ۳ روز کے بعد اس کا مال اس کے حوالہ کردیا جاتا مگر عقول میں تفاوت کی وجہ سے ایسا نہ کیا گیا اور اس کو دادا کی عمر تک دراز کردیا گیا اگرچہ اس باب میں کوئی نص قاطع موجود نہیں ہے ۔ بہرحال باب عقل میں ماتریدیہ بین بین ہیں اور اشاعرہ اور معتزلہ کے مذہب میں تفریط و افراط ہے اور دونوں فریق کے پاس کوئی لائق اعتماد دلیل نہیں ہے امام شافعی رح نے چونکہ اس شخص کو مطلق معذور قرار دیا ہے جس کو دعوتِ اسلام نہیں پہنچی لہٰذا اگر اس کو قتل کردیا جائے تو اس کا ضمان واجب قرار دیتے ہیں ۔

نیز امام شافعی رح وغیرہ عقل کو لغو قرار دیتے ہیں حالانکہ اس سلسلہ میں کوئی نص نہیں ہے تو ان کا عقل

کو لغو قرار دینا دلالتِ عقل اور اجتہاد کی وجہ سے ہے تو ان کے مذہب میں تناقض متحقق ہوا کہ عقل کو لغو بھی قرار دیا اور عمل سے اس کے خلاف ثابت کیا۔ نیز عقل کے ساتھ خواہشاتِ نفسانی کا اختلاط رہتا ہے تو اس کو معتزلہ کے مثل حجتِ مستقلہ قرار دینا بھی غلط ہوگا لہٰذا راہِ اعتدال یہ ثابت ہوئی کہ عقل اہلیت کا مدار ہے لہٰذا اب اہلیت کے بیان کی ضرورت ہے اور جو امور اہلیت کو عارض ہو کر اس کو مختل کر دیتے ہیں ان کو بیان کر دینے کی ضرورت ہے۔ اب عبارت دیکھئے

ولهذا قلنا إنّ الصبيّ غيرُ مكلّفٍ بالإيمان حتّى إذا عقلت المراهقة وهي تحت مسلمٍ بين أبوين مسلمين ولم تصف الإسلام لم تجعل مرتدّةً ولم تَبِنْ من زوجها ولو بلغت كذلك لبانت من زوجها وكذا نقول في الذي لم تبلغه الدعوةُ إنّه غيرُ مكلّفٍ بمجرّد العقل وإنه إذا لم يَصِفْ إيمانًا ولا كفرًا ولم يَعتقِد على شيءٍ كان معذورًا وإذا أعانه الله بالتجربة وأمهله لدرك العواقب فهو لم يكن معذورًا وإن لم تَبلُغْه الدعوةُ على نحو ما قال أبو حنيفة في السفيه إذا بلغ خمسًا وعشرين سنةً لم يُمنع ماله منه لأنه قد استوفى مُدّةَ التجربة والامتحان فلابدّ من أن يزداد به رشدًا وليس على الحدّ في هذا الباب دليلٌ قاطعٌ فمن جَعَلَ العقلَ علّةً موجبةً يمنع الشرع بخلافه فلا دليلَ له يعتمد عليه ومَن ألغاه من كل وجهٍ فلا دليل له أيضًا وهو مذهبُ الشافعيّ فإنه قال في قومٍ لم تبلغهم الدعوةُ إذا قُتلوا ضمنوا فجعَلَ كفرَهم عفوًا وذلك لأنه لا يجد في الشرع أنّ العقلَ غير معتبرٍ للأهلية فإنما يلغيه بدلالة العقل والاجتهاد فيتناقضُ مذهبُه وإنّ العقلَ لا ينفكّ عن الهوى فلا يَصلح حجّةً بنفسه بحالٍ وإذا ثبت أنّ العقلَ من صفاتِ الأهليةِ قلنا الكلام في هذا ينقسم على قسمين الأهلية والأمور المعترضة عليها

ترجمہ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ بچہ ایمان کا مکلف نہیں ہے یہاں تک کہ جب مراہقہ سمجھدار ہو جائے اور کسی مسلمان کے نکاح میں ہو دو مسلمان والدین کے درمیان اور وہ اسلام کو بیان نہ کر سکے تو اس کو مرتدہ قرار نہیں دیا جائے گا اور وہ اپنے شوہر سے بائنہ نہ ہوگی اور اگر وہ اسی حال میں بالغہ ہو جائے تو اپنے شوہر سے بائنہ ہو جائے گی اور ایسے ہی ہم کہتے ہیں اس شخص کے حق میں جس کو دعوت نہ پہنچی ہو کہ وہ محض عقل کی وجہ سے غیر مکلف ہے اور جب وہ ایمان اور کفر کی صفت بیان نہ کر سکے اور ان میں سے کسی شئی پر معتقد نہ ہو تو وہ معذور رہو گا اور جب اللہ تعالیٰ نے تجربہ کے ذریعہ اس کی مدد کی اور عواقب (انجام) کے دریافت کرنے کے لئے اس کو مہلت دی تو وہ معذور نہ ہوگا اگرچہ اس کو دعوت نہ پہنچی ہو اسی طریقہ کے مثل جو ابو حنیفہ رحمہ نے سفیہ کے بارے میں فرمایا ہے کہ جب وہ پچیس سال کا ہو جائے تو اس سے اس کا مال نہیں روکا جائے گا، اس لئے کہ وہ تجربہ اور آزمائش کی مدت کو حاصل کر چکا ہے تو ضروری ہے کہ اس سے اس کا رشد بڑھ جائے اور

اس باب میں (زمانِ تأمل کے لئے کتنے دن ہوں) کسی معین حد پر کوئی قطعی دلیل نہیں ہے پس جس نے عقل کو علتِ موجبہ قرار دیا ہے تو وہ عقل کے خلاف ورودِ شرع کو ممنوع قرار دیتا ہے (جیسے معتزلہ) تو اس کے پاس کوئی قابلِ اعتماد دلیل نہیں ہے اور جس نے عقل کو بالکل لغو قرار دیا ہے تو اس کے پاس بھی دلیل نہیں ہے اور یہ شافعی کا مذہب ہے پس انہوں نے ایسی قوم کے بارے میں فرمایا جن کو دعوت نہیں پہنچی کہ جب وہ قتل کئے گئے تو ان کا ضمان واجب ہوگا تو ان کے کفر کو عفو قرار دیا ہے۔ اور یہ (ان کے پاس دلیل کا نہ ہونا) اس لئے کہ یہ (جو عقل کو لغو قرار دیتا ہے) شریعت میں اس بات پر کوئی دلیل نہیں پائے گا کہ عقل اہلیت کے لئے غیر معتبر ہے تو وہ عقل کو دلالتِ عقل، اور اجتہاد کی وجہ سے لغو قرار دیتے ہیں تو ان کا مذہب متناقض ہو جائے گا اور تحقیق کہ عقل نفسانی خواہشات سے منفک نہیں ہوتی تو عقل بنفسہٖ کسی حال میں حجت بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گی اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ عقل اہلیت کی صفات میں سے ہے تو ہم کہیں گے کہ کلام بیان اہلیت کے سلسلہ میں دو قسموں پر منقسم ہے ایک اہلیت اور دوسرے وہ امور جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں ۔

تشریح ۱؎ لبانت من زوجہا! یہاں یہ بات بڑی تعجب خیز ہے کیونکہ حنفیہ کے نزدیک ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے اور اقرار لسانی شرط ہے جو متعدد مقامات پر سقوط کا احتمال رکھتا ہے جیسے حالتِ اکراہ میں اور اخرس میں ۔ اور بسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ حقیقتِ ایمانی قلب میں موجود ہے اور زبان سے ادا کرنے کی قدرت بھی ہے لیکن حیا اس کو مانع ہو جاتی ہے ۔

لہٰذا جب شوہر اس باب میں اس کا امتحان لے تو اس سے یہ نہ کہے کہ ایمان کی حقیقت بیان کرو ممکن ہے کہ اس کو اپنے شوہر سے حیا، اس سے مانع ہو جائے بلکہ شوہر خود اس کے سامنے ایمان کی حقیقت بیان کرے اور کہے کہ میرا یہ اعتقاد ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ تیرا بھی یہی اعتقاد ہوگا تو اگر وہ اس کے جواب میں ہاں کہدے تو کافی ہے اور مسلمان ہے اور اگر یوں کہے کہ آپ جو کہہ رہے ہیں میں اس بارے میں کچھ نہیں جانتی تو اب بینونت کا حکم کیا جائے گا ۔ ۲؎ لانہ قد استوفی مدۃ التجربۃ! کیونکہ اب وہ دادا ہو سکتا ہے کیونکہ وہ بارہ ۱۲ سال میں بالغ ہو سکتا ہے اور پھر چھ ماہ کے بعد اس کے بچہ ہو سکتا ہے جو ۱۲ سال میں بالغ ہو جائے اور پھر ۶ ماہ کے بعد اس بچہ کے بچہ ہو سکتا ہے تو اب پہلا ۲۵ سال کا ہو گیا اور دادا ہو گیا ۔ ۳؎ ولیس علی الحد! یعنی عقل علتِ موجبہ ہے یا نہیں اس باب میں کوئی قطعی دلیل تعیین کے ساتھ نہیں ہے نہ عقلی نہ نقلی تو اس صورت میں کلام مصنف رح فمن جعل الخ توضیح بعد الاجمال کے قبیل سے ہوگا ۔ یا یہ مطلب ہے کہ جس عاقل کو دعوت حق نہیں پہنچی اس کو کتنی مہلت دیجائے ۔ اس باب میں کوئی قطعی دلیل نہیں ہے ، یا وہ مطلب لیا جائے جس کو ہم نے تقریر میں بیان کیا ہے سفیہ کو کتنی مہلت دیجائے اس باب میں کوئی قطعی نص نہیں ہے تو ان دونوں صورتوں میں یہ کلام اول کلام کا تتمہ ہوگا اور مصنف کا قول فمن جعل الخ وہ ابتدائی کلام ہوگا ۔

سبق نمبر ۱۸

اہلیت کی دو قسمیں ہیں ۱۔ اہلیتِ وجوب ۲۔ اہلیتِ ادار، اہلیت وجوب کا مدار عہدِ الست کے اوپر ہے اس میثاق کیوجہ سے تمام بنی نوع آدم وجوب کی اہلیت رکھتے ہیں مگر دنیا میں ظہور کے بعد اور اسی اہلیت کے وجود کو ذمۂ صالحہ سے تعبیر کیا جاتا ہے ۔ لہٰذا جب تک بچہ ماں کے پیٹ سے نہیں نکلا تو ابھی وہ ماں کا جزء ہے ابھی اس کے لئے ذمۂ کاملہ نہیں ہے لہٰذا ابھی اس پر کوئی چیز واجب نہیں کی جاسکتی البتہ اس کے حق میں جو نافع ہو جیسے ثبوتِ نسب، حریت، میراث وغیرہ وہ جنین کے لئے بھی ثابت ہوتی ہے ۔ اور جب وہ پیدا ہوگیا تو اب وہ دونوں چیزوں کا متحمل ہوسکے گا یعنی اس کے اوپر وجوب بھی ہوسکتا ہے اور اس کے لئے بھی ہوسکتا ہے، اور وجوب کا اصل فائدہ اداء ہے لیکن بچہ ابھی ادار کا تحمل نہیں کرسکتا تو وجوب معدوم قرار دیا جاسکتا ہے کیونکہ وجوب بذاتِ خود مقصود نہیں ہے ۔

اسی نکتہ کے پیشِ نظر بچہ کو مکلف قرار نہیں دیا گیا اور اسی نکتہ کے پیشِ نظر کافر کو عبادات کا مکلف نہیں قرار دیا گیا البتہ کافر ایمان کا اہل ہے اس لئے وہ ایمان کا مکلف ہے، لہٰذا چھوٹا سا بچہ جو غیر عاقل ہے ابھی اس کو ایمان کا مکلف قرار نہیں دیا جائے گا البتہ جب وہ سمجھ بوجھ والا ہوگیا تو اصلِ وجوب کے ہم قائل ہو گئے اگرچہ وجوب ادار کے ہم اب بھی قائل نہیں ہوئے لہٰذا ایسے عاقل بچہ کا ایمان بغیر تکلیف کے صحیح ہے اور اس کی جانب سے ایمان کی ادائیگی کا وہ حال ہوگا جو مسافر کے جمعہ کا ہوتا ہے کہ اس پر فرض نہیں مگر جب ادا کرے تو فرض واقع ہوگا یہی صبیِّ عاقل کے ایمان کا حکم ہے، اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

فَصۡلٌ فِی بَیَانِ الۡاَھۡلِیَّۃِ

الاھلیۃُ نوعانِ اھلیۃُ الوجوبِ واھلیۃُ الاداءِ اَمَّا اھلیۃُ الوُجُوبِ فبناءٌ علی قیام الذمّۃ فانّ الاٰدمیَّ یُولدُ ولہٗ ذمّۃٌ صَالحۃٌ للوجوبِ لہ وعلیہِ باجماعِ الفقہاءِ بناءً علی العَھدِ الماضی قال اللّٰہ تعالیٰ وَاِذۡ اَخَذَ رَبُّکَ مِنۡۢ بَنِیۡۤ اٰدَمَ مِنۡ ظُھُوۡرِھِمۡ ذُرِّیَّتَھُمۡ الی اٰخرِ الاٰیۃ وقبل الانفصال ھو جزءٌ من وجہٍ فلم یَکُنۡ لہٗ ذمّۃٌ مطلقۃٌ حتی صلحَ لیجب لہ الحقّ ولم یجب علیہ واذا انفصل و ظھرت لہ ذمّۃٌ مطلقۃٌ کان اھلاً للوجوب لہٗ وعلیہ غیرَ انَّ الوجوبَ غیرُ مقصودٍ بنفسہ فجاز ان یبطل لعدم حکمہ وغرضہ کما ینعدم لعدم محلّہ ولھذا لم یجب علی الکافر شیٔ من الشرائعِ التی ھی الطاعات لما لم یکن اھلاً لثواب الاٰخرۃ ولَزِمہ الایمان لما کان اھلاً لاداۂ ووجوب حکمہ ولم یجب علی الصّبیّ الایمان قبل ان یعقل لعدم اھلیّۃ الاداءِ واذا عَقَل واحتمل الاداءَ قلنا بوجوب اصل الایمان علیہ دون ادائہ حتی صحّ الاداءُ من غیر تکلیفٍ فکان فرضًا کالمسافر یؤدّی الجمعۃَ

ترجمہ

یہ فصل ہے اہلیت کے بیان میں، اہلیت کی دو قسمیں ہیں، اہلیتِ وجوب اور اہلیتِ ادا، بہرحال اہلیتِ وجوب تو یہ مبنی ہے ذمہ کے قیام پر پس آدمی پیدا ہوتا ہے اور اس کے لئے ذمہ صالحہ ہے اس کے لئے وجوب کے واسطے اور اس پر وجوب کے واسطے فقہاء کے اجماع کے ساتھ بناء کرتے ہوئے عہد ماضی پر فرمایا باری تعالیٰ نے، وَاِذْ اَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنِیْ آدَمَ مِنْ ظُھُوْرِھِمْ ذُرِّیَّتَھُمْ الآیۃ اور انفصال سے پہلے وہ من وجہ کا ایک جزء ہے تو اس کے لئے ذمۂ کاملہ نہیں ہے یہاں تک کہ وہ صلاحیت رکھتا ہے کہ اس کے لئے حق واجب ہو اور اس پر وجوب نہ ہوگا اور جب وہ جدا ہوگیا اور اس کے لئے ذمۂ کاملہ کا ظہور ہوگیا تو وہ وجوب لہٗ اور وجوب علیہ کا اہل ہوگیا مگر وجوب بذاتِ خود مقصود نہیں ہے پس جائز ہے کہ وجوب کا حکم (ادار) نہ ہونے کیوجہ سے وجوب باطل ہوجائے اور وجوب کی غرض نہ ہونے کی وجہ سے جیساکہ وجوب معدوم ہوجاتا ہے وجوب کا محل نہ ہونے کی وجہ سے اسی وجہ سے کافر پر ان شرائع میں سے کچھ واجب نہیں جوکہ طاعات ہیں اس لئے کہ وہ ثوابِ آخرت کا اہل نہیں ہے اور اس کو ایمان لازم ہوگا اس وجہ سے کہ وہ ادارِ ایمان کا اہل ہے اور ایمان کے حکم کے ثبوت کا اہل ہے (یعنی ثوابِ آخرت کا) اور بچہ پر ایمان واجب نہیں اس کے عاقل ہونے سے پہلے ادار کی اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے اور جب وہ عاقل ہوگیا اور ادارِ ایمان کا متحمل ہوگیا تو ہم اس کے اوپر اصل ایمان کے وجوب کے قائل ہوگئے نہ کہ وجوبِ ادار کے یہاں تک کہ بغیر تکلیف کے ادائیگی صحیح ہے پس ادارِ ایمان فرض ہوگا جیسے مسافر جمعہ ادار کرے۔

تشریح

۱؎ اہلیتِ انسان سے مراد کسی فعل کو کرنے کی یا سنبھالنے کی صلاحیت کا ہونا ہے۔ ۲؎ حقوق العباد میں سے جو غرامات ہیں اور ضمان متلفات اور ثمنِ مبیع اور زوجات و اقارب کا نفقہ بچہ کے اوپر بھی لازم ہوگا۔ ۳؎ میثاق کی تفصیل کے لئے دیکھئے درس عقیدۃ الطحاوی ص۴۲؎۔

سبق نمبر ۸۲

انسان کا کمال فہم اور کمالِ بدن سے ہوتا ہے ان دونوں میں سے ہر ایک کا یا کسی ایک کا قصور کمی اور قصور کا باعث ہے لہٰذا بچہ قبل البلوغ ان دونوں میں قصور و نقص رکھتا ہے اور سفیہ بعد بلوغ بھی عقل میں قصور رکھتا ہے اگرچہ کمالِ بدن اس کو حاصل ہے بہرحال اہلیتِ ادار کی دو قسمیں ہیں ۱؎ قاصر ۲؎ کامل جنکی تعریف سامنے آچکی ہے اہلیت کاملہ کی وجہ سے اہل مکلف ہوجاتا ہے اور خطاب اس کی جانب متوجہ ہوجاتا ہے، اور اہلیتِ قاصرہ کی صورت میں وجوب تو نہیں ہوتا مگر ادائیگی صحیح ہوجاتی ہے جب اہلیت قاصرہ کی وجہ سے ادائیگی صحیح ہوجاتی ہے تو ہم نے کچھ ایسی جزئیات کو پیش کرنا مناسب سمجھا جو اس اصول کی مؤید ہوں لہٰذا ہم نے کہا۔

۱؎ عاقل بچہ کا ایمان درست ہے ۲؎ اس کا ہبہ اور صدقہ کو قبول کرنا درست ہے کیونکہ یہ خالص نفع ہے ۳؎ عبادات بدنیہ کی ادائیگی عاقل بچہ کی طرف سے درست ہے بغیر وجوب و تکلیف کے کیونکہ اس

میں بغیر مضرت ونقصان کے بچہ کا نفع ہے کہ وہ اس کا عادی بنجائے گا اور اس کی ادائیگی بعد بلوغ اس پر شاق نہ گذرے گی ۲ اگر عاقل بچہ باجازت ولی بیع واجارہ وغیرہ کا عقد کرے تو جائز ہے کیونکہ اگرچہ یہ نفع ونقصان کے درمیان دائر ہے مگر بچہ کی رائے کے نقصان کی مکافات ولی کی رائے سے ہوگئی لہذا بقول ابو حنیفہ رح اب بچہ کو مثل عاقل شمار کیا جائیگا (اس تصرف کے اندر) اگر باجازت ولی بچہ نے اجنبی سے غبنِ فاحش کے ساتھ بیع کی تو امام صاحبؒ کے نزدیک ایک روایت کے مطابق بیع جائز ہے بخلاف صاحبینؒ کے اور ایک روایت کے مطابق اگر باجازت ولی ولی کیساتھ بیع کرے اور غبن فاحش کے ساتھ کرے تو اس کو امام صاحبؒ نے مردود قرار دیا ہے کیونکہ مقام تہمت ہے اور یہ شبہ ہے کہ ولی خود اصل اور بچہ اس کا نائب ہے اور یہ مقام تہمت ہے جس میں شبہ کافی ہوگا لہذا بیع کو مردود قرار دیا جائے گا۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

واما اهليّة الاداء فنوعان قاصرٌ وكاملٌ امّا القاصرة فتثبت بقدرة البدن اذا كانت قاصرة قبل البلوغ وكذلك بعد البلوغ فيمن كان معتوهًا لانه بمنزلة الصبيّ لانه عاقلٌ لم يعتدل عقلُه وتبتنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء وعلى الاهلية الكاملة وجوبُ الاداء وتوجّه الخطاب عليه وعلى هذا قلنا انه صحّ من الصبيّ العاقلِ الاسلامُ وما يتمحّضُ منفعةً من التصرفات كقبول الهبة والصدقة وصحّ منه اداءُ العبادات البدنية من غير عهدة و ملكَ برأي الولي ما يتردّدُ بين النفع والضرر كالبيع ونحوه وذلك باعتبار انّ نقصان رأيه انجبر برأي الولي فصار كالبالغ في ذلك في قول ابي حنيفة رحمه الله الا ترى انه صحّ بيعه من الاجانب بغبن فاحشٍ في رواية خلافًا لصاحبيه وردّه مع الولي بغبن فاحشٍ في رواية اعتبارًا للشبهة النيابة في موضع التهمة

ترجمہ اور بہرحال اہلیتِ اداء پس اس کی دو قسمیں ہیں ۱ قاصر ۲ اور کامل، بہرحال قاصر پس وہ ثابت ہوجاتی ہے بدن کی قدرت سے جبکہ قدرت قاصر ہو بلوغ سے پہلے اور ایسے ہی بلوغ کے بعد اس شخص کے بارے میں جو معتوہ (سفیہ) ہو اس لئے کہ وہ بچہ کے درجہ میں ہے اس لئے کہ وہ ایسا عاقل ہے جس کی عقل معتدل نہیں ہوئی (اگرچہ اس کا بدن کامل ہے) اور مبنی ہے اہلیتِ قاصرہ پر ادا کی صحت اور اہلیت کاملہ پر وجوب اداء اور اس پر خطاب کا متوجہ ہونا اور اسی بنیاد پر ہم نے کہا کہ صبیّ عاقل کا اسلام درست ہے اور جو تصرفات خالص اس کے نفع کے ہیں (وہ بھی درست ہیں) جیسے ہبہ اور صدقہ کو قبول کرنا اور اس سے عبادات بدنیہ کی ادائیگی صحیح ہے بغیر ذمہ داری کے اور وہ مالک ہوگا ولی کی رائے سے ان معاملات کا جو نفع اور ضرر کے درمیان دائر ہیں جیسے بیع اور اس کے مثل اور یہ (ان تصرفات کا جواز)

اس اعتبار سے کہ اس کی رائے کا نقصان ولی کی رائے سے پورا ہو جائے گا پس اس تصرف میں بچہ مثل بالغ کے ہو جائیگا ابو حنیفہ رح کے قول کے مطابق کیا نہیں دیکھتے کہ ابو حنیفہ رح نے اجانب کے ہاتھ غبنِ فاحش کے ساتھ بچہ کی بیع کو جائز قرار دیا ہے ایک روایت میں بخلاف صاحبینؒ کے اور ابو حنیفہ رح نے بچہ کی بیع کو رد کر دیا ہے ولی کے ہاتھ غبنِ فاحش کے ساتھ ایک روایت میں مقام تہمت میں نیابت کے شبہ کا اعتبار کرتے ہوئے۔

تشریح

ع۱ آدمی کی جانب خطاب متوجہ ہوتا ہے کمال عقل اور کمال بدن سے ع۲ ان دونوں کے کمال سے آدمی کے اندر اعتدال پیدا ہوتا ہے، مگر ہم نے بلوغ کو بربنارِ احتیاط اطلاع پر تعذر کے پیشِ نظر اعتدال کے قائم مقام کر دیا ہے۔ ع۳ بچہ کا ایمان صحیح ہے اس میں امام شافعی رح کا اختلاف ہے تو وہ ان کے نزدیک بعد اسلام اپنے کافر باپ کا وارث ہوگا اور ہمارے نزدیک وارث نہ ہوگا کما قیل۔ ع۴ صاحبینؒ کے نزدیک غبنِ فاحش کے ساتھ صبیٔ عاقل کی بیع صحیح نہیں ہے صاحبین کا قیاس یہ ہے کہ بچہ بعدِ اجازتِ ولی، ولی کے درجہ میں ہو جائیگا اور ولی کو خود حق حاصل نہیں کہ غبنِ فاحش کے ساتھ اس کے مال میں تصرف کرے مگر صاحبین کا یہ قیاس ضعیف ہے کیونکہ ولی کی عدمِ ولایت سے بچہ کی عدم ولایت لازم نہیں آتی کیونکہ ولی بچہ کے مال پر اقرار کا حق دار نہیں ہے اور اگر ولی کی اجازت کے بعد بچہ اقرار کرے تو وہ اقرار معتبر ہے۔ ع۵ بچہ جبکہ باجازتِ ولی تصرف کرتا ہے تو من وجہٍ تو اصل ہے اور من وجہٍ نائبِ ولی ہے کیونکہ بچہ کی طرف سے فقط عقد ہوگا اس کا کمال بہ جہت ولی ہوگا تو اصیل ہونے کا پہلو اس بات کو مقتضی ہے کہ مطلقاً اس کی بیع ہر شخص کے ساتھ جائز ہو اگرچہ غبنِ فاحش کے ساتھ ہی ہو، اور نائب ہونے کا پہلو اس بات کو مقتضی ہے کہ غبنِ فاحش کے ساتھ اس کا عقد مطلقاً درست نہ ہو مگر دونوں شبہوں کی رعایت کرتے ہوئے کہا کہ اجانب کے ہاتھ تو اس کی بیع مطلقاً درست ہے اور ولی کے ہاتھ غبنِ فاحش کے ساتھ جائز نہیں ہے کیونکہ ولی کے نائب ہونے کا شبہ موجود ہے اس لئے بربنارِ احتیاط کہا گیا ہے کہ ولی کے ہاتھ غبنِ فاحش کے ساتھ بیع جائز نہ ہوگی۔

سبق نمبر ۸۳

ماقبل میں بتایا گیا ہے کہ وہ کام جس میں احتمالِ ضرر ہو بچہ اس کا خود مالک نہیں ہوتا البتہ ولی کی اجازت سے اس کا مالک ہو جاتا ہے۔

لہٰذا اگر صبیٔ عاقل نے وکالت کو قبول کر لیا تو بچہ پر اس کی ذمہ داری لازم نہ ہوگی یعنی مبیع کو سپرد کرنے کی اور ثمن کو اور عیب کے بارے میں خصومت کی کیونکہ اگر ان چیزوں کو اس پر واجب کیا جائے گا تو ضرر لازم آئے گا۔ البتہ ولی کی رائے سے یہ ذمہ داری اس پر لازم ہو جائے گی کیونکہ ولی کی رائے سے بچہ کی رائے کے قصور کی تلافی ہو جائے گی۔

پھر اپنے ورثہ کو خوشحال چھوڑنا اچھا ہے اس سے کہ ان کو اس حال میں چھوڑے کہ وہ لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلاتے پھریں لہٰذا اگر بچہ نے کسی اچھے کام کی وصیت کی تو باطل ہوگی اگرچہ بظاہر اس میں نفع ہے مگر حقیقت

ہیں اس میں نقصان ہے کیونکہ ورثہ اپنے مورث کے مال سے محروم ہو رہے ہیں حالانکہ یہ پسندیدہ طریقہ نہیں ہے بلکہ افضل وہی ہے کہ مورث کا مال ورثہ کو مل جائے ۔

امام شافعی رح نے ظاہر پر نظر کرتے ہوئے اس کی وصیت کو صحیح مانا ہے اور میراث میں مال جانا بہتر ہے اس کی واضح دلیل یہ ہے کہ اگر بچہ وصیت نہ کرے تو اس کا مال ورثہ کو ملتا ہے تو اگر اسمیں بچہ کا نقصان ہوتا تو اس کا مال ورثہ کو کیوں ملتا معلوم ہوا کہ اس میں بچہ کا نفع ہے ۔

سوال :۔ جب بچہ کے بارے میں آپ نے یہ فرمایا تو پھر بالغ کی وصیت بھی درست نہ ہونی چاہئے ؟

جواب :۔ جیسے بالغ کی طلاق اور عتاق اور ہبہ درست ہیں اور قرض دینا درست ہے اسی طرح اس کی وصیت بھی درست ہے ۔

حالانکہ ان چیزوں کا بچہ مالک نہیں نہ خود نہ ولی کی اجازت سے اور نہ ولی خود بچہ کے مال میں ان امور کو کر سکتا ہے ۔ البتہ قاضی بچہ کے مال کو کسی کو قرض دے سکتا ہے کیونکہ اس میں بچہ کا فائدہ ہے کہ بچہ کا مال ضائع ہونے سے محفوظ رہے گا ورنہ اگر کسی کے پاس امانت ہو تو ہلاکت سے ضمان نہیں ہوگا جس میں بچہ کا نقصان ظاہر ہے ۔

سوال :۔ جب بچہ سے اس کی مضرت کے افعال غیر معتبر ہوتے ہیں تو صبیّ عاقل کے ارتداد کے بعد آپ نے احکام دنیوی (جیسے اس کی زوجہ کا اس سے بائنہ ہونا اور میراث سے حرمان) اس پر کیوں جاری کئے جس کا مضرت ہونا ظاہر ہے جیساکہ طرفین کا مسلک ہے البتہ احکامِ آخرت نافذ ہونے پر تو سب کا اتفاق ہے ؟

جواب :۔ ہم نے یہ احکام قصداً جاری نہیں کئے بلکہ یہ صحتِ ارتداد کا نتیجہ ہے جو تبعاً خود بخود نافذ ہوتے ہیں جیسے اگر بچہ کے والدین مرتد ہو جائیں تو بچہ پر بھی احکامِ ارتداد جاری ہوتے ہیں ایسے ہی یہاں بھی ہوں گے گویا یہ ارتداد قابلِ عفو نہیں ہے ۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

وَعلٰی ھذا قلنا فی المحجوراذا توکل لم تلزمہ العھدۃ وباذن الولیّ تلزمہ واما اذا اوصی الصبیُّ بشئٍ من اعمال البرّ بطلت وصیّتہ عندنا خلافا للشافعی وان کان فیہ نفع ظاھرٌ لان الارث شرع نفعًا للمورث الا ترٰی انہ شرع فی حق الصبیّ وفی الانتقال عنہ الی الایصاء ترک الافضل لا محالۃ الا انہ شُرِعَ فی حقّ البالغ کما شُرِعَ لہ الطلاق والعتاق والھبۃ والقرض ولم یشرع ذٰلک فی حق الصبیّ ولم یملک ذٰلک علیہ غیرہ ماخلا القرض فانہ یملکہ القاضی لوقوع الامن عن التوٰی بولایۃ القاضی واما الرِّدَّۃ فلا تحتمل العفو فی احکام الاخرۃ ومایلزمہ من احکام الدنیا عندھما خلافًا لابی یوسف رح فانما یلزمہ حکما لصحتہ لا قصدًا الیہ فلم یصح العفو عن مثلہ کما اذا ثبت تبعا لابویہ

ترجمہ اور اسی بنیاد پر ہم نے کہا صبیّ محجور کے بارے میں جبکہ وہ وکالت کو قبول کرے تو اس پر ذمہ داری لازم نہ ہوگی اور ولی کی اجازت سے اس کو ذمہ داری لازم ہو جائے گی اور بہرحال جبکہ بچہ نے اعمالِ بر میں سے کسی کی وصیت کر دی تو ہمارے نزدیک اس کی وصیت باطل ہے بخلاف شافعی رح کے اگرچہ ایصار کے اندر ظاہراً بچہ کا نفع ہو اس لئے کہ ارث مورث کے نفع کے لئے مشروع ہوا ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ ارث بچہ کے حق میں مشروع ہے اور وارث سے ایصار کی جانب انتقال میں یقیناً افضل کا ترک ہے۔

مگر ایصار بالغ کے حق میں مشروع ہے جیسے اس کے لئے طلاق اور عتاق اور ہبہ اور قرض مشروع ہے اور یہ بچہ کے حق میں مشروع نہیں ہے اور اس کا بچہ پر اس کا غیر مالک نہ ہوگا علاوہ قرض دینے کے کہ اس کا قاضی مالک ہے ہلاکت سے امن ہونے کی وجہ سے قاضی کی ولایت سے اور بہرحال ردّت پس وہ آخرت کے احکام میں عفو کا احتمال نہیں رکھتی اور طرفین رح کے نزدیک جو اس کو دنیا کے احکام لازم ہوتے ہیں بخلاف ابو یوسف رح کے وہ بچہ کو لازم ہوتے ہیں ارتداد کی صحت کے حکم کی وجہ سے نہ کہ التزام کے قصد سے تو اس کے مثل سے عفو صحیح نہیں ہے جیساکہ ارتداد ثابت ہو اپنے والدین کی تبعیت میں۔

تشریح ۱ بچہ نے جب وصیت کی تو یہ ضرر محض ہے کیونکہ اس میں بطریق تبرع موت کے بعد کی جانب اضافت کرتے ہوئے ازالۂ ملک ہے۔

۲ بچہ کی بیوی کو طلاق دینے کا کوئی مختار نہیں ہے یہی مختار ہے فیہ ما فیہ۔

سبق نمبر ۸۴

اہلیت کے بیان سے فراغت کے بعد اب مصنف رح ان امور کو بیان فرمائیں گے جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں جن کی دو قسمیں ہیں ۱ سماوی ۲ کسبی، سماوی سے مراد وہ عوارض ہیں جو منجانب اللہ ثابت ہوں اور بندہ کے فعل کا اس میں کوئی دخل نہ ہو ایسے عوارض گیارہ ہیں ۱ جنون ۲ صغر ۳ عتہ ۴ نسیان ۵ نوم ۶ اغماء ۷ رق ۸ مرض ۹ حیض ۱۰ نفاس ۱۱ موت، اور کسبی امور سات ہیں ۱ جہل ۲ سکر ۳ ہزل ۴ سفہ ۵ سفر ۶ خطاء ۷ اکراہ۔

جنون: اس کے سبب سے سقوط کا احتمال رکھنے والی تمام عبادتیں ساقط ہو جاتی ہیں لیکن دوسرے کا مال ضائع کرنے کا ضمان، اقارب کا نفقہ، اور دیت ساقط نہیں ہوتی ان احکام میں مجنون لعینہ صبی کے مشابہ ہے علیٰ ہذا القیاس، طلاق اور عتاق اور ان کے مانند دوسرے ضرر رساں تصرفات بھی بچہ کی طرح مجنون کے حق میں نافذ نہیں ہوں گے۔ لیکن اگر جنون ممتد نہ ہو (کھوڑے وقت میں زائل ہو جائے) تو نوم کے ساتھ ملحق ہوگا یہی ہمارے ائمہ ثلاثہ کا مذہب ہے چنانچہ ایسے مجنون پر نائم کی طرح فوت شدہ عبادات کی قضاء واجب ہوگی کیونکہ قلیل عبادات کی قضا واجب کرنے میں کسی قسم کا حرج اور تنگی لازم نہیں آتی ہے پھر یہ حکم جنون عارضی کا ہے یعنی بالغ ہونیکے وقت صحیح العقل تھا پھر اس پر جنون طاری ہوا لیکن اصلی جنون یعنی وہ جس کا سلسلہ بچپن سے

علاجاً رہا ہے حتیٰ کہ بالغ ہوا جنون کی حالت میں تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ جنون صغر کے حکم میں ہے لہٰذا اگر ماہ رمضان ختم ہونے سے پہلے ہی (روزہ کے سلسلہ میں) یا نماز کے سلسلہ میں ایک دن ایک رات پورے ہونے سے پہلے ہی جنون سے افاقہ ہو گیا تو ان کے نزدیک حالتِ جنون کے روزے اور نمازوں کی قضا اس پر واجب نہیں ہے۔ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک ان احکام میں جنون اصلی بھی بمنزلہ عارضی کے ہے تو ان کے نزدیک مذکورہ صورت میں مجنون اصلی پر بھی نماز اور روزہ کی قضاء واجب ہوگی، اب جنونِ ممتد اور غیر ممتد کی حد بیان کرتے ہیں کہ نماز کے بارے میں جنون ممتد ہونے کی حد یہ کہ جنون ایک دن رات سے زیادہ وقت رہے پھر زائد ہونے کا اعتبار کس طرح ہے تو وہ شیخینؒ اور محمدؒ کا معروف اختلاف ہے جو ہدایہ میں مذکور ہے۔

اور روزے کے بارے میں جنون کا امتداد یہ ہے کہ پورا ماہِ رمضان جنون میں گذر جائے اور زکوٰۃ کے بارے میں جنون ممتد ہونے کی حد یہ ہے کہ پورا سال مجنون رہے لیکن امام ابو یوسفؒ نے اکثر حول کو کل کے قائم مقام قرار دیا ہے مکلف کے حق میں دفع حرج اور سہولت کی رعایت کرتے ہوئے، جو کام ایسا حَسَن ہو جس میں قبح کا احتمال نہ ہو یا ایسا قبیح ہو جس میں حسن کا احتمال نہ ہو اول جیسے ایمان اور ثانی جیسے کفر تو ایسی چیز مجنون کے حق میں ثابت ہوگی لہٰذا والدین کی تبعیت کی وجہ سے اس کا ایمان اور ارتداد صحیح ہے۔

دوسرا عارض: صغر (کمسنی) ہے انسان کے اندر کمسنی اگرچہ پیدائشی طور پر ثابت ہے پھر بھی اس کو عوارض میں سے شمار کیا گیا اس لئے کہ صغر انسان کی حقیقت و ماہیت میں داخل نہیں ہے چونکہ حضرت آدم علیہ السلام اپنی پیدائش کے وقت بالکل جوان تھے اس لئے بنی آدم میں بھی جوان ہونا اصل قرار پایا اور صغر کو عوارض میں سے شمار کیا گیا اور صغر ابتداء کی حالت میں جنون کے مشابہ ہے بلکہ اس کی حالت جنون سے بھی ناقص تر ہے (کما سیجیئ) لیکن جب بچہ سمجھدار ہو جائے تو اس میں ایک قسم کی اہلیت پیدا ہو جاتی ہے یعنی اہلیتِ قاصرہ نہ کہ کاملہ کیونکہ صغر کا عذر ابھی باقی ہے صبیِ عاقل سے صرف وہی احکام ساقط ہوں گے جو بالغ سے ساقط ہونے کا احتمال رکھتے ہیں۔ جیسے عبادات اور حدود و کفارات۔

پھر صغر کے سلسلہ میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ معافی کا احتمال رکھنے والے احکام یعنی علاوہ ارتداد کے جملہ عبادات و عقوبات کا بارِ ذمہ داری صبیِ عاقل سے ساقط ہے اور جو اس کی منفعت کے کام ہوں وہ خود کرے یا کوئی دوسرا کرے تو وہ صحیح ہیں جیسے ہبہ اور صدقہ قبول کرنا، بچہ پر شفقت کا یہی تقاضا ہے لہٰذا اگر بچہ نے اپنے مورث کو قتل کر دیا تو وہ میراث سے محروم نہ ہوگا لیکن کفر اور رقیت کا مسئلہ اس سے مختلف ہے کیونکہ ان دونوں کی وجہ سے میراث سے محرومی کا حکم سزا کے طور پر نہیں ہے بلکہ اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے ہے اس لئے کہ کفر اور غلامی کے سبب سے اس کی اہلیت ہی نہیں رہتی کہ کافر مسلمان سے اور غلام آزاد سے میراث کا مستحق ہو،

تیسرا عارض: عتہ ہے اور عتہ ایسا عارض ہے جو کہ عقل میں خلل اور فتور کا موجب ہو جس کی وجہ سے آدمی بے ربط باتیں کرتا رہتا ہے اس کی بعض باتیں عقلمندوں کے کلام کے مشابہ ہوتی ہیں اور بعض باتوں

سے دیوانگی ٹپکتی ہے تو عقل ہوتے ہوئے اس میں خلل اور کمزوری پائی جانے کے لحاظ سے یہ صبیِّ عاقل کے حکم میں ہے اور یہ تمام احکام میں صبیِّ عاقل کی طرح ہے یعنی عتہ قول یا فعل کے صحیح ہونے سے مانع نہیں ہے چنانچہ معتوہ کا عبادتیں کرنا اور دوسرے کا مال بیچنے یا غلام آزاد کرنے کا وکیل بننا سب صحیح ہے اسی طرح ہدیہ وغیرہ قبول کرنا درست ہے جیسے صبی عاقل کا درست ہے۔

البتہ ضرر لازم آنے والی ذمہ داری انجام دینے سے یہ مانع ہے، لیکن تلف کردہ مال کا ضمان لیا جانا ذمہ داری کی بناء پر نہیں ہے بلکہ حق غیر کی حفاظت کی وجہ سے ہے اور صبی یا غلام یا معتوہ ہونا عصمتِ مال کے منافی نہیں ہے یعنی یہ جزاءِ محل ہے جزاءِ فعل نہیں ہے اور معتوہ پر دوسروں کو ولایت حاصل ہوتی ہے اور معتوہ کو دوسروں پر ولایت حاصل نہیں ہوگی، اگر مجنون کی بیوی مسلمان ہو جائے تو مجنون کے والدین پر اسلام پیش کیا جائے گا اگر وہ ایمان لے آئے تو فبہا ورنہ زوجۂ مجنون اور مجنون میں تفریق کر دیجائے گی اور اسلام کو پیش کرنا فی الحال ہوگا، اور اگر غیر عاقل کی زوجہ مسلمان ہو گئی تو یہاں بچہ کے عاقل ہونیکا انتظار کیا جائیگا بچہ کے والدین پر اسلام پیش نہیں کیا جائے گا اس حکم میں مجنون اور بچہ مختلف ہیں۔ اور اگر صبیِّ عاقل اور معتوہ ہوں تو ان دونوں کا حکم ایک ہے یعنی فی الحال صبیِّ عاقل —— اور معتوہ پر اسلام پیش کیا جائے گا۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

فصل فی الامور المعترضة علی الاهلية

العوارضُ نوعان سماویٌّ ومکتسب امّا السّماویّ فهو الصغر والجنون والعَتَه والنسیان والنوم والاغماءُ والرّقُّ والمرض والحیض والنفاس والموت وامّا المکتسب فنوعان منه ومن غیره امّا الذی منه فالجهل والسَّفَهُ والسُّکر والهزل والخطاء والسَّفَر واما الذی من غیره فالاکراه بما فیه الجاءُ وبما لیس فیه الجاءُ وامّا الجنونُ فانه یوجب الحجر عن الاقوال ولیسقط به ما کان ضررًا یحتمل السقوط واذا امتدّ فصار لزومُ الاداء یؤدی الی الحرج فیبطُلُ القول بالاداء وینعدم الوجوبُ ایضًا لانعدامه وحدّ الامتداد فی الصوم ان یستوعب الشّهرَ وفی الصلوات ان یزید علی یوم ولیلةٍ وفی الزکوٰة ان یستوعب الحول عند محمد رح واقام ابو یُوسفَ رح اکثر الحول مقام کله تیسیرا وما کانَ حسَنًا لا یحتملُ الغیر او قبیحًا لا یحتمل العفو فثابتٌ فی حقه حتی یثبت ایمانه وردّته تبعًا لابویه وامّا الصِّغرُ فانه فی اوّل احواله مثل الجنون لانه عدیم العقل والتمیز اما اذا عقل فقد اَصَابَ ضربا من اهلیة الاداء لکنَّ الصِّبَاءَ عذرٌ مع ذلك فسقط به

عنہ ما یحتمل السقوط عن البالغ وجملۃ الامر انہ یوضع عنہ العُهدۃ ویصح منہ ولہ ما لا عهدۃ فیہ لان الصِّبَا مِن اَسْبَاب المَرحمۃ فجُعِل سببًا للعفو عن کلّ عهدۃ یحتمل العفوَ ولهذا لا یحرم عن المیراث بالقتل عندنا ولا یلزم علیہ حرمانہ بالرق عنہ والکفر لان الرق ینافی اهلیّۃَ الارث وکذلک الکفر لانہ ینافی اهلیّۃَ الولایۃ وانعدام الحق لعدم سببہ ولعدم اهلیتہ لا یُعَدُّ جزاءً واَمَّا العَتہُ بعد البلوغ فمثل الصِّبَا مع العقل فی کل الاحکام حتی انہ لا یمنع صحۃ القول والفعل لکنہ یَمْنَعُ العُهدۃَ واَمَّا ضمان ما یستهلک من الاموال فلیس بعهدۃ لانہ شرع جبرا وکونہ صبیًّا معذورًا ومعتوهًا لا ینافی عِصْمَۃَ المحل ویوضع عنہ الخطاب کما یوضع عن الصبی ویُوَلّیٰ علیہ ولا یلی هو علی غیرہ وانما یفترق الجنون والصِّغر فی اَنَّ هذا العارض غیر محدود فقیل اذا اسلمت امرأتہ عرض علی ابیہ وأمّہ الاسلام ولا یؤخّر والصِّبَا محدودٌ فوجبَ تاخیرہ واما الصبیّ العاقل والمعتوہ العاقل فلا یفترقان -

ترجمہ یہ فصل ہے اُن امور کے بیان میں جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں عوارض دو قسم کے ہیں سماوی اور مکتسب بہرحال سماوی پس وہ صغر اور جنون اور عتہ اور نسیان اور نوم اور اغماء اور رِق اور مرض اور حیض اور نفاس اور موت ہیں اور بہرحال مکتسب پس اس کی دو قسمیں ہیں ایک بندہ کی طرف سے اور دوسری اسکے غیر کی طرف سے بہرحال وہ جو اس کی طرف سے ہے پس وہ جہل ہے اور سَفَہ ہے اور سُکر اور ہزل اور خطاء اور سفر اور بہرحال وہ جو اس کے غیر کی جانب سے ہے پس وہ اکراہ ہے جس میں الجاء ہو اور ایسا اکراہ جس میں الجاء نہ ہو اور بہرحال جنون پس وہ اقوال سے حجر کو واجب کرتا ہے اور جنون سے وہ ضرر ساقط ہوجاتا ہے جو سقوط کا احتمال رکھے اور جب جنون ممتد ہوجائے تو ادا کا لزوم حرج کی جانب مودّی ہوگا تو لزوم ادا کا قول باطل ہوجائے گا اور ادا کے معدوم ہونے کی وجہ نفس وجوب بھی معدوم ہوجائے گا اور روزہ میں امتداد کی حد یہ ہے کہ جنون مہینہ کو گھیر لے اور نمازوں کے اندر یہ ہے کہ جنون کا وقت ایک دن رات پر بڑھ جائے اور زکوٰۃ میں یہ ہے کہ جنون کا وقت سال کو گھیر لے محمدؒ کے نزدیک اور ابو یوسفؒ نے سہولت کی غرض سے اکثر حول کو کل کے قائم مقام کیا ہے اور جو فعل ایسا حسن ہو جس میں غیر کا احتمال نہ ہو یا ایسا قبیح جس میں عفو کا احتمال نہ ہو پس وہ مجنون کے حق میں ثابت ہوگا یہاں تک کہ اس کا ایمان اور اس کی ردّت ثابت ہوگی اس کے والدین کی تبعیت سے اور بہرحال کمسنی تو وہ ابتدائی حال میں جنون کے مثل ہے اس لئے کہ بچہ عدیم العقل اور عدیم التمیز ہے بہرحال جب بچہ سمجھدار ہوگیا تو اس نے ادا کی اہلیت کی ایک نوع کو پالیا لیکن اس اصابت کے باوجود بچپنا ایک عذر رہے تو اس عذر کی وجہ سے وہ تمام چیزیں ساقط ہوجائیں گی جو بالغ سے ساقط ہونے کا احتمال

رکھتی ہیں اور خلاصۂ کلام یہ ہے کہ بچہ سے ذمہ داری ساقط کردی جائے گی اور بچہ کی طرف سے اور بچہ کے لئے وہ چیزیں درست ہوں گی جن میں ذمہ داری نہ ہو اس لئے کہ کمسنی مرحمت کے اسباب میں سے ہے تو صغر کو ہر اس ذمہ داری کی معافی کا سبب قرار دیا جائے گا جو عفو کے قابل ہے اسی وجہ سے بچہ ہمارے نزدیک قتل کی وجہ سے میراث سے محروم نہیں ہوتا اور الزام نہیں دیا جائے گا اس پر بچہ کے محروم ہونے سے ارث سے رقیت اور کفر کی وجہ سے اس لئے کہ رقیت اہلیتِ ارث کے منافی ہے اور ایسے ہی کفر اس لئے کہ کفر اہلیتِ ولایت (علی المسلم) کے منافی ہے اور حق کا معدوم ہونا حق کا سبب معدوم ہونے کی وجہ سے اور اہلیتِ حق نہ ہونے کی وجہ سے جزا شمار نہیں کیا جاتا، اور بہرحال عتہ بلوغ کے بعد تو وہ تمام احکام میں عقل کے ساتھ بچپنے کے مثل ہے یہاں تک کہ عتہ قول وفعل کی صحت کو نہیں روکے گا لیکن عتہ ذمہ داری کو روکتا ہے، اور بہرحال ان اموال کا ضمان جن کو ہلاک کردیا جائے تو یہ ذمہ داری نہیں ہے اس لئے کہ یہ ضمان نقصان کی تلافی کے لئے مشروع ہوا ہے اور اس کا صبیؔ معذور رہونا یا معتوہ ہونا عصمتِ محل کے منافی نہیں ہے اور اس سے خطاب اٹھا دیا جائے گا جیسے بچہ سے اٹھا دیا جاتا ہے اور اس کے اوپر ولایت ہوگی اور وہ اپنے غیر کا ولی نہ ہوگا اور جنون اور کمسنی جدا ہوجاتے ہیں اس بارے میں کہ یہ عارض (جنون) غیر محدود ہے، پس کہا گیا ہے کہ جب مجنون کی بیوی مسلمان ہوجائے تو اس کے ماں باپ پر اسلام پیش کیا جائے گا اور (عرض) کو مؤخر نہیں کیا جائے گا اور صبا محدود ہے تو اسکی (عرض) میں تاخیر واجب ہوگی اور بہرحال صبی عاقل اور معتوہ پس یہ دونوں جدا نہیں ہوتے۔

سبق نمبر ۸۵

اس سبق میں تین عوارض کا بیان ہے، نسیان، نیند، اغماء، نسیان (بھول) یہ ہے کہ بغیر کسی آفت و بیماری کے بعض چیزوں سے جاہل اور بے خبر ہوجانا حالانکہ بہت سی چیزوں کا علم رکھتا ہے۔ اور بھول حقوق اللہ کے وجوب کو نہیں روکتی لہذا نماز روزہ، عبادتیں بھول جانے سے ساقط نہ ہونگی بلکہ ان کی قضا لازم ہوگی، لیکن جن طاعتوں میں نسیان کا غلبہ ہو ان میں نسیان معاف ہے جیسے روزہ میں اور ذبح کے وقت بسم اللہ کہنے میں اور قعدۂ اولی میں سلام ناسی میں چنانچہ روزہ میں طبعی طور پر کھانے پینے کی طرف میلان ہوتا رہتا ہے جس کے نتیجہ میں بسا اوقات روزہ کو بھول جاتا ہے لہذا اس کے حق میں بھول معاف ہے نیز بسا اوقات بوقتِ ذبح آدمی پر ایسی ہیبت طاری ہوتی ہے جس سے وہ تسمیہ بھول جاتا ہے اور قعدۂ اولیٰ قعدۂ اخیرہ کے مشابہ ہے اس اشتباہ کی وجہ سے مصلی اکثر بھول کر سلام پھیر دیتا ہے اس لئے اس موقع پر سلام معاف ہے جب تک کہ وہ دوسرا کلام وغیرہ نہ کرے تو نماز فاسد نہ ہوگی۔ لیکن بھول کر نماز میں کلام غالب نہیں کیونکہ ہیئتِ نماز یاد دلانے والی ہے اس لئے کلام معاف نہ ہوگا اور نماز فاسد ہوجائے گی۔ لیکن حقوق العباد میں نسیان عذر شمار نہیں کیا جاتا لہذا اگر بھول کر کسی کا مال ضائع کردیا تو اس پر ضمان واجب ہوگا۔

۲۔ نیند وہ طبعی کسل اور سستی ہے جو انسان میں تھکن اور تعب کیوجہ سے غیر اختیاری طور پر پیدا ہوتی ہے جو انسان کے اختیار کو ختم کردیتی ہے نیند کی وجہ سے خطاب ادا مؤخر ہوگا لیکن واجب ساقط نہ ہوگا اور سونے والے کی عبارات بالکل باطل اور لغو ہونگی لہٰذا نائم کی طلاق اور عتاق اور اسلام اور ردت سب غیر معتبر ہیں اور اگر وہ نماز میں قرأت کرے اور کلام کرے اس سے کوئی حکم متعلق نہ ہوگا اور اسی طرح نیند کیحالت میں نماز میں قہقہہ لگانے سے وضو نہ ٹوٹے گی اور نہ اس کی نماز فاسد ہوگی لیکن مفتیٰ بہ قول کے مطابق نماز فاسد ہوجائے گی۔ ۳۔ اغماء یعنی غشی اور بے ہوشی یہ ایک قسم کا مرض ہے جس سے قوائے انسانی کمزور اور بے حس ہوجاتے ہیں لیکن عقل زائل نہیں ہوتی بخلاف جنون کے کہ اس سے عقل زائل ہوجاتی ہے اور یہ بے ہوشی نیند کے حکم میں ہے اس لئے حالتِ بے ہوشی کے سب کلام باطل ہیں بلکہ یہ نیند سے اور بڑھ کر ہے یعنی اختیار زائل ہونے میں بے ہوشی نیند سے بھی بڑھی ہوئی ہے اس لئے اغماء ہر حالت میں ناقضِ وضو ہے خواہ کروٹ پر لیٹا ہو یا ٹیک لگا کر خواہ کھڑا ہو یا بیٹھا ہو رکوع میں ہو یا سجدے میں بہر صورت ناقضِ وضو ہے اور نیند صرف لیٹنے اور ٹیک لگانے کی صورت میں ناقض ہے قیام، قعود، اور رکوع، سجود میں ناقض نہیں ہے۔

البتہ بے ہوشی کبھی دیر تک ممتد ہوجاتی ہے اگرچہ ممتد نہ ہونا ہی اس میں زیادہ غالب ہے، بہر حال اگر ممتد نہ ہو تو اغماء نیند کے حکم میں ہے ورنہ جنون کے پس اگر ایک دن رات سے تجاوز کر جائے تو نماز کا وجوب اَدا اس سے ساقط ہوجائے گا البتہ امام محمدؒ کے نزدیک ایک دن رات سے زائد ہونا نماز کے اعتبار سے ہے اور شیخین کے نزدیک گھنٹوں کے حساب سے ہے۔

لیکن روزے کے سلسلہ میں مہینہ بھر بے ہوشی کا امتداد بالکل شاذ و نادر ہے اس لئے روزہ ساقط ہونے میں اس کا کوئی اعتبار نہیں لہٰذا اگر کوئی پورا مہینہ بھی بے ہوش رہے اور مہینہ ختم ہونے کے بعد ہوش آیا تو اس پر روزے قضاء کرنا واجب ہے۔ خلاصۂ کلام اغماء کا امتداد فقط نماز کے حق میں معتبر ہے، اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں

وَاَمَّا النِّسْيَانُ فَلَا يُنَافِي الْوُجُوبَ فِي حَقِّ اللّٰهِ تَعَالٰى لٰكِنَّهٗ اِذَا كَانَ غَالِبًا يُلَازِمُ الطَّاعَةَ مِثْلُ النِّسْيَانِ فِي الصَّوْمِ وَالتَّسْمِيَةِ فِي الذَّبِيْحَةِ جُعِلَ مِنْ اَسْبَابِ الْعَفْوِ لِاَنَّهٗ مِنْ جِهَةِ صَاحِبِ الْحَقِّ اعْتَرَضَ بِخِلَافِ حُقُوْقِ الْعِبَادِ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِنَّ سَلَامَ النَّاسِيْ لَمَّا كَانَ غَالِبًا لَمْ يَقْطَعِ الصَّلٰوةَ بِخِلَافِ الْكَلَامِ لِاَنَّ هَيْأَةَ الْمُصَلِّيْ مُذَكِّرَةٌ لَهٗ فَلَا يَغْلِبُ الْكَلَامُ نَاسِيًا وَاَمَّا النَّوْمُ فَعَجْزٌ عَنِ اسْتِعْمَالِ الْقُدْرَةِ يُنَافِي الْاِخْتِيَارَ فَاَوْجَبَ تَاخِيْرَ الْخِطَابِ لِلْاَدَاءِ وَبَطَلَتْ عِبَارَاتُهٗ اَصْلًا فِي الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ وَالْاِسْلَامِ وَالرِّدَّةِ وَلَمْ يَتَعَلَّقْ بِقِرَاءَتِهٖ وَكَلَامِهٖ فِي الصَّلٰوةِ حُكْمٌ وَكَذَا اِذَا قَهْقَهَ فِيْ صَلٰوتِهٖ هُوَ الصَّحِيْحُ وَالْاِغْمَاءُ مِثْلُ النَّوْمِ فِيْ فَوْتِ الْاِخْتِيَارِ وَفَوْتِ اسْتِعْمَالِ الْقُدْرَةِ حَتّٰى مَنَعَ صِحَّةَ الْعِبَارَاتِ

وهو اَشدُّ منه لانَّ النوم فترة اصلية وهذا عارضٌ ينافي القوة اَصلاً ولهذا كان حدَثا في كل الاحوال ومَنعَ البناءَ واعتبر امتداده في حق الصلوٰة خاصّةً

ترجمہ بہر حال نسیان (بھول) اللہ کا حق واجب ہونے کے منافی نہیں ہے لیکن جن طاعتوں میں نسیان ایسا غالب ہو جو (عموماً) طاعت کے ساتھ رہے جیسے روزہ میں بھول اور ذبیحہ میں تسمیہ میں بھول ان میں نسیان عفو کے اسباب میں سے قرار دیا گیا ہے اس لئے کہ نسیان صاحب حق (اللہ تعالیٰ) کی جانب سے عارض ہوا ہے بخلاف حقوق العباد کے اور اسی بنار پر ہم نے کہا کہ ناسی کا سلام (قعدۂ اولیٰ میں) جبکہ غالب ہے نماز کو ختم نہیں کرے گا بخلاف کلام کے اس لئے کہ نمازی کی ہیئت نمازی کو یاد دلانے والی ہے تو (نماز میں) بھول کر کلام غالب نہیں ہے، اور بہر حال نیند پس یہ قدرت کے استعمال سے ایسی عاجزی ہے جو اختیار کے منافی ہے تو نیند اس خطاب کی تاخیر کو واجب کرے گی جو ادا کے لئے وارد ہوا ہے اور طلاق وعتاق اور اسلام و ردّت کے اندر نائم کی عبارات بالکل باطل ہو جائیں گی۔ نماز میں اس کی قرأت وکلام سے کوئی حکم متعلق نہ ہوگا اور ایسے ہی جبکہ اس نے اپنی نماز میں قہقہہ لگایا یہی صحیح ہے اور اغمار اختیار کے فوت ہونے اور قدرت کے استعمال کے فوت ہونے میں نیند کے مثل ہے یہاں تک کہ اغمار عبارات کی صحت کو مانع ہے اور اغمار نیند سے بڑھکر ہے اس لئے کہ نیند ایک اصلی (طبعی) کسل وسستی ہے اور اغماء ایک ایسا عارض ہے جو بالکل قوت کے منافی ہے اس وجہ سے اغمار تمام احوال میں حدث ہے اور اغمار بنار کے لئے مانع ہے اور اغمار کا امتداد خصوصیت سے نماز کے حق میں معتبر ہے۔

تشریح ۱ نسیان کی تعریف واضح ہے ۲ جُعِلَ من اسباب العفو، لکن کی خبر ہے ۳ لانہ من جهته الخ اعتراض کا متعلق مقدم ہے ۴ نیند کی تعریف واضح ہے، اس کی تعریف بایں الفاظ کی جاتی ہے ہُو فترةٌ طبعيةٌ تحدثُ في الانسانِ بلا اختيارٍ منه تمنعُ الحواسَ الظاهرةَ والباطنةَ عن العملِ مع سلامتها واستعمالِ العقلِ مع قيامه،، فاوجب الخ عاجزی کا نتیجہ ہے ۵ مصنفؒ نے نماز میں نیند میں قہقہہ لگانے کی صورت میں نماز کے فاسد نہ ہونے کو اور حدث نہ ہونے کو صحیح کہا ہے لیکن بر بنار احتیاط متاخرین کا مختار نماز کا فساد ہے دبہ یُفتیٰ

سبق نمبر ۸۶ عوارضِ سماویہ میں سے ایک عارض رقیّت (غلامی) ہے جو ایک حکمی عاجزی ہے یعنی بحکم شرع غلام عاجز و مجبور ہے کسی قسم کے تصرفات کا مالک نہیں ہے اگر چہ وہ بظاہر آزاد سے زیادہ لحیم وشحیم ہو اور غلامی حقیقت میں کفر کی سزا ہے یعنی کفار نے اللہ تعالیٰ کی عبادت اور غلامی کو باعثِ ننگ و عار سمجھا تو اس کی پاداش میں اللہ تعالیٰ نے ان کو اپنے غلاموں (مسلمانوں) کا غلام بنا دیا۔
بہر حال غلامی کی لعنت ابتدائی حالت میں صرف کفار کی گردن پر پڑتی ہے اس کے بعد جا ہے وہ راہِ اسلام قبول

کرے تب بھی اس پر اور اس کی اولاد پر باقی رہتی ہے اور جب تک آزاد نہ کر دیا جائے اس وقت تک غلامی کا سلسلہ اس سے جدا نہیں ہوتا جیسے خراج ابتداءً صرف کفار پر ثابت ہوتا ہے اس کے بعد اگر خراجی زمین کو مسلمان بھی خریدے تب بھی خراج علیٰ حالہٖ باقی رہتا ہے اور اس میں کوئی تغیر نہیں آتا بالفاظ دیگر رقیت حالتِ بقا میں ایک حکمی امر ہوگی یعنی جزاء کے معنیٰ کی رعایت کئے بغیر شریعت کے دوسرے احکام کی طرح یہ بھی محض ایک شرعی حکم کے طور پر جاری رہتی ہے اس غلامی کے سبب سے آدمی ملکیت اور حقارت کا نشانہ بنا رہتا ہے۔

اور یہ ایک ایسا وصف ہے جس میں تجزی نہیں ہو سکتی یعنی ثبوت اور زوال کسی حالت میں اس کے اندر تجزیہ اور تقسیم نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ رقیت حق اللہ ہے اور حق اللہ میں تجزی نہیں ہوتی اس لئے غلام کے بعض حصہ کو آزاد اور بعض کو غلام کہنا صحیح نہ ہوگا بخلاف ملک کے جو اس پر مرتب ہوتی ہے کیونکہ یہ حق العبد ہے اس لئے ثبوت اور زوال دونوں حالتوں میں ملک تجزی کو قبول کر سکتی ہے لہٰذا اگر کوئی شخص اپنے غلام کو بیک وقت دو شخص کے ہاتھ فروخت کردے تو بالاجماع یہ بیع جائز ہوگی اسی طرح اگر اپنے غلام کا نصف فروخت کرے تو دوسرا نصف بالاجماع اس کی ملکیت میں باقی رہے گا، اور ملک رقیت سے عام ہے کیونکہ انسان کے علاوہ دوسری اشیاء میں بھی ملکیت ثابت ہوتی ہے لیکن غلام ہونا انسان کے لئے خاص ہے جس طرح رقیت غیر متجزّی ہے اسی طرح اس کی ضد یعنی آزادی بھی تجزّی قبول نہیں کرتی (آزادی اس قوت اور اختیار شرعی کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ انسان مالک بننے اور شہادت وقضاء وغیرہ کی ولایت کا اہل ہوجاتا ہے) رقیت کے غیر متجزی ہونے پر مصنفؒ نے جامع کبیر کا ایک جزئیہ پیش فرمایا ہے کہ اگر کوئی مجہول النسب شخص یہ اقرار کرے کہ میرا نصف حصہ فلاں شخص کا غلام ہے تو اگرچہ مقرلہٗ کے لئے تو ملکیت نصف میں ثابت ہوگی لیکن مُقِر کو شہادت اور جملہ احکام میں عبد کامل شمار کیا جائے گا یعنی رقیت غیر متجزی ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک اعتاق بھی غیر متجزی ہے کیونکہ اعتاق کہتے ہیں عتق ثابت کرنے کو تو عتق اعتاق ہی کا اثر اور نتیجہ ہے اور جب عتق یعنی اثر میں تجزی نہیں تو مؤثر یعنی اعتاق کے اندر بھی تجزی نہ ہونی چاہیے۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اعتاق کی حقیقت ازالۂ ملک ہے اور ملک تجزی کو قبول کرتی ہے تو لامحالہ ازالۂ ملک بھی تجزی کو قبول کرے گا اعتاق رقیت ساقط کرنے یا آزادی ثابت کرنے کا نام نہیں ہے کیونکہ ازاد کرنے سے خالص اپنے حق میں تصرف کرنے کا مالک ہے اور آقا کا حق صرف غلام کی ملکیت میں ہے جو قابلِ تجزی ہے غلامی یا آزادی میں کسی قسم کے تصرف کا اسے کوئی اختیار نہیں ہے کیونکہ یہ تو حق اللہ ہے، یہ دوسری بات ہے کہ ازالۂ ملک کے نتیجہ میں رقیت زائل ہوجاتی ہے اور زوال رقیت کے توسط بالآخر عتق ثابت ہوجاتا ہے جیسے اپنے قرابتدار کو خریدنا بواسطۂ ملک اعتاق شمار ہوتا ہے۔

بہر حال ازالہ حقِ عبد ہونے کی وجہ سے متجزّی ہے لیکن پوری ملک کے ازالہ سے ثابت ہونے

والاحکم یعنی عتق متجزّی ہے کیونکہ وہ حق اللہ ہے توجب آقا اپنی پوری ملک کو ہٹائے گا تو عتق ثابت ہوگا ورنہ اگر بعض ملک کو ساقط کیا تو پوری علت نہیں پائی گئی تو تکمیلِ علت کے بغیر معلول کا ثبوت موقوف رہے گا جیسے اعضاء وضو کا دھونا تجزی کو قبول کرتا ہے لیکن اباحتِ صلوٰۃ کے حق میں یہ غیر متجزی ہے، اور جیسے طلاق کے اعداد میں تجزّی ہے لیکن حرمتِ غلیظہ میں تجزّی نہیں ہے۔ یہی حال اعتاق میں ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک اعتاق کا مقصدِ اصلی اثباتِ عتق ہے اور ازالۂ ملک ضمناً ہے اور امام صاحبؒ کے نزدیک ازالۂ ملک حقیقۃً وقصداً ہے اور اثباتِ عتق ضمناً ہے۔ پھر چونکہ رقیق خود مملوک ہے تو وہ کسی مال کا مالک بننے کی اہلیت نہیں رکھے گا لہذا بیک وقت وہ مالک بھی ہو اور مملوک بھی ایسا نہ ہوگا، کیونکہ مالک ہونا قدرت کی نشانی ہے اور مملوک ہونا عجز و بے اختیاری کی علامت ہے لہذا غلام اور مکاتب تسرّی کے مالک نہ ہوں گے یعنی ایسی باندی اپنے پاس نہیں رکھ سکتے جسے خاص طور پر مجامعت اور وطی کے لئے گھر میں رکھی جائے۔ اور نہ ان دونوں سے اسلام کا فریضۂ حج ادا کرنا صحیح ہوگا اور اگر ادا کریں تو یہ اُن کا حج نفل ہوگا کیونکہ نماز اور روزہ کی ادائیگی کے علاوہ آقا ان کے ہر قسم کے منافع بدنی و مالی کا مالک ہے اس لئے بذات خود ان کو ادا ءِ حج کی قدرت نہیں ہے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

واما الرِّقُّ فهو عجزٌ حكميٌّ شرع جزاءً في الاصلِ لكنه في حالة البقاء صار من الامور الحكمية به يصير المرءُ عُرضةً للتملك والابتذال وهو وصفٌ لا يحتمل التجزّي فقد قال محمدٌ رح في الجامع في مجهول النسب اذا اقرّ انّ نصفه عبدُ فلانٍ انّه يُجعلُ عبداً في شهاداته وفي جميع احكامه وكذلك العتق الذي هو ضدُّه وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى الاعتاق لا يتجزّء لما لم يتجزّأ انفعاله وهو العتق وقال ابو حنيفة رح الاعتاق ازالةٌ لملكٍ متجزّئ تعلّق بسقوط كلّه عن المحل حكمٌ لا يتجزّأ وهو العتقُ فاذا اسقط بعضه فقد وجد شطرُ العلة فيتوقف العتقُ الى تكميلها وصار ذلك كغسل اعضاء الوضوء لاباحة اداء الصلوٰة وكاعداد الطلاق للتحريم وهذا الرّقُّ ينافي مالكية المال لقيام المملوكية مالاً حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري ولا تصح منهما حجة الاسلام لعدم اصل القدرة وهي المنافع البدنية لانها للمولى الا فيما استثنى عليه من القرب البدنية

ترجمہ اور بہرحال رقیت پس وہ حکمی عاجزی ہے جو اصل میں بطور سزا کے مشروع ہوئی ہے۔ لیکن رقیت حالتِ بقاء میں حکمی امور میں سے ہوگئی اس کی وجہ سے آدمی تملک اور ذلت کا نشانہ بنجاتا ہے اور رقیت ایسا وصف ہے جو تجزی کا احتمال نہیں رکھتا پس محمد رح نے جامع کبیر

میں فرمایا ہے مجہول النسب کے بارے میں جبکہ وہ اقرار کرے کہ اس کا نصف حصہ فلاں کا غلام ہے کہ اس کو اس کی شہادت اور جملہ احکام میں غلام کامل شمار کیا جائے گا اور ایسے ہی وہ عتق جو رق کی ضد ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ اعتاق غیر متجزّی ہے اس وجہ سے کہ اس کا اثر (عتق) غیر متجزّی ہے اور ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ اعتاق ملک متجزّی کا ازالہ ہے محل (مملوک) سے پوری ملک کے سقوط سے ایسا حکم متعلق ہوتا ہے جو غیر متجزّی ہے اور عتق ہے پس جب ملک کا کچھ حصہ ساقط ہوا پس علت کا نصف حصہ پایا گیا ہے پس عتق موقوف رہے گا علت کی تکمیل پر اور اسقاطِ ملک ایسا ہوگیا جیسے اعضاءِ وضوء کا غسل (علت ہے) نماز کی ادائیگی کی اباحت کے لئے اور جیسے طلاق کے اعداد (علت ہیں) تحریم کے لئے اور یہ رقیت مال کی مالکیت کے منافی ہے مال ہونے کی حیثیت سے مملوکیت کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے یہاں تک کہ غلام اور مکاتب تسرّی کے مالک نہ ہوں گے اور ان دونوں کی جانب سے اسلام کا فریضۂ حج صحیح نہ ہوگا اصلی قدرت کے نہ ہونے کی وجہ سے اور قدرت وہ منافع بدنیہ ہیں اس لئے کہ منافع آقاء کے لئے ہیں مگر عباداتِ بدنیہ میں سے جن کا استثناء کر دیا گیا ہے ۔

سبق نمبر ۸۷

البتہ رقیت غیر مال کی مالکیت کے منافی نہیں ہے جیسے عقدِ نکاح اور اپنے دم اور اپنی حیات کی ملکیت کہ غلام ہونے کے باوجود وہ نکاح کا مالک ہے کیونکہ اپنی شرمگاہ کی فطری خواہش کا پورا کرنا شرعاً فرض ہے اور اس غرض کے لئے غلام کو باندی رکھنے کی اجازت نہیں ہے تو نکاح کی صورت متعین ہوگئی البتہ غلام کا عقدِ نکاح آقاء کی اجازت پر موقوف ہے کیونکہ مہر کا وجوب اس کی قیمت سے وابستہ ہے ممکن ہے کہ ادائیگیٔ مہر کے لئے اس کو بیچنے کی نوبت آجائے جس میں سراسر مولیٰ کا نقصان ہے اس لئے آقاء کی رضامندی ضروری ہے ۔ اسی طرح غلام اپنے خون کا مالک خود ہے کیونکہ بحیثیتِ انسان وہ بھی زندہ رہنے کا حق رکھتا ہے اور اپنے خون کے تحفظ کے بغیر زندہ رہنا ممکن نہیں اسی بناء پر غلام کا مالک بھی اس کی جان تلف کرنیکا حق نہیں رکھتا اور اگر غلام کسی کے قتل کا اقرار کرے جو موجب قصاص ہو صحیح ہے اس لئے کہ وہ اپنے خون کے معاملہ میں آزاد آدمی کے مشابہ ہے ۔

بہر حال غلام بھی آزاد کے مثل بقاء کا حق رکھتا ہے اور بقاء اس وقت حاصل ہو سکتی ہے جبکہ غلام کو اپنے خون اور اپنی حیات کے تحفظ کا وہی حق دیا جائے جو آزاد کو ملتا ہے لہٰذا دیا گیا، ہاں رقیت ان کمالات کے حاصل ہونے کے منافی ہے جن کو شرف و اعزاز کی اہلیت میں دخل ہو یعنی دنیاوی شرافت جو انسانوں کو دنیا میں حاصل ہوتی ہے، ورنہ اخروی شرافت کا مدار صرف تقویٰ پر ہے اور دنیوی شرافت و بزرگی سے مراد یہ ہیں ۱؎ ذمہ ۲؎ ولایت ۳؎ حلت ۔ یعنی غلام کا ذمہ ناقص ہے دوسرے کا دَین واجب ہونے کے قابل نہیں ہے جب تک کہ وہ آزاد یا مکاتب نہ ہوجائے یا ذمۂ ناقص کی جانب غلام کی مالیت اور اس کی کمائی نہ ملا دی جائے ۔ اور غلام کو کسی پر نکاح وغیرہ کرنے کی ولایت حاصل نہ ہوگی اسی طرح غلام کے لئے اتنی بیویاں رکھنا حلال نہیں جتنی آزاد کے لئے حلال ہیں

بلکہ صرف دو بیویاں غلام کے لئے جائز ہیں اسی بنیاد پر باندی کی صرف دو طلاق ہونگی خواہ اس کا شوہر آزاد ہو یا غلام ہو اور باندی کی عدت آدھی ہوگی یعنی دو حیض اور آزاد عورت کی تین حیض اور قسم (باری) میں بھی منکوحہ باندی کا حق آزاد عورت کا نصف ہوگا اور غلام کی قیمت بھی آزاد سے کم ہوگی لہٰذا اگر کوئی آزاد آدمی خطاءً قتل کردے تو دس ہزار درہم دیت ہے اور غلام کی صورت میں اسکی قیمت واجب ہوگی اور اگر غلام کی قیمت اتفاق سے بیس ہزار درہم ہو تو آزاد کی دیت سے دس درہم کم قیمت واجب ہوگی تاکہ آزادی کی شرافت ظاہر ہو۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ آزاد شخص کو دو اختیار حاصل ہوتے ہیں ۱۔ حقِ تصرف اور قبضہ کا حق ۲۔ حقِ ملک، اور غلام کو صرف اول حق حاصل ہوتا ہے ثانی نہیں لہٰذا اس کے خون کا بدل آزاد کی دیت سے کم کردینا ضروری ہوگا جیسے اسی بنیاد پر عورت کی دیت آدھی واجب ہوتی ہے کیونکہ عورت کو مال کے اندر تو حق تصرف اور ملک سب حاصل ہے۔ لیکن بعض وہ چیزیں جو مال نہیں جیسے ملک متعہ نکاح کے اندر وہ عورت کے لئے ثابت نہیں کیونکہ اس کا ثبوت ذکورت پر موقوف ہے تو غلام اس کا اہل ہے لیکن عورت اس کی اہل نہیں ہے اور یہ بات جو ہم نے کہی ہے کہ غلام کو حق تصرف اور قبضہ کا استحقاق حاصل ہے یہ ہمارے اصول پر مبنی ہے اس لئے کہ ہمارے نزدیک ماذون اپنے لئے تصرف کرتا ہے اور تصرف اور قبضہ کے بارے میں اصالۃً حکم کا ثبوت غلام ہی کے لئے ہوتا ہے اور اصلی چیز قبضہ اور تصرف کا حق ہے کیونکہ ضرورتِ انسانی قبضہ اور تصرف سے پوری ہو جاتی ہے اور ملک زوائد میں سے شمار کی جاتی ہے تو مقصود اصلی تصرف اور قبضہ ہے اور یہی ملک تک رسائی کا ذریعہ ہے۔

بہرحال غلام تصرف اور قبضہ میں اصل ہے البتہ ملک میں اپنے آقا کا وکیل ہے یعنی ملک میں آقا اس کا قائم مقام ہے لہٰذا جب یہ تصرف کرے گا تو ملکیت آقا کے لئے ثابت ہوگی تو تصرف اور قبضہ غلام کا اور ملکیت آقا کی والمولیٰ یخلفہ فیما ہو الخ سے یہی مراد ہے، تو ہم اس غلام کو ملک کے حکم میں اور بقاءِ اذنِ تجارت کے حکم میں وکیل کا درجہ دیتے ہیں آقا کے مرض الموت کے مسائل میں اور ماذون کے اکثر مسائل میں اور پھر اسی اصول کو سامنے رکھتے ہوئے جزئیات متفرع کرتے ہیں۔

لہٰذا جب غلام نے کوئی چیز خریدی تو اگرچہ غلام کو حقِ تصرف حاصل ہوا ہے لیکن ملکیت آقا کے لئے ثابت ہوگی کیونکہ غلام مالک بننے کا اہل نہیں ہے تو غلام ملک کے بارے میں وکیل کے مثل ہے، بہرحال یہاں غلام پر وکیل کے احکام نافذ ہوں گے لہٰذا اگر چاہے تو اس پر حجر عائد کرسکتا ہے جس میں اس کی رضامندی کی کوئی ضرورت نہ ہوگی جیسے مؤکل وکیل کی رضامندی کے بغیر وکیل کو معزول کرسکتا ہے۔

اسی طرح اگر غلام ماذون نے آقا کے مرض الموت میں غبنِ فاحش یا غبنِ یسیر کے ساتھ بیع وشراء کی تو اگر آقا پر قرض ہو تو ماذون کا تصرف بالکل صحیح نہ ہوگا اور اگر قرض نہ ہو تو فقط تہائی میں اس کا تصرف نافذ ہوگا کیونکہ یہ آقا کا وکیل ہے اور اگر آقا خود یہ کام انجام دیتا تو بھی یہی حکم ہوتا لہٰذا اب بھی وہی حکم ہوگا۔ **ماذون کی مثال**، آقا نے اپنے غلام کو ماذون کیا اور اس ماذون نے اپنے غلام کو ماذون کیا

پھر آقا نے اول پر حجر عائد کر دیا تو ماذونِ ثانی مجور نہ ہوگا کیونکہ اگر مؤکل نے کسی کو وکیل بنایا اور اس کو اختیار دیدیا کہ تو وکیل بنا سکتا ہے لہٰذا وکیل نے دوسرا وکیل بنالیا پھر مؤکل نے اول کو معزول کردیا تو ثانی معزول نہ ہوگا۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَالرِّقُّ لا ینافی مالکیۃ غیرِ المال وھو النکاح والدم والحیٰوۃ وینافی کمالَ الحال فی اھلیۃ الکرامات الموضوعۃ للبشر فی الدُّنیا مثل الذمۃ والولایۃ والحل حتی اَنَّ ذمّتَہٗ ضَعُفت بِرِقِّہٖ فلم تحتمل الدین بنفسھا وضُمَّتْ الیھا مالیۃُ الرَّقَبَۃِ والکسب وکذلک الحل ینتصّف بالرقّ حتی انہ ینکح العبد امرأتین وتطلق الامۃ ثنتین وتَنتَصَّفُ العِدّۃ والقسم والحدُّ وانتقصت قیمۃ نفسہٖ لانہ اھلٌ للتصرُّفِ فی المال واستحقا قِ الیدِ علیہ دون ملکہٖ فَوَجَبَ نقصانُ بدل دمہٖ عن الدِّیَۃِ بالانوثۃ لعدم اَحَدِھِمَا وھذا عندنا ان الماذون یتصرف لنفسہٖ ویجب لہ الحکم الاصلی للتصرف وھو الید والمولی یخلفہ فیما ھو من الزوائد وھو الملک المشروع للتوصّل الی الید ولھذا جعلنا العبد فی حکم الملک وفی حکم بقاء الاذن کالتوکیل فی مسائل مرض المولیٰ وفی عامۃ مسائل الماذون

ترجمہ اور رقیت غیر مال کی مالکیت کے منافی نہیں ہے اور وہ نکاح اور خون اور حیات ہے اور منافی ہے حالت کے اس کمال کے جو کرامات کی اہلیت کے سلسلہ میں ہوتا ہے وہ کرامات جو انسان کے لئے دنیا میں موضوع ہیں جیسے ذمہ اور ولایت اور حلت یہاں تک کہ رقیق کا ذمہ ضعیف ہے اس کے رقیق ہونے کی وجہ سے پس وہ ذمہ بذاتِ خود دین کا متحمل نہیں ہوگا اور ملا دیا جائیگا اس ذمہ کی جانب مالیت رقبہ اور کسب کو اور ایسے ہی رقیت کی وجہ سے حلت آدھی ہو جاتی ہے یہاں تک کہ غلام دو عورتوں سے نکاح کریگا اور باندی کو دو طلاق دیجائیگی اور عدت آدھی ہو جائیگی اور باری آدھی ہو جائیگی اور حد آدھی ہو جائیگی اور غلام کے نفس کی قیمت گھٹ جائیگی اس لئے کہ غلام اہل ہے مال میں تصرف کا اور مال پر قبضہ کے استحقاق کا نہ کہ مال کے مالک ہونے کا تو واجب ہے اس کے خون کے بدل کا گھٹنا آزاد کی دیت سے مالکیت کی دو قسموں میں سے ایک کے اندر نقصان کیوجہ سے جیسے انوثت کیوجہ سے دیت آدھی ہو جاتی ہے ان دونوں میں سے ایک کے نہونیکی وجہ سے اور یہ ہمارے نزدیک ہے اسلئے کہ ماذون تصرف کرتا ہے اپنے نفس کے لئے اور تصرف کا حکم اصلی اور وہ قبضہ ہے غلام ہی کے لئے ثابت ہوتا ہے اور آقا اس کا خلیفہ ہے (یعنی قائم مقام ہے) اس چیز کے حکم میں جو زوائد میں سے ہے اور وہ ملک ہے جو مشروع ہے قبضہ تک رسائی کے لئے اور اسی وجہ سے قرار دیا ہم نے غلام کو ملک کے حکم میں اور بقاء اذن کے حکم میں مثل وکیل کے آقا کے مرض الموت کے مسائل میں اور ماذون کے اکثر مسائل میں۔

سبق نمبر ۸۸

اور رقیت کی وجہ سے عصمتِ دم پر کوئی فرق نہیں پڑتا بلکہ غلام کا خون بھی ایسا ہی معصوم ہے جیسے آزاد کا خون معصوم ہے کیونکہ جس عصمت سے تعرض کرنے پر گناہ لازم ہوتا ہے وہ ایمان کے سبب سے پیدا ہوتی ہے یعنی مؤمن شخص کا قاتل ہی مستحقِ گناہ ہے جس کے نتیجہ میں قاتل پر کفارہ واجب ہے اور عصمت سے تعرض کرنے پر قیمت (ضمان) لازم ہوتی ہے وہ دارالاسلام میں ہونے سے لازم ہوتی ہے **خلاصۂ کلام** عصمتِ مؤثمہ ایمان سے اور عصمتِ مقوّمہ دارالاسلام سے حاصل ہوتی ہے اور ایمان اور دارالاسلام کا باشندہ ہونے میں غلام مثل آزاد کے ہے، اسی وجہ سے رقیت کی وجہ سے عصمت میں کوئی خلل پیدا نہ ہوگا البتہ مقدارِ قیمت میں رقیت کا اثر ظاہر ہوگا یعنی غلام ہونے کا اثر اس کی قیمت کم کرنے میں نمایاں ہوگا، چنانچہ اگر مقتول غلام کی قیمت دس ہزار درہم ہو جائے یا اس سے زیادہ تو صرف ۹۹۹۰ درہم واجب ہونگی تاکہ غلام کا مرتبہ آزاد کے مرتبہ سے گھٹا ہوا رہے۔

اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ غلام عصمت میں آزاد کے مثل ہے یہی وجہ ہے کہ غلام کے بدلہ میں قتلِ عمد میں آزاد کو قصاص میں قتل کیا جائیگا جیسے عورت کے بدلہ مرد کو قتل کیا جاتا ہے۔ بہرحال رقیت عصمت میں مؤثر نہیں ہے لیکن غلام اپنے منافع بدنیہ کا مالک نہیں صرف ان عبادات میں شریعت نے مالک بنا دیا ہے جن کا شریعت نے استثناء کر دیا ہے جیسے نماز، روزہ وغیرہ اسی وجہ سے حج کے اندر بھی غلام اپنے منافع بدنیہ کا مالک نہیں ہوا تھا اس لئے کہ یہاں منجانب شریعت استثناء نہیں ہے۔ اسی وجہ سے آقا کی اجازت کے بغیر نفیر عام سے پہلے غلام کو جہاد میں شرکت کرنے کی اجازت نہ ہوگی البتہ اگر آقا نے اجازت دیدی تو نقصان کی تلافی ہو جائیگی اور اب اس کے لئے جہاد میں شرکت جائز ہوگی اور اب یہ غلام ماذون ہوگیا (یعنی ماذون لہ فی الجہاد لا فی التجارۃ)

بہرحال غلام کی رقیت اہلیتِ جہاد میں نقصان پیدا کرتی ہے یہی وجہ ہے کہ غلام کے لئے مالِ غنیمت میں سے مکمل حصہ نہیں لگایا جاسکتا خواہ وہ آقا کی اجازت سے جہاد کرے یا بغیر اجازتِ مولیٰ کے کرے بہرحال اس کو کامل حصہ نہیں دیا جاسکتا البتہ امام جو کچھ مناسب سمجھے کھانے پینے اور دل لبھانے کی چیز اس کو دے سکتا ہے جس کو عطیہ اور رضخ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہاں تک ذمہ اور حلت کا بیان پورا ہوا ولایت کا بیان امورِ ثلثہ مذکورہ میں سے باقی رہ گیا یہاں اس کا بیان کیا جاتا ہے کہ غلام سے ہر قسم کی ولایت منقطع ہے کیونکہ اسے اپنے نفس پر ولایت حاصل نہیں تو دوسروں پر اُسے کیسے ولایت حاصل ہو جائیگی لہذا نہ وہ کسی کا نکاح کر سکے گا اور نہ قاضی بن سکے گا اور نہ گواہ بن سکے گا۔

سوال:- غلام ماذون فی الجہاد مشرک کو امان دے سکتا ہے اور یہ بھی ولایت ہے حالانکہ اس سے تمام ولایات منقطع ہیں تو اس کا امان کیسے صحیح ہوگا؟

جواب:- آقا نے جب غلام کو جہاد میں شرکت کی اجازت دیدی تو وہ بھی مال کا شریک بن گیا اگرچہ

پورا حصہ نہ ہو رضخ وعطیہ ہو مگر ہے تو فی الجملہ مالِ غنیمت میں شرکت اب وہ امان دیکر براہ راست اپنے حق میں تصرف کر رہا ہے پھر دوسروں کے حق میں اس کا اثر ضمناً پڑتا ہے لہذا یہ باب ولایت میں سے شمار نہ ہوگا اور یہ بالکل ایسا ہے جیسے اگر غلام ہلالِ رمضان کی شہادت دے تو اس کی شہادت صحیح ہے اگرچہ وہ اہل ولایت میں سے نہیں ہے بلکہ اس کی وجہ بھی ہے کہ اولاً غلام نے روزہ کو اپنے اوپر واجب کیا ہے پھر ضمناً وتبعاً اس کا حکم غیر کی جانب متعدی ہوگا ۔ اور جو غلام کا فعل اولاً غلام کو متاثر کرے پھر ضمناً آقا کی ملکیت ضائع کرے تو وہاں غلام کا فعل معتبر ہوگا لہذا اگر غلامِ ماذون حدود اور قصاص کا اقرار کرے تو اس کا اقرار صحیح ہے ۔

اسی طرح چوری کے بارے میں اقرار کرے خواہ مالِ مسروق ہلاک ہو چکا ہو یا موجود ہو بہر صورت اس کا اقرار صحیح ہوگا البتہ اگر مالِ مسروق ہلاک شدہ ہو تو صرف ہاتھ کٹیگا ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ قطعِ ید اور ضمان دونوں سزائیں ایک ساتھ نہیں دیجاتیں ۔ اور اگر مال موجود ہے تو جس سے چرایا ہے اس کو مال واپس کرنا ضروری ہوگا اور ہاتھ بھی کٹے گا ، یہ تفصیل غلامِ ماذون کی ہے ، رہا غلام مجحور تو اس کے بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے یعنی اگر غلامِ مجحور وہ چوری کا اقرار کرے تو دیکھا جائے کہ مالِ مسروق باقی ہے یا نہیں اگر نہیں تو فقط ہاتھ کٹے گا اور اگر باقی ہے تو پھر دو صورتیں ہیں آقا اس کی تصدیق کرتا ہے یا تکذیب اگر تصدیق کرتا ہے تو قطع اور ردّ دونوں ثابت ہوں گے اور اگر تکذیب کرے تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک اب بھی یہی حکم ہے یعنی رد اور قطعِ ید اور امام ابو یوسف رح کے نزدیک ہاتھ تو اب کاٹا جائیگا اور مالِ مسروق کا ضمان بعد عتق واجب ہوگا اور امام محمد رح کے نزدیک اس وقت کچھ حکم نہ ہوگا البتہ بعدِ عتق مال کا تاوان واجب ہوگا ۔

ما قبل میں بتایا جا چکا ہے کہ رقیت مالکیتِ مال کے منافی ہے اس بنیاد پر یہ حکم ہوا کہ اگر غلام نے خطاءً کوئی جنایت کی مثلاً کسی کو قتل کر دیا تو چونکہ غلام کے پاس نہ مال ہے اور نہ اس میں مالکیت کی اہلیت ہے اس لئے بجائے اس کے کہ مال واجب ہو اسی کی گردن کو اس جنایت کا عوض قرار دیا جائیگا ہاں اگر آقا فدیہ دینا منظور کر لے تو اور بات ہے تو اب غلام جنایت کا عوض قرار نہیں دیا جائیگا بلکہ بقول ابو حنیفہ رح واجب اصلی کی جانب حکم عائد ہو گیا کیونکہ ان کے نزدیک واجب اصلی فدیہ دینا ہے اور جب واجب اصلی فدیہ دینا ہے تو اگر آقا مفلس ہو جائے تو اس کے افلاس کی وجہ سے فدیہ کا وجوب ساقط نہ ہوگا ۔

لیکن صاحبین رح کے نزدیک فدیہ دینا حوالہ کے درجہ میں ہے ورنہ اصل وجوب غلام کے اوپر تھا اس نے اپنے قرض اور وجوب کو مولیٰ کی طرف پھیر دیا اور جب محتال علیہ ادا رحق سے عاجز ہو جائے تو اصیل بری نہ ہوگا لہذا غلام ماخوذ ہوگا ۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

وَالرِّقُّ لَا یُؤَثِّرُ فِی عِصْمَۃِ الدَّمِ وَاِنَّمَا یُؤَثِّرُ فِی قِیْمَتِہٖ وَاِنَّمَا العِصْمَۃُ بِالْاِیْمَانِ وَالدَّارِ وَ العبد فیہ مثل الحُرِّ ولذلک یُقتَلُ الحُرُّ بالعبد قصاصًا وَوَجَبَ الرِّقُّ نقصانا فی

الجهاد حتی لا یجب علیہ لان استطاعتہ فی الحج والجهاد غیر مستثناۃ علی المولیٰ ولهذا لم یستوجب السهم الکامل من الغنیمۃ وانقطعت الولایات کلها بالرِّق لانہ عجز حکمیٌّ وانما صحّ امان الماذون لانّ الامان بالاذن یخرج عن اقسام الولایۃ من قبل ان صار شریکاً فی الغنیمۃ فلزمہ ثم تعدّی الی غیرہ مثل شهادتہ بهلال رمضان وعلی هذا الاصل یصحّ اقرارہ بالحدود والقصاص وبالسرقۃ المستهلکۃ وبالقائمۃ صحّ من الماذون وفی المحجور اختلافٌ معروف وعلی هذا قلنا فی جنایۃ العبد خطاءً انہ یصیر جزاءً لجنایتہ لان العبد لیس من اهل ضمان ما لیس بمال الا ان یشاء المولی الفداءَ فیصیر عائدا الی الاصل عند ابی حنیفۃ رح حتی لا یبطل بالافلاس وعندهما یصیر بمعنی الحوالۃ

ترجمہ اور رقیت خون کی عصمت میں مؤثر نہیں ہے ہاں غلام کی قیمت میں مؤثر ہے اور عصمت ایمان اور دارالاسلام سے حاصل ہوتی ہے اور اس میں غلام مثل آزاد کے ہے اس وجہ سے آزاد کو غلام کے بدلہ میں قصاصاً قتل کیا جائیگا اور رقیت جہاد میں نقصان پیدا کرے گی یہاں تک کہ غلام پر جہاد واجب نہوگا اس لئے کہ حج اور جہاد میں غلام کی استطاعت کا آقا پر استثناء نہیں کیا گیا ہے اور اسی وجہ سے غلام غنیمت کے کامل حصہ کا مستحق نہ ہوگا اور رقیت کی وجہ سے تمام ولایات منقطع ہوجائینگی اس لئے کہ رقیت ایک حکمی عاجزی ہے اور ماذون کا امان صحیح ہے اس لئے کہ امان اذنِ آقا کی وجہ سے اقسامِ ولایت سے خارج ہوگیا اس وجہ سے کہ غلام غنیمت میں شریک ہوگیا پس امان کا حکم ماذون پر لازم ہوگا پھر اس کے غیر کی جانب متعدی ہوگا جیسے رمضان کے چاند کے بارے میں غلام کی شہادت اور اسی اصل کے مطابق غلام ماذون کا حدود اور قصاص کا اقرار صحیح ہے اور اس چوری کا جس میں مال ہلاک ہوگیا ہو اور اس چوری کا جس میں مالِ مسروق موجود ہو (یہ اقرار) ماذون کی طرف سے صحیح ہے اور مجبور میں اختلاف معروف ہے اور اسی بناء پر ہم نے کہا خطاءً غلام کی جنایت کے بارے میں کہ غلام ہی اپنی جنایت کی جزاء ہوگا اس لئے کہ غلام اس ضمان کا اہل نہیں ہے جو مال نہ ہو (جیسے یہاں ہے کہ دیت جانی کے حق میں صلہ ہے) مگر یہ کہ آقا فدیہ ادا کرنا چاہے تو واجب اصل کی جانب لوٹ آئیگا ابوحنیفہ رح کے نزدیک یہاں تک کہ یہ (فداء) افلاس سے باطل نہ ہوگا اور صاحبین رح کے نزدیک یہ حوالت کے درجہ میں ہے۔

تشریح: مسئلہ تو واضح ہے لیکن ۳ رباتیں عرض ہیں ۱؎ مصنف رح نے آخر میں جو بات کہی ہے یہ حنفیہ کی اس بات کے خلاف ہے کہ اصل وجوب آقا پر ہے اور غلام کو جنایت کی

جزاء کہنا امام شافعیؒ کا مذہب ہے، کذا صرح فی الہدایہ،

ے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ واجب اصلی دفعِ غلام ہے یا فدیہ، تو اس میں دو قول ہیں ۳ حوالہ میں جس پر حوالہ کیا گیا ہے اگر وہ مفلس ہو جائے اور ادائیگی سے عاجز ہو جائے تو اصیل کو پکڑا جائے گا لہٰذا بقول صاحبینؒ یہاں غلام کا بھی یہی حشر ہوگا۔

سبق نمبر ۸۵

عوارضِ سماویہ میں سے ایک مرض ہے یہ انسانی بدن کی وہ کیفیت ہے جو طبیعت کے اعتدال کو ختم کر دیتی ہے بہر حال مرض وجوبِ حکم کی اہلیت اور صحتِ عبارت و کلام کی اہلیت کے منافی نہیں ہے لہٰذا وہ جملہ احکام نماز روزہ وغیرہ کا مکلف ہوگا وہ دوسری بات ہے کہ حسبِ اختلاف مواقع اُسے حکم میں تخفیف دیدی جاتی ہے۔

سوال:- جب مریض میں اہلیت باقی ہے تو مرض الموت میں بعض صورتوں میں اس پر حجر کیوں عائد کیا گیا ہے؟

جواب:- اس کی وجہ یہ ہے کہ مرض الموت میں وارث یا قرض خواہ کا حق اس مال سے اپنے حق کے بقدر متعلق ہو جاتا ہے اس وجہ سے جب مریض کا تصرف وارث اور قرضخواہ کے حق کو خرد برد کریگا تو حجر عائد کیا گیا تاکہ اصحابِ حق کے حقوق کی حفاظت ہو سکے پھر اگرچہ اس کا مرض الموت ہونا جب معلوم ہوگا جبکہ وہ اسی مرض سے مرجائے ورنہ مرض الموت نہ ہوگا اور جب اس کا مرض الموت ہونا معلوم ہوگیا تو حجر کی اسناد ابتداءِ مرض کی جانب ہوگی اور حجر اس مقدار کے حق میں عائد ہو سکتا ہے جو ان کے حق میں تصرف ہو ورنہ ثلث مال میں ورثہ کا حق نہیں ہے اسی طرح اگر قرض ترکہ کو محیط نہ ہو تو مقدار قرض میں حجر ہوگا مابقی میں نہ ہوگا۔

بہر حال مرض الموت کا علم جب ہوگا جبکہ اس مرض کا موت سے اتصال ہو جائے اس لئے سوال ہوگا کہ اب بوقتِ تصرف احتمال ہے کہ وہ اس مرض سے مرے یا نہ مرے تو اب تصرف کا کیا جائے؟ تو اس کے بارے میں یہ ضابطہ مقرر ہوا کہ اس کے تصرف پر غور کیا جائے کہ وہ متحمل فسخ ہے یا نہیں تو اول کو فی الحال صحیح قرار دیا جائے گا اور اگر حاجت اس کے توڑنے کی پیش آئے گی تو اس کو توڑ دیا جائیگا اور ثانی میں دیکھا جائے کہ اس کی وجہ سے وارث یا غیر کے حق میں تصرف ہے یا نہیں اگر نہیں تو وہ تصرف بھی نافذ ہوگا ورنہ اس کو موت پر معلق شمار کیا جائیگا مثلاً مرض الموت میں غلام آزاد کرنا بایں صورت اس کو موت پر معلق کر کے مدبر کا درجہ دیا جائیگا اور بعد موت مولیٰ وغیرہ یا وارث کو اپنی قیمت کما کر دیگا۔

سوال:- اگر غلام مرہون کو راہن آزاد کر دے تو وہ نافذ ہوتا ہے حالانکہ اس کے ساتھ مرتہن کا حق متعلق ہے؟

جواب:- مرتہن کا حق صرف قبضہ ہے اور مالیت راہن کی ہے فلا اشکال۔ قیاس کا مقتضا یہ تھا

کہ مریض کو ثلث کے اندر بھی صِلات کا اختیار نہ ہونا (جیسے ہبہ اور صدقہ اور زکوٰۃ وغیرہ) لیکن شریعت نے اس پر شفقت کی غرض سے اس کی اجازت دیدی۔

سوال :۔ جب ثلث میں صِلات کی اجازت ہے جس میں وصیت بھی داخل ہے تو اگر وہ اپنے اس حق میں وارث کو وصیت کردے تو وہ بھی جائز ہونی چاہئے؟

جواب :۔ وارث کے لئے جب اللہ نے خود وصیت کردی تو اس کی وارث کے لئے وصیت باطل قرار دیجائیگی لہذا یہ کسی بھی طرح وارث کو وصیت نہیں کرسکتا۔ یعنی وصیت کی چار قسمیں ہوسکتی ہیں وہ سب ممنوع قرار دیدی گئیں ۱ صورۃً بھی ۲ معنیً بھی ۳ حقیقۃً بھی ۴ شبہۃً بھی

۱ صورۃً مریض وارث کے ہاتھ ثمن مثل یا غیر مثل کے ساتھ اپنا سامان فروخت نہیں کرسکتا گویا کہ یہ عین مبیع کی وصیّت کی ہے اور یہ باطل ہے ۲ معنیً: کسی وارث کے لئے قرض کا اقرار کرے یہ باطل ہے کیونکہ یہ معنیً وصیّت ہے ۳ حقیقۃً، یعنی حقیقۃً وصیّت کرے۔ ۴ شبہۃً، مرض الموت میں اموال ربویہ میں سے عمدہ چیز کو گھٹیا چیز کے بدلہ میں مساوات کے ساتھ فروخت کرتا ہے یہ بھی باطل ہے کیونکہ یہ شبہۃً وصیت ہے خلاصہ یہ نکلا کہ جودت وعمدگی ورثہ کے حق میں ایسے ہی متقوم شمار کی گئی ہے جیسے بچوں کے حق میں اس کو متقوم شمار کیا گیا ہے لہذا باپ یا وصی کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ وہ بچہ کی عمدہ چیز اپنی گھٹیا چیز سے بیع کریں، اور جیسے مریض وارث کے لئے قرض کا اقرار نہیں کرسکتا اسی طرح وہ یہ اقرار بھی نہ کرسکے گا کہ میں اس وارث سے صحت کا دین وصول کرچکا ہوں ورنہ اس کو بھی معنیً وصیت شمار کیا جائیگا۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

واما المرضُ فانہ لاینافی اھلیۃَ الحکم ولا اھلیّۃَ العبارۃ لکنہٗ لمّا کان سببَ الموت والموتُ علۃ الخلافۃ کان من اَسْباب تعلّق حقّ الوارث والغریم بمالہ فیثبت بہ الحجر اذا اتّصل بالموت مستندًا الی اَوّلہ بقدر مایقع بہ صیانۃ الحق فقیل کل تصرّفٍ واقعٍ منہ یحتمل الفسخ فان القول بصحتہ واجبٌ فی الحال ثم التدارک بالنقض اذا احتیج الیہ وکل تصرّفٍ واقعٍ لایحتمل الفسخ جُعِل کالمعلق بالموت کالاعتاق اذا وقع علٰی حق غریمٍ او وارثٍ بخلاف اعتاق الرّاھن حیث ینفذ لان حق المرتھن فی ملك الید دون ملك الرقبۃ وکان القیاس اَنْ لایملك المریض الصّلۃ واداء الحقوق المالیۃ للّٰہ تعالٰی والوصیۃ بذلك اِلّا اَنّ الشرع جوّز ذلك من الثلث نظرًا لہ ولمّا تولّی الشرع الایصاء للورثۃ وابطل ایصاءہٗ لھم بطل ذلك صورۃً ومعنًی وحقیقۃً وشبھۃً حتّٰی لم یصح بیعہ من الوارث اصلًا عند ابی حنیفۃ رح وبطل اقرارہٗ لہ وان حصل باستیفاء دین الصحّۃ وتقومت الجودۃ فی حقھم کما تقومت فی حق الصغار

ترجمہ اور بہر حال مرض احکام کی اہلیت اور تعبیرات کی صحت کی اہلیت کے منافی نہیں ہے لیکن مرض جبکہ موت کا سبب ہے اور موت خلافت کی علت ہے تو ہوگا مرض وارث اور غریم کا حق متعلق ہونے کے اسباب میں سے مریض کے مال کے ساتھ تو ثابت ہو جائیگا مرض کیوجہ سے حجر (مریض کو تصرف سے روکنے کا حق) بلکہ مرض موت سے متصل ہو جائے اول مرض کی طرف نسبت کرتے ہوئے اتنی مقدار میں جس سے حق (وارث یا غریم) کی حفاظت واقع ہو جائے لہذا کہا گیا ہے (یعنی یہ قاعدہ مقرر ہوا) کہ مریض کی طرف سے ہر ایسا واقع ہونے والا تصرف جو محتمل فسخ ہو فی الحال اس کی صحت کا قائل ہونا واجب ہے پھر اس تصرف کو توڑ کر تدارک واجب ہے جبکہ اس کی حاجت پیش آجائے اور ہر ایسا تصرف جو محتمل فسخ نہ ہو اس کو موت پر معلق کے مثل شمار کیا جائیگا جیسے اعتاق جبکہ اعتاق غریم یا وارث کے حق پر واقع ہو بخلاف اعتاق راہن کے اس حیثیت سے کہ وہ نافذ ہوگا اس لئے کہ مرتہن کا حق قبضہ میں ہے نہ کہ ملک رقبہ میں اور قیاس یہ تھا کہ مریض صلہ کا اور اللہ کے لئے حقوق مالیہ کی ادائیگی اور اس کی (ادا حقوق مالیہ کی) وصیت کا مالک نہ ہو مگر شریعت نے اس پر شفقت کی غرض سے اس کے ثلث مال سے اسکو جائز قرار دیا ہے اور جب شریعت ورثہ کیلئے ایصار کی متولی ہوگئی اور ورثہ کیلئے مریض کے وصیت کرنے کو باطل قرار دیدیا تو مریض کا صورۃً اور معنیً اور حقیقۃً اور شبہۃً وصیت کرنا باطل ہوگیا یہاں تک کہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک بالکل مریض کی بیع وارث کے ہاتھ صحیح نہیں ہے اور وارث کے لئے مریض کا اقرار باطل ہے اگرچہ اقرار دین صحت کی وصولیابی کے سلسلہ میں ہو اور عمدگی قیمتی ہو جائیگی ورثہ کے حق میں جیسے جودت و عمدگی قیمتی شمار ہوتی ہے بچوں کے حق میں۔

تشریح ۱ المرضُ هيئةٌ بدنيةٌ تضادُّ الصحةَ تكونُ الافعالُ بها مأوفةً ۲ لكنه لما كان الخ اشکال مقدر کا جواب ہے ۳ بخلاف اعتاق الخ اشکال مقدر کا جواب ہے ۴ ولمّا تولّى الخ سوال مقدر کا جواب ہے۔

سبق نمبر ۹۰

عوارض سماویہ میں سے حیض و نفاس اور موت بھی ہے آج ان تینوں کا بیان ہے حیض و نفاس کسی بھی طرح اہلیت کو تو ختم نہیں کرتے لیکن نماز اور روزہ کی ادائیگی کے لئے حیض و نفاس سے طہارت شرط ہے اس لئے حیض و نفاس کے ساتھ نماز اور روزہ کی ادائیگی تو نہیں ہو سکتی، رہی بات قضا کی تو اس کے لئے یہ اصول مقرر ہوا، روزہ کی قضا ہوگی، نماز کی نہ ہوگی وجہ اس کی یہ ہے کہ نماز کے قضا کرنے میں حرج ہے اور روزہ کی قضا میں حرج نہیں ہے۔

موت بھی ایک عارض ہے جو خالص عاجزی کا نام ہے تکلیف شرعی کی غرض اختیار سے ادا کرنا ہے اور مردہ عاجز محض ہے جو ادا نہیں کر سکتا اس لئے جو افعال باب تکلیف سے تعلق رکھتے ہیں وہ میت سے سب ساقط ہوں گے، لہذا زکوٰۃ و نماز اس سے دنیاوی اعتبار سے ساقط شمار ہونگی البتہ اخروی لحاظ سے اس پر گناہ باقی رہ جائیگا۔

اور جو میت پر غیر کا حق ہو تو اگر وہ کسی عین سے متعلق ہو جیسے مرتہن کا حق یا کسی مودِع کا تو وہ حق اس چیز کی بقار تک باقی رہے گا کیونکہ یہاں میت کا فعل مقصود نہیں ہے بلکہ صاحبِ حق کو اس کی چیز دینا مقصود ہے، اور اگر کسی کا قرض ہو جو واجب فی الذمہ ہوتا ہے تو میت کا ذمہ ندارد ہے اس لئے اگر میت کا مال یا میت کا کفیل نہ ہو تو دنیوی اعتبار سے وہ قرض بھی ساقط ہوگا اگر میت کا ترکہ موجود ہو یا میت کا کفیل ہو تو قرض باقی رہے گا اسی بنیاد پر امام ابو حنیفہ رح نے فرمایا ہے کہ اگر میت نے مال نہیں چھوڑا اور نہ کفیل چھوڑا تو قرض ساقط ہوجاتا ہے۔ لہٰذا اب اس کے قرض کی کفالت صحیح نہیں ہے غلام مجور کا ذمہ کامل ہے اس لئے اگر غلام مجور قرض کا اقرار کرے اور کوئی شخص اس کی کفالت کرے تو کفالت درست ہے کیونکہ غلام مجور کا ذمہ کامل ہے مگر آقا کے حق میں مالیت رقبہ کا انضمام کر دیا جاتا ہے کیونکہ احتمال ہے کہ اس پر یہ قرض مولیٰ کے حق کی وجہ سے ہوا ہو اور جو احکام صلہ کے طریقہ پر مشروع ہوتے ہوں وہ بھی موت سے باطل ہوجائیں گے جیسے محارم کا نفقہ وغیرہ ہاں اگر اس کی وصیت کر دی ہو تو تہائی مال سے اس کی وصیّت نافذ کر دیجائے گی۔ اور موت منافی حاجت نہیں ہے لہٰذا وہ احکام جو اس کی منفعت کے لئے مشروع ہوئے ہوں تو وہ اس کی حاجت کے بقدر رہیں گے لہٰذا اس کے مال میں سے اولاً تجہیز و تکفین کا انتظام ہوگا ثانیہ ادا ر دین ثالثاً مابقی کی تہائی میں اس کی وصیت کا نفاذ پھر مابقی کی وارثین کے درمیان تقسیم ہوگی (وقد بیناہ فی درس السراجی)

لہٰذا مولیٰ کے مرنے کے بعد اور اسی طرح بدلِ کتابت کے برابر مکاتب کے مال چھوڑ کر مرنے کی صورت میں کتابت کو باقی رکھا گیا ہے۔ اور اسی بنیاد پر مرد کی بیوی بعد موت اس کو غسل دے سکتی ہے البتہ مرد اپنی مرحومہ بیوی کو غسل نہیں دے سکتا ہے (وہو ظاہر) اور قصاص اولاً میت کی وجہ سے ورثہ کا حق بنکر ثابت ہوتا ہے لیکن اگر قصاص کسی وجہ کے پیش نظر دیت سے بدل جائے تو اب اس میں میت کا حق مقدم ہوگا اور اب اس مال میں ترکہ کے احکام نافذ ہوں گے، اگرچہ دیت قصاص کا خلیفہ ہے مگر بعض صورتوں میں بعض وجوہات کے پیشِ نظر فرع اصل سے مختلف ہوجاتی ہے۔

یہ ساری باتیں احکام دنیوی سے متعلق ہیں ورنہ آخرت میں میت زندوں کے حکم میں ہے کیونکہ میت کے حق میں قبر ایسی ہے جیسے جنین اور بچہ کے لئے رحم مادر اور مادر کی گود ہے میت کو قبر میں اس لئے رکھا گیا ہے تاکہ اس پر احکامِ آخرت نافذ ہوں لہٰذا اس کی قبر یا تو جنت کی کیاری ہے یا جہنم کا گڈھا ہے اللہ تعالیٰ اپنے فضل و کرم سے ہمارے لئے روضۂ جنت بنا دے (آمین) اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَاَمَّا الحیض والنفاس فانّہما لا یعدمان اھلیّۃ بوجہٍ مّا لٰکنّ الطّھارۃ عنہُمَا شرط لجواز اداء الصّوم والصّلٰوۃ فیفوت الاداء بہما وفی قضاء الصلٰوۃ حرجٌ لتضاعفہا فسقط بہما اصل الصلٰوۃ ولا حرج فی قضاء الصوم فلم یسقط اصلہ واما الموت فانہ عجزٌ خالص یسقط بہ

ماهو من باب التكليف لفوات غرضه وهو الاداء عن اختيار ولهذا قلنا ان يبطل عنه الزكوة وسائر وجوه القرب وانما يبقى عليه المأثم وماشرع عليه لحاجة غيره ان كان حقا متعلقا بالعين يبقى ببقائه لان فعله فيه غير مقصود وان كان دينًا لم يبق بمجرد الذمة حتى ينضم اليه مالٌ او مايؤكد به الذمم وهو ذمة الكفيل ولهذا قال ابوحنيفة رح ان الكفالة بالدين عن الميت لا تصح اذا لم يخلف مالا او كفيلا كان الدين يجوز عن رجل تصح لان ذمته في حقه كاملة وانما ضمت اليه المالية في حق المولى وان كان شرع عليه بطريق الصلة الا ان يوصى به فيصح من الثلث واما الذى شرع له فبناء على حاجته والموت لاينافي الحاجة فيبقى له ما ينقضي به الحاجة ولذلك قدم جهازه ثم ديونه ثم وصاياه من ثلثه ثم وجب المواريث بطريق الخلافة عنه نظرًا له ولهذا بقيت الكتابة بعد موت المولى وبعد موت المكاتب عن وفاء وقلنا ان المرأة تغسل زوجها بعد الموت في عدتها لان الزوج مالك فيبقى ملكه الى انقضاء العدة فيما هو من حوائجه خاصة بخلاف ما اذا ماتت المرأة لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت ولهذا انعلق حق المقتول بالدية اذا انقلب القصاص مالا وان كان الاصل وهو القصاص يثبت للورثة ابتداءً لسبب انعقد للمورث لانه يجب عند انقضاء الحيوة وعند ذلك لايجب له الا ما يضطر اليه لحاجته ففارق الخلف الاصل لاختلاف حالهما واما احكام الاخرة فله فيها حكم الاحياء لان القبر للميت في حكم الاخرة كالرحم للماء والمهد للطفل في حق الدنيا وضع فيه لاحكام الاخرة روضة دارا وحفرة نارو نرجو الله تعالى ان يصيره لنا روضة بكرمه وفضله

ترجمہ

اور بہر حال حیض اور نفاس پس وہ دونوں کسی بھی طرح اہلیت کو معدوم نہیں کرتے لیکن ان دونوں سے طہارت شرط ہے روزہ اور نماز کی ادائیگی کے لئے جائز ہونے میں پس ان دونوں کی وجہ سے ادائیگی فوت ہو جائیگی اور نماز کو قضا کرنے میں حرج ہے نماز کے بڑھ جانے کی وجہ سے تو ان دونوں کی وجہ سے نماز کا اصل وجوب ہی ساقط ہو جائیگا اور روزہ کی قضا میں کوئی حرج نہیں ہے تو اصل صوم ساقط نہ ہوگا اور بہر حال موت پس وہ خالص عاجزی ہے اس کی وجہ سے وہ امور ساقط ہو جائیں گے جو تکلیف کے باب سے ہیں تکلیف کی غرض کے فوت ہو جانے کی وجہ سے اور وہ (غرض) اختیار سے ادا کرنا ہے اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ میت سے زکوٰۃ باطل ہو جائیگی اور عبادات کی تمام صورتیں اور اس پر گناہ باقی رہے گا اور جو اس پر مشروع ہوتے ہیں اس کے غیر کی حاجت کی وجہ سے تو اگر وہ ایسا حق ہو جو عین سے متعلق ہو تو وہ حق باقی رہے گا عین کی بقاء کے ساتھ اس لئے کہ اس میں میت کا فعل مقصود نہیں ہے اور اگر

دَین ہو تو وہ دَین محض ذمہ کیوجہ سے باقی نہیں رہے گا یہاں تک کہ ذمہ کی طرف مال منضم ہو یا وہ چیز جس سے ذمے مؤکد ہو جاتے ہوں اور وہ کفیل کا ذمہ ہے اور اسی وجہ سے ابو حنیفہ رح نے فرمایا کہ میت کی جانب سے دین کی کفالت صحیح نہیں ہے جبکہ اس نے مال یا کفیل نہ چھوڑا ہو گویا کہ اس سے قرض ساقط ہے بخلاف غلام مجور کے جو قرض کا اقرار کرے پس کوئی شخص اس کی کفالت کرے تو صحیح ہے اس لئے کہ غلام کے حق میں اس کا ذمہ کامل ہے اور غلام کے ذمہ کی طرف مولیٰ کے حق میں مالیت ملا دیجاتی ہے اور اگر وہ حکم میت کے اوپر صلہ کے طریقہ پر مشروع ہو تو باطل ہو جائیگا مگر یہ کہ اس کی وصیت کر دیجائے تو وہ ثلث سے صحیح ہوگا جو اس کے لئے مشروع ہو تو وہ اس کی حاجت پر مبنی ہے اور موت حاجت کے منافی نہیں ہے تو میت کے لئے اتنی مقدار باقی رہے گی جس سے حاجت پوری ہو سکے اور اسی وجہ سے اس کی تجہیز مقدم کی جاتی ہے پھر اس کے قرضے پھر مال کے ثلث سے اس کی وصیتیں پھر میت پر شفقت کی غرض سے اس کی جانب سے خلافت کے طریقہ پر مواریث واجب ہے اور اسی وجہ سے مولیٰ کی موت کے بعد کتابت باقی رہتی ہے اور مکاتب کی موت کے بعد وفاء کے ساتھ (یعنی اتنا مال چھوڑے جو بدل کتابت کے لئے کافی ہو) اور ہم نے کہا کہ عورت اپنے شوہر کو غسل دے سکتی ہے اس کی موت کے بعد اپنی عدّت کے اندر اس لئے کہ شوہر مالک ہے تو انقضاء عدت تک اس کی ملک باقی رہے گی ان امور کے بارے میں خاص طور پر جو زوج کی ضروریات میں سے ہیں بخلاف اس صورت کے جبکہ عورت مرجائے اس لئے کہ وہ مملوکہ ہے اور موت کی وجہ سے مملوکیت کی اہلیت باطل ہو گئی ہے اور اسی وجہ سے دیت کے ساتھ مقتول کا حق متعلق ہوگا جبکہ قصاص مال سے بدل جائے اگرچہ اصل (قصاص) ابتداءً ورثہ کے لئے ثابت ہوتا ہے ایسے سبب کیوجہ سے جو مورث کے لئے منعقد ہوا ہے اس لئے کہ قصاص واجب ہوتا ہے حیات کے ختم ہونے کے وقت اور اس وقت میت کے لئے کوئی چیز واجب نہ ہوگی مگر وہی جس کی جانب وہ مضطر ہو جائے اپنی حاجت کیوجہ سے تو خلیفہ اصل سے مختلف ہو گیا ان دونوں کی حالت کے مختلف ہونے کی وجہ سے اور بہر حال احکام آخرت پس میت کے لئے اس میں (احکام آخرت میں) زندوں کا حکم ہے اس لئے کہ آخرت کے حکم میں میت کے لئے قبر ایسی ہے جیسے مادۂ منویہ کے لئے رحم مادر اور جیسے بچہ کے لئے گہوارہ دنیا کے حق میں میت کو قبر میں رکھا گیا ہے احکام آخرت کے لئے (پس اس کی قبر) یا تو دار الثواب کی کیاری ہے یا جہنم کا گڑھا ہے اور ہم اللہ سے امید کرتے ہیں کہ وہ ہمارے لئے قبر کو باغیچہ بنا دے اپنے کرم اور اپنے فضل سے ۔

تشریح

۱ روزہ کی ادائیگی کیلئے حیض و نفاس سے طہارت کی شرط خلاف قیاس ہے اس لئے روزہ کی قضا کا حکم دیا گیا ہے اور نماز کا نہیں دیا گیا ہے ویسے حیض و نفاس سے نہ اہلیت وجوب زائل ہوتی ہے اور نہ اہلیتِ اداء البتہ اداء کے لئے ان دونوں سے طہارت شرط ہے ، ۲ موت کے وجودی اور عدمی ہونے میں علماء کا اختلاف ہے مسلم الثبوت میں عدمی کہا گیا ہے دلائل دونوں فریق کے پاس ہیں ، ۳ احکام دنیوی جو میت سے متعلق ہوتے ہیں وہ چار قسم کے ہیں ۱ احکام تکلیف ۲ جو غیر کی حاجت کی

کی وجہ سے میت کے اوپر ہوں جس کی تفصیل گذر چکی ہے ۔ ۳ جو میت کی حاجت کی وجہ سے مشروع ہوں (کما مر) ۴ جو میت کی حاجت پوری نہ کر سکتے ہوں جیسے قصاص ان سب کے احکام گذر چکے ہیں ۴ اگر میت اپنی حیات میں مال یا ضامن چھوڑ کر نہ مرے تو مرنے کے بعد دنیا کے احکام میں اس کے ذمہ کوئی قرض باقی نہیں رہے گا اس لئے صاحبِ دَین اس کی اولاد سے اپنے دین کا مطالبہ نہیں کر سکتا البتہ آخرت میں جاکر اپنا دین وصول کر سکتا ہے امام صاحب رح کا فرمانِ مذکور اسی اصول پر متفرع ہے ۵ امام شافعی رح کے نزدیک شوہر بھی بیوی کو غسل دے سکتا ہے فتدبر ۔

سبق نمبر ۹۱

عوارضِ سماویہ سے فراغت کے بعد یہاں سے عوارضِ مکتسبہ کا بیان کیا جارہا ہے جن میں اول جہالت ہے جو علم کی ضد ہے اور انسان کے اندر جہالت اصل ہونے کے باوجود یہاں اس کو عارض ہونے والے امور میں سے اس لئے شمار کیا گیا ہے کہ یہ وصف انسان کی ماہیت سے خارج ہے یا چونکہ انسان کسبِ علم کے ذریعہ جہالت دور کرنے پر قادر ہے اس لئے اس کا کسبِ علم ترک کرنا کسبِ جہل اور اختیارِ جہل قرار دیا گیا ہے ۔

پھر جہالت کی چار قسمیں ہیں ۱ کفار کی جہالت ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور انبیاء کی رسالت کے متعلق دلائل واضح ہو جانے کے بعد آخرت میں کفار کی ان امور سے جہالت عذر ہونے کے لائق نہیں اگرچہ دنیا میں ذمی بنجانیکو قبول کر لینے کے بعد کافر سے قتل وغیرہ عذاب دنیوی روکنے کے سلسلہ میں اس جہالت کو عذر تسلیم کر لیا جاتا ہے ۔ نوع ثانی صاحبِ ہویٰ (عقل پرستوں) کی جہالت ہے جو اللہ تعالیٰ کی صفات اور امور آخرت کے بارے میں ہے جیسے معتزلہ اپنی جہالت سے خدا کی صفات، عذابِ قبر، رویت باری تعالیٰ، اور شفاعت وغیرہ کا انکار کرتے ہیں ۔

بہر حال اس میں اور بھی قسمیں ہیں مثلاً باغی کی جہالت جو کہ ادلۂ واضحہ صحیحہ کو چھوڑ کر فاسد اور مہمل دلائل سے تمسک کرتے ہوئے امام برحق کی اطاعت سے خروج کرے چنانچہ اس کا عذر بھی قابلِ قبول نہیں ہے حتی کہ اگر وہ امام کے مطیع اور وفادار لوگوں میں سے کسی کا مال یا جان تلف کر دے تو اس کا ضامن ہوگا لیکن یہ حکم اس وقت ہے جبکہ اس کے ساتھ لشکر نہ ہو کیونکہ تب ہی تو اس پر دلیل سے الزام قائم کرنا اور ادائیگی ضمان کے لئے جبر کرنا ممکن ہوگا ، اور اگر وہ اپنے ساتھ حمایتی لشکر رکھتا ہو تو بغاوت سے رجوع کرنے کے بعد بھی اس سے زمانۂ بغاوت کے تلف کردہ مال اور جان کا ضمان نہیں لیا جائیگا جس طرح اہل حرب سے اسلام قبول کرنے کے بعد ضمان نہیں لیا جاتا ہے ۔ مگر چونکہ باغی اور صاحبِ ہویٰ دونوں قرآن سے تاویل کرتے ہیں اگرچہ وہ تاویل فاسد ہی ہو اس لئے ان دونوں کی جہالت کافر کی جہالت سے ہلکی ہوگی ۔ اور باغی صاحب ہویٰ اور کوئی بھی فرقہ ہو جو اپنے کو اسلام کی طرف منسوب کرتا ہو جیسے خوارج ، روافض اور مجسمہ اور نجدیہ وغیرہ ان کو ان کے حال پر چھوڑنا جائز نہ ہوگا بلکہ ان سے مناظرہ کر کے ان پر الزام قائم کرنا ضروری ہوگا ۔

بخلاف کافر کے اس لئے کہ اس سے مناظرہ اور الزام کی ولایت شرعاً منقطع ہے اور اسلام کے باطل فرقوں پر الزام کی ولایت ہے لہذا ان پر الزام ہوگا اور ان کی تاویل فاسد و مردود ہوگی ۔ اور جس باغی پر ابھی ضمان واجب ہوا تھا اس پر اسلام کے تمام احکام لازم ہوں گے کیونکہ وہ اپنے دعوے کے مطابق مسلمان ہے تو اسلام کے احکام اس پر لازم ہوں گے

بہرحال نوع ثانی میں دو قسمیں بیان کی جاچکی ہیں اور اسی نوع میں اس مجتہد کی جہالت ہے جو اپنے اجتہاد میں کتاب اللہ کی صریح مخالفت کرے یا سنت مشہورہ کی مخالفت کرے جیسے امام شافعی رح کا جہل عمداً متروک التسمیہ کے حلال ہونے میں بھول کر تسمیہ چھوڑ دینے پر قیاس کرتے ہوئے تو یہ قیاس فرمانِ باری تعالیٰ وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ، کے صریح مخالف ہے اور داؤد اصفہانی اور اس کے متبعین نے یہ جہالت کی کہ انہوں نے ام ولد کی بیع کو جائز قرار دیا حالانکہ یہ سنت مشہورہ کے خلاف ہے ، اور جیسے امام شافعی رح وغیرہ نے قسامت کی وجہ سے بعض صورتوں میں قصاص واجب کر دیا ہے حالانکہ یہ سنتِ مشہورہ کے خلاف ہے ورنہ محلہ کے پچاس شخصوں سے قسم لینے کے بعد انکے عواقل پر وجوبِ دیت کا فیصلہ حدیث مشہور سے ثابت ہے اور یہی ہمارا مسلک ہے ۔

اسی طرح امام شافعی رح کا یہ فیصلہ کہ مدعی کی طرف سے ایک شاہد اور یمین ہونے پر فیصلہ جائز ہے حالانکہ یہ حدیثِ مشہور، البينة على المدعي واليمين على من انكر، کے خلاف ہے ۔ بہرحال نوع ثانی کی یہ تمام جہالت بھی مردود باطل ہیں اور عذر شمار کئے جانے کے قابل نہیں ہیں ہٰكذا قالوا ۔

واضح رہے کہ اس مقام پر ائمہ مجتہدین کی شان میں علماء سلف نے جو کچھ کہا ہے ہم نے صرف اس کو نقل کر دیا ہے ورنہ ہم ہرگز اس کی جرأت نہیں کر سکتے تھے کہ ایسے ائمہ عظام کے اجتہاد کو مبنی بر جہالت بتائیں ۔ باوجودیکہ تاویلاتِ صحیحہ کی گنجائش بھی موجود ہے ۔ چہ نسبت خاک را با عالمِ پاک !

(نوع ثالث) تیسری قسم جہالت کی وہ ہے جو شبہ بننے کی صلاحیت رکھے یعنی وہ ایسی جہالت نہ ہو جو قرآن و حدیث مشہور کے خلاف ہو بلکہ اجتہادی مسائل سے اس کا تعلق ہو یا محل اشتباہ سے اس کا تعلق ہو تو ان مواقع کا جہل عذر قرار دیئے جانے اور موجب شبہ ہونے کے قابل ہے لہذا اس شبہ سے حد اور کفارہ ساقط ہو جائے گا جیسے سنگی لگانے والا روزہ دار جبکہ افطار کرلے سنگی لگوا کر یہ خیال کرتے ہوئے کہ اس کا روزہ ٹوٹ گیا ہے تو اس افطار کی بنا پر کفارہ لازم نہ ہوگا اس لئے کہ یہ جہالت ایسے مسئلہ میں پائی گئی ہے جس میں بعض مجتہدین کا اجتہاد صحیح موجود ہے یعنی جو قرآن و حدیث مشہور کے خلاف نہیں ہے ۔

چنانچہ امام اوزاعیؒ کے نزدیک حجامت سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے ہٰكذا قالوا ، یا جیسے کوئی شخص اپنے باپ کی باندی سے زنا کر ڈالے اس گمان سے کہ یہ باندی میرے لئے حلال ہے تو اس پر حد لازم نہ ہوگی کیونکہ اس نے واقعی شبہ کے مقام پر یہ گمان کیا ہے کیونکہ باپ اور بیٹوں میں عموماً ملکیتیں ملی جلی ہوتی ہیں ۔

لیکن اگر بیٹا یہ جانتا ہو کہ باپ کی باندی میرے لئے حرام ہے تو اس وقت اس پر حد واجب ہوگی ۔

نوع رابع :- ایسی جہالت ہے جو عذر بننے کے قابل ہے جیسے احکام شرعیہ سے اس مسلمان کی جہالت جو ابھی دار الحرب میں ہے تو بلاشبہ اس کا جہل عذر ہے کیونکہ دار الحرب احکام اسلام کی شہرت واشاعت کا مقام نہیں ہے ۔ اور اسی طرح وکیل اور عبد ماذون کی جہالت کاروبار کی اجازت ملنے یا سلب ہونے کے بارے میں یعنی اگر وکیل کو وکالت ملنے یا وکالت سے معزول ہونے اور غلام کو تجارت کی اجازت حاصل ہونے یا اس سے روکدئے جانے کی اطلاع نہ ہو اور دونوں کے پاس خبر پہنچنے سے پہلے بعض تصرفات کر ڈالیں تو ان دونوں کے جہل کو عذر شمار کیا جائے گا ، لہٰذا پہلی صورت میں وکیل کا تصرف مؤکل پر اور غلام کا تصرف آقا پر نافذ نہیں ہوگا کیونکہ مولیٰ یا مؤکل کی طرف سے اجازت ملنا ان کو معلوم نہیں تھا ، اسلیئے اس کا اعتبار بھی نہ ہوگا اور دوسری صورت میں ان کا تصرف نافذ ہوگا کیونکہ ان کو سلب اختیار کی اطلاع نہیں تھی اس لئے اطلاع سے پہلے عزل کا حکم ان پر عائد نہ ہوگا ۔ اور جیسے بیع کے بارے میں شفیع کی جہالت عذر ہے لہٰذا جب تک اس کو بیع کا علم نہ ہو جائے تو اس کا طلب شفعہ سے سکوت حق سے دست برداری نہ ہوگا ، اور جیسے غلام کی جنایت سے آقا کی جہالت عذر ہے لہٰذا اگر جنایت کو جانے بغیر آقا نے اس غلام جانی کو آزاد کر دیا تو آقا کو فدیہ اختیار کرنے والا شمار نہیں کیا جائے گا بلکہ آقا پر اس کی قیمت اور ارش میں سے اقل واجب ہوگا (و بینا ہ فی شرح الہدایہ)

اور اسی طرح اگر بالغہ باکرہ کو نکاح کا علم نہ ہو سکے تو یہ عذر ہوگا اور اس کی خاموشی عذر شمار ہوگی لہٰذا اگر باپ دادا کے علاوہ کسی اور ولی نے نابالغی کی حالت میں اگر اس کا نکاح کر دیا ہو تو اس کو خیار بلوغ ملتا ہے لیکن اگر اس کو اصل نکاح کا علم نہ ہو تو بعد بلوغ خاموشی کی وجہ سے یہ خیار ختم نہ ہوگا اور اگر اس کو نکاح کا علم ہے لیکن اس مسئلہ کا علم نہیں ہے کہ مجھے خیار بلوغ ہے تو یہ جہالت عذر نہ ہوگی کیونکہ دار الاسلام میں سیکھنے سے خصوصاً آزاد کے حق میں کوئی مانع نہیں ہے لہٰذا اس جہل کا عذر مسموع نہ ہوگا ۔

اسی طرح اگر کوئی باندی کسی کی منکوحہ ہے تو اس کو آزاد ہونے پر خیار عتق ملے گا لیکن اس کو یہ علم نہ ہو سکا کہ اس کا آقا اس کو آزاد کر چکا ہے تو اس حالت میں اس کی خاموشی عذر شمار ہوگی اور خیار اس کا باقی رہے گا ۔ اسی طرح اگر اس کو اعتاق کا علم ہے لیکن اس مسئلہ کا علم نہیں ہے کہ میرے لئے خیار عتق ہے تو باندی کے حق میں یہ بھی عذر ہے اس لئے کہ باندی ہمیشہ مولیٰ کی خدمت میں مشغول رہتی ہے اس لئے شریعت کے احکام سیکھنے کی اس کو فرصت نہیں مل سکتی ہے اور ان احکام میں مسئلہ خیار بھی شامل ہے ۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں

فَصْلٌ فِي الْعَوَارِضِ الْمُكْتَسَبَةِ

اما الجهلُ فانواعٌ اربعةٌ جهلٌ باطلٌ بلا شبهةٍ وهو الكفرُ وانه لا يصلحُ عذرًا في الآخرةِ

اصلاً لانہ مکابرۃ وجحود بعد وضوح الدّلیل وجهلٌ هو دونہ لکنّہ باطلٌ لایصلح عذرًا فی الاخرۃ ایضًا وهو جهلُ صاحب الهوی فی صفات اللّٰہ تعالیٰ وفی احکام الاخرۃ وجهل الباغی لانہ مخالف للدلیل الواضح الّذی لاشبهۃ فیہ الّا انّہ متأوّل بالقراٰن فکان دون الاوّل لکنّہ لما کان من المسلمین اوممّن ینتحل الاسلام لزمنا مناظرتہ والزامہ فلم نعمل بتاویلہ الفاسد وقلنا ان الباغی اذا اتلفَ مال العادل اونفسہ ولامَنَعَۃَ لہ یضمن وکذلك سائر الاحکام تلزمہ وکذلك جهلُ من خالَفَ فی اجتهادہ الکتاب اوالسُنّۃ المشهورۃ من علماء الشریعۃ اوعمل بالغریب من السنّۃ علی خلاف الکتاب اوالسنّۃ المشهورۃ مردود باطلٌ لیس بعذرٍ اصلاً مثل الفتوی ببیع امّهات الاولاد وحلّ متروك التسمیۃ عامدا والقصاص بالقسامۃ والقضاء بشاهد ویمین والثالث جهل یصلح شبهۃ وهو الجهل فی موضع الاجتهاد الصحیح اوفی موضع الشبهۃ کالمحتجم اذا افطر علی ظن انّ الحجامۃ افطرتہ لم یلزمہ الکفارۃ لانہ جهلٌ فی موضع الاجتهاد ومن زنی بجاریۃ والدہ علی ظنّ انّها تحل لہ لم یلزمہ الحد لانہ جهل فی موضع الاشتباہ والنوع الرابع جهل یصلح عُذرا وهو جهل من اسلم فی دار الحرب فانہ یکون عذرا لہ فی الشرائع لانہ غیر مقصر لخفاء الدلیل وکذلك جهلُ الوکیل والماذون باطلاق وضدّہ وجهل الشفیع بالبیع والمولی بجنایۃ العبد والبکر بالنکاح والامۃ المنکوحۃ بخیار العتق بخلاف الجهل بخیار البلوغ علی ما عرف

ترجمہ

یہ فصل ہے عوارضِ مکتسبہ کے بیان میں بہر حال جہالت کی چار قسمیں ہیں ۱ بلا شبہ جہل باطل اور وہ کفر ہے اور یہ بالکل آخرت میں عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اس لئے کہ کفر مکابرہ ہے اور دلیل کے واضح ہونے کے بعد انکار ہے ۲ وہ جہل جو اس سے کم ہے لیکن وہ باطل ہے وہ بھی (اول کی مثل) آخرت میں عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور وہ صاحبِ ہوی کا جہل ہے اللہ کی صفات میں اور احکامِ آخرت میں اور باغی کا جہل ہے اس لئے کہ باغی اس واضح دلیل کا مخالف ہے جس میں شبہ نہیں ہے مگر ان دونوں میں سے ہر ایک قرآن سے تاویل کرتا ہے تو یہ اول (کفر) سے ہلکا ہوگا لیکن جبکہ یہ (ان دونوں میں سے ہر ایک) مسلمان ہے یا ان لوگوں میں سے جو اسلام کی جانب منسوب ہیں تو ہم پر ان سے مناظرہ اور ان کو الزام دینا لازم ہے۔ پس ہم اس کی فاسد تاویل کو قبول نہیں کریں گے اور ہم نے کہا کہ باغی جبکہ عادل کا مال یا اس کے نفس کو تلف کردے اور باغی کے لئے حمایتی لشکر نہ ہو تو وہ ضامن ہوگا اور ایسے ہی تمام احکام اس پر لازم ہوں گے۔
اور ایسے ہی اس شخص کا جہل جس نے اپنے اجتہاد میں کتاب یا سنتِ مشہورہ کی مخالفت کی علماء شریعت میں سے یا کتاب وسنت مشہورہ کے خلاف حدیث غریب پر عمل کیا ہو تو (یہ جہل) مردود و باطل ہے بالکل عذر نہیں ہے جیسے امہات اولاد کی بیع کا فتویٰ اور عمداً متروک التسمیہ کی حلت کا فتویٰ اور قسامت کی وجہ سے قصاص کا

فتویٰ اور شاہد اور ایک یمین کے ساتھ فیصلہ کرنیکا فتویٰ، اور تیسری وہ جہالت جو شبہ بننے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ اور وہ اجتہاد صحیح کی جگہ میں یا موضعِ شبہ میں جہل ہے جیسے پچھنے لگوانے والا جبکہ افطار کرے اس گمان پر کہ حجامت نے اس کا روزہ توڑ دیا تو اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا اس لئے کہ یہ موضعِ اجتہاد میں جہل ہے اور جس نے اپنے باپ کی باندی سے زنا کیا اس گمان پر کہ وہ اس کے لئے حلال ہے تو اس پر حد لازم نہ ہوگی اس لئے کہ یہ موضع اشتباہ میں جہل ہے، اور چوتھی قسم وہ جہل ہے جو عذر کی صلاحیت رکھتا ہے اور وہ اس شخص کا جہل ہے جو دار الحرب میں مسلمان ہو گیا تو یہ اس کے لئے عذر ہوگا، احکام شرع کے سلسلہ میں اس لئے کہ دلیل کے مخفی ہونے کی وجہ سے اس کی جانب سے کوتاہی نہیں ہے اور ایسے ہی وکیل اور ماذون کا جہل ہے اطلاق اور اس کی ضد کے بارے میں اور شفیع کی جہالت ہے بیع کے بارے میں اور مولیٰ کی جہالت ہے غلام کی جنایت سے، اور باکرہ کی جہالت ہے۔ ولی کے نکاح کر دینے سے اور منکوحہ باندی کی جہالت ہے خیارِ عتق سے بخلاف خیارِ بلوغ کی جہالت کے اس تفصیل کے مطابق جو معروف ہے۔

تشریح ؂ ہم اقسام کفر پر مبسوط شرح جواہر الفرائد میں کر چکے ہیں ؂۲ ہم قسامت کا تفصیلی بیان ہدایہ کی شرح میں کر چکے ہیں۔ ؂۳ اجتہاد کے بارے میں اقوالِ اربعہ اور امام شافعی رح کی چوک کی تاویل ہم اواخر جواہر الفرائد میں بیان کر چکے ہیں۔ ؂۴ سینگی لگوانے والے پر کفارہ کا عدمِ وجوب مفتیٰ بہ قول کے خلاف ہے ملاحظہ ہو ہدایہ صہ ۲۰۶ ج ۱۔

سبق نمبر ۹۲

عوارضِ مکتسبہ میں سے دوسرا عارض سُکر (نشہ) ہے جس کی دو قسمیں ہیں ؂ مباح چیز سے حاصل ہو جیسے نشہ آور دوا کا پینا اسی طرح مکرَہ یا مضطر کا پینا تو یہ سکر تو اغمار کے حکم میں ہے لہذا اسکے تمام تصرفات غیر معتبر ہوتے ہیں (۲) حرام چیز سے نشہ ہو جائے جیسے شراب سے تو یہ سکر خطاب کی اہلیت کے منافی نہیں ہے جمہور علماء کا اجماع ہے اور فرمانِ باری "لاتقربوا الصلوٰۃ وانتم سکاریٰ" اسکی واضح دلیل ہے کیونکہ اگر نشہ کی حالت میں یہ خطاب مانا جائے تب تو اہلیتِ خطاب کے منافی نہ ہونے کا مُدعیٰ بالکل بے غبار ثابت ہو جاتا ہے اور اگر نشہ نہ ہونے کی حالت میں مانا جائے تب بھی اہلیتِ خطاب پر دلالت پائی جاتی ہے ورنہ خطاب کا فاسد ہونا لازم آئیگا کیونکہ آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ جب تم پر نشہ طاری ہو اس وقت نماز کے قریب نہ جاؤ تو اگر بوقت نشہ خطاب کی اہلیت نہ ہو تو یہ حکم اس خطاب سے فاسد ہو جائیگا جیسے کسی عقل والے سے کہا جائے کہ تم پاگل ہو جاؤ تو اس وقت یہ کام نہ کرنا اس کلام میں خطاب کی اضافت خطاب کے منافی کی جانب ہو رہی ہے جس کی وجہ سے یہ خطاب درست نہیں لیکن آیت کے اندر جبکہ خطاب کی اضافت حالتِ سُکر کی طرف کی گئی تو معلوم ہوا کہ سُکر اہلیت خطاب کے منافی نہیں ہے لہذا آیت سے یہ ثابت ہو گیا کہ حالتِ نشہ میں آدمی خطاب کا اہل ہے۔

توسکران پر شریعت کے تمام احکام لازم ہوں گے اور طلاق وعتاق، بیع وشراء اور حقوق کا اقرار وغیرہ تصرفات اس کے اپنے الفاظ سے صحیح اور نافذ ہوں گے اور یہ لزوم احکام اور نفاذِ تصرفات کا حکم اس لئے دیا گیا ہے تاکہ وہ حرام کے ارتکاب سے باز رہے اور اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ حرام نشہ احکام شرعیہ کے ابطال کا عذر نہیں ہو سکتا۔

البتہ اگر سکران حدودِ خالصہ کا اقرار کرے یا مرتد ہو جائے تو اس کا اقرار غیر معتبر ہوگا اور اس پر کفر کا حکم جاری نہ ہوگا، کیونکہ ان حدود کے اقرار سے رجوع کرنا معتبر ہوتا ہے اور حالتِ سُکر دلیل رجوع ہے کیونکہ مخمور کو کسی بات پر قرار نہیں رہتا اور ارتداد کی حقیقت یہ ہے کہ اعتقاد بدل جائے حالانکہ سکران جو زبان سے کہتا ہے اس پر اس کا اعتقاد نہیں پایا جاتا۔

البتہ اگر ایسی حد کا اقرار کرے جو خالص حق اللہ نہ ہو بلکہ اس میں حق العبد بھی شامل ہو جیسے حدِ قذف یا قصاص تو ان میں بعد اقرار رجوع معتبر نہیں ہے لہٰذا دلیلِ رجوع کا بدرجۂ اولیٰ اعتبار نہ ہوگا کیونکہ صاحب حق اس کے رجوع کی تکذیب کرے گا لہٰذا اس پر حد اور قصاص جاری ہوگا اور بخلاف اس صورت کے جبکہ حالتِ سُکر میں زنا کرے اور نشہ میں اقرار کے ذریعہ نہیں بلکہ بیّنہ سے زنا ثابت ہو جائے تو نشہ زائل ہونے کے بعد اس پر حد قائم کی جائے گی اسی طرح اگر کافر نشہ کی حالت میں مسلمان ہو جائے تو اس کے اسلام کی صحت کا حکم جاری ہوگا۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَأمَّا السُّكْرُ فهو نوعان سكرٌ بطريقٍ مباحٍ كشرب الدواء وشرب المكره والمضطر وانه بمنزلة الاغماء وسكر بطريقٍ محظورٍ وانه لا ينافي الخطاب قال الله تعالىٰ يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوٰة وانتم سكارىٰ فلا يُبطل شيئًا من الاهليّة وتلزمه احكام الشرع وتنفذ تصرفاته كلها الا الردّة استحسانًا والاقرار بالحدود الخالصة للّٰه تعالىٰ لان السكران لا يكاد يثبت على شئ فاقيم السكر مقام الرجوع فيعمل فيما يحتمل الرجوع۔

ترجمہ

اور بہرحال سکر اس کی دو قسمیں ہیں ایک سکر بطریق مباح جیسے دوا پینا اور مُکرَہ کا پینا اور مضطر کا اور یہ قسم اِغماء کے درجہ میں ہے اور دوسرا سکر حرام طریقہ پر اور یہ قسم خطاب کے منافی نہیں ہے ارشاد باری ہے یا ایہا الذین آمنوا لاتقربوا الصلوٰۃ وانتم سکارىٰ تو سُکر اہلیت میں سے کسی چیز کو باطل نہیں کرے گا اور اس پر احکام شرع لازم ہوں گے اور اس کے تمام تصرفات نافذ ہوں گے علاوہ ردّۃ کے استحساناً اور علاوہ ان حدود کے اقرار کے جو خالص اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں اس لئے کہ سکران کو کسی بات پر قرار نہیں رہے گا تو سُکر رجوع کے قائم مقام کر دیا جائے گا تو سکر مؤثر ہوگا اُن اقرار میں جو رجوع کا احتمال رکھتے ہیں۔

سبق نمبر ۹۳

عوارضِ مکتسبہ میں سے ایک عارض ہزل ہے (مذاق) جس کا مطلب یہ ہے کہ لفظ سے نہ اس کے حقیقی معنیٰ مراد ہوں اور نہ مجازی معنیٰ، بالفاظِ دیگر ہزل جد کی ضد ہے جد کہتے ہیں لفظ سے اس کے حقیقی یا مجازی معنی کا ارادہ کرنے کو، بہرحال ہزل کے اندر حکم کو اختیار کرنے کا ارادہ اور حکم سے رضا نہیں ہوتی لیکن مباشرت سے رضامندی ظاہر ہے لہٰذا اگر ہزل کے طور پر کلمات کفر بولے تو اس کی تکفیر ہوگی اسی طرح ہزل کے طور پر مرتد بنا تو اس کی تکفیر کی جائیگی۔

ہزل بالکل ایسا ہے جیسے بیع میں خیار شرط کہ اس کی وجہ سے مباشرت سے رضا ظاہر ہے لیکن ابھی حکم کا اختیار اور رضا بالحکم متحقق نہیں ہے۔ لہٰذا جن امور کا مدار رضا پر ہے وہاں ہزل مؤثر ہوسکتا ہے اور جن کا مدار رضا پر نہیں ہے ان میں ہزل غیر مؤثر ہوگا تو طلاق وعتاق کا مدار رضا پر نہیں ہے البتہ بیع واجارہ وغیرہ کا مدار رضا پر ہے اور ہزل جن امور میں پایا جاتا ہے اس کی تین قسمیں ہیں انشاءات ۲ اخبارات ۳ اعتقادات، پھر اول کی دو قسمیں ہیں ۱ جس میں احتمالِ نقض نہ ہو ۲ اور جس میں احتمال نقض ہو، اول جیسے طلاق وعتاق اور ثانی جیسے بیع واجارہ۔ اور اخبارات کی بھی دو قسمیں ہیں ۱ مایحتمل الفسخ ۲ مالایحتمل الفسخ۔ اور اعتقادات کی دو قسمیں ہیں ۱ اعتقاد فی الردۃ ۲ اور اعتقاد فی الاسلام۔

پھر نوع اول کی قسمِ اول کی بھی تین قسمیں ہیں ۱ ہزل باصل العقد ۲ ہزل بقدر العوض ۳ ہزل بجنس العوض، پھر ان میں سے ہر ایک کی چار چار صورتیں ہیں۔ بعد مواضعت دونوں کا اعراض پر اتفاق ہو جائے ۲ یا مواضعت پر اتفاق ہو جائے ۳ دونوں خالی الذہن ہوں ۴ دونوں میں اس باب میں اختلاف ہو جائے لہٰذا اگر دونوں نے یہ طے کیا تھا کہ ہمارے درمیان بیع نہ ہوگی لیکن لوگوں کے سامنے بیع ظاہر کریں گے لہٰذا انہوں نے ایسا کیا پھر لوگوں کے چلے جانے کے بعد دونوں اتفاق کرلیں کہ ہماری یہ سب گفتگو اور ایجاب و قبول سابقہ طے شدہ مذاق پر محمول ہے تو یہ بیع فاسد ہوگی اور ملک ثابت نہ ہوگی اگرچہ جانبین سے ثمن اور مبیع پر قبضہ ہوچکا ہو کیونکہ مذاق کیوجہ سے حکمِ بیع ثابت ہونے کے بارے میں رضامندی متحقق نہیں ہوئی لہٰذا اگر مبیع غلام ہو اور مشتری نے اس پر قبضہ کے بعد اس کو آزاد کر دیا ہو تو اس کا اعتاق نافذ نہ ہوگا جیسے اگر بائع اور مشتری دونوں کے لئے خیار ہو تو ملک ثابت نہ ہوگی کیونکہ ہوسکتا ہے کہ وہ دونوں بیع کو نافذ نہ کریں اسی طرح یہاں بھی ہوگا البتہ یہ بھی احتمال ہے کہ دونوں نافذ کردیں یعنی احتمالِ جواز ہے اور جیسے اگر عاقدین اپنے لئے شرطِ خیار ہمیشہ کے لئے لگائیں تو بیع فاسد ہوتی ہے لیکن اس میں جواز بھی ہوسکتا ہے اور عاقدین میں سے کسی کے لئے ملکیت ثابت نہ ہوگی اسی طرح ہزل کی صورت مذکورہ میں ہوگا۔

اور اگر دونوں نے بیع کی اجازت دیدی یعنی اعراض پر اتفاق کرلیا تو بیع صحیح ہو جائے گی اور اگر ایک نے توڑا اور دوسرے نے نہیں توڑا تو ناقض کے فعل کا اعتبار کرتے ہوئے نقضِ بیع کا حکم ہوگا کیوں کہ

توڑنے کی ولایت دونوں کو حاصل ہے لیکن چونکہ اس مسئلہ کو خیار شرط کے مسئلہ پر قیاس کیا گیا ہے جس کی مدت امام صاحبؒ کے نزدیک تین دن ہے اس لئے امام صاحبؒ کے نزدیک ضروری ہے کہ تین دن کے اندر دونوں اس کی اجازت دیں تو یہ ہزل باصل العقد کا بیان ہے اور اگر اصل بیع پر دونوں کا اتفاق ہو کہ یہ تو واقعۃً ہوگی لیکن ہزل صرف مقدار ثمن میں ہے یعنی یہ طے کیا کہ اصل ثمن ہزار درہم ہے لیکن لوگوں کے سامنے دو ہزار یا دو سو دینار بولینگے تو اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہزل باطل ہے اور تسمیہ معتبر ہے لہٰذا دو ہزار بولنے کی صورت میں دو ہزار اور سو دینار بولنے کی صورت میں سو دینار کو ثمن قرار دیا جائے گا۔

اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ پہلی صورت میں تو ثمن ہزار ہوگا اور دوسری میں سو دینار انہوں نے کہا کہ پہلی صورت میں اتحادِ جنس ہے اور ثانی میں اختلافِ جنس ہے لہٰذا اصل عقد میں جد اختیار کرتے ہوئے پہلی صورت میں ثمن کے سلسلہ میں مواضعت پر عمل ممکن ہے البتہ دوسری صورت میں ممکن نہیں کیونکہ جنس مختلف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ یہاں اصل اور وصف میں تعارض ہے یعنی اصل میں جد ہے اور وصف میں ہزل ہے تو اگر وصف کا اعتبار کرتے ہیں تو یہ شرط فاسد بنکر اصل عقد کو فاسد کر دے گا۔ اس لئے ہم نے اصل کا اعتبار کرتے ہوئے اور اس کو فساد سے بچاتے ہوئے تسمیہ فی الاصل کا اعتبار کیا ہے اور ہزل کو باطل قرار دیا ہے۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَاَمَّا الهزل فتفسيره اللَّعب وهو ان يُراد بالشئ غيرما وضع له فلاينافی الرضاء بالمباشرة ولهذا يكفر بالردّة هازلًا لكنه ينافی اختيار الحكم والرضاء به بمنزلة شرط الخيار فی البيع فيؤثر فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة فاذا تواضعا على الهزل باصل البيع ينعقد البيع فاسدًا غير موجب للملك وان اتصل به القبض كخيار المتبايعين وكما اذا شرط الخيار لهما ابدًا فاذا نقض احدهما انتقض وان اجازاه جاز لكن عند ابی حنيفة رح يجب ان يكون مقدّرًا بالثلث ولو تواضعا على البيع بالفی درهم وعلى البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن الف درهم فالهزل باطل والتسمية صحيحة فی الفصلين عند ابی حنيفة رح و قال صاحباه يصح البيع بالف درهم فی الفصل الاول وبمائة دينار فی الفصل الثانی لامكان العمل بالمواضعة فی الثمن مع الجد فی اصل العقد فی الفصل الاول دون الثانی و انا نقول بانهما جدّا فی اصل العقد والعمل بالمواضعة فی البدل يجعله شرطا فاسدًا فی البيع فيفسد البيع فكان العمل بالاصل اولی من العمل بالوصف عند تعارض المواضعتين فيهما

ترجمہ:۔ اور بہرحال ہزل تو اس کی تفسیر لعب ہے (ضد جد) اور ہزل اصطلاح میں یہ ہے کہ شئی سے

اس کا غیر موضوع لہٗ مراد لیا جائے تو ہزل مباشرت سے رضا کے منافی نہیں ہے اسی وجہ سے ہازل ہونے طریقہ پر ردّت کیوجہ سے کافر ہو جائیگا لیکن ہزل اختیار حکم اور حکم سے رضا کے منافی ہے بیع میں شرطِ خیار کے درجہ میں تو ہزل مؤثر ہوگا ان امور میں جو نقض کا احتمال رکھتے ہیں جیسے بیع اور اجارہ پس جب ان دونوں نے اتفاق کیا اصل بیع کے سلسلہ میں ہزل پر تو بیع بطور فاسد منعقد ہوگی جو ملک کو ثابت کرنے والی نہ ہوگی اگرچہ اس کے ساتھ قبضہ متصل ہو جائے جیسے ایکدم عاقدین کا خیار اور جیسے عاقدین کے لئے ہمیشہ کے لئے خیار کی شرط ہو پس جب ان دونوں میں سے ایک نے بیع کو توڑ دیا تو بیع ٹوٹ جائے گی اور اگر ان دونوں نے ایک ساتھ اجازت دیدی تو بیع جائز ہوگی لیکن ابو حنیفہ رح کے نزدیک واجب ہے کہ اجازت کا وقت تین دن کے ساتھ مقدر ہو اور اگر دونوں نے مواضعت کی (یہ بات گھڑلی) دو ہزار درہم کے بدلہ بیع پر یا سو دینار کے بدلہ بیع پر اس شرط پر کہ ثمن ہزار درہم ہوگا تو ہزل باطل اور تسمیہ صحیح ہے دونوں صورتوں میں ابو حنیفہ رح کے نزدیک اور صاحبین رح نے فرمایا کہ پہلی صورت میں ہزار درہم کے بدلہ اور دوسری صورت میں سو دینار کے بدلہ بیع صحیح ہے ثمن کے اندر مواضعت پر عمل ممکن ہونے کی وجہ سے اصل عقد کے اندر جِد کے ساتھ ساتھ، پہلی صورت میں نہ کہ دوسری صورت میں اور ہم کہتے ہیں کہ ان دونوں نے اصل عقد کے اندر جِد کے طریقہ کو اپنایا ہے اور بدل (ثمن) کے اندر مواضعت پر عمل کرنا اس کو بیع میں شرطِ فاسد بنا دے گا تو بیع فاسد ہو جائیگی تو اصل پر عمل کرنا وصف پر عمل کرنے سے اولیٰ ہوگا ان دونوں (اصل اور وصف) کے اندر مواضعتین کے متعارض ہونے کے وقت۔

تشریح ؎۱ مصنف رح نے بہت اجمال سے کام لیا ہے ہر قسم کی تفصیل نور الانوار میں ہے ؎۲ ولو تواضعا علی البیع بالفی الخ یہ مقدارِ عوض اور جنس عوض میں ہزل کا بیان ہے۔ ؎۳ صاحبین رح نے الف والی صورت میں دونوں مواضعتوں پر عمل کیا ہے کیونکہ دونوں پر عمل ممکن ہے یعنی الفان کے اندر جو الف ہے اس پر عقد منعقد ہوا ہے اور دوسرا الف باطل ہو گیا کیونکہ وہ غیر مطالب ہے کیونکہ دونوں کا ہزل پر اتفاق ہے اور بندوں کی طرف سے جس شرط کا کوئی مطالب نہ ہو وہ مفسد عقد نہیں ہوتی۔

اور دینار کی صورت میں دونوں مواضعتوں کے درمیان تطبیق ممکن نہیں ہے اس لئے کہ اصل عقد میں جِد پر مواضعت صحتِ عقد کو مقتضی ہے اور جنسِ ثمن میں ہزل پر مُواضعت عقدِ بیع کے ثمن سے خالی ہونے کو مقتضی ہے اس لئے عقد میں سو دینار مذکور ہیں مگر وہ ہزل کی وجہ سے ثمن نہیں اور جو الف مراد ہے وہ عقد میں مذکور نہیں اور عقد کا ثمن سے خالی ہونا مفسدِ بیع ہے تو دونوں مواضعتوں میں سے ایک کا ترک ضروری ہوا لہٰذا جِد کی مواضعت کو ترجیح دے دی گئی اور سو دینار واجب ہو گئے۔

سبق نمبر ۹۴

اگر مرد اور عورت نے مقدار مہر میں ہزل کیا یعنی یہ طے کیا کہ مہر حقیقت میں ہزار درہم ہوگا لیکن لوگوں کے سامنے بعوض دو ہزار نکاح کریں گے۔ لہذا کیا تو اب اگر وہ دونوں مذاق کو نظر انداز کرنے پر اتفاق کرلیں تو بالاتفاق مہر دو ہزار ہوگا کیونکہ اپنے طے کردہ مذاق سے دونوں کو اعراض کا حق حاصل ہے اور اگر دونوں نے سابق مذاق پر باقی رہنے کا اتفاق کیا تو بالاتفاق ایک ہزار مہر واجب ہوگا۔ کیونکہ دو ہزار کا ذکر محض مذاق کے طور پر تھا اور مذاق سے مال ثابت نہیں ہوتا اور بیع و نکاح میں وجہ فرق یہ ہے کہ بیع میں اگر دو ہزار کو ثمن قرار نہ دیا جائے تو مذاقیہ ہزار کو قبول کرنے کی شرط فاسد ہوگی اور شرطِ فاسد سے بیع فاسد ہو جاتی ہے اور نکاح شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتا۔

اور اگر مذاق جنس مہر میں ہو مثلاً دونوں بطور مذاق سے لوگوں کے سامنے دینار کا ذکر کریں اور حقیقت میں مہر دراہم ہوں تو اگر مذاق سے اعراض پر دونوں اتفاق کرلیں تو مسمّٰی مہر قرار دیا جائے گا اور اگر دونوں بناءً علی الہزل پر اتفاق کرلیں یا خالی الذہن ہونے پر دونوں متفق ہوں یا مذاق پر بناء ہونے اور نہ ہونے میں دونوں کا اختلاف ہو جائے تو ان سب صورتوں میں مہر مثل واجب ہوگا کیونکہ جو مہر ہونا چاہئے عقد میں اس کا ذکر ہی نہیں آیا تو گویا انہوں نے بغیر مہر کے شادی کی ہے اور ایسی صورت میں مہر مثل واجب ہوا کرتا ہے لہذا مہر مثل واجب ہوگا بخلاف بیع کے کیونکہ بیع بغیر ثمن کے صحیح ہی نہیں ہوتی (اور اس میں مزید تفصیلات ہیں جو اس مختصر کے مناسب نہیں ہیں) اور اگر کسی مرد و عورت کا اصل عقدِ نکاح میں مذاق ہو یعنی کوئی مرد کسی عورت سے کہے کہ لوگوں کے سامنے میں مذاقاً تم سے نکاح کروں گا اور اصل میں ہمارے درمیان نکاح نہیں ہوگا تو یہ عقد لازم ہوگا اور مذاق کا کوئی اعتبار نہ ہوگا خواہ دونوں اس پر متفق ہوں کہ ہم نے مذاق پر بنا کر کے عقد کیا ہے یا مذاق کو نظر انداز کر دیا تھا یا ہم بوقتِ عقد خالی الذہن تھے اور خواہ مذاق پر بنا ہونے یا نہ ہونے میں باہم اختلاف ہو جائے اور جیسے یہ حکم نکاح کا ہے یہی طلاق و عتاق کا ہے اور قصاص کو معاف کرنے اور نذر ماننے اور یمین کا بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ حدیث میں ہے کہ تین معاملے ایسے ہیں کہ ان کو سچ مچ انجام دینا تو سچ مچ ہے ہی ان کا مذاق بھی سچ مچ پر محمول ہے۔ اور وہ یہ ہیں ۱ نکاح ۲ اور طلاق ۳ اور یمین۔

اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں ہازل سبب سے اور اس کے تکلم سے تو راضی ہے البتہ سبب کے حکم سے راضی نہیں ہے اور ان میں رضا درکار نہیں بلکہ محض سبب کا پایا جانا کافی ہے کیونکہ یہ معاملے ایسے ہیں جن میں نہ احتمالِ رد ہے نہ اقالہ اور نہ فسخ اور نہ یہ معاملے اپنے اسباب سے مؤخر ہوتے ہیں۔ یہی تو وجہ ہے کہ ان معاملات میں خیارِ شرط بھی نہیں ہوتا کیونکہ خیارِ شرط تو بعد انعقاد سبب حکم کی تاخیر کے لئے موضوع ہے اور ان میں احتمالِ تاخیر ہے ہی نہیں۔

اور اگر مذاق اس عقد میں ہو جس میں مال مقصود کی حیثیت سے ہو جیسے خلع اور عتق بشرط اداء مال اور قتل عمد میں مصالحت بالمال تو ان تمام تصرفات میں مال ہی مقصود ہے کیونکہ ان میں بغیر ذکر و تسمیہ

کے مال واجب نہیں ہوتا پھر بھی جب قصداً مال کا ذکر کیا تو معلوم ہوا کہ یہی مقصود ہے تو اگر مذاق کرنے والوں نے اصل عقد کے بارے میں مذاق کیا یعنی دونوں باہم یہ طے کرلیں کہ لوگوں کے سامنے یہ سب تصرفات کرینگے اور حقیقت میں یہ محض ایک مذاق ہوگا اور تصرف کی بنار مذاق پر ہونے میں دونوں کا اتفاق ہو (بعد عقد) تو صاحبین رح کے نزدیک طلاق واقع ہوجائے گی اور مال لازم ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک معاملۂ خلع میں مذاق کا کوئی اثر نہیں پڑتا کیونکہ صاحبین کے نزدیک خلع میں خیارِ شرط کا احتمال نہیں ہے۔

لہٰذا اگر خلع میں بیوی کے حق میں خیار شرط ہو تب بھی مال واجب ہوگا اور طلاق واقع ہوگی اور خیار باطل ہوگا تو جب خلع میں ان کے نزدیک خیارِ شرط کا احتمال نہیں تو خلع میں مذاق بھی باطل ہوگا کیونکہ حکم سے عدم رضا میں مذاق خیار شرط کے درجہ میں ہے۔ امام محمد رح نے مبسوط کی کتاب الاکراہ میں اس کی صراحت فرمائی ہے۔

اگرچہ مال فی نفسہ محتمل فسخ ہے مگر اصل یہاں طلاق ہے تو جب اس کے اندر احتمالِ فسخ نہیں ہے تو تابع کے اندر بھی تابع ہونے کی حیثیت سے احتمالِ فسخ نہ ہوگا۔

اور امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک خلع میں عورت کی جانب بیع کے درجہ میں ہے لہٰذا عورت کی جانب میں خیار شرط بھی جائز ہوگا لہٰذا انہوں نے فرمایا کہ طلاق اور وجوب مال عورت کے اختیار پر موقوف ہے اگر وہ اختیار کرلے تو مال واجب ہوگا اور طلاق واقع ہوگی ورنہ نہیں خواہ یہ مذاق اصل تصرف میں ہو یا قدر مال میں ہو یا جنس مال میں ہو تو جب ان کے نزدیک خلع میں عورت کی جانب میں خیار شرط جائز ہے اور مذاق خیار شرط کے درجہ میں ہے تو انکے نزدیک مذاق میں بھی یہی حکم ہوگا بس اتنا فرق ہے کہ خیارِ شرط میں جبکہ وہ بیع میں ہو تین دن متعین ہیں اور خلع میں تین دن متعین نہیں بلکہ اگر تین دن کے بعد بھی اس نے اختیار کیا تو طلاق واقع ہوگی اور مال لازم ہوگا۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وهذا بخلاف النكاح حَيثُ يجبُ الاقل بالاجماع لان النكاح لا يفسد بالشرط الفاسد فامكن العمل بالمواضعتين ولو ذكرا في النكاح الدنانير وغرضهما الدراهم يجبُ مهرُ المثل لانَّ النكاح يصح بغير تسمية بخلاف البيع ولو هزلا باصل النكاح فالهزل باطل والعقد لازم وكذلك الطلاقُ والعِتاق والعفوُ عن القصاص واليمينُ والنذرُ لقوله عليه السلام ثلثٌ جدّهن جدٌّ وهزلهنّ جدٌّ النكاحُ والطلاقُ واليمينُ ولان الهازلَ مختار للسبب رَاض به دون حكمه وحكم هذه الاسباب لا يحتمل الردّ والتراخي الا ترى انه لا يحتمل خيارَ الشرط واما فان المال فيه مقصوداً مثل الخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد فقد ذكر في كتاب الاكراه في الخلع ان الطلاق واقع والمالَ لازم وهذا عند ابي يوسف رح و محمد رح لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط عندهما سواءٌ هزلا باصله او بقدر البدل او بجنسه يجبُ المسمى عندهما وصار كالذي لا يحتمل الفسخ تبعا اما عند ابي حنيفة رح فانّ

الطلاق یتوقّف علی اختیارھا بکلّ حالٍ لانہ بمنزلۃ خیار الشرط وقد نصَّ عن ابی حنیفۃ فی خیار الشرط من جانبھا ان الطّلاق لا یقع ولا یجب المال الّا ان تشاء المرأۃ فیقع الطلاق ویجب المالُ فکذٰلک ھٰھنا لکنّہٗ غیر مقدر بالثلٰث ۔

ترجمہ اور یہ (بیع) نکاح کے خلاف ہے اس حیثیت سے کہ بالاجماع اقل واجب ہوگا اس لئے کہ نکاح شرطِ فاسدؔ فاسدؔ نہیں ہوتا تو دونوں اتفاقوں پر عمل کرنا ممکن ہے اور اگر ان دونوں نے نکاح میں دنانیر کو ذکر کیا اور ان کی غرض دراہم ہے تو مہر مثل واجب ہوگا اس لئے کہ نکاح بغیر تسمیہ کے درست ہے بخلاف بیع کے اور اگر ان دونوں نے اصل نکاح کے متعلق مذاق کیا تو ہزل باطل ہے اور عقد لازم ہے اور ایسے ہی طلاق اور عتاق اور قصاص کو معاف کرنا اور یمین (تعلیق) اور نذر نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے کہ تین معاملے ایسے ہیں کہ جن کا سچ سچ تو ہے ہی سچ اور ان کا مذاق بھی سچ سچ ہے نکاح اور طلاق اور یمین اور اس لئے کہ مذاق کرنے والا سبب کو اختیار کرنے والا اور سبب سے راضی ہے نہ کہ اس کے حکم سے اور ان اسباب کا حکم رد اور تراضی کا احتمال نہیں رکھتا کیا آپ نہیں دیکھتے کہ یہ (مذکورہ اسباب میں سے کوئی بھی) خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا ۔ اور بہرحال وہ عقد جس میں مال مقصود ہے جیسے خلع اور طلاق علی المال اور دمِ عمد سے مصالحت ۔ پس محمدؒ نے مبسوط کی کتاب الاکراہ میں خلع کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ طلاق واقع ہوگی اور مال لازم ہوگا اور یہ حکم صاحبینؒ کے نزدیک ہے اس لئے کہ ان دونوں کے نزدیک خلع خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا خواہ وہ اصل عقد کے بارے میں مذاق کریں یا مال کی مقدار میں یا جنسِ بدل میں تو صاحبینؒ کے نزدیک مسمّٰی واجب ہوگا اور یہ (بدل مسمّٰی) اس چیز کے مثل ہوگیا جو تابع ہو کر فسخ کا احتمال نہیں رکھتا بہرحال ابو حنیفہؒ کے نزدیک پس طلاق عورت کے اختیار پر موقوف ہے اس لئے کہ ہزل خیار شرط کے درجہ میں ہے اور ابو حنیفہؒ کی جانب سے (جامع صغیر میں) عورت کی جانب سے خیار شرط کے بارے میں مصرّح ہے کہ طلاق واقع نہ ہوگی اور مال واجب نہ ہوگا مگر یہ کہ عورت چاہے پس (اس وقت) طلاق واقع ہوگی اور مال واجب ہوگا پس ایسے ہی یہاں (ہزل کے اندر ہوگا) لیکن یہ (خیار شرط خلع میں) تین دن کے ساتھ مقدر نہیں ہے ۔

سبق نمبر ۹۵ وہ معاملات جن میں مال مقصود ہوتا ہے جیسے خلع اور عتق علی المال اور دمِ عمد سے مصالحت تو ان میں سے خلع کے بارے میں جو حکم و اختلاف مذکور ہوا ہے یہی حکم و اختلاف طلاق علی المال اور مصالحت عن العمد کے اندر بھی ہے ۔ یعنی صاحبینؒ کے نزدیک مال واجب ہوگا اور عتق واقع ہوگا اور مصالحت درست ہوگی اور امام صاحبؒ کے نزدیک فریق ثانی

کے اختیار پر موقوف ہے ۔
پھر مصنفؒ ایک اصول پیش فرماتے ہیں کہ جن معاملات میں ہزل مؤثر ہے یعنی وہ امور جو نقض کا احتمال رکھتے ہیں جیسے بیع اور اجارہ ، اور امام صاحبؒ کی اصل کے مطابق وہ امور جن میں مال مقصود ہو جائے جیسے خلع وغیرہ یہاں ہزل کی مواضعت پر اس وقت عمل واجب ہوگا جبکہ عاقدین ہزل پر بناء کرنے پر اتفاق کرلیں تو اب اس کو ہزل شمار کریں گے اور اگر عاقدین کا اس بات پر اتفاق ہو جائے کہ وہ دونوں خالی الذہن تھے یا دونوں میں اختلاف ہو جائے تو خالی الذہن ہونے کی صورت میں اس کو جد پر محمول کریں گے اور اختلاف کی صورت میں جو جد کا مدعی ہے اس کا قول معتبر ہوگا یہ امام صاحبؒ کا فرمان ہے بخلاف صاحبینؒ کے کہ وہ اپنی اصل پر ہیں کہ اُن کے نزدیک طلاق وغیرہ کا یہاں واقع ہونا اس بنا پر ہے کہ ان کے نزدیک ہزل ہی سراسر باطل ہے ۔
اور اگر کسی نے ہزل کے طریقہ پر اقرار کیا ہو خواہ وہ اقرار ان معاملات کا ہو جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتے جیسے طلاق وعتاق وغیرہ تو ہزل کی وجہ سے ان معاملات کے متعلق اقرار باطل ہوگا کیونکہ ہزل نے یہ بات واضح کردی کہ مخبر بہ نادارد ہے کیونکہ ہازل نفس الامر کے خلاف لوگوں کے سامنے بات ظاہر کرتا ہے ۔ اور اقرار مخبر بہ پر موقوف ہے تو ہزل کے طریقہ پر مخبر بہ کا اثبات نہ ہوگا ۔
لہٰذا اگر کسی نے طلب مواثبہ اور طلب اشہاد کے بعد طلب خصومت سے شفعہ سے دست برداری دے دی اور یہ کام اس نے بطریق ہزل کیا تو یہاں اس کا دست بردار ہونا باطل ہوگا اور وہ برابر شفیع رہے گا یعنی اس کی تسلیم غیر معتبر ہوگی لہٰذا اس کو شفعہ کا حق بدستور باقی رہے گا اس لئے کہ ماقبل میں یہ تفصیل گذر چکی ہے کہ ہزل خیار شرط کے درجہ میں ہے اور اتفاق سے تسلیم خیار شرط سے بھی باطل ہو جاتی ہے لہٰذا ہزل سے بھی باطل ہو جائے گی اور اسی طرح اگر مقروض کو بطریق ہزل قرضہ سے بری کردیا تو ابراء باطل ہے اور قرض بدستور برقرار ہے ۔
اور اگر بطریق ہزل کسی کافر نے کلمۂ اسلام کا تکلم کیا اور اس نے اپنے دین سے برارت کردی تو واجب ہے کہ اس کے ایمان کا حکم جاری کیا جائے جیسے اگر کسی کافر پر جبر کیا گیا ہو اور اس نے حالتِ اکراہ میں کلمۂ اسلام کا تلفظ کیا ہو تو وہاں بھی اس کے اسلام کا حکم کیا جاتا ہے اس لئے کہ ایمان لانا انشاء ہے اور وہ انشاء ہے جس میں رد اور تراخی کا احتمال نہیں ہے ۔ اور اہلیت کے عوارض کسبی میں سے ایک عارض سفاہت ہے اور سفاہت باعتبار لغت خفت اور بیوقوفی کو کہتے ہیں اور اصطلاح شریعت میں تقاضائے شریعت کے خلاف عمل کرنے کو کہتے ہیں اگر وہ عمل باعتبار اصل کے مشروع ہو مثلاً اسراف اور فضول خرچی یعنی اِنفاق میں حد سے تجاوز کرنا اور بیجا مال خرچ کرنا ۔
امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سفیہ محجور عن التصرف نہیں ہوگا خواہ ایسا تصرف ہو جو نداق سے باطل نہیں ہوتا جیسے نکاح وعتاق یا ایسا تصرف ہو جو نداق سے باطل ہو جاتا ہے جیسے بیع واجارہ کیونکہ عاقل بالغ کو

حکماً تصرف سے روک دینا امام صاحبؒ کے نزدیک شریعت میں ثابت نہیں ہے اور جو تصرفات مذاق سے باطل نہیں ہوتے ان میں صاحبینؒ کے نزدیک بھی یہی حکم ہے لیکن جو تصرفات مذاق سے باطل ہو جاتے ہیں ان میں سفیہ کو اسی کے نفع کے پیشِ نظر مجور قرار دیا جائیگا جیسے صبی اور مجنون کا حکم ہے لہذا صاحبینؒ کے نزدیک سفیہ کی بیع و اجارہ و ہبہ اور وہ دوسرے تصرفات جن میں احتمالِ نقض ہے صحیح اور نافذ نہیں ہوں گے کیونکہ اگر اس کو مجور قرار نہ دیا جائے تو ان تصرفات کی راہ سے اپنا تمام مال بیجا خرچ کر بیٹھے گا جس کے بعد وہ دوسرے مسلمانوں پر بوجھ بن جائے گا۔ اور اپنے مصارف کے لئے بیت المال کا محتاج ہوگا۔

بہرحال اس کو مجور کیوں نہیں قرار دیا گیا ہے؟ تو اس کا جواب دیا کہ سفاہت جنون وغیرہ کی طرح امر سماوی نہیں ہے بلکہ یہ تو امر کسبی ہے بلکہ یہ تو معصیت ہے گویا کہ یہ خواہشاتِ نفسانی کے غلبہ کی وجہ سے اس امر کے فساد کو اور اس کی قباحت کے جاننے کے باوجود اس امر پر عمل کرکے عقل کی دشمنی اور مخالفت کر رہا ہے تو یہ مستحق نظر و شفقت اور مستحقِ رحم و کرم نہیں ہے اس لئے اس کو مجور علیہ قرار نہیں دیا گیا ہے۔

سوال:۔ جب یہی بات ہے کہ یہ مستحقِ نظر و شفقت نہیں ہے تو سفیہ مبذر سے ۲۵ سال تک اس کا مال کیوں روکا گیا ہے اور اسکے حوالہ کیوں نہیں کیا گیا ہے؟

جواب:۔ اس کا ثبوت قرآن سے ثابت ہے فرمانِ باری ہے وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللّٰهُ لَكُمْ قِيَامًا۔ پھر یہ حکم یا تو بطورِ عقوبت ہے یا یہ خلافِ قیاس ہے بہرحال یہ حکم ان دونوں طریقوں میں سے خواہ جس طریقہ پر ہو اسکے اوپر دوسرے کو قیاس نہیں کیا جاسکتا کیونکہ مقیس علیہ خلافِ قیاس ہے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وكذلك هذا في نظائره ثم انه انما يجب العمل بالمواضعة فيما يؤثر فيه الهزل اذا اتفقا على البناء اما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شئ او اختلفا حمل على الجد وجعل القول قول من يدعيه في قول ابي حنيفة رح خلافا لهما واما الاقرار فالهزل يبطله سواء كان الاقرار بما يحتمل الفسخ او بما لا يحتمله لان الهزل يدل على عدم المخبر به وكذلك تسليم الشفعة بعد الطلب والاشهاد يبطله الهزل لانه من جنس ما يبطل بخيار الشرط وكذلك ابراء الغريم واما الكافر اذا تكلم بكلمة الاسلام وتبرّأ عن دينه هازلا يجب ان يحكم بايمانه كالمكره لانه بمنزلة النشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخي واما السفه فلا يخل بالاهلية ولا يمنع شيئا من احكام الشرع ولا يوجب الحجر اصلا عند ابي حنيفة رح وكذا عند غيره فيما لا يبطله الهزل لانه مكابرة العقل بغلبة الهوى فلم يكن سببا للنظر ومنع المال عن السفيه المبذر في اول البلوغ ثبت بالنص اما عقوبة عليه او غير

معقول المعنی فلا یحتمل المقایسۃ

ترجمہ اور ایسے ہی ہے یہ (حکم واختلاف) اس کے نظائر میں پھر مواضعت پر عمل واجب ہے ان معاملات میں جن میں ہزل مؤثر ہے جبکہ عاقدین ہزل پر بناء کرنے پر اتفاق کرلیں۔ بہرحال جب وہ دونوں اس بات پر اتفاق کریں کہ ان کو کچھ مستحضر نہیں تھا (خالی الذہن تھے) یا دونوں اختلاف کریں تو اس کو جد پر محمول کیا جائے گا اور جد کے مدعی کا قول معتبر ہوگا ابوحنیفہ رح کے قول کے مطابق بخلاف صاحبین رح کے بہرحال اقرار پس ہزل اس کو باطل کردیتا ہے اسلئے کہ ہزل دلالت کرتا ہے مخبر بہ کے نہ ہونے پر اور ایسے طلبِ مواثبہ اور اشہاد کے بعد شفعہ کی تسلیم کہ اس کو ہزل باطل کردیتا ہے اس لئے کہ یہ (تسلیم شفعہ) اُن معاملات کی جنس سے ہے جو خیار شرط سے باطل ہوجاتے ہیں اور ایسے ہی قرضخواہ کا قرض سے بَری کردینا ہے۔

اور بہرحال جب اس نے کلمۂ اسلام کا تکلم کیا اور اس نے ہزل کے طور پر اپنے دین سے براءت ظاہر کردی تو اس کے ایمان کا حکم لگانا واجب ہے مکرہ کے مثل اس لئے کہ ایمان ایسا انشاء ہے جس کا حکم رد اور تراخی کا احتمال نہیں رکھتا۔

اور بہرحال سفاہت تو وہ اہلیت کے اندر مخل نہیں ہے اور نہ یہ احکامِ شرع میں سے کسی چیز کو روکتی ہے اور نہ سفہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک بالکل حجر کو واجب کرتی ہے اور ایسے ہی ان کے غیر کے نزدیک ان معاملات میں جن کو ہزل باطل نہیں کرتا اس لئے کہ سفہ عقل کی دشمنی اور مخالفت کرنا ہے غلبہ ہوی کے سبب سے تو سفہ شفقت کا سبب نہیں ہے اور اوائل بلوغ میں سفیہ مبذر سے مال کو روکنا نص سے ثابت ہوا ہے یا تو یہ سفیہ پر عقوبت ہے یا یہ غیر معقول المعنیٰ ہے تو یہ مقایست کا احتمال نہیں رکھتا (یعنی یہ اس قابل نہیں کہ اس پر دوسرے کو قیاس کرلیا جائے)

سبق نمبر ۹۶ عوارض مکتسبہ میں سے ایک خطاء ہے خطاء لغۃً صواب اور درستی کی ضد ہے اور اصطلاحًا قصد وارادہ کے خلاف کسی کام کے واقع ہوجانے کو خطاء کہتے ہیں۔ اور خطاء حق اللہ ساقط ہونے کے بارے میں قابلِ عذر ہے جبکہ اجتہاد اور کوشش کے بعد خطاء واقع ہوجائے چنانچہ مجتہد اگر اپنی پوری کوشش صرف کرنے کے بعد فتویٰ میں غلطی کرجائے تو وہ گنہگار نہ ہوگا بلکہ وہ اپنے اجتہاد پر ایک اجر کا مستحق ہوگا اور سزا اور عقوبت کے سلسلہ میں خطاء شبہ کا فائدہ دے گا حتی کہ خاطی نہ گنہگار ہوتا ہے اور نہ حد وقصاص کی گرفت میں آتا ہے۔ لہٰذا اگر شب زفاف میں خطاءً کوئی دوسری عورت مرد کے پاس بھیج دیگئی تو خطاءً اس زنا کی وجہ سے حد واجب نہ ہوگی اور اگر خطاءً کسی کو قتل کردیا تو قصاص واجب نہ ہوگا۔

لیکن حقوق العباد ساقط ہونے کے بارے میں خطاء کو عذر قرار نہیں دیا جائے گا چنانچہ حقوق العباد میں تعدی کرنے کیوجہ سے اس پر تاوان واجب ہوگا اور خطاءً قتل کی صورت میں اس پر دیت اور کفارہ واجب ہوگا۔ کیونکہ ترک احتیاط کی وجہ سے کچھ نہ کچھ اس کی کوتاہی ضرور ہے لہذا کفارہ اس پر اور دیت اس کے عاقلہ پر واجب ہوگی اور خاطی کی طلاق واقع ہوگی اور اس کی بیع بھی ایسے ہی منعقد ہوگی جیسے مکرہ کی بیع منعقد ہوتی ہے۔

اور انہیں عوارض میں سے ایک سفر ہے جو تخفیف کے اسباب میں سے ہے اور سفر کی وجہ سے چار رکعت والی نمازوں میں قصر ہوگا اور روزہ کی تاخیر کی اجازت ہوگی۔ لیکن مرض اور سفر میں فرق ہے کیونکہ مرض اسبابِ اختیاریہ میں سے نہیں اور سفر اختیاری چیز ہے نیز سفر لازماً داعی الی الافطار نہیں ہے بخلاف مرض کے لہذا سفر اور مرض میں فرق ہوا لہذا جو شخص مسافر ہو اور صبح کو اس نے روزہ کی نیت کی یا مقیم ہے۔ اور روزہ کی نیت ہے اور پھر سفر کیا تو دونوں صورتوں میں افطار درست نہیں بلکہ افطار کی وجہ سے گنہگار ہوگا لیکن چونکہ نفسِ سفر جو مبیح افطار ہے وہ موجود ہے تو اس شبہ کی وجہ سے کفارہ واجب نہ ہوگا۔ لیکن اگر مقیم رہتے ہوئے افطار کیا اور پھر سفر کیا تو کفارہ واجب ہوگا لیکن اگر بعد فطر مریض ہوگیا تو کفارہ واجب نہ ہوگا۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَاَمَّا الخطاءُ فهو نوعٌ جُعِلَ عذرًا صالحًا لسقوط حق الله تعالیٰ اذا حَصَلَ عن اجتهاد وشبهة فی العقوبة حتیٰ قیل ان الخاطی لا یأثم ولا یؤاخذ بحدٍ ولا قصاصٍ لکنه لا ینفك عن ضرب تقصیر یصلح سببًا للجزاء القاصر وهو الکفارة وصَحَّ طلاقه عندنا ویجب ان ینعقد بیعه کبیع المکرہ واما السَّفَرُ فهو من اسبابِ التخفیف یؤثر فی قصر ذوات الاربع وفی تاخیر الصّوم لکنه لما کان من الامور المختارة ولم یکن موجبًا ضرورة لازمة قیل انه اذا اصبح صائمًا وهو مسافرٌ او مقیمٌ فسافر لا یباح له الفطر بخلاف المریض ولو افطر کان قیام السفر المبیح شبهة فی ایجاب الکفارة ولو افطر ثم سافر لا یسقط عنه الکفارة بخلاف ما اذا مرض لما قلنا

ترجمہ اور بہرحال خطاء پس وہ ایک ایسی قسم ہے جس کو ایسا عذر قرار دیا گیا ہے جو اللہ تعالیٰ کا حق ساقط ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے جبکہ وہ اجتہاد سے حاصل ہو اور جس کو عقوبت کے دور کرنے میں شبہ قرار دیا گیا ہے یہاں تک کہ کہا گیا ہے خطاء کار نہ گنہگار ہوگا اور نہ حد اور قصاص میں ماخوذ ہوگا لیکن خطاء تقصیر کی ایک قسم سے منفک نہیں ہے ایسی تقصیر جو جزاء قاصر کا سبب بننے کے لئے صلاحیت رکھتی ہے اور وہ (جزاء قاصر) کفارہ ہے اور ہمارے نزدیک خاطی کی طلاق صحیح ہے اور ضروری ہے کہ خاطی کی بیع منعقد ہو جائے جیسے مکرہ کی بیع اور بہرحال سفر تو وہ تخفیف

کے اسباب میں سے ہے جو چار رکعت والی نماز کے قصر میں اور روزہ کی تاخیر میں مؤثر ہے لیکن جبکہ سفر امور مختارہ میں سے ہے اور سفر کی ایسی ضرورت کو واجب کرنے والا نہیں جو لازمی ہو تو کہا گیا ہے کہ مسافر نے جب صبح کی صائم ہونے کی حالت میں اور وہ مسافر ہے یا مقیم ہے پس وہ مسافر ہو گیا تو اس کے لئے افطار جائز نہیں ہے بخلاف مریض کے اور اگر مسافر نے افطار کر لیا تو سفر مبیح کا قیام سقوط ایجاب کفارہ کے حق میں شبہ ہو گا اور اگر افطار کیا پھر سفر کیا تو اس سے کفارہ ساقط نہ ہو گا بخلاف اس صورت کے جبکہ وہ مریض ہو گیا ہو (بعد فطر) اسی دلیل کی وجہ سے جو کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

تشریح

۱؎ مکرہ کی بیع منعقد ہوگی لیکن فاسد منعقد ہوگی کما سیجیئ۔ ۲؎ لم یکن موجباً ضرورۃً لازمۃً : یعنی سفر ایسی ضرورت کو ثابت نہیں کرتا جو افطار کی جانب داعی ہو کیونکہ مسافر بھی روزہ پر بغیر تضرر کے قدرت رکھتا ہے یعنی روزہ کی وجہ سے اس کے بدن میں کوئی آفت نہیں پہونچے گی۔ ۳؎ اگر کسی نے حالت صحت میں افطار کیا پھر مریض ہو گیا تو کفارہ ساقط ہو گا کیونکہ مرض امر سماوی ہے۔

سبق نمبر ۹۷

یہاں سے مصنفؒ عوارض مکتسبہ میں سے آخری عارض اکراہ کا بیان شروع فرما رہے ہیں اور یہ آخری عارض ہے اس کے بعد عوارض کا بیان ختم ہو کر حروف معانی کا بیان آئے گا، اکراہ کی حقیقت یہ ہے کہ انسان کو کسی ایسے کام پر مجبور کرنا جسے وہ ناپسند کرتا ہے کہ اگر اس کو مجبور نہ کیا جاتا تو وہ اس کام کے کرنے پر آمادہ نہ ہوتا۔ پھر بقول مصنفؒ اکراہ کی دو قسمیں ہیں ۱؎ کامل ۲؎ قاصر، اول کو اکراہ ملجی بھی کہتے ہیں یعنی جس کے اندر بالکل مجبور کر دیا جائے مثلاً کوئی جابر یوں کہے کہ اگر تم یہ کام نہیں کرو گے تو میں یقیناً تمہیں قتل کر دونگا یا ضرور تمہارا ہاتھ کاٹ دونگا تو ایسے اکراہ سے لامحالہ رضا ختم ہو جاتی ہے اور اختیار فاسد ہو جاتا ہے اور ثانی کو اکراہ غیر ملجی بھی کہا جاتا ہے جیسے قید و بند یا ایسی مار پیٹ سے ڈرا کر جبر کیا جائے جس سے جان یا اعضاء کے ضائع ہونے کا اندیشہ نہ ہو تو اس قسم کے اکراہ سے اختیار تو باقی رہتا ہے البتہ اس فعل پر رضامندی نہیں ہوتی اور اکراہ کی کوئی بھی قسم خطاب شرع اور اہلیت کے منافی نہیں ہے کیونکہ اس حالت میں بھی عقل و بلوغ موجود ہیں جن پر خطابات شرعیہ اور اہلیت کا دار و مدار ہے اور اکراہ کے وقت کا حکم چار قسموں میں منحصر ہے کبھی اس پر عمل کرنا فرض ہو جاتا ہے کبھی حرام کبھی مباح اور کبھی رخصت یعنی اگر مردار وغیرہ کھانے پر اکراہ کامل کیا جائے تو اس کی حرمت ختم ہو کر اس کا کھانا جان بچانے کے لئے فرض ہے لہذا اگر کھانے سے باز رہا اور موت واقع ہو گئی تو وہ عذاب کا مستحق ہو گا اس لئے کہ جان بوجھ کر اپنے کو ہلاکت میں ڈالا گیا ہے اور جیسے زنا اور نفس معصوم کو قتل کرنا کہ ان کا ارتکاب اکراہ کامل کے باوجود بھی حرام ہے اور جیسے اکراہ کی صورت میں روزہ افطار کرنا مباح ہے اور بوقت اکراہ زبان سے کلمۂ کفر کہنے کی رخصت ہے

بشرطیکہ دل کی تصدیق اور یقین میں کچھ فرق نہ آئے اور اکراہ بھی کامل ہو اباحت اور رخصت کے درمیان یہ فرق ہے کہ رخصت میں اصلِ فعل مباح نہیں ہوتا بلکہ محض گناہ ساقط ہوتے ہیں اس کے ساتھ مباح والا معاملہ کیا جاتا ہے۔ اور اباحت کے یہ معنی ہیں کہ فعل کی حرمت ہی سرے سے ختم ہو جائے۔

بہر حال اکراہ کی صورت میں ان افعال کا جن پر مجبور کیا گیا ہے فرض و حرام رخصت و مباح ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ تکلیفات شرعیہ کا مخاطب و مکلف ہے۔ اگر مرد پر زنا کے متعلق جبر کیا جائے یعنی اکراہ کامل تو فعل زنا اب بھی حرام ہے اور اگر عورت پر جبر کیا جائے تو رخصت ہے اور زبان سے کلمۂ کفر کہنے اور فسادِ صلوٰۃ وصوم کے درجہ میں ہے۔

اور وجہ فرق یہ ہے کہ مرد کے فعل میں بچہ کے نسب کا ضیاع لازم آتا ہے کیونکہ زانی سے بچہ کا نسب ثابت نہیں ہوتا اور عورت سے چونکہ بچہ کا نسب منقطع نہیں ہو سکتا اس لئے اس کے حق میں بچہ کا ضیاع لازم نہیں آتا تو مرد کا فعل قتل کے درجہ میں ہے اور عورت کا فعل قتل کے درجہ میں نہیں ہے مگر مرد کے اوپر بھی نہیں البتہ اکراہِ قاصر میں عورت کو زنا پر قدرت دینا جائز نہیں ہے لیکن اگر دیدی تو گنہگار ہوگی مگر اکراہِ قاصر حد کے دور کرنیکا شبہ موجود ہے اسلئے حد واجب نہ ہوگی۔

خبر اکراہ اہلیت کے منافی نہیں ہے اس وجہ سے اکراہ کیوجہ سے مُکرہ کے اقوال وافعال باطل نہ ہوں گے۔ لہٰذا اس کی طلاق وعتاق ونکاح اور قتل اور کسی کا مال ضائع کرنا سب معتبر ہے ہاں اگر کوئی تغیر آجائے مثلاً انتِ طالقٌ ان دخلت الدار تو جو حکم غیر مکرہ کا ہے وہی مکرہ کا ہوگا۔

سوال:۔ جب اکراہ کیوجہ سے اقوال وافعال باطل نہیں ہوتے تو پھر اکراہ کا اثر کہاں ظاہر ہوگا؟

جواب:۔ اکراہ کا اثر یہ ہوگا کہ اکراہ کامل کی وجہ سے بشرطِ عدمِ مانع فعل کی نسبت بجائے مُکرہ کے مکرِہ کی جانب ہو جائے گی؛ دیکھئے تفصیلہ۔ اور اکراہ کے قاصر ہونے کی صورت میں چونکہ رضا مفقود ہے اس وجہ سے وہ افعال فاسد ہوں گے کہ جو احتمال نقض وفسخ رکھتے ہوں اور ان میں رضا درکار ہوتی ہو جیسے بیع واجارہ ہیں البتہ نکاح وطلاق وغیرہ کہ وہ نہ قابل نقض ہیں اور نہ ان میں رضا درکار ہے زبان سے تکلم کافی ہے اس وجہ سے یہ معتبر اور صحیح ہوں گے۔

لہٰذا مکرہ کا اقرار خواہ کسی چیز کے بارے میں ہو خواہ طلاق ونکاح کے بارے میں ہو یا بیع و اجارہ کے خواہ اکراہ کامل ہو یا قاصر یہ اقرار صحیح نہ ہوگا اس لئے کہ اقرار کی صحت کے لئے محکی عنہ اور مخبر بہ چاہئے اور وہ یہاں معدوم ہے جس کے عدم پر دلیل (اکراہ) موجود ہے۔ اور اگر کسی عورت پر خلع قبول کرنے پر جبر کیا گیا تو چونکہ اس میں دو چیزیں ہیں ایک طلاق اور دوسری مال کا وجوب اول کے لئے رضا درکار نہیں اور ثانی کے لئے رضا درکار ہے۔ لہٰذا ایسی صورت میں طلاق تو واقع ہو جائے گی لیکن مال لازم نہ ہوگا اس لئے اکراہ کی وجہ سے عورت نہ سبب (عقدِ خلع) سے راضی ہے اور نہ حکم (وجوب مال) سے۔ مگر طلاق میں عدم رضا کچھ مخل نہیں البتہ مال میں مخل ہے۔ لہٰذا بغیر وجوبِ مال کے طلاق واقع ہو جائیگی

جیسے اگر صغیرہ کے شوہر نے صغیرہ کو مال کے عوض طلاق دی اور صغیرہ نے قبول کرلیا تو طلاق واقع ہو جائے گی لیکن مال واجب نہ ہوگا۔

سوال:۔ طلاق کے بارے میں ہزل واکراہ کا جب ایک درجہ ہے اور دونوں صورتوں میں طلاق واقع ہو جاتی ہے تو جیسے ہزل میں طلاق اور مال میں انفصال نہیں ہے بالاتفاق کما مر، اسی طرح اکراہ کی صورت میں بھی طلاق اور مال میں انفصال نہ ہونا چاہئے؟۔

جواب:۔ ان دونوں میں زمین وآسمان کا فرق ہے اس لئے کہ ہزل کے اندر سبب سے رضا ہوتی ہے اور حکم سے رضا نہیں ہوتی اور اکراہ میں دونوں ہی سے رضا نہیں ہے نہ سبب سے اور نہ حکم سے۔ تو ہزل تو مذکورہ تفصیلا کے مطابق خیارِ شرط کے درجہ میں ہے،

بہر حال اکراہِ قاصر کا اثر یہ ہوتا ہے۔ اور اکراہ کامل کی صورت میں (ان لم یمنع مانعٌ) فعل کی نسبت مکرِہ کی جانب ہو جاتی ہے، اور مُکرَہ کو مکرِہ کے لئے ایک آلے شمار کرلیا جاتا ہے اسی لئے قصاص وغیرہ مکرِہ پر واجب ہوگا لہٰذا اگر اکراہ کامل کی صورت میں مُکرَہ نے کسی کو قتل کردیا تو اس کا قاتل مُکرِہ ہوگا اور قصاص مکرِہ پر واجب ہوگا اور اختیار اگرچہ مُکرَہ کے اندر بھی موجود ہے مگر یہ اختیار فاسد ہے اختیار صحیح کے مقابلہ میں جس کا کوئی شمار نہ ہوگا لیکن اگر وہ اکراہ ایسے معاملات میں ہو کہ وہاں مُکرَہ کو مکرِہ کا آلہ شمار ہی نہیں کر سکتے تو پھر مجبوری ہے اور بربنار مجبوری فعل اختیارِ فاسد ہی کی طرف منسوب کرنا پڑے گا جیسے کھانا اور وطی کرنا اور اقوال چونکہ دوسرے کی زبان سے بول نہیں سکتا اور دوسرے کے ذکر سے وطی نہیں کرسکتا اور دوسرے کے موکھ سے کھا نہیں سکتا۔

اور جو فعل ایسا ہو کہ ذات فعل کے لحاظ سے اس میں احتمال ہے کہ اس میں مُکرَہ کو مکرِہ کا آلہ شمار کیا جائے لیکن محل کے لحاظ سے اس میں اس کا احتمال نہیں ہے کہ مُکرَہ کو مکرِہ آلہ شمار کیا جائے تو اس کو بھی قسم ثانی میں شمار کیا جائے گا اور مباشرت کو اصل قرار دیا جائے گا اور اس کو مکرِہ کا آلہ شمار نہیں کیا جائے گا جیسے کسی محرم پر جبر کیا گیا کہ وہ شکار کو قتل کرے تو یہ قتل صرف فاعل مباشرت پر مقصود رہے گا کیونکہ مکرِہ کا مقصد یہ ہے کہ اپنے احرام پر جنایت کرے جس میں وہ مکرِہ کا آلہ نہیں بن سکتا ورنہ اگر مُکرَہ کو مکرِہ کا آلہ قرار دیا جائے تو مکرِہ کا احرام محلِ جنایت ہو جائے گا اگر وہ مُحرِم ہو اور یہ مکرِہ کے مقصد کے خلاف ہے نیز اس میں اکراہ کو بھی باطل کردینا ہے اور اکراہ ہی کی وجہ سے فعل مکرِہ کی طرف منتقل ہوا کرتا ہے اور اکراہ کو آپنے باطل کردیا تو پھر محلِ جنایت محلِ اول ہی بنا یعنی مکرِہ کا احرام، تو اس سے پہلے ہی سے فاعل ومباشر پر مقصور قرار دیا جائے گا تاکہ لغو افعال میں اشتغال لازم نہ آئے کیوں کہ لوٹ پھیر کر پھر یہی بات سامنے آئے گی۔

اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

وأمّا الإكراه فنوعان كاملٌ يُفسِدُ الاختيار ويُوجِبُ الإلجاءَ وقاصرٌ يعدِم الرّضاء ولا يوجبُ الإلجاءَ والإكراه بجملته لا ينافي الأهليّة ولا يوجبُ وضع الخطاب بحال لأنّ المكره مُبتلى والابتلاءُ يحقّق الخطاب ألا ترى أنّه متردّدٌ بين فرض وحظر وإباحة ورخصة ويأثم فيه مرّة ويؤجر أخرى فلا رُخصة في القتل والجرح والزنا بعذر الإكراه أصلا ولا حظر مع الكامل منه في الميتة والخمر والخنزير ورخص في إجراء كلمة الكفر وإفساد الصّلوة والصوم وإتلاف مال الغير والجناية على الإحرام وتمكين المرأة من الزنا في الإكراه الكامل وإنما فارق فعلها فعله في الرخصة لأنّ نسبة الولد لا تنقطع عنها فلم يكن في معنى القتل بخلاف الرجل ولهذا وجب الإكراه القاصرُ شبهةً في درء الحدّ عنها دون الرجل فثبت بهذه الجملة أن الإكراه لا يصلح لإبطال شئ من الأقوال والأفعال جملةً إلّا بدليل غيرِه على مثال فعل الطائع وإنما يظهر أثرُ الإكراه إذا تكامل في تبديل النسبة وأثره إذا قصر في تفويت الرضاء فيفسدُ بالإكراه ما يحتمِلُ الفسخَ ويتوقف على الرّضاء مثل البيع والإجارة ولا يصح الأقارير كلها لأن صحّتها تعتمد قيام المخبر به وقد قامت دلالة عدمه وإذا اتّصل الإكراه بقبول المال في الخلع فإن الطّلاق يقع والمال لا يجب لأن الإكراه لعدم الرضاء بالسبب والحكم جميعًا والمال ينعدم عند عدم الرّضاء فكأنّ المال لم يُوجَد فوقع الطلاق بغير مالٍ كطلاق الصغيرة على مال بخلاف الهزل لأنه يمنع الرضاءَ بالحكم دون السبب فكان كشرط الخيار على ما مرّ وإذا اتّصل الإكراه الكاملُ بما يصلح أن يكون الفاعل فيه آلةً لغيره مثل إتلاف النفس والمال ينسب الفعل إلى المكره ولزمه حكمه لأن الإكراه الكامل يفسد الاختيار والفاسدُ في معارضة الصحيح كالعدم فصار المكرَه بمنزلة عديم الاختيار آلة للمكرِه فيما يحتمل ذلك أما فيما لا يحتمله فلا يستقيم نسبته إلى المكره فلا يقع المعارضة في استحقاق الحكم فبقي منسوبا إلى الاختيار الفاسد وذلك مثل الأكل والوطي والأقوال كلّها فإنه لا يتصور أن يأكل الإنسان بفم غيره وأن يتكلم و كذلك إذا كان نفسُ الفعل ممّا يتصوّر أن يكون الفاعِل فيه آلة لغيره إلا أن المحل غيرُ الّذي يلاقيه الإتلاف صورةً وكان ذلك يتبدّل بأن يجعل آلة مثل إكراه المحرم على قتل الصّيد أن ذلك يقتصر على الفاعل لأن المكره إنما حمله على أن يجني على إحرام نفسه و هو في ذلك لا يصلح آلة لغيره ولو جعل آلة يصير محل الجناية إحرام المكرِه وفيه خلاف المكره وبطلان الإكراه وعود الأمر إلى المحل الأول

ترجمہ:- اور بہر حال اکراہ کی دو قسمیں ہیں ایک کامل جو اختیار کو فاسد کر دیتا ہے اور الجاء کو

ثابت کرتا ہے اور دوسرا قاصر جو رضا کو معدوم کرتا ہے، اور الجاء کو ثابت نہیں کرتا اور اکراہ اپنی تمام قسموں کے ساتھ اہلیت کے منافی نہیں ہے اور نہ کسی حال میں خطاب کے سقوط کو ثابت کرتا ہے اس لئے کہ مُکرَہ مبتلیٰ ہے اور ابتلاء خطاب کو محقق کرتا ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ مکرَہ متردِّد ہے (اس فعل کو انجام دینے میں جس پر اکراہ کیا گیا ہے) فرض وحرام اور اباحت ورخصت کے درمیان اور اس میں کبھی مکرَہ گنہگار ہوتا ہے اور کبھی ماجور ہوتا ہے۔ لہذا قتل اور جرح اور زنا میں اکراہ کے عذر کی وجہ سے بالکل رخصت نہیں ہے اور اکراہ کامل کے ساتھ مردار اور شراب اور خنزیر میں کوئی ممانعت نہیں ہے اور اکراہِ کامل میں کلمۂ کفر زبان پر جاری کرنے کی اور نماز اور روزہ کو فاسد کرنے کی اور غیر کا مال ضائع کرنے کی اور احرام پر جنایت کرنے کی اور عورت کے لئے زنا پر قدرت دینے کی رخصت دیدی گئی ہے اور عورت کا فعل مرد کے فعل سے جدا ہے رخصت کے سلسلہ میں اس لئے کہ ولد کی نسبت عورت سے (کسی حال میں) منقطع نہیں ہوتی تو یہ (عورت کی تمکین) قتل کے درجہ میں نہیں ہے بخلاف مرد کے اور اسی وجہ سے اکراہِ قاصر عورت سے حد دور کرنے میں شبہ کو ثابت کرے گا نہ کہ مرد کی طرف سے تو ان تمام تقاریر سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اکراہ تمام افعال واقوال میں سے کسی شئی کو باطل کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا مگر کسی ایسی دلیل سے جو اس کو (قول وفعل کو) بدل دے غیر مکرَہ کے فعل کے مثل۔ اور اکراہ کا اثر ظاہر ہوگا جبکہ اکراہِ کامل ہو جائے نسبت کی تبدیلی میں اور اکراہ کا اثر ظاہر ہوگا جبکہ اکراہ قاصر ہو رضاء کو فوت کردینے میں پس اکراہ کی وجہ سے وہ فعل فاسد ہوگا جو فسخ کا احتمال رکھتا ہے اور رضاء پر موقوف ہے جیسے بیع اور اجارہ اور تمام اقاریر صحیح نہ ہونگے اس لئے کہ اقاریر کی صحت مخبر بہ کے قیام پر اعتماد رکھتی ہے اور مخبر بہ کے نہ ہونے کی دلیل قائم ہے اور جبکہ اکراہ متصل ہو جائے خلع کے اندر مال کو قبول کرنے کے ساتھ تو طلاق واقع ہوگی اور مال واجب نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اکراہ سبب اور حکم دونوں سے رضاء کو معدوم کردیتا ہے اور مال رضا نہ ہونے کے وقت معدوم ہوجاتا ہے تو گویا کہ مال مذکور ہی نہیں ہوا تو طلاق بغیر مال کے واقع ہوگی جیسے صغیرہ کو مال پر طلاق دینا بخلاف ہزل کے اسلئے کہ ہزل حکم سے رضا کو روکتا ہے نہ کہ سبب سے تو ہزل خیار شرط کے مثل ہے جیسا کہ گذر گیا ہے۔ اور جب کہ اکراہِ کامل ایسے فعل سے متصل ہوجائے جس میں فاعل اپنے غیر کے لئے آلہ بن سکے جیسے نفس کو تلف کردینا اور مال کو تلف کردینا تو فعل مکرَہ کی طرف منسوب ہوگا اور مکرِہ پر اس فعل کا حکم لازم ہوگا اسلئے کہ اکراہِ کامل اختیار کو فاسد کردیتا ہے اور اختیارِ فاسد اختیارِ صحیح کے مقابلہ میں مثل عدم کے ہے تو مکرَہ عدیم الاختیار کے درجہ میں ہوگیا جو مکرِہ کے لئے آلہ ہے ایسے فعل کے اندر جس میں اس کا احتمال ہو۔

بہرحال ایسے فعل میں جس میں اس کا احتمال نہ ہو تو فعل کی نسبت مکرِہ کی طرف درست نہ ہوگی تو معارضہ واقع نہ ہوگا (اختیارِ صحیح اور فاسد کے درمیان) حکم کی نسبت کے استحقاق کے بارے میں تو فعل اختیارِ فاسد کی طرف منسوب ہوگا اور یہ جیسے کھانا اور وطی اور تمام اقوال اس لئے کہ یہ بات غیر متصوّر ہے

کہ انسان اپنے غیر کے موںھ سے کھائے اور یہ کلام کرے اور ایسے ہی (فعلِ مباشر ہی کی طرف منسوب ہوتا ہے) جب کہ نفس فعل ان افعال میں سے ہو جہیں یہ متصور ہو سکے کہ فاعل اس میں اپنے غیر کا آلہ بنجائے مگر محلِ جنایت اس محل کا غیر ہے جس کو اتلاف ملاقی ہوا ہے باعتبار صورت کے اور محل بدل جائیگا اس طریقہ پر کہ مکرَہ کو آلہ قرار دیا جائے جیسے محرم کو مجبور کر دینا شکار کے قتل پر تو یہ قتل فاعل ہی پر مقصور رہیگا اس لئے کہ مکرِہ نے اس کو ابھارا ہے کہ وہ اپنے احرام پر جنایت کرے اور مکرَہ اس میں اپنے غیر کے لئے آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور اگر اس کو آلہ قرار دیدیا جائے تو مکرِہ کا احرام محلِ جنایت ہو جائیگا اور اس میں مکرِہ کے مدعٰی کی مخالفت اور اکراہ کا بطلان ہے اور امرِ جنایت کا محلِ اول کی جانب لوٹتا ہے۔

تشریح وکذلک اذا کان نفس الفعل الخ یعنی یہ تو ممکن ہے کہ اس فعل میں فاعل غیر کا آلہ ہو سکتا ہے یعنی اس ذات سے بھی بات واضح ہوتی ہے لہٰذا اگر مکرَہ بکری کو ذبح کرے تو یہ فعل مکرِہ کی جانب منسوب ہوگا مگر یہاں محلِ اکراہ اور محلِ جنایت اور ہے اور جو چیز صورۃً تلف ہوتی ہے اور ضائع ہوتی ہے یعنی شکار وہ اور ہے۔

وکان ذلک یتبدل الخ کان کا پہلے کان پر عطف ہے اور ذلک کا مشار الیہ محلِ جنایت ہے اور یہ پورا جملہ الا انّ المحلّ کا بیان ہے۔ ان ذلک یفتقر الخ یہ مثالِ مذکور کی وضاحت ہے۔

سبق نمبر ۹۸

جب ماقبل میں یہ بات معلوم ہوگئی کہ جہاں فعل کی نسبت مکرِہ کی طرف کرنے میں محلِ جنایت میں تبدل لازم آئے تو پھر وہ فعل مکرَہ کی طرف ہی منسوب ہوگا تو اس پر مصنفؒ دو جزئی پیش فرما کر دوسری بات ارشاد فرمائیں گے۔ فرماتے ہیں کہ جب مکرِہ نے مکرَہ کو قتل پر مجبور کیا تو فعلِ قتل مکرِہ کی جانب منسوب ہوگا لیکن فعلِ قتل کا گناہ مکرِہ کی جانب منتقل نہ ہوگا بلکہ مکرَہ ہی گنہگار ہوگا اس لئے کہ قتل گناہ کی حیثیت سے قاتل کے دین پر جنایت ہے اگر یہاں مکرَہ کو مکرِہ کیلئے آلہ قرار دیا جائے تو محلِ جنایت کی تبدیلی لازم آئیگی جو باطل ہے۔

اسی طرح اگر مکرِہ نے کسی شخص کو بیع و تسلیم پر مجبور کیا تو یہاں مکرَہ کی تسلیم مکرِہ کی جانب منتقل نہ ہوگی ورنہ محلِ جنایت کا تبدل لازم آتا ہے۔ کیونکہ اگر تسلیم کو مکرِہ کی جانب منتقل کر دیں تو یہ فعل بیع فاسد کے بجائے خالص غصب ہو جائیگا ورنہ ظاہر ہے کہ کوئی شخص یہ قدرت نہیں رکھتا کہ دوسرے کی چیز کسی کے سپرد کرے یا دوسرے کی چیز اس کی رضامندی کے بغیر بیچے تو تسلیم مکرَہ کا فعل ہے البتہ اس تسلیم کے تحت مکرِہ کی جانب سے غصب کا صدور ہوا ہے تو یہی فعل مکرِہ کے لحاظ سے غصب ہے اور مکرَہ کے لحاظ سے بیع اور تسلیم ہے۔

مکرِہ کے لحاظ سے اب یہاں یہ سوال پیدا ہوا کہ اگر مکرِہ نے اعتاق پر اکراہ کیا تو یہاں مکرَہ مکرِہ کے لئے آلہ ہوگا یا نہیں تو اس کے لئے مصنف رح نے بطور تمہید ایک قاعدہ پیش فرمایا کہ جہاں مکرَہ کے قتل کو مکرِہ کی جانب

منتقل کیا جاتا ہے اس کے لئے دو باتیں ضروری ہیں ۱۔ وہاں مکرِہ کی جانب انتقال معقول و متصور ہو ۲۔ اور مکرِہ کی جانب سے اس فعل کا صدور حِسًّا نہ ہو بلکہ حکمًا ہو ورنہ حِسًّا ہونے کی صورت میں اس فعل کی نسبت مکرِہ کی طرف حقیقۃً ہوگی نہ کہ حکمًا ۔

اس کے بعد مسئلہ پیش فرمایا کہ اعتاق پر اکراہ کی صورت میں کلام کا متکلم مکرَہ کی طرف سے ہوا ہے البتہ اتلاف کے معنیٰ انتقال کے اعتبار سے مکرِہ کی طرف سے پائے گئے ہیں ، اس لئے کہ اتلاف و اعتاق میں فی الجملہ انفصال وانفکاک ہے اس لئے کہ غلام کو قتل کرنے کی صورت میں اتلاف پایا گیا ہے اور اعتاق نہیں پایا گیا ہے ۔ تو اتلاف میں یہ صلاحیت ہے کہ اس کو اصل یعنی مکرِہ کی طرف منتقل کردیا جائے اور یہ مذکورہ تمام تفصیلات ہمارے نزدیک ہیں ، اور امام شافعی رح مکرَہ کے تمام تصرفات کو لغو قرار دیتے ہیں بشرطیکہ اکراہ ناحق ہو ورنہ اگر اسلام پر مجبور کیا گیا تو مکرَہ کا اسلام صحیح ہے ، امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ قول کی صحت کے لئے قصد و اختیار درکار ہے تاکہ قصد و اختیار دلی بات کا ترجمان بن سکے لہٰذا عدمِ قصد کے وقت مکرَہ کا قول باطل ہوجائیگا ۔

اور امام شافعی رح نے حبس دائمی کے ساتھ اکراہ کو بھی قتل کے ساتھ اکراہ کے مثل شمار کیا ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ جب کسی فعل پر مکرَہ کو مجبور کیا گیا اور اکراہ کامل ہو تو فاعل سے فعل کا حکم ساقط ہوجائیگا اور اکراہِ کامل یہ ہے کہ اس صورت میں مکرَہ کے لئے اس فعل کو انجام دینا جائز ہوجائے تو ایسی صورت میں اگر فعل مکرِہ کی جانب منسوب ہونے کا امکان رکھے تو منسوب ہوگا ورنہ فعل سرے سے باطل ہوجائے گا ۔ یہ امام شافعیؒ کے مذہب کی تفصیلات ہیں رہا ہمارے مذہب کا خلاصہ تو وہ پہلے ہی بیان کیا جاچکا ہے کہ اکراہ سے نہ فعل معدوم ہوتا ہے اور نہ اختیار البتہ رضا منتفی ہوجاتی ہے اور اکراہ کے کامل ہونے کی صورت میں اختیار باقی تو رہتا ہے لیکن یہ اختیار فاسد ہوتا ہے ۔

پھر مصنف رح فرماتے ہیں کہ ہماری کتاب جس بحث سے ختم ہوگی وہ حروف معانی کی بحث ہے اس لئے اب اس کو بیان کیا جاتا ہے ۔ اب عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

ولهذا قلنا ان المكره على القتل ياثم لانه من حيث انه يوجب المأثم جناية على دين القاتل وهو لا يصلح في ذلك آلة لغيره ولو جعل آلة لغيره لتبدل محل الجناية وكذلك قلنا في المكره على البيع والتسليم ان تسليمه يقتصر عليه لان التسليم تصرف في بيع نفسه بالاتمام وهو في ذلك لا يصلح آلة لغيره ولو جعل المكره آلة لغيره لتبدل المحل ولتبدل ذات الفعل لانه حينئذ يصير غصبا محضا وقد نسبناه الى المكره من حيث هو غصب اذا ثبت انه امر حكمي صرنا اليه استقام ذلك فيما يعقل ولا يحبس فقلنا ان المكره على الاعتاق بما فيه الجاء هو المتكلم ومعنى الاتلاف منه

منقول الی الذی اکرھہ لانہ منفصل عنہ فی الجملۃ ومحتمل للنقل باصلہ وھذا عندنا وقال الشافعی رح تصرفات المکرہ قولاً تکون لغوا اذا کان الاکراہ بغیر حق لان صحۃ القول بالقصد والاختیار لیکون ترجمۃ عما فی الضمیر فیبطل عند عدمہ والاکراہ بالحبس مثل الاکراہ بالقتل عندہ واذا وقع الاکراہ علی الفعل فاذا تم الاکراہ بطل حکم الفعل عن الفاعل وتمامہ بان یجعل عذرا یبیح لہ الفعل فان امکن ان ینسب الی المکرہ نسب الیہ والا فبطل اصلاً وقد ذکرنا نحن ان الاکراہ لا یعدم الاختیار لکنہ ینتفی بہ الرضاء ویفسد بہ الاختیار الی آخر ما قررناہ والذی یقع بہ ختم الکتاب ۔

ترجمہ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جس شخص کو قتل پر مجبور کیا گیا ہے وہ گنہگار ہوگا اس لئے کہ قتل اس حیثیت سے کہ وہ گناہ واجب کرتا ہے، قاتل کے دین پر جنایت ہے اور قاتل اس سلسلہ میں اپنے غیر کے لئے آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور اگر اس کو اس کے غیر کے لئے آلہ قرار دیا جائے تو محلِ جنایت بدل جائیگا اور ایسے ہی ہم نے کہا اس شخص کے متعلق جس کو بیع اور تسلیم پر مجبور کیا گیا ہو اس کی تسلیم اسی پر مقصور رہے گی اس لئے کہ تسلیم اپنی بیع کے اندر تصرف ہے اتمام کے سلسلہ میں اور مکرَہ اس سلسلہ میں اپنے غیر کے لئے آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور اگر مکرَہ کو اس کے غیر کے لئے آلہ قرار دیدیا جائے تو محلِ جنایت بدل جائے گا اور فعل کی ذات بدل جائے گی اس لئے کہ تسلیم اس وقت محض غصب ہو جائیگی اور ہم نے تسلیم کو مکرِہ کی جانب منسوب کیا ہے غصب ہونے کی حیثیت سے اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ انتقال امرِ حکمی ہے جس کی جانب ہم نے رجوع کیا ہے تو یہ انتقال اس فعل میں درست ہوگا جو معقول ہو اور غیر محسوس ہو تو ہم نے کہا کہ جس شخص کو مجبور کیا گیا ہے اعتاق پر ایسے اکراہ کے ساتھ جس میں الجاء ہو تو مکرَہ ہی تکلم کرنے والا ہے اور مکرَہ سے اتلاف کے معنی مکرِہ کی جانب منتقل ہو جائیں گے اس لئے کہ اتلاف فی الجملہ اعتاق سے جدا ہو جاتا ہے، اصل اتلاف (مکرِہ کیجانب) نقل کا محتمل ہے اور یہ مذکورہ احکامِ اکراہ ہمارے نزدیک ہیں اور شافعی رح نے فرمایا کہ مکرَہ کے تمام قولی تصرفات لغو ہیں جبکہ اکراہ ناحق ہو اس لئے کہ قول کی صحت قصد و اختیار سے ہوتی ہے تاکہ قول دلی بات کا ترجمہ بنجائے تو اس کے (قصد و اختیار کے) نہ ہونے کے ساتھ قول باطل ہو جائے گا اور اکراہ بالحبس اکراہ بالقتل کے مثل ہے شافعی رح کے نزدیک اور جب فعل پر اکراہ واقع ہو تو جب اکراہ تام ہو جائے تو فاعل سے فعل کا حکم باطل ہو جائے گا اور اکراہ کی تامیت یہ ہے کہ اکراہ کو ایسا عذر قرار دیا جائے جو مکرہ کے لئے فعل کو مباح کردے پس اگر یہ ممکن ہو کہ فعل مکرِہ کی طرف منسوب ہو تو منسوب کر دیا جائیگا ورنہ فعل بالکل باطل ہو جائیگا اور ہم ذکر کرچکے ہیں کہ اکراہ اختیار کو معدوم

نہیں کرتا لیکن اس کی وجہ سے رضامنتفی ہو جاتی ہے یا اس سے اختیار فاسد ہو جاتا ہے ان تمام تفصیلات تک جن جن کو ہم بیان کر چکے ہیں اور وہ جس سے کتاب کا ختم کرنا واقع ہوگا وہ حروف معانی کا باب ہے۔

تشریح ؎۱ ولہذا الخ یعنی اس وجہ سے کہ جہاں تبدلِ محلِ جنایت لازم آتا ہو وہاں فعل مباشر پر مقصور ہوگا مکرِہ کی جانب منسوب نہ ہوگا۔ ؎۲ مکرَہ پر تسلیم مبیع پر اکراہ کی صورت میں تسلیم صرف مکرَہ پر مقصور ہوگی ورنہ مکرِہ کی جانب تسلیم کے منتقل کرنے سے تبدلِ محل لازم آئیگا اور اسوقت تسلیم متمم عقد ہونیکے بجائے خالص غصب ہو جائیگی۔ ؎۳ وقد نبناہ الخ یہ ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض یہ ہے کہ جو فعل ایسا ہو کہ اس میں مکرَہ مکرِہ کا آلہ بن سکے تو اس میں فعل کو مکرِہ کی جانب منسوب کر دیا جاتا ہے تو یہاں بھی فعل ایسا ہی ہے اس لئے مکرِہ کی جانب اس کی نسبت ہونی چاہئے؟

جواب:۔ اس تسلیم کے تحت میں اتلاف بھی پایا گیا ہے تو وہ اتلاف مکرِہ کی جانب منسوب ہے لہٰذا اگر مشتری کے قبضہ میں مبیع ہلاک ہو جائے تو مکرِہ کو اختیار ہے اگر چاہے تو مکرِہ سے یومِ تسلیم کی قیمت کا ضمان لے اور اگر چاہے مشتری سے ضمان لے۔

ورنہ اگر اس تسلیم کو محض مکرِہ کا فعل قرار دیدیا جائے تو یہ خالص غصب ہوگا حالانکہ یہاں مشتری کا اعتاق جائز ہے بہرحال اس میں اتلاف اور بیع دونوں حیثیتوں کا لحاظ کیا گیا ہے۔

؎۴ صرنا الیہ: یہ امر حکمی کی صفت ہے ؎۵ والذی یقع بہ ؛ مبتدأ ہے اور باب حروف المعانی اس کی خبر ہے، اور حروف معانی کی صراحت حروف مبانی سے احتراز کے لئے ہے اور حروف کا اطلاق بر بنار تغلیب ہے ورنہ کلماتِ شرط و ظرف اسماء ہیں نہ کہ حروف۔

سبق نمبر ۹۹

حقیقت میں حروف معانی کی بحث نحوی بحث ہے مگر چونکہ اس پر فقہ کے کچھ مسائل موقوف ہیں اس لئے حضراتِ اصولیین اس سے بحث کرتے ہیں اور ان میں سب سے زیادہ استعمال حروف عطف کا ہوتا ہے اور حروفِ عطف میں بھی اصل واؤ ہے کیونکہ وہ قسم تقییدات سے پاک ہے اس لئے پہلے اس کا بیان فرماتے ہیں۔

صاحبین رح کے نزدیک واؤ مقارنت کے لئے ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک ترتیب کے لئے ہے مگر امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک مطلق جمع کیلئے نہ اس میں مقارنت ملحوظ ہے اور نہ ترتیب اور عام اہلِ لغت اور اربابِ فتویٰ کا یہی مسلک ہے۔

سوال:۔ جب امام صاحبؒ کے نزدیک واؤ مطلق جمع کیلئے ہے تو اس مثال سے اعتراض وارد ہوگا جبکہ کسی شخص نے کسی اجنبیہ عورت سے کہا ان نکحتہا فہی طالق وطالق وطالق اگر اس شخص نے اس عورت سے نکاح کر لیا تو ایک طلاق واقع ہوگی اور چونکہ وہ غیر مدخولہ ہے اس سے وہ بائنہ ہو جائیگی

لہٰذا دوسری اور تیسری طلاق واقع نہ ہوگی، اور صاحبینؒ کے نزدیک تین طلاق واقع ہونگی اس لئے کہ ان کے نزدیک واؤ مقارنت کیلئے ہے تو مرد کا یہ قول ان نکحتُہا فہی طالق ثلثاً کے درجہ میں ہوگیا تو صاحبین رحؒ پر تو کوئی اعتراض نہیں البتہ امام صاحبؒ پر اعتراض ہے کہ جب وہ واؤ کو ترتیب کے لئے نہیں مانتے تو یہ ترتیب کہاں سے انہوں نے نکال دی اور یوں فرمایا کہ اول واقع ہوگی اور ثانی اور ثالث کا محل نہیں رہا؟۔

جواب:۔ یہاں ترتیب واؤ کا مقتضا نہیں ہے بلکہ ترتیب کی وجہ یہ ہے کہ شرطِ مذکور کے ساتھ اصالۃً اول طلاق کا تعلق ہے اور ثانی اور ثالث کا شرط سے تعلق طلاق اول کے واسطہ سے ہے اور ذو الواسطہ واسطہ سے پہلے ہوا ہی کرتا ہے لہٰذا ترتیب مفہوم ہوئی اگر یہ ترتیب واؤ کا مقتضیٰ ہوتا تو اس کا اعتراض بر محل ہوتا۔

سوال:۔ چلئے اس اعتراض سے تو آپ بچ گئے مگر دوسرا اعتراض اور ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک فضولی نے زید کی دو باندیوں کا نکاح خالد سے کردیا اور فضولی نے یہ نکاح ان دونوں باندیوں کی رضامندی سے کیا تو یہ نکاح زید کی اجازت پر موقوف ہے، ابھی زید نے اجازت نہیں دی تھی کہ وہ ان دونوں باندیوں کو آزاد کرتا ہے اور اعتاق کے لئے یہ الفاظ استعمال کرتا ہے۔ کہتا ہے
اعتقتُ ہٰذہٖ وہٰذہٖ الخ تو جب واؤ جمع کیلئے ہے تو دونوں کا نکاح جائز ہونا چاہئے لیکن یہاں بھی ایسا نہیں بلکہ امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ پہلی کا نکاح صحیح ہوگیا اور دوسری کا باطل ہے، تو یہاں آپ ترتیب کے قائل ہوگئے حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ واؤ مطلق جمع کیلئے ہے نہ مقارنت کے لئے اور نہ ترتیب کیلئے؟

جواب:۔ جب آخرِ کلام اول کے لئے مغیر نہ ہو تو اول اول ہوگا اور آخر آخر ہوگا یعنی باعتبار تکلم جو اول ہے تو دوسرے کے آنے سے پہلے ہی اس کے تکلم کی وجہ سے اول پر اس کا حکم مرتب ہوجائے گا اور یہاں دونوں نکاح موقوف تھے لیکن جب آقا نے اعتقتُ ہٰذہٖ کہا تو اولیٰ کا نکاح صحیح ہوگیا اور ابھی دوسرے ہٰذہٖ کا تکلم بھی نہ ہوا تھا کہ ثانیہ کا نکاح باطل ہوگیا کیونکہ وہ باندی ہے اور باندی حالتِ انضمام میں محللات میں سے نہیں ہے بلکہ فقط حالتِ انفراد میں محللات میں سے ہے تو اس کا تعلق ترتیب سے نہیں بلکہ اس قاعدہ سے ہے۔

سوال:۔ اگر بات یونہی ہے تو آپ اس مثال میں دونوں بہنوں کے نکاح کو کیوں باطل قرار دیتے ہو یعنی جبکہ فضولی نے کسی شخص کا نکاح دو عقدوں میں دو بہنوں سے کردیا اور اس شخص نے اجازت میں یہ الفاظ کہے اجزتُ ہٰذہٖ وہٰذہٖ! تو دونوں کا نکاح باطل ہے حالانکہ آپ نے جیسے پہلے دو مسئلوں میں ترتیب ثابت کی ہے ایسے ہی یہاں کرنی چاہئے اور اول کے نکاح کو جائز قرار دینا چاہئے؟

جواب:۔ جس طرح استثناء اور شرط صدرِ کلام کے لئے مغیر ہیں اسی طرح یہاں بھی آخرِ کلام یعنی دوسری بہن سے نکاح کرنا اول کے لئے مغیر ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب آخرِ کلام اول کلام کے لئے مغیر ہو تو اول آخر پر موقوف رہتا ہے لہٰذا یہاں ترتیب ثابت نہیں ہوگی اسلئے کہ دونوں کا نکاح باطل ہوگا۔ جیسے واو عطفِ مفرد

علی المفرد کیلئے ہے اسی طرح عطف جملہ علی الجملہ کیلئے بھی ہے تو اگر ثانی صورت میں معطوف کلام تام ہو یعنی اس کی خبر موجود ہو تو معطوف اپنی خبر میں مستقل ہونے کی وجہ سے معطوف علیہ کی خبر کا محتاج نہ ہوگا ۔ لہذا ہذہ طالق ثلثا وہذہ طالق، کے اندر دوسری کو فقط ایک ہی طلاق واقع ہوگی کیونکہ خبر میں شرکت کی کوئی دلیل نہیں ہے ۔

اور جہاں معطوف کلام ناقص ہو تو وہ اپنی تمامیت میں اس متمم کا محتاج ہوگا جس سے اول تام ہوا تھا۔ لہذا ان دخلت الدار فانت طالق وطالق کے اندر ہم نے کہا کہ ثانی طلاق اس شرط پر معلق ہے جس پر اول معلق ہے یعنی اس کی ضرورت نہیں کہ یوں کہا جائے کہ گویا دوسرے طلاق پر ان دخلت بطریق تقدیر داخل ہے بلکہ ایک ہی تعلیق ان دونوں کے لئے کافی ہوگی ۔

اور جاءنی زیدٌ وعمرٌو میں عمرٌو سے پہلے اس فعل کو اس لئے مقدر ماننا پڑتا ہے کہ یہ ممکن نہیں ہے کہ ایک ہی مجیئت میں زید اور عمر دونوں شریک ہو جائیں اور واؤ کبھی حال کے لئے مستعار لے لی جاتی ہے اس لئے کہ حال اور ذوالحال میں اجتماع ہوتا ہے جیسا کہ ظاہر ہے جس کی امثلہ کتاب میں مذکور ہیں تو اَدِّ اِلیَّ الفاً وانت حرٌ میں اور انزل وانت اٰمنٌ میں کہ آزادی ہزار کو ادا کرنے سے ملے گی اور امان جب ہوگا جبکہ حربی اتر آئے۔

اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو ۔

بَابُ حُرُوفِ المعَانی

فصلٌ من مسائل الفقہ مَبنیٌّ علیھا واکثرھا وقوعًا حروف العطف والاصل فیہ الواو وھی لمطلق الجمع عندنا من غیر تعرض لمقارنۃ ولا ترتیب وعلیہ عامۃ اھل اللغۃ وائمۃ الفتوی وانما یثبت الترتیب فی قولہ ان نکحتھا فھی طالق وطالق حتی لا یقع بہ الا واحدۃ فی قول ابی حنیفۃ رح خلافا لصاحبیہ رح ضرورۃ ان الثانیۃ تعلّقتْ بالشرط بواسطۃ الاولی لا بمقتضی الواو وفی قول المولی اعتقتُ ھذہ وھذہ وقد زوّجھما الفضولی من رجل انما بَطَلَ نکاحُ الثانیۃ لانّ صَدرَ الکلام لا یتوقف علی اٰخرہ اذا لم یکن فی اٰخِرہ ما یُغَیِّرُ اولہ وَعِتقُ الاولی یبطل محلیّۃ التوقف فبطل الثانی قبل التکلم بعتقھا بخلاف ما اذا زوجہ الفضولیُّ اختین فی عقدتین فقال اَجزت ھذہ وھذہ حیثُ بَطَلا جمیعا لانّ صدر الکلام وضع لجواز النکاح واذا اتصل بہ اٰخرہ سلب عنہ الجواز فصار اٰخرہ فی حق اوّلہ بمنزلۃ الشرط والاستثناء وقد تدخل الواو علی جملۃ کاملۃ بخبرھا فلا تجب المشارکۃ فی الخبر وذلک مثل قولہ ھذہ طالق

ثلاثًا وهذه طالق انّ الثانية تطلق واحدة لان الشركة فى الخبر كانت واجبة لافتقار الكلام الثانى اذا كان ناقصًا فاذا كان كاملا فقد ذهب دليل الشركة ولهذا قلنا ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تمّ الاولى بعينه حتى قلنا فى قوله ان دخلتِ الدار فانت طالق اِنّ الثانى يتعلّق بذلك الشرط بعينه ولا يقتضى الاستبداد به كانه اَعَادَه وانما يصار اليه فى قوله جاءنى زيد وعمرو ضرورة ان المُشاركة فى مجئ واحدٍ لا يتصور وقد يُستَعَار الواو للحال بمعنى الجمع ايضًا لان الحال تجامع ذا الحال قال الله تعالىٰ حتى اذا جاؤُها وفتحت ابوابها اى وابوابُها مفتوحةٌ وقالوا فى قول الرجل لعبده ادّ الىّ الفًا وانت حرٌ وللحربى انزل وانت اٰمِنٌ انّ الواو للحال حتى لا يعتق العبدُ الا بالاداء ولا يامن الحربى مالم ينزل

ترجمہ مسائلِ فقہ کا بعض حصہ حروفِ معانی پر مبنی ہے اور ان حروف معانی میں سب سے کثیر الوقوع حروفِ عطف ہیں اور عطف میں اصل واو ہے اور واؤ ہمارے نزدیک مطلق جمع کے لئے ہے۔ مقارنت اور ترتیب سے تعرض کئے بغیر اور اسی پر عام اہلِ لغت اور ائمہ فتوٰی ہیں اور ترتیب ثابت ہوتی ہے مرد کے اس قول میں (اجنبیہ سے) کہ اگر میں نے اس سے نکاح کیا تو اُسے طلاق ہے اور طلاق اور طلاق ہے۔ یہاں تک کہ ابوحنیفہ رح کے قول کے مطابق صرف ایک طلاق واقع ہوگی بخلاف صاحبین کے اس بات کی ضرورت کی وجہ سے کہ ثانی طلاق شرط سے اول کے واسطہ سے متعلق ہوتی ہے نہ کہ واؤ کے تقاضا سے۔ اور مولیٰ کے قول اعتقت ہذہ و ہذہ میں حالانکہ ان دونوں باندیوں کا نکاح فضولی نے کسی شخص سے کر دیا تھا تو ثانی کا نکاح باطل ہے اس لئے کہ جب آخرِ کلام میں مغیّرِ اولِ کلام نہو تو صدرِ کلام آخرِ کلام پر موقوف نہیں ہوتا اور پہلی باندی کا آزاد ہوجانا نکاحِ موقوف (ثانی) کی محلیت کو باطل کر دیتا ہے تو نکاحِ ثانی دوسری باندی کے عتق کے تکلم سے پہلے ہی باطل ہوچکا ہے بخلاف اس صورت کے جبکہ کسی شخص کا فضولی نے دو بہنوں سے دو عقدوں میں نکاح کیا ہو پس اس شخص نے کہا ہو اجزتُ ہٰذہِ و ہٰذہ ! تو دونوں نکاح باطل ہوں گے اس لئے کہ صدرِ کلام جوازِ نکاح کے لئے موضوع ہے اور جب صدرِ کلام کے ساتھ آخرِ کلام متصل ہوا تو صدرِ کلام سے جواز مسلوب ہوگیا تو آخرِ کلام اول کلام کے حق میں شرط اور استثناء کے درجہ میں ہوگیا اور کبھی واؤ ایسے جملہ پر داخل ہوتی ہے جو اپنی خبر کے ساتھ کامل ہے تو خبر میں مشارکت واجب نہ ہوگی اور یہ جیسے شوہر کا قول ہے ہٰذہِ طالق ثلاثًا وہٰذہٖ طالق تو دوسری کو ایک طلاق ہوگی اس لئے کہ خبر میں شرکت کلام ثانی کی خبر کی جانب احتیاج کی وجہ سے واجب ہوتی ہے جبکہ کلام ثانی ناقص ہو پس جب کہ کلام ثانی کامل ہو تو شرکت کی دلیل ختم ہوگئی، اور اسی وجہ سے ہم نے کہا جملۂ ناقصہ پہلے جملہ کا شریک ہوتا ہے اس چیز میں جس سے بعینہٖ جملۂ اولیٰ

تمام ہوا ہے یہاں تک کہ ہم نے کہا شوہر کے اس قول ان دخلتِ الدارَ فانتِ طالقٌ و طالق میں کہ ثانی طلاق بعینہ اس شرط کے ساتھ متعلق ہے اور ثانی اس شرط کے استقلال کا تقاضا نہیں کرتا گویا کہ متکلم نے شرط کا اعادہ کیا ہو اور استقلال کی جانب قائل کے اس قول میں رجوع کیا جاتا ہے جاءنی زید وعمرٌو میں اس بات کی ضرورت کیوجہ سے کہ مجیئت واحدہ میں مشارکت غیر متصوّر ہے اور کبھی واو کو حال کے لئے بھی مستعار لیا جاتا ہے اس لئے کہ حال ذوالحال کے ساتھ جمع ہو جاتا ہے باری تعالیٰ کا فرمان ہے حَتّٰی اِذَا جَاءُوْهَا وَفُتِحَتْ اَبْوَابُهَا یعنی دابوابہا مفتوحۃ، فقہاء نے کہا ہے مرد کے اس قول میں اپنے غلام سے کہ تو میری طرف ہزار دیدے حالانکہ تو آزاد ہے اور حربی سے اتر آ حالانکہ تجھے امان ہے کہ واوٗ حال کے لئے ہے یہاں تک کہ غلام آزاد نہ ہوگا مگر ادا کرنے کے ساتھ اور حربی کو امان نہ ہوگا جب تک وہ نہ اترے ۔

سبق نمبر ۱۰۰

حروف عطف میں سے دوسرا حرف فاء ہے جس کا کام وصل و تعقیب ہے یعنی فاء اس لئے ہے کہ معطوف معطوف علیہ سے متصل ہو اور بغیر کسی مہلت کے معطوف علیہ کے بعد ہو تو وصل اور تراخی بلا مہلت کو بتانا فاء کا کام ہے ۔ لہذا جب کسی مرد نے اپنی بیوی سے یوں کہا: ان دخلت ھٰذہ الدار فھٰذہ الدار فانت طالق ، تو اس صورت میں مطلقہ ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ عورت پہلے گھر کے بعد دوسرے گھر میں بلا تراخی داخل ہو ، لہذا اگر وہ دونوں گھروں میں داخل نہ ہو یا ان میں سے صرف ایک میں داخل ہو یا اوّلاً دوسرے گھر میں اور بعد میں پہلے گھر میں داخل ہو یا اولاً پہلے گھر میں داخل ہوا اور دوسرے میں تراخی کے ساتھ داخل ہو تو ان چاروں صورتوں میں اس عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ یہاں شرط موجود نہیں ۔

اور اصل تو یہ ہے کہ فاء احکام پر داخل ہو نہ کہ علل پر کیونکہ علل پہلے اور احکام بعد میں ہوتے ہیں لیکن اگر علل اشیاء دائمہ کے قبیل سے ہوں تو ایسی علل پر فاء داخل ہو سکتی ہے اس لئے کہ اس صورت میں علل حکم کے بعد اسی طرح موجود ہونگی جس طرح حکم سے پہلے موجود تھیں تو تعقیب جو فاء کی مدلول ہے حاصل ہو جائیگی اور اگر ایسی علت ہو جس میں دوام نہ ہو تو اس پر فاء کا دخول مستحسن نہ ہوگا کیونکہ علت حکم سے پہلے ہوتی ہے لہذا علت کسی طرح محلِ فاء نہ ہوگی ۔ جیسے کسی مصیبت زدہ شخص کو کہا جائے البشر فقد اتاك الغوث تمہیں بشارت ہو کہ تمہارے پاس فریاد رس پہنچ گیا ہے کیونکہ فریاد رس کا آنا اگرچہ آنی ہے لیکن اس کی ذات دائم ہے ایک مدت تک باقی رہے گی تو یہ بشارت سے پہلے بھی ہے اور بعد میں بھی ہے لہذا تعقیب کے معنی متحقق ہو گئے اور فاء کا دخول درست ہو گیا ۔

اور جیسے آقا اپنے غلام سے کہے اَدِّ اِلَیَّ الفًا فانت حُرٌّ یعنی تم مجھے ایک ہزار ادا کرو کیونکہ تم آزاد ہو، تو اس صورت میں غلام اسی وقت آزاد ہو جائے گا تو یہاں حریت دائمہ موجود ہے جو ادا سے پہلے بھی موجود ہے اور بعد میں موجود رہے گی لہذا حریت ادائے ہزار پر موقوف نہ ہوگی بلکہ غلام آزاد ہو جائے گا اور ہزار

اس پر قرض ہونگے تو وہ تراخی حاصل ہو گئی جو فاء کے معنیٰ ہیں ۔
اور حروف عطف میں سے تیسرا حرف ثمَّ ہے جو تراخی کے ساتھ عطف کے لئے ہے اور یہاں تراخی اتنی ہونی چاہئے کہ متکلم سکوت کے بعد کلام شروع کر سکے مثلاً شوہر اپنی بیوی سے کہتا ہے اَنتِ طالق ثم طالق، تو گویا وہ اپنے قول اَنتِ طالق پر پہونچکر ساکت ہو جاتا ہے اس کے بعد وہ از سرِ نو ثم طالق کہتا ہے اور یہ تراخی کامل ہے جو تکلم اور حکم دونوں اعتبار سے ہوتی ہے اور یہی امام ابو حنیفہ رح کا مذہب ہے کیونکہ الشارات میں یہ ممنوع ہے کہ تکلم میں وصل ہو اور حکم میں تراخی ہو اسی کا نام تراخی کامل ہے اور یہی تراخی علی القطع ہے ۔ اور صاحبین رح فرماتے ہیں کہ تراخی حکم میں ہوگی اور تکلم میں وصل ہوگا انہوں نے ظاہر پر عمل کیا ہے کیونکہ ظاہر لفظ اول سے ملا ہوا ہے اور یہ قاعدہ بدیہی ہے کہ انفصال کے ساتھ عطف صحیح نہیں ہوتا لہذا زیادہ مناسب یہی ہے کہ تراخی صرف حکم میں ہو ۔
اس اختلاف کا ثمرہ شوہر کے اس قول میں ظاہر ہوگا جبکہ وہ اپنی بیوی سے کہے اور وہ غیر مدخولہ ہو، انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلتِ الدار ۔ تو اس صورت میں امام صاحبؒ کے نزدیک پہلی طلاق ابھی واقع ہو جائے گی اور بعد والی طلاقیں لغو ہونگی، کیونکہ تراخی تکلم میں ہوتی ہے اس لئے گویا شوہر نے انت طالق کہا اور اسی حد تک پہنچکر ساکت ہو گیا تو یہ طلاق واقع ہو گئی اور بعد والی طلاقوں کے لئے کوئی محل باقی نہیں رہا ۔
اور صاحبین رح کے نزدیک تینوں طلاقیں ایک ساتھ معلق ہوں گی اور حسبِ ترتیب واقع ہوں گی کیونکہ ان کے نزدیک تکلم میں وصل ہے اور عبارت میں کسی طرح کا انقطاع نہیں ہے لہذا تینوں طلاقیں شرط سے معلق ہونگی اور وجود شرط کے وقت ترتیب وار واقع ہوں گی اور چونکہ عورت غیر مدخولہ ہے اس لئے اول کے واقع ہوتے ہی وہ بائنہ ہو جائے گی تو دوسری اور تیسری طلاق واقع نہ ہوں گی یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ جزا مقدم اور شرط مؤخر ہو اور عورت غیر مدخولہ ہو ورنہ احکام بدل جائیں گے جس کی تفصیل ہدایہ میں ہے ۔
اور ثم کو کبھی واو کے معنیٰ کیلئے مستعار لیا جاتا ہے جیسے اس آیت میں ثُمَّ کَانَ مِنَ الَّذِیْنَ آمَنُوْا ، اگر یہاں ثم کو واؤ کے معنیٰ میں نہ لیا جائے تو اعتراضات وارد ہوں گے (جس کی وجہ بدیہی ہے)
حروفِ عطف میں سے ایک بَل ہے جس کی وضع اس لئے ہوتی ہے کہ وہ اپنے مابعد کو ثابت کرتا ہے اور اس کے ماقبل سے اعراض ہو جاتا ہے جیسے جاءنی زید بل عمرو تو اس میں عمرو کے آنے کو ثابت کیا گیا ہے اور زید کی مجیئت کے اثبات سے اعراض ہے لہذا اس کی مجیئت مسکوت عنہ کے درجہ میں ہے ۔
لہذا جو بل کا ماقبل ایسا ہو کہ جس سے اعراض کرنا اپنے بس کی بات نہ ہو تو وہاں مجموعہ ثابت ہوگا ۔ جیسے شوہر اپنی بیوی سے کہتا ہے اور بیوی غیر مدخولہ ہے انت طالق واحدۃ لا بل ثنتین، تو چونکہ طلاق سے اعراض نہیں کیا جا سکتا کیونکہ یہ مُطلِّق کے بس میں نہیں ہے لہذا یہاں تین طلاق واقع ہوں گی اور یہ ایسا ہو گیا جیسے شوہر نے دو قسم کھائی ہوں اور یوں کہا ہو ان دخلت الدار فانت طالق واحدۃً اور پھر اس سے

کہا ہو ان دخلت الدار فانت طالق ثنتین، تو جب عورت ایک مرتبہ گھر میں داخل ہوگئی تو تین طلاق واقع ہوں گی اسی طرح انت طالق واحدۃً لا بل ثنتین کے اندر بھی ہوگا۔

اور حروفِ عطف میں ایک لکنّ ہے جو نفی کے بعد استدراک کیلئے آتا ہے یعنی اس توہّم کو دور کرنے کیلئے جو کلامِ سابق سے پیدا ہوتا ہے جیسے تم کہتے ہو ما جاءنی زید پس اس سے یہ وہم ہوا کہ عمرو بھی نہیں آیا ہوگا کیونکہ ان دونوں میں غایت درجہ کا لگاؤ اور تعلق ہے چنانچہ تم نے اپنے قول لکنّ عمراً سے اس کی تلافی کر دی اور لکنْ اگر مخفف ہو یعنی بغیر تشدید کے تو یہ عاطفہ ہے اور اگر تشدید کے ساتھ ہو تو یہ مشبہ بالفعل ہے جو استدراک میں عاطفہ کا شریک ہے۔

بہرحال لکن عطف کیلئے ہے لیکن یہ عطف اسی وقت صحیح ہوگا جبکہ کلام منسق اور مربوط ہو اور اتّساق سے ہماری مراد یہ ہے کہ کلمۂ لکن کلامِ سابق سے ملا ہوا ہو اور کسی فعل کی نفی اور بعینہ اس کا اثبات نہ ہو بلکہ نفی ایک شئی کی طرف راجع ہو اور اثبات دوسری شئی کی طرف اور اگر ان دونوں شرطوں میں سے کوئی شرط مفقود ہو جائے تو اس وقت کلام مستانف اور مبتدأ ہوگا معطوف نہ ہوگا جیسے کسی کے قبضہ میں ایک غلام ہے اور صاحبِ قبضہ اقرار کرتا ہے کہ یہ زید کا غلام ہے اس پر زید کہتا ہے مَا کَانَ لِیْ قَطُّ لٰکِنَّہٗ لِفُلَانٍ آخر، کہ یہ غلام میرا ہرگز نہیں بلکہ یہ تو فلاں کا ہے یعنی خالد کا، تو یہ کلام مربوط ہے اور خالد اس غلام کا مستحق ہو جائے گا۔ کیونکہ یہاں نفی اثبات سے متصل ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ زید نے قائل کے اقرار کی تردید نہیں کی بلکہ اس کے اقرار کی تحویل کی ہے۔

اسی اتّساق و ربط کو بتانے کیلئے مصنفؒ نے فرمایا ہے تَعَلُّقَ النَّفْیِ بِالْاِثْبَاتِ، یعنی دونوں کے درمیان فصل نہیں کہ اقرار کی بالکلیہ نفی ہو جائے بلکہ یہ کلامِ واحد ہے اور اقرار کی تحویل ہے، اور اگر کسی عورت کا نکاح فضولی نے سو درہم مہر کے عوض کر دیا تو نکاح اس عورت کی اجازت پر موقوف ہے پس جب اس کو خبر پہونچی تو اس نے کہا لا اُجیزہٗ لکن اجیزہ بمائۃ وخمسین تو یہاں عقد فسخ ہو جائے گا کیونکہ کلام میں اتّساق و ربط نہیں ہے کیونکہ یہ اسی فعل کی نفی ہے اور بعینہ اسی فعل کا اثبات ہے اور اس کو کلام مستانف قرار دیا جائیگا، کیونکہ جب عورت نے اوّلاً لا اُجیز النکاح کہا تو اس وقت اس نے نکاح کو اس کی جڑ سے اکھاڑ پھینکا اور نکاح کے صحیح ہونے کی کوئی صورت نہیں باقی رہی پھر جب اس کے بعد اس نے کہا و لکن اجیزہٗ بمائۃ وخمسین، تو بعینہ اسی فعلِ منفی کا اثبات لازم آیا، اور اگر عورت یوں کہے لا اجیز النکاح بمائۃ وخمسین تو یہ قول اب اتّساق کی مثال ہوگا اس صورت میں اصل نکاح باقی رہ جائے گا اور نفی مائۃ کی قید کی طرف راجع ہوگی اور اثبات، مائۃ وخمسین، کی قید کی طرف راجع ہوگا پس اِس فعل کی نفی اور بعینہ اسی فعل کا اثبات نہ ہوگا۔

اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَاَمَّا الفاءُ فانها للوصل والتعقيب ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته ان دخلتِ هذه الدارَ فهذه الدار فانت طالقٌ إنَّ الشرط ان تدخُلَ الثانيةَ بعد الاولى من غير تراخٍ وقد تدخل الفاء على العِلَلِ اذا كان ذلك مما يدوم فيصير بمعنى التراخي يقال اَلْبِشْرُ فقد اَتَاكَ الغوث ولهذا قلنا فيمن قال لعبده اَدِّ اِلَيَّ الفًا فانت حُرٌّ اِنَّه يعتق للحال لان العتق دائم فاشبه المتراخي واَمَّا ثُمَّ فللعطف على سبيل التراخي ثم اِنَّ عند ابي حنيفة رح التراخي على وجه القطع كانه مستانفٌ حكمًا قولًا بكمال التراخي وعند صاحبيه التراخي في الوجود دون التكلم بيانه فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار قال ابوحنيفة رح يقع الاول و يلغو ما بعده كانه سكت على الاول وقالا يتعلقن جملةً وينزلن على الترتيب وقد تستعار لمعنى الواو قال الله تعالى ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا واَمَّا بل فموضوع لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله يقال جاءني زيد بل عمرو وقالوا جميعًا فيمن قال لامرأته قبل الدُّخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدةً لا بل اثنتين انه يقع الثلثُ اذا دخَلَت الدارَ بخلاف العطف بالواو عند ابي حنيفة رح لانه لما كان لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضيته اتصال الثاني بالشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ذلك وفي وسعه افرادُ الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة فيصير بمنزلة الحلف بيمينين فيثبت ما في وسعه واما لكن فللاستدراك بعد النفي تقول ما جاءني زيد لكنَّ عمرا غير اَنَّ العطف به انما يستقيم عند اِتِّسَاقِ الكلام فاذا اتسق الكلام كالمقر له بالعبد ما كان لِي قطُّ لكنه لفلانٍ اٰخر تعلق النفي بالاثبات حتى استحقه الثاني والا فهو مستانف كالمزوجة بمائة تقول لا اُجِيْزُهٗ لكن اُجِيْزُهٗ بمائةٍ وخمسين فانه ينفسخ العقد لانه نفي فعل واثباته بعينه فلم يتسق الكلام

ترجمہ اور بہرحال فا، پس وہ وصل اور تعقیب کیلئے ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا اس شخص کے بارے میں جس نے اپنی بیوی سے کہا اِن دخلت ہذہ الدار فہذہ الدار فانت طالق کہ وقوع طلاق کی شرط یہ ہے کہ عورت دوسرے مکان میں اول کے بعد بغیر تراخی کے داخل ہو اور فا، کبھی علل پر داخل ہوتی ہے جبکہ علت دائمی ہو تو دوام تراخی کے معنی میں ہو جائے گا کہا جاتا ہے۔

اَبْشِرْ فَقَدْ اَتَاکَ الْغَوْثُ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا اس شخص کے بارے میں جس نے اپنے غلام سے کہا اَدِّ اِلیَّ الفًا فانت حرٌ، کہ غلام فی الفور آزاد ہو جائے گا اس لئے کہ عتق دائمی ہے تو عتق تراخی کے مشابہ ہو گیا۔

اور بہر حال ثم تو وہ تراخی کے طریقہ پر عطف کیلئے ہے پھر ابو حنیفہ رح کے نزدیک تراخی قطعیت کے طریقہ پر ہو گی (یعنی کامل) گویا کہ وہ حکماً کلام مستانف ہے کمالِ تراخی کے قائل ہونے کی وجہ سے اور صاحبینؒ کے نزدیک تراخی وجود میں ہے نہ کہ تکلم میں اس اختلاف کا بیان اس شخص کے بارے میں ہے جس نے دخول سے پہلے اپنی بیوی سے کہا انتِ طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار تو ابو حنیفہ رح نے فرمایا کہ (فی الحال) ایک طلاق واقع ہو گی اور اس کے بعد والی لغو ہوں گی گویا کہ قائل نے اول پر سکوت اختیار کیا، اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ سب اکٹھی معلق ہونگی اور حسبِ ترتیب واقع ہوں گی۔ اور کبھی ثم کو واو کے معنیٰ کیلئے مستعار لیا جاتا ہے اور ارشاد باری ہے ثم کان من الذین آمنوا۔

اور بہر حال بل تو وہ وضع کیا گیا ہے اپنے مابعد کو ثابت کرنے کیلئے اور اپنے ماقبل سے اعراض کیلئے کہا جاتا ہے جاءنی زید بل عمرٌو اور ائمہ ثلاثہ نے فرمایا ہے اس شخص کے بارے میں جو قبل الدخول اپنی بیوی سے کہے ان دخلت الدار فانتِ طالق واحدۃً لا بل ثنتین کہ جب عورت گھر میں داخل ہو گی تو تین طلاقیں واقع ہوں گی بخلاف واو کے ذریعہ عطف کرنے کے ابو حنیفہ رح کے نزدیک اس لئے کہ لفظ بل جب اول کو باطل کرنے کیلئے ہے اور ثانی (مدخول بل) کو اول کے قائم مقام کرنے کے لئے ہے تو لفظ بل کا تقاضا ثانی کو بلا واسطہ شرط کے ساتھ متصل کرنا ہے لیکن اول کے ابطال کی شرط کے ساتھ اور یہ ابطال قائل کے بس میں نہیں ہے اور اس کے بس میں ثانی کو الگ سے شرط کے ساتھ بیان کرنا ہے تا کہ ثانی بغیر واسطہ کے شرط کے ساتھ متصل ہو جائے تو یہ کلام دو یمینوں کے ساتھ قسم کھانے کے درجہ میں ہو جائیگا تو جو قائل کے بس میں ہے وہ ثابت ہو گا۔

اور بہر حال لکن پس وہ نفی کے بعد استدراک کیلئے ہے کہتا ہے تو ماجاءنی زید لکنّ عمراً مگر لکن کے ذریعہ اتساق کلام کے وقت عطف درست ہو گا پس جبکہ کلام مربوط ہو جیسے وہ شخص جس کے لئے غلام کا اقرار کیا گیا ہو (کہے) کہ یہ میرا ہرگز نہیں ہے یہ تو فلاں کا ہے تو نفی (ما کان لی قط) اثبات (لکنہ لفلان آخر) کے ساتھ متعلق ہے (یعنی مربوط ہے کما بیناہ) یہاں تک کہ ثانی اس کا مستحق ہو گا ورنہ پس وہ کلام مستانف ہو گا جیسے وہ عورت جس کا نکاح کر دیا گیا ہو وہ کہتی ہے لا اجیزہ لکن اجیزہ بمائۃ وخمسین پس عقد فسخ ہو جائے گا اس لئے کہ یہ ایک فعل کی نفی ہے اور بعینہٖ اسی فعل کا اثبات ہے تو کلام مربوط نہیں ہے

سبق نمبر ۱۰۱

حروفِ عطف میں سے ایک اَوْ ہے جب اَوْ دو اسموں یا دو فعلوں کے درمیان واقع ہو تو یہ دونوں مذکوروں میں سے کسی ایک کو شامل ہو گا۔

پھر اَو خبر کے اندر مستعمل ہو تو یہ مفضی الی الشک ہے لیکن شک اسکے وضعی معنیٰ نہیں ہیں اور اگر اَو ابتداء میں داخل ہو یعنی ایسے کلام میں جو اخبار کے قبیل سے نہ ہو جیسے اِضرِبْ ہذا اَو ہذا یا انشاء کے اندر استعمال ہو جیسے آقا کا قول ہذا حرٌ اَو ہٰذا تو ان دونوں صورتوں میں اَو شک کیلئے نہ ہوگا، ہاں تاکہ بات بطریق تعین ثابت ہوسکے متکلم کو اختیار ہوگا کہ وہ دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرے۔

بہرحال ہٰذا حرٌ او ہذا میں انشاء اور خبر دونوں کا احتمال ہے اور دونوں کی رعایت ضروری ہے اور اس میں قائل کو ایک کے انتخاب کا اختیار دیا ہے اور اس کے اختیار کو بیان بھی کہا جاسکتا ہے اور انشاء بھی، بیان کا مطلب یہ ہے کہ یہ حریت سابقہ کی وضاحت ہے اور انشاء کا مطلب یہ ہے کہ فی الحال حریت کا اثبات مقصود ہے پھر اس بیان میں اظہار و انشاء دونوں کی رعایت کی گئی ہے۔

لہٰذا بیان کے من وجہ انشاء ہونے کی وجہ سے بقاءِ محلِ عتق ضروری ہے، لہٰذا اگر آقا مردہ غلام کو اختیار کرے تو اس کا قول لغو ہوگا کیونکہ یہ انشاء کے خلاف ہے اور بیان کے من وجہ اظہار و اخبار ہونے کی وجہ سے اسکے اندر قاضی کا جبر جاری ہوگا۔ اور کبھی اَو کو واو کے معنیٰ میں مستعار لے کر عموم کیلئے استعمال کیا جاتا ہے تو ایسی جگہ اَو نفی کے اندر عموم افراد کیلئے ہوگا اور مقام اباحت کے اندر عموم اجتماع کے لئے ہوگا، عموم افراد کا مطلب یہ ہوگا کہ ہر فرد سے نفی کی جاسکے اور عموم اجتماع کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کا ماقبل اور مابعد دونوں کا اجتماع ہوسکتا ہے جیسے جالِس الفقہاء او المحدثین اور اول کی مثال جیسے لایکلّمُ فلاناً او فلاناً یہ عموم افراد ہے اور کلام کی ہر فرد سے نفی مقصود ہے لہٰذا اگر کسی ایک سے بھی کلام کیا تو حانث ہو جائے گا اور اگر دونوں سے کلام کیا تب بھی ایک ہی حنث ہوگا ورنہ حقیقۃً واو ہونے کی صورت میں دو کفارے واجب ہوتے۔ ثانی کی مثال لاأکلّمُ احدًا الاّ فلانًا او فلانًا۔ یہاں ان دونوں سے گفتگو کرے یا ان میں سے ایک سے وہ کسی صورت میں حانث نہ ہوگا۔ اور اگر اَو کو عطف کے معنی میں استعمال کرنا کسی جگہ درست نہ ہوتا ہو مثلاً اول کلام منفی ہے اور آخر کلام مثبت یا اور کوئی خرابی ہے جس کی وجہ سے اس کو عطف پر محمول کرنا متعذر ہو تو وہاں اَو کو حتیٰ کے معنی میں استعمال کیا جائے گا۔

جیسے واللہ لا ادخلُ ہٰذہِ الدار اَو ادخل ہٰذہِ الدار، لہٰذا یہاں اَو کو حتیٰ کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے کیونکہ یہاں ماقبل اَو میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ فعل ممتد ہے اور اس کا آخر اس کے لئے منتہی ہے تو یہاں ماقبل والے فعل ممتد و محظور کو ممتد و محظور پر اس غایت سے ختم کیا جاسکتا ہے اور اگر حالف پہلے ہی دوسرے گھر میں داخل ہوگیا تو یمین ختم ہوگئی اور اب پہلے گھر میں داخل ہونے کی وجہ سے حانث نہ ہوگا کیونکہ یمین اس سے پہلے ختم ہوچکی ہے۔

اور یہاں حالف کا منشا یہ تھا کہ ایسا دخول نہ ہوگا جو ممتد ہو کر اس گھر کے دخول تک پہونچ جائے بہرحال اس مثال میں اَو کو عطف پر محمول کرنا متعذر ہے اس لئے اَو کو اس کے مجازی معنی پر محمول کرنا ضروری ہوگا۔ اور بعض صورتوں میں حتیٰ کو بھی عطف میں سے شمار کیا جاتا ہے لہٰذا اب اس کا بیان کیا جاتا ہے

کہ حتیٰ کی اصلِ وضع یہ ہے کہ یہ غایت کیلئے مستعمل ہو لہٰذا عبدی حرٌ ان لم اضربک حتی تصیح، کے اندر حتی غایت کے معنی میں ہے یعنی آقا کہے اگر میں تجھے اتنا نہ ماروں کہ تو ضرب کی شدت سے چیخنے اور چلانے لگے تو میرا غلام آزاد ہے اور اگر اس نے مضروب کو چلانے سے پہلے ہی چھوڑ دیا تو غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ تحقیق غایت سے پہلے ہی وہ ضرب سے باز آگیا۔ لہٰذا عتقِ غلام کی شرط پائی گئی ہے اور وہ اتنا نہ مارنا ہے کہ جس سے مضروب چلانے لگے۔

اور جب حتیٰ کا ماقبل امتداد کی صلاحیت نہ رکھے اور اس کا مابعد منتھیٰ بننے کی صلاحیت نہ رکھے تو وہاں حتیٰ غایت کیلئے نہ ہوگا بلکہ مجازات کے لئے ہوگا یعنی ماقبل اور مابعد میں سبب اور مسبب کا کنکشن ہو جائے گا جیسے اِنْ لم آتک غداً حتی تغدّینی فعبدی حرٌ کے اندر کیونکہ ناشتہ کرا دینا اتیان کیلئے منتھیٰ نہیں ہے بلکہ مزید اتیان کا سبب ہے تو اگر متکلم مخاطب کے پاس آگیا اور مخاطب نے اسکو ناشتہ نہیں کرایا تو متکلم حانث نہ ہوگا اور اس کا غلام آزاد نہ ہوگا۔

اور اگر اتیان اور ناشتہ کرنا دونوں متکلم کے فعل ہوں تو یہاں حتیٰ نہ غایت کیلئے ہوگا اور نہ مجازات کے لئے کیونکہ ناشتہ کرنا اتیان کیلئے منتھیٰ نہیں ہے اور نہ آدمی کا فعل اسکے فعل کی جزا ہوتا ہے تو یہاں نہ غایت کے معنی درست رہے اور نہ مجازات کے لہٰذا یہاں حتیٰ کو عاطفہ کہا جائے گا اور یہ عطف فاء کے معنیٰ میں ہوگا اس لئے حتیٰ غایت کیلئے اور فاء تعقیب کیلئے ہے اور ان دونوں کے درمیان مجانست ہے جیسے ان لم آتک حتی اتغدیٰ عندک، کے اندر، تو متکلم یہاں اپنی قسم کو پورا کرنے والا جب ہوگا جبکہ اس کی جانب سے اتیان اور غدائیہ کا تحقق ہو، اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

واما اَوْ فتدخل بین اسمین او فعلین فیتناول اَحَدَ المذکورین فان دخلت فی الخبر اَفضَت الی الشکّ وان دخلت فی الابتداء والانشاء اوجبت التخییر ولھذا قلنا فی من قال ھذا حرٌّ او ھذا انہ لما کان الانشاءُ یحتمل الخبر اوجب التخییر علی احتمال انہ بیانٌ حتی جعل البیان انشاءً من وجہٍ وقد تستعار ھذہ الکلمۃ للعموم فتوجب عموم الافراد فی موضع النفی وعموم الاجتماع فی موضع الاباحۃ ولھذا لوحلف لا یُکلِّمُ فلاناً او فلاناً یحنث اذا کلم اَحَدَھما ولو قال لا یکلم اَحَداً الا فلاناً او فلاناً کان لہ ان یکلمھما جمیعاً وقد تُجعَلُ بمعنی حتیٰ فی نحو قولہ واللہ لا ادخل ھذہ الدار او ادخل ھذہ الدار حتی لو دَخَلَ الاخیرۃَ قبل الاولی انتھت الیمین لانہ تعذّر العطفُ لاختلاف الکلامین من نفیٍ واثبات والغایۃ صالحۃ لان اول الکلام حظر وتحریم ولذلک وجب العمل بمجازہ وَاَمَّا حتی فللغایۃ ولھذا قال محمد فی الزیادات فیمن قال عبدہ حرٌّ ان لم اضربکَ حتی تصیحَ انہ یحنث ان

اقلع قبل الغاية واستعير للمجازاة بمعنی لام کی فی قوله ان لم اٰتك غدًا حتی تغدینی حتی اذا اتاه فلم یغده لم یحنث لان الاحسان لا یصلح منهیًا للاتیان بل ھو سبب له فان کان الفعلان من واحد کقوله ان لم اٰتك حتی اتغدّیٰ عندك تعلق البرّ بھما لان فعله لا یصلح جزاءً لفعله فحمل علی العطف بحرف الفاء لان الغاية تجانس التعقیب

ترجمہ اور بہرحال اَو پس وہ داخل ہوتا ہے دو اسموں یا دو فعلوں کے درمیان پس یہ مشتمل ہوتا ہے مذکورین میں سے ایک کو پس اگر اَو خبر میں داخل ہو تو یہ مفضی الی الشک ہوگا اور اگر ابتداء اور انشاء میں داخل ہو تو تخییر کو واجب کرتا ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا اس شخص کے بارے میں جس نے کہا ہذا حرٌ اَو ہذا کہ یہ قول جبکہ انشاء ہے جو خبر کا احتمال رکھتا ہے تو یہ قول تخییر کو واجب کرے گا اس احتمال کے ساتھ کہ یہ اختیار بیان ہے یہاں تک کہ بیان کو من وجہ انشاء من وجہ اظہار قرار دیا جائے گا اور کبھی یہ کلمہ (اَو) عموم کیلئے مستعار لیا جاتا ہے پس یہ عموم افراد کو واجب کرتا ہے مقامِ نفی میں اور عموم اجتماع کو واجب کرتا ہے موضع اباحت میں اسی وجہ سے اگر قسم کھائی کہ وہ فلاں یا فلاں سے بات نہیں کرے گا تو حانث ہو جائے گا جبکہ ان دونوں میں سے کسی ایک سے بات چیت کی ہو اور اگر اس نے کہا کہ وہ کسی سے بات نہیں کرے گا مگر فلاں یا فلاں سے تو اس کو یہ حق ہوگا کہ ان دونوں سے بات چیت کرے، اور کبھی اَو کو حتیٰ کے معنی میں کر دیا جاتا ہے جیسے متکلم کے اس قول میں، واللہ لا ادخل ہذہ الدار او ادخل ہذہ الدار، یہاں تک کہ اگر وہ آخری گھر میں اول گھر سے پہلے داخل ہو گیا تو یمین ختم ہو جائے گی اس لئے کہ عطف متعذر رہے دونوں کلاموں کے مختلف ہونے کی وجہ سے نفی و اثبات کے اعتبار سے اور غایت میں صلاحیت ہے (کہ اس پر کلام کو محمول کر لیا جائے) اس لئے کہ اول کلام خطر و تحریم ہے (جس میں امتداد ہو سکتا ہے اور دوسرے گھر میں دخول سے اس کا انقطاع ہو سکتا ہے) اسی وجہ سے اَو کے مجازی معنی پر عمل کرنا واجب ہے
اور بہرحال حتیٰ پس وہ غایت کیلئے ہے اسی وجہ سے محمد رح نے زیادات میں فرمایا ہے اس شخص کے بارے میں جس نے کہا کہ اس کا غلام آزاد ہے اگر میں تجھے نہ ماروں یہاں تک کہ تو چلانے لگے کہ وہ حانث ہو جائیگا اگر وہ تحقیق غایت سے پہلے ضرب سے رک گیا اور حتیٰ کو مجازات کیلئے مستعار لے لیا جاتا ہے لام کَیْ کے معنی میں قائل کے اس قول میں ان لم اٰتک غدًا حتیٰ تغدینی، یہاں تک کہ جب وہ اس کے پاس آ گیا پس اس نے اس کو غدائیہ نہیں کھلایا تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ احسان اتیان کیلئے منہی بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا بلکہ احسان تو اتیان کا سبب ہے پس اگر دونوں فعل ایک شخص کی طرف سے ہوں

جیسے اس کا قول اِن لم آتِک حتی اتغدی عندک، تو برّ ان دونوں کے ساتھ متعلق ہوگا اس لئے کہ اس کا فعل اس کے فعل کی جزاء بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا تو اس کو عطف پر محمول کیا جائیگا وہ عطف جو صرف فاء کے معنی میں ہو اس لئے کہ غایت تعقیب کے مجانس ہے۔

تشریح یہاں شراح کرام نے بہت مبسوط گفتگو کی ہے نورالانوار میں بھی وہ تفصیلات موجود ہیں ہم نے فقط مصنف رح کا کلام مدنظر رکھا ہے تاکہ طویل نہ ہو جائے۔

سبق نمبر ۱۰۲

حروفِ معانی میں سے حروفِ جارہ بھی ہیں اور حروفِ جارہ میں سے ایک بار ہے جسکے اصلی معنیٰ اِلصاق کے ہیں۔ اس بنیاد پر کہ اس کے معنیٰ الصاق کے ہیں ہم نے کہا کہ اگر زید یوں کہے ان اخبرتنی بقدوم زید فعبدی حرٌّ، اور مخاطب نے زید کے آنیکی خبر دی تو اگر خبر سچی ہے تو قائل کا غلام حانث ہوگا ورنہ نہیں اس لئے کہ الصاق کا تقاضا یہ ہے کہ اس خبر کو صدق اور حق پر محمول کیا جائے یعنی ایسی خبر ہونی چاہیئے جو خارج اور نفس الامر کے مطابق ہو اور حق پر واقع ہونا اس بناء پر ہے کہ حرف بار چونکہ الصاق کیلئے ہے اس لئے معنیٰ یہ ہوں گے، ان اخبرتنی خبرًا ملصقا بقدوم زیدٍ، اگر تم نے مجھے ایسی خبر دی جو زید کے قدوم سے چپاں ہو اور خبر اسی وقت قدوم سے چسپاں ہوگی جب زید کا قدوم خارج میں بھی واقع ہو۔ خلاصۂ کلام! اگر مخاطب نے زید کے قدوم کی سچی خبر دی تو متکلم حانث ہو جائے گا ورنہ نہیں اور حروفِ جارہ میں سے ایک علیٰ ہے جو الزام کے لئے آتا ہے جیسے لہٗ علیَّ الفٌ تو یہ قرض کا اقرار ہوگا۔ اور کبھی علیٰ بطور حقیقت شرط کیلئے بھی مستعمل ہوتا ہے یعنی اس وقت اس کا مابعد شرط ہوگا علیٰ کے ماقبل کیلئے جیسے فرمانِ باری ہے یبایعنک علیٰ ان لایشرکن باللہ شیئًا، اور چونکہ لزوم اور الصاق میں مناسبت ہے۔ اس لئے جب علیٰ معاوضاتِ محضہ بیع واجارہ وغیرہ پر داخل ہو تو وہاں علیٰ بار کے معنیٰ میں ہوگا اور عوض کے معنیٰ کو بتائے گا۔

اور حروفِ جارہ میں سے ایک مِن ہے جو بعض فقہاء کے نزدیک تبعیض کیلئے ہے اور یہی امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے لہٰذا اگر کسی شخص نے کسی سے کہا کہ میرے غلاموں میں سے جس کو تو چاہے آزاد کر دے تو وکیل سب کو آزاد کر سکتا ہے لیکن مِن کی رعایت کی وجہ سے ایک کو چھوڑ دینا پڑے گا۔ لیکن اگر اس نے یہ کہا ہو اَعتِق مِن عبیدی مَن شاءَ اب وکیل سب کو آزاد کر سکتا ہے اس لئے کہ یہاں مَن شاءَ کے عموم نے مِن کے خصوص کو ختم کر دیا ہے۔

اور الیٰ انتہاءِ غایت کیلئے ہے جس کی مزید تفصیل نورالانوار اور ہدایہ میں ملے گی، اور فی ظرف کے لئے ہے اور امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک فی کے حذف کرنے اور ذکر کرنے میں فرق ہے لہٰذا انتِ طالق غدًا اور فی غدٍ میں فرق ہے۔ اور اسی طرح اِن صمت الدھرَ فعبدی حرٌّ میں دھر ہمیشہ پر محمول

ہوگا تو اگر ساری عمر روزے نہ رکھے تو اس تعلیق کی وجہ سے اس کا غلام آزاد نہ ہوگا اور ان صمت فی الدھر تھوڑی دیر پر واقع ہوگا لہذا اگر کسی نے غروب تک روزہ رکھنے کی نیت کی اور کچھ دیر امساک کے بعد افطار کرلیا تو اس کا غلام آزاد ہوگیا ۔ اور جہاں ظرفیت کے معنی متعذر ہوجائیں وہاں فی کو مقارنت کے لئے مستعار لیا جاتا ہے جیسے انتِ طالق فی دخولک الدار میں، اور دخول دار سے طلاق واقع ہوجائیگی ۔

اور حروفِ معانی میں سے حروفِ شرط بھی ہیں، اور حروفِ شرط میں اصل اِنْ ہے اور نحاۃِ کوفہ کے نزدیک اذا ظرف اور شرط دونوں میں مستعمل ہوتا ہے اور یہی امام ابو حنیفہ رح کا مسلک ہے اور نحاۃِ بصرہ کے نزدیک اذا فقط وقت کیلئے ہے اور یہی صاحبین رح کا قول ہے جس پر ہدایہ کتاب الطلاق میں تفصیل سے کلام کیا گیا ہے اور دونوں کی تائید میں دو شعر پیش کئے گئے ہیں ، اور جیسے حتیٰ مجازات کیلئے مستعمل ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود وقت کے معنیٰ ختم نہیں ہوتے اسی طرح جب اذا مجازات کیلئے ہو ظرفیت کے معنی تب بھی اس سے ختم نہ ہوں گے ۔ متیٰ مقام استفہام کے علاوہ اور مقامات میں فقط مجازات کے لئے ہی مستعمل ہوتا ہے ۔

یعنی متیٰ مجازات کیلئے ہونا لازم ہے علاوہ مقام استفہام کے اور اذا کا مجازات کیلئے ہونا لازم نہیں ہے بلکہ اذا کا مجازات کیلئے جواز کے درجہ میں ہے تو جب متیٰ مجازات کیلئے لازم ہے اس کے باوجود اس سے ظرفیت کے معنیٰ ختم نہیں ہوتے تو وہ اذا جو مجازات کیلئے لازم بھی نہیں ہے اگر کسی جگہ مجازات کیلئے مستعمل ہو تو اس سے ظرفیت کے معنیٰ ختم نہ ہوں گے ۔

اور لکنْ اور ما اور کلما، یہ بھی بابِ شرط میں داخل ہیں اور لکنْ اور ما اور کلما، کا شرط کے لئے ہونا ظاہری بات ہے البتہ کل کے اندر کچھ خفاء اور پوشیدگی ہے لہذا اس کے بارے میں فرماتے ہیں کہ کل کے اندر بھی شرط کے معنیٰ ہیں کیونکہ کل اگرچہ بذاتِ خود فعل پر داخل نہیں ہوتا لیکن جس اسم پر کل داخل ہوتا ہے اس اسم کے بعد فعل آتا ہے اور وہ فعل اس اسم کی صفت ہوتا ہے کیونکہ حرف شرط کیلئے ضروری ہے کہ وہ فعل پر داخل ہو اور کل براہ راست فعل پر داخل نہیں ہے لیکن بواسطۂ اسم یہی شمار کیا جائیگا کہ کل فعل پر داخل ہے اور کلمۂ کل جب نکرہ پر داخل ہو تو اس کا کام یہ ہوگا کہ علی سبیل الافراد افراد کا احاطہ کرے گا اور افراد کے معنیٰ یہ ہیں کہ گویا اس کے ساتھ کوئی اور شریک نہیں ہے جیسے کل رجل یدخل الحصن فلہ کذا وکذا، تو کل احاطۂ علی سبیل الافراد کیلئے ہے اور تمام داخل ہونے والے اسی انعام کے مستحق ہوں گے ۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

ومن ذلک حروف الجر فالباءُ للالصاق ولهذا قلنا فی قوله ان اَخبرتنی بقدوم ... انه یقع على الصدق وعلىٰ للالزام فی قوله علیّ الف وتستعمل للشرط قال ... تعالیٰ یبایعنك على ان لا یشرکن بالله شیئًا وتستعار بمعنى الباء فی المعاوضات

المحضة لانّ الالصاق يُناسبُ اللزوم ومن للتبعيض ولهذا قال ابوحنيفة رح فيمن قال أَعتِقْ مِن عبيدي من شئتَ عتقه كان له ان يعتقهم الا واحدًا بخلاف قوله من شاءَ لانه وَصَفَه بصفةٍ عامة فاسقط الخصوص والى لانتهاء الغاية وفي للظرف ويفرّق بين حذفه واثباته فقوله ان صمتُ الدّهرَ واقع على الابد وفي الدّهرِ على السّاعة وتستعار للمقارنة في نحو قوله انتِ طالق في دخولك الدار ومن ذلك حروف الشرط وحرف إنْ هو الاصل في هذا الباب واذا يصلح للوقت والشرط على السواء عند الكوفيين وهو قول ابي حنيفة رح وعند البصريين وهو قولهما هي للوقت ويجازى بها من غير سقوط الوقت عنها مثل متى فانها لا يسقط عنها بحال والمجازاة بها لازمة في غير موضع الاستفهام وباذا غيرُ لازمةٍ بل هي في حَيّزِ الجواز. ومن وما وكل وكلما تدخل في هذا الباب وفي كل معنى الشرط ايضًا من حيث انّ الاسم الّذى يتعقبها يوصف بفعلٍ لا محالة ليتمّ الكلام وهي توجب الاحاطة على سبيل الافراد ومعنى الافراد أنْ يعتبر كل مسمّى بانفراده كأنْ ليس معه غيره

ترجمہ اور حروفِ معانی میں سے حرفِ جر ہیں پس بآء الصاق کیلئے ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا قائل کے اس قول میں اِنْ اخبرتني بقدوم فلان، کہ یہ خبر صدق پر واقع ہوگی اور علی الزام کیلئے ہے قائل کے قول علیّ الفٌ کے اندر اور کبھی اس کو شرط کیلئے استعمال کیا جاتا ہے فرمان باری ہے یُبَایعنکَ عَلٰی اَنْ لَا یُشرکنَ باللہِ شَیْئًا، اور علیٰ مستعار لیا جاتا ہے بار کے معنیٰ میں معاوضاتِ محضہ میں اس لئے کہ الصاق لزوم کے مناسب ہے اور مِن تبعیض کیلئے ہے اس وجہ سے ابوحنیفہ رح نے فرمایا اس شخص کے بارے میں جس نے کہا کہ میرے غلاموں میں سے جس کو تو چاہے آزاد کردے تو اس کو حق ہوگا کہ ان کو آزاد کردے مگر ایک کو بخلاف اس کے قول مَنْ شَاءَ، کے اسلئے کہ قائل نے متصف کر دیا ہے، اس کو (اس بعض کو جو من عبیدی سے مفہوم ہوتا ہے) صفتِ عامہ کے ساتھ تو اس عمومِ صفت نے خصوص کو ساقط کر دیا (جو مِن کی وجہ سے مفہوم ہو رہا تھا) اور الیٰ انتہاء غایت کیلئے ہے اور فی ظرف کیلئے ہے اور فرق کیا جاتا ہے اس کے حذف اور اس کے اثبات کے درمیان پس قائل کا قول، ان صمت الدھرَ، ابد پر واقع ہوگا اور فی الدھر، تھوڑی دیر پر اور فی مقارنت کے لئے مستعار لی جاتی ہے شوہر کے قول انتِ طالق فی دخولکِ الدار کے مثل میں۔

اور حروفِ معانی میں سے حروف شرط ہیں اور اس باب میں حرفِ اِنْ اصل ہے اور اذا وقت اور شرط کی صلاحیت رکھتا ہے برابری کے ساتھ کوفیین کے نزدیک اور یہی ابوحنیفہ رح کا قول ہے اور

بصریین کے نزدیک اور یہی صاحبین رح کا قول ہے اذا وقت کیلئے ہے اولاً اذا کو مجازات کیلئے استعمال کیا جاتا ہے اس سے وقت کے معنیٰ ساقط ہوئے بغیر متیٰ کے مثل اسلئے کہ متیٰ وقت کیلئے ہے وہ کبھی وقت کے معنیٰ سے ساقط نہیں ہوتا اور اس کا مجازات کیلئے ہونا لازم ہے موضعِ استفہام کے علاوہ میں اور اذا کے ذریعہ مجازات لازم نہیں ہے بلکہ مجازات جواز کے درجہ میں ہے ۔

اور مَنْ اور مَا اور کُلّ اور کلما ، باب شرط میں داخل ہیں اور کل کے اندر بھی شرط کے معنیٰ ہیں اس حیثیت سے کہ وہ اسم جو کل کے بعد ہے وہ لا محالہ فعل سے متصف ہے تاکہ کلام تام ہو جائے اور کلمۂ اِنْ احاطہ کو واجب کرتا ہے افراد کے طریقہ پر اور افراد کے معنیٰ یہ ہیں کہ ہر فرد کا الگ الگ لحاظ کیا جائے گویا کہ اس کے ساتھ اس کا غیر نہیں ہے ۔

تشریح یہ سب نحوی مباحث ہیں مغنی اللبیب میں اس کی تفاصیل موجود ہیں اور اذا اور فی اور الی کی تفصیل ہدایہ جلد ثانی میں موجود ہے ، ہم نے مصنف رح کے طرز پر اختصار کو اختیار کیا ہے ۔

تمت بالخیر

وَصَلَّی اللّٰہُ تَبَارَکَ وَتَعَالٰی عَلٰی
خَیْرِ خَلْقِہٖ مُحَمَّدٍ وَاٰلِہٖ
وَاَصْحَابِہٖ
اَجْمَعِیْنَ

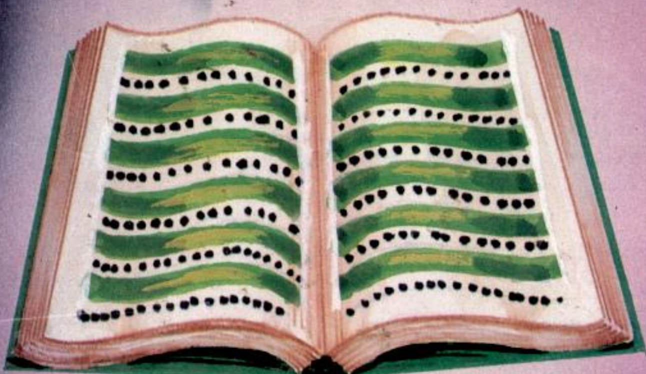
وَاَنَا الْعَبْدُ الْمُفْتَقِرُ اِلٰی رَحْمَۃِ مَوْلَاہُ الْغَنِیِّ
مُحَمَّدُ یُوْسُفَ التَّاؤُنَوِیُّ خَادِمُ التَّدْرِیْسِ فِی
الْجَامِعَۃِ الْقَاسِمِیَّۃِ دَارُالْعُلُوْمِ دِیُوْبَنْد ۔

مَنْ يُّرِدِ اللهُ بِهٖ خَيْرًا يُّفَقِّهْهُ فِي الدِّيْنِ

درسِ حُسامی

شرح اردو

مُنتخب الحسامی



مؤلف

مولانا مفتی محمد یوسف صاحب تاؤلی

استاذ دار العلوم دیوبند

ناشر

ایچ ایم سعید کمپنی

ادب منزل، پاکستان چوک، کراچی

مَنْ يُّرِدِ اللّٰهُ بِهٖ خَيْرًا يُّفَقِّهْهُ فِى الدِّيْنِ

درسِ حُسَامی

شرح اردو

مُنتخب الحسامی

مؤلف

مولانا مفتی محمد یوسف صاحب تاؤلی

استاذ دار العلوم دیوبند

ناشر

ایچ ایم سعید کمپنی

ادب منزل، پاکستان چوک، کراچی

مطبوعہ- ایجوکیشنل پریس ادب منزل پاکستان چوک کراچی

فہرست مضامین

صاحبُ المنتخب الحُسامی

یہ محمد بن محمد بن عمر حسام الدین اخسیکتی رح ہیں سنِ وفات سنہ ۶۴۴ھ ہے

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اس کی تفصیل مختلف کتابوں میں آپ پڑھ چکے ہیں ۔

اَمَّا بَعدَ حَمدِ اللّٰہِ عَلٰی نَوَالِہٖ وَالصَّلٰوۃُ عَلٰی رَسُولِہٖ مُحَمَّدٍ وَّاٰلِہٖ فَاِنَّ اُصُولَ الشَّرعِ ثَلٰثَۃٌ الکِتَابُ وَالسُّنَّۃُ وَاجمَاعُ الاُمَّۃِ ۔ وَالاَصلُ الرَّابِعُ القِیَاسُ المُستَنبَطُ مِن ھٰذِہِ الاُصُولِ ۔

ترجمہ :۔ بہرحال اللہ کی عطاء پر اس کی حمد کے بعد اور اس کے رسول محمدؐ اور ان کی آل پر درود بھیجنے کے بعد پس بے شک شریعت کے اصول تین ہیں کتاب اور سنت اور اجماع امت اور چوتھی اصل وہ قیاس ہے جو انہیں اصول سے مستنبط ہو ۔

تشریح :۔ اما بعد کی تفصیل اوائل مختصر میں آپ پڑھ چکے ہیں حمد اور صلوٰۃ آپ کی جانی پہچانی چیزیں ہیں اور قیاس کا اصولِ مذکورہ ثلثہ سے مستنبط ہونا اوائل نورالانوار میں با تفصیل مذکور ہے ۔

اما الکتاب فالقرآن المنزل علی الرسول المکتوب فی المصاحف المنقول عنہ نقلاً متواتراً بلا شبھۃ وھو النظم والمعنی جمیعًا فی قول عامۃ العلماء وھو الصحیح من مذھب ابی حنیفۃ رح الا انہ لم یجعل النظم رکنًا لازمًا فی حق جواز الصلٰوۃ خاصۃً

ترجمہ :۔ بہرحال کتاب پس وہ قرآن ہے جو رسول پر نازل کی گئی ہے جو مصاحف میں مکتوب ہے جو آپ سے نقل متواتر کے ساتھ منقول ہے بغیر شبہ کے اور وہ (قرآن) عامۃ العلماء کے قول میں نظم اور معنی دونوں ہیں اور یہی ابوحنیفہ رح کا صحیح مذہب ہے مگر انہوں نے (ابوحنیفہ نے) نظم کو خاص طریقہ سے جواز صلوٰۃ کے حق میں رکن لازم قرار نہیں دیا ۔

تشریح :۔ یہاں سے مصنف رح کتاب کی تعریف بیان کرتا ہے ۔ اگر قرآن کو علَم کے درجہ میں رکھا جائے تو یہ تعریف لفظی ہوگی اور تعریف حقیقی کی ابتداء المنزل سے ہوگی اور اگر قرآن کو لغوی معنی میں لیا جائے مقروٌ یا مقرونٌ کے معنی میں تو یہ کلمہ تعریف میں بمنزلہ جنس ہے اور باقی فصول ہیں ۔

المنزل، نے کتب غیر سماویہ کو خارج کر دیا اور علی الرّسول نے قرآن کے علاوہ دیگر کتب سماویہ کو خارج کر دیا، المکتوب فی المصاحف، سے وہ آیات خارج ہوگئیں جو منسوخ التلاوۃ ہیں، المنقول عنہ نقلاً متواتراً بلا شبہۃ سے وہ قراءات خارج ہوگئیں جو متواتر نہیں ہیں جیسے ابی بن کعبؓ کی قراءت فاقطعوا ایمانھما اور بلا شبہۃ متواتر کی تاکید کیلئے ہے۔

اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا تھا کہ تعریف مذکور فقط الفاظ پر صادق آتی ہے؟ تو کیا قرآن فقط الفاظ کا نام ہے اور امام ابوحنیفہ رح نے فارسی میں قراءت کو جائز قرار دیا ہے اس سے شبہ ہوتا ہے کہ قرآن فقط معنیٰ کا نام ہے تو آخر حقیقت کیا ہے؟

تو اس کا جواب دیا کہ قرآن لفظ و معنیٰ دونوں کے مجموعہ کا نام ہے، اور تعریف میں اوصاف مذکورہ جیسے الفاظ کے ہیں وہ تقدیراً معنیٰ کے بھی اوصاف ہیں، جب الفاظ پائے جائیں گے معنیٰ خود بخود پائے جائیں گے۔ البتہ معنیٰ کے پائے جانے سے الفاظ کا پایا جانا ضروری نہیں، وَاِنَّہٗ لَفِی زُبُرِ الاَوَّلِین، اس پر دال ہے۔ بہر حال عامۃ العلماء کا یہی مسلک ہے کہ قرآن الفاظ و معانی کا مجموعہ ہے اور یہی ابوحنیفہ رح کا مذہب ہے۔ مگر ان سے جو منقول ہے کہ عربی پر قدرت کے باوجود فارسی میں قراءت کو جائز قرار دینا وہ بر بناء عذر ہے کیونکہ وہ بحرِ توحید میں مستغرق تھے تو اس خیال سے کہ کہیں نمازی قرآن کی فصاحت و بلاغت میں پھنس کر مقصود اصلی کو جو مناجات مع اللہ ہے نہ کھو بیٹھے، یعنی انہوں نے الفاظ کو جواز صلوٰۃ کے حق میں رکن غیر لازم قرار دیا ہے مگر یہ ان کا قول مرجوع عنہ ہے اور قول مرجوع الیہ یہی مفتی بہ قول ہے یعنی عدم جواز صلوٰۃ اور یہی صاحبین کا مذہب ہے۔ خلاصۂ کلام۔ یہاں تک کتاب اللہ کی جامع مانع تعریف ہوگئی۔

تنبیہ: یہاں ملاجیون رح نے جو کلام لفظی اور نفسی کی بحث چھیڑی ہے وہ محل تأمل ہے کیونکہ یہاں معنیٰ سے مراد ترجمہ ہے نہ کہ کلام نفسی۔ فِیْہِ مَا فِیْہِ فتفکر،

وَاَقْسَامُ النَّظْمِ وَالْمَعْنٰی فِیْمَا یَرْجِعُ اِلٰی مَعْرِفَۃِ اَحْکَامِ الشَّرْعِ اَرْبَعَۃٌ۔

ترجمہ: اور نظم و معنیٰ کے اقسام احکام شرع کی معرفت کی جانب رجوع کے بارے میں چار ہیں

تشریح: یہاں سے مصنفؒ کتاب اللہ کی تقسیم بیان کرتا ہے جو چار ہیں، اور چونکہ قرآن کریم ٹھاٹیں مارتا ہوا سمندر ہے جس کے عجائب و غرائب کی انتہا نہیں ہے اس لئے تقسیمات بیشمار ہیں مگر سب سے بحث کرنا یہاں مقصود نہیں بلکہ ان تقسیمات سے بحث کرنا مقصود ہے جنکا تعلق احکام شریعت کی معرفت سے ہے اور وہ چار ہیں فیما یرجع الخ کہکر مصنفؒ نے اسی کی جانب اشارہ کیا ہے۔

تنبیہ ۱: یہاں اقسام تقسیمات کے معنیٰ میں ہے ورنہ اقسام چار نہیں ہیں تقریباً بیس ہیں۔

تنبیہ ۲: دلیل حصر یہ ہے کہ تقسیم میں وضع کا لحاظ ہوگا یا دلالت کا یا استعمال کا۔ اول تقسیم اول ہے اور ثانی میں ظہور و خفاء کا اعتبار ہوگا یا نہیں اول تقسیم ثانی اور ثانی رابع ہے اور اگر استعمال کا لحاظ ہو تو تقسیم ثالث ہے

ملاجیونؒ نے اس کی تقریر یوں کی ہے کہ کتاب میں یا تو معنیٰ سے بحث ہوتی ہے یا لفظ سے اول رابع ہے پھر بحسب الاستعمال بحث ہوتی یا بحسب الدلالۃ اول ثالث ہے اور ثانی میں ظہور وخفار کا اعتبار ہوتا یا نہیں اول ثانی اور ثانی تقسیم اول ہے۔

اَلاوّلُ فِی وُجُوہِ النَّظْمِ صِیغَۃً وَلُغَۃً وَہِیَ اَربعَۃٌ ۔

ترجمہ:۔ تقسیم اول باعتبار وضع اقسام نظم کے بیان میں ہے اور یہ اقسام چار ہیں ۔

تشریح:۔ جس طرح زید میں حیوان ناطق موجود ہے اور اس کے مخصوص تشخصات ہیں جو اس کو دوسرے سے ممتاز کرتے ہیں اسی طرح مثلاً ضَرَبَ میں مادہ ضَرْبٌ بھی موجود ہے اور اس کی مخصوص بناوٹ اور تشخص موجود ہے جو اس کو دیگر صیغوں سے ممتاز کرتا ہے۔ لفظ لغت کا اطلاق ایسے لفظ پر ہوتا ہے جو کسی معنی کے لئے موضوع ہو جب وہ موضوع ہوگا تو اس کے اندر مادہ بھی ہوگا اور اس کی مخصوص بناوٹ بھی ہوگی جس کو یہاں صیغہ سے تعبیر کیا گیا ہے مگر چونکہ بناوٹ اور تشخص کے مفہوم کو صیغہ نے ادا کر دیا ہے اس لئے لغت کو ہیئت و بناوٹ کے معنی سے مجرد کر کے فقط مادہ کے معنی میں لیا جائیگا اور چونکہ لفظ موضوع میں صیغہ اور لغت دونوں موجود ہیں اس لئے وضع کو صیغہ اور لغت سے تعبیر کر دیا گیا ہے تو صیغۃً اور لغۃً کے معنی ہوئے وضعاً کے، وجوہ بمعنی طُرُق واقسام وانواع، اب عبارت کا مطلب ہوا کہ تقسیم اول میں باعتبار وضع انواع نظم سے بحث کی جائے گی اور وضع کے اعتبار سے نظم کی چار قسمیں ہیں، خاص، عام، مشترک، مؤوّل، اب مصنفؒ آگے خاص کی تعریف کرتا ہے ۔

اَلخَاصُّ وَھُوَ کُلُّ لَفظٍ وُضِعَ لِمَعنًی مَعلُومٍ عَلَی الانفِرادِ وَکُلُّ اِسمٍ وُضِعَ لِمُسمًّی مَعلُومٍ عَلَی الانفِرادِ

ترجمہ:۔ خاص اور وہ ہر ایسا لفظ ہے جو انفراد کے طریقہ پر معنیٰ معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہو اور ہر ایسا اسم ہے جو انفراد کے طریقہ پر مسمّٰی معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہو ۔

تشریح:۔ وضع کی قید سے مہمل خارج ہو گیا اور معلوم کی قید سے جب کہ اس سے مراد معلوم المراد ہو مشترک خارج ہو گیا اس لئے کہ وہ معلوم المراد نہیں ہوتا، اور اگر اس سے مراد معلوم البیان ہو تو پھر مشترک علی الانفراد کی قید سے خارج ہوگا اور اسی قید سے عام خارج ہو گیا کیونکہ عام اور مشترک میں افراد سے انفراد نہیں ہوتا تعریف اول میں خصوص الجنس اور خصوص النوع داخل ہو گئے اور دوسری تعریف خصوص العین کیلئے اول کو معنیٰ اور ثانی کو مسمی سے تعبیر کیا ہے ، خلاصہ کلام خاص کے مفہوم میں توحد وانفراد ملحوظ ہے ، اور عام کے اندر تعدد ملحوظ ہے اگر خاص میں تعدد کہیں دکھائی دیگا تو وہ معنیٰ موضوع لہ کے افراد وجزئیات کیوجہ سے ہوگا اور عام میں تعدد براہِ راست ہوتا ہے

جیسے انسان کہ اس کا موضوع لہٗ مفہوم کلی حیوان ناطق ہے جس کے افراد کثیرہ ہیں لیکن معنیٰ میں انفراد و توحّد ہے بخلاف مسلمین کے کہ اس میں سرے سے تعدد ہے اوّل خاص اور ثانی عام ہے ۔

وَالعَامُ وَهُوَ كُلُّ لَفْظٍ يَنْتَظِمُ جَمْعًا مِنَ الْمُسَمَّيَاتِ لَفْظًا اَوْ مَعْنًى ـ

ترجمہ :۔ اور عام ہر ایسا لفظ ہے جو شامل ہوتا ہے مسمیات کی ایک جماعت کو لفظاً یا معنًی۔
تشریح :۔ یعنی عام براہ راست افراد پر دلالت کرتا ہے یعنی اس کے موضوع لہٗ میں تعدد ہوتا ہے پھر اس تعدد کی دو قسمیں ہیں ایک لفظی اور ایک معنوی تمام صیغے جمع میں تعدد لفظی ہے اور جیسے مَن اور مَا، قومٌ، اور رہطٌ میں تعدد معنوی ہے

وَحُكْمُهُ اَنَّهُ يُوجِبُ الحُكْمَ فِيمَا تَنَاوَلَهُ قَطْعًا وَيَقِينًا كَالخَاصِّ فِيمَا تَنَاوَلَهُ وَهُوَ الْمَذْهَبُ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلشَّافِعِي

ترجمہ :۔ اور عام کا حکم یہ ہے کہ وہ حکم کو واجب کرتا ہے ان افراد کے متعلق جن کو وہ شامل ہوتا ہے قطعیت و یقین کے طریقہ پر جیسے خاص اُن افراد میں جن کو وہ شامل ہوتا ہے اور یہی مذہب ہے ہمارے نزدیک اختلاف ہے امام شافعی کا۔
تشریح :۔ یہاں سے مصنفؒ عام کا حکم بتا رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح خاص قطعی ہوتا ہے ایسے ہی عام بھی قطعی اور یقینی ہوتا ہے البتہ جب عام میں سے کسی دلیل مخصّص کیوجہ سے کچھ افراد کو خاص کر لیا جائیگا تو اس وقت عام مخصوص منہ البعض کے اندر ظنیت پیدا ہو جائے گی لیکن دلیل خصوص سے پہلے وہ اپنی قطعیت پر برقرار رہے گا۔
تنبیہ :۔ بعض حضرات عام کے اندر توقف کو واجب کہتے ہیں یعنی جب تک کوئی دلیل معیّن قائم نہ ہو جائے تو چونکہ اعداد جمع میں اختلاف ہے لہٰذا عام کسی حکم کو واجب نہیں کریگا اور بعض حضرات نے کہا کہ واحد کا صیغہ ایک پر اور جمع کا تین پر دلالت کرے گا اور باقی افراد موقوف ہوں گے قیام دلیل تک، اور امام شافعی رح قطعیت کا انکار کر کے عام کی ظنیت کے قائل ہیں مصنفؒ نے یوجب الحکم کہہ کر فریق اول کی تردید کی اور فیما تناولہ کہہ کر فریق ثانی کی اور قطعاً و یقیناً کہہ کر امام شافعی رح کی۔

اِلَّا اَنَّهُ اِذَا لَحِقَهُ خُصُوصٌ مَعْلُومٌ اَوْ مَجْهُولٌ كَآيَةِ الرِّبٰوا فِي الْبَيْعِ فَحِيْنَئِذٍ يُوجِبُ الْحُكْمَ عَلَى تَجَوُّزِ اَنْ يَظْهَرَ الْخُصُوصُ فِيهِ بِتَعْلِيلِهِ اَوْ بِتَفْسِيرِهِ

ترجمہ :۔ مگر جب کہ لاحق ہو جائے عام کو دلیل خصوص معلوم المراد یا مجہول المراد جیسے آیت ربٰوا ہے بیع میں پس اس

وقت یہ (عام مخصوص منہ البعض) حکم کو واجب کریگا اس بات کے احتمال کے ساتھ کہ ظاہر ہو جائے کوئی خصوص اس میں (عام میں) معلّل کی تعلیل یا مفسِّر کی تفسیر سے ۔

تشریح :۔ یہاں سے مصنفؒ یہ بیان فرماتے ہیں کہ عام قطعی ہوتا ہے مگر کسی دلیل مخصص سے عام کے اندر تخصیص ہو جائے تو اس کی قطعیت ختم ہو جائے گی اور اس میں ظنیت آجائے گی اور یہ صرف اس وقت حکم کو واجب کرے گا لیکن اس احتمال کے ساتھ ساتھ کہ جس دلیل سے پہلے کچھ افراد اس میں سے خاص کئے گئے ہیں ہو سکتا ہے اس دلیل کے تحت میں کچھ اور بھی افراد آجائیں اور وہ بھی عام کے حکم سے خارج ہو جائیں جیسے فرمان باری ہے فاقتلوا المشرکین، یہ عام ہے جس میں تمام مشرکین سے قتال کا حکم ہے مگر وَاِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ، کیوجہ سے اس میں تخصیص کی گئی اور چونکہ نصوص میں اصل تعلیل ہے لہٰذا اس کی علت نکالی گئی جو کہ جنگ سے عجز ہے اس علت کیوجہ سے کفار عورتیں، بچے، بوڑھے، اندھے اور راہبین بھی خاص کر لئے گئے اور اس تخصیص میں معلّل کی تعلیل کا دخل ہے، اور جیسے اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا، کہ لفظ بیع عام ہے لام جنس داخل ہونے کیوجہ سے یا لام استغراق کی وجہ سے اور ربٰوا کو اس میں سے خاص کر لیا گیا ہے یہ خصوص مجہول ہے کیونکہ ربٰوا کے معنی فضل اور زیادتی کے ہیں اور فضل ہی کیوجہ سے بیع مشروع ہوئی تو اگر مطلق فضل حرام ہوتا تو بیع کا دروازہ بند ہو جائیگا، معلوم ہوا یہاں مطلق فضل مراد نہیں بہر حال دلیل خصوص مجہول ہے ۔

جسکو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے فرمان الحنطۃ بالحنطۃ الخ سے بیان فرما دیا، بہر حال اب شارع یعنی مفسر کے کلام سے جب اس کی تفسیر ہو گئی اب یہ مجہول نہیں رہا بلکہ ایسا معلوم ہو گیا کہ خصوص معلوم کے مثل محتمل تعلیل ہو گیا، لہٰذا حنفیہ نے قدر و جنس علت نکالی اور ان اشیاء ستہ کے ساتھ چاول، مکئی وغیرہ کو بھی لاحق کر دیا گیا، تنبیہ، تجوز بمعنی احتمال ہے ۔

وَالْمُشْتَرَكُ وَهُوَ مَا اشْتَرَكَ فِيْهِ مَعَانٍ اَوْ اَسَامٍ لَا عَلٰى سَبِيْلِ الْاِنْتِظَامِ ؛ وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيْهِ بِشَرْطِ التَّاَمُّلِ لِيَتَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوْهِهٖ وَالْمُأَوَّلُ وَهُوَ مَا تَرَجَّحَ مِنَ الْمُشْتَرَكِ بَعْضُ وُجُوْهِهٖ بِغَالِبِ الرَّاْيِ وَحُكْمُهُ الْعَمَلُ بِهٖ عَلٰى اِحْتِمَالِ الْغَلَطِ ۔

ترجمہ : اور مشترک وہ ہے جس میں چند معانی یا مسمیات کا اشتراک ہو نہ کہ شمول کے طریقہ پر اور حکم اس کا اس میں توقف کرنا ہے تاکہ اس کی وجوہ میں سے بعض راجح ہو جائیں ۔

اور مؤول وہ ہے کہ راجح ہو جائیں مشترک میں سے اس کی بعض وجوہ غالب رائے سے اور اس کا حکم اس پر عمل کرنا غلطی کے احتمال پر ۔

تشریح : یہاں سے مصنف رح مشترک کی بحث کا آغاز فرمارہے ہیں مشترک اس لفظ کو کہتے ہیں جو بہت سے معانی یا بہت سے افراد کو شامل ہو لیکن اجتماع کے طریقہ پر نہیں بلکہ بدلیت کے طریقہ پر مشترک کا حاصل یہ ہے کہ لفظ کے مفہومات میں سے ہر مفہوم کے اندر یہ احتمال ہو کہ شاید یہی مراد ہو ۔ بہر حال مشترک کی تعریف سے خاص اور عام دونوں خارج ہو گئے ۔ مَا اشْتَرَكَ فِيْهِ الخ کی قید سے خاص خارج ہو گیا اس لئے کہ

اس میں اشتراک نہیں ہے اور لا علیٰ سبیل الانتظام کی قید سے عام خارج ہوگیا اس لئے کہ عام میں شمول واجتماع ہوتا ہے، پھر مشترک کی دو قسمیں ہیں جن کی طرف مصنفؒ نے اشارہ کیا ہے، ایک وہ جن میں معانی کا اشتراک ہوتا ہے جیسے لفظ نہل، سیرابی اور پیاس دونوں کیلئے موضوع ہے اور دوسرے وہ جس میں مسمیات وافراد واسامی کا اشتراک ہوتا ہے یعنی اس میں اعیان خارجیہ کا اشتراک ہوتا ہے جیسے لفظ عین مشترک ہے اعیانِ خارجیہ، سورج، گھٹنے، باندی اور سونے کے درمیان مصنفؒ نے اول کو معانی اور ثانی کو اسامی سے تعبیر کیا ہے۔

وحکمه، سے مصنفؒ مشترک کا حکم بیان فرمارہے ہیں کہ اس کا حکم توقف ہے تاکہ اس میں تأمل کیا جا سکے اور معانی مختلفہ میں سے بعض معنیٰ کی تعیین ہوسکے جیسے لفظ قرءٌ مشترک ہے حیض اور طہر کے درمیان پھر اس میں تأمل کیا تو حیض کے معنی متعین ہوگئے جس کی مختلف وجوہات ہیں مثلاً لفظ ثلثة میں تأمل کیا اور قرءٌ کے معنی میں تأمل کیا تو اس سے حیض کے معنیٰ کی تعیین ہوگئی، پھر مشترک میں سے جب غالب رائے یعنی ظنِ غالب سے کسی معنی کی تعیین ہوگئی تو اب اس کو مؤول کہتے ہیں، پھر یہاں مصنف کا ما ترجح من المشترك فرمانا اس بات کو واضح کرنے کیلئے ہے کہ یہ اس مؤول کی تعریف ہے جو مشترک سے حاصل ہوتا ہے ورنہ مشکل ومجمل وخفی کا جب خفاء زائل ہوجائے اس کو مؤول کہتے ہیں لیکن وہ بیان کے اقسام میں سے ہے اور یہ وضع کی اقسام میں سے پھر مؤول میں ظنِ غالب کا حصول خواہ خبرِ واحد سے ہو یا قیاس سے یا نفسِ صیغہ اور سیاق وسباق میں تأمل کرنے سے پھر مؤول کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا تو واجب ہے لیکن اس میں احتمال خطاء ہے یعنی ہوسکتا ہے کہ مجتہد کی تاویل سے جو بات ثابت ہوئی ہے حق اسکے خلاف ہو لہذا مؤول کے منکر کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔

وَالقِسْمُ الثَّانِي فِي وُجُوهِ البَيَانِ بِذٰلِكَ النَّظْمِ وَهِيَ اَرْبَعَةٌ

ترجمہ: اور دوسری تقسیم مذکورہ نظم کے ذریعہ بیان کے اقسام میں اور یہ چار ہیں۔

تشریح: مصنفؒ تقسیم اول سے فراغت کے بعد تقسیم ثانی کا آغاز فرمارہے ہیں یعنی تقسیم اول میں جس وضع کا ذکر ہے اس وضع کے اعتبار کے ساتھ ساتھ تقسیم ثانی میں یہ دیکھا جاتا ہے کہ معنی کا ظہور کس انداز کا ہے اس کی چار قسمیں ہوگئیں ظاہر، نص، مفسر، محکم، وجہ حصر یہ ہے کہ اگر لفظ کے معنی ظاہر ہوں تو اب دیکھا جائیگا کہ اس میں احتمال تاویل وتخصیص ہے یا نہیں اگر ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں کلام اس مقصود کے لئے بیان کیا گیا ہے یا نہیں اول نص اور ثانی ظاہر ہے اور اگر اس میں احتمال تاویل نہ ہو تو اس میں احتمال نسخ وتبدیل ہے یا نہیں اول مفسر اور ثانی محکم ہے اب مصنفؒ ہر ایک کی تعریف کریں گے۔

اَلظَّاهِرُ وَهُوَ مَا ظَهَرَ المُرَادُ مِنْهُ بِنَفْسِ الصِّيغَةِ

ترجمہ: ظاہر وہ ہے کہ جس کی مراد نفسِ صیغہ سے ظاہر ہوجائے۔

تشریح :۔ یعنی کلام کو سنتے ہی بشرطیکہ وہ اہل زبان سے ہو مرادِ کلام سمجھ جائے ۔

وَالنَّصُّ وَهُوَمَا ازْدَادَ وُضُوحًا عَلَى الظَّاهِرِ بِمَعْنًى فِي الْمُتَكَلِّمِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلٰثَ وَرُبَاعَ الْآيَةَ فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي الْإِطْلَاقِ نَصٌّ فِي بَيَانِ الْعَدَدِ لِأَنَّهُ سِيقَ الْكَلَامُ لِأَجْلِهِ

ترجمہ :۔ اور نص وہ ہے جو ظاہر پر باعتبار وضاحت کے زیادہ ہو متکلم کے اندر کسی معنی کے سبب سے جیسے فرمان باری تعالیٰ فانکحوا ما طاب لکم من النساء ۔ ہے اس لئے کہ یہ فرمان ظاہر ہے اباحتِ نکاح کے سلسلہ میں نص ہے عدد کے بیان میں اس لئے کہ کلام اسی عدد کے لئے چلایا گیا ہے ۔

تشریح :۔ نص میں کلام کو اس مقصد کے لئے بیان کیا جاتا ہے ظاہر میں سوق نہیں ہوتا فانکحوا ما طاب الخ اباحتِ نکاح کے متعلق ظاہر ہے اور بیان عدد کے لئے نص ہے کما ھو ظاہر

وَالْمُفَسَّرُ وَهُوَمَا ازْدَادَ وُضُوحًا عَلَى النَّصِّ عَلَى وَجْهٍ لَا يَبْقَى فِيهِ احْتِمَالُ التَّخْصِيصِ وَالتَّاوِيلِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ وَحُكْمُهُ الْإِيجَابُ قَطْعًا بِلَا احْتِمَالِ تَخْصِيصٍ وَلَا تَاوِيلٍ إِلَّا أَنَّهُ يَحْتَمِلُ النَّسْخَ

ترجمہ :۔ اور مفسر وہ ہے جو زیادہ ہو باعتبار وضاحت کے نص پر کہ باقی نہ ہو اس میں تخصیص اور تاویل کا احتمال جیسے فرمان باری فسجد الخ ہے اور مفسر کا حکم قطعی الاثبات ہے بغیر تاویل و تخصیص کے احتمال کے مگر یہ نسخ کا احتمال رکھتا ہے ۔

تشریح :۔ مفسر میں نص سے زیادہ وضاحت ہوتی ہے اور تاویل و تخصیص کا احتمال نہیں ہوتا ہے جیسے فسجد الملئکۃ الخ میں احتمال تھا کہ بعض نے سجدہ کیا ہو اس احتمال کو کلہم سے دور کر دیا پھر احتمال تھا کہ یکے بعد دیگرے اور مقامات مختلفہ پر سجدہ کیا ہو اس کو اجمعون نے ختم کر دیا ، لیکن مفسر میں احتمالِ نسخ ہوتا ہے مگر احتمالِ نسخ آنحضرت کے زمانہ کے ساتھ مختص ہے کیونکہ حضرتؐ کے بعد پورا قرآن محکم ہے جس میں احتمالِ نسخ نہیں ہے ۔

تنبیہ :۔ یہ مثال از قبیل خبر ہے جس میں خود ہی احتمال نسخ نہیں ہے ورنہ کذبِ باری لازم آئیگا لیکن ظاہر ہے کہ اصل کلام محتمل نسخ ہے اگرچہ خبر ہونے کی وجہ سے یہ احتمال مرتفع ہو گیا ہو اس کی بہترین مثال اللہ کا یہ فرمان ہے قاتلوا المشرکین کافۃ ، کہ اس میں احتمال نسخ و تبدیلی ہے کما لایخفی ، پھر مفسر کا حکم بتایا کہ بلا احتمال تخصیص و تاویل یہ حکم قطعی کو ثابت کرتا ہے ۔

فَاِذَا ازْدَادَ قُوَّةً وَاُحْكِمَ الْمُرَادُ بِهِ عَنِ التَّبْدِيْلِ سُمِّيَ مُحْكَمًا

ترجمہ:۔ پھر جب کہ مفسر زیادہ ہو جائے باعتبار قوت کے اور مضبوط ہو جائے اسکی مراد تبدیل سے تو نام رکھا جائے گا اس کا محکم۔

تشریح:۔ یعنی جب اس کے اندر سے احتمال نسخ وتبدیل بھی ختم ہو جائے تو اس کو محکم کہتے ہیں جیسے اِنَّ اللّٰہَ بِکُلِّ شَیْئٍ عَلِیْمٌ، اور جیسے الجہاد مَاضٍ اِلٰی یوم القیامۃ (الحدیث) دونوں میں کسی نسخ وتبدیلی کا احتمال نہیں ہے۔

وَاِنَّمَا يَظْهَرُ التَّفَاوُتُ فِي مُوجَبِ هٰذِهِ الْاَسَامِي عِنْدَ التَّعَارُضِ اَمَّا الْكُلُّ فَيُوجِبُ ثُبُوتَ مَا انْتَظَمَهُ يَقِيْنًا

ترجمہ:۔ اور ظاہر ہوگا تفاوت ان اسامی کے موجَب کے اندر تعارض کے وقت بہر حال کل پس واجب کرتے ہیں اس چیز کے ثبوت یقینی کو جس کو یہ شامل ہیں۔

تشریح:۔ تقسیم ثانی کے تحت اقسام اربعہ قطعی اور یقینی ہیں ان سے جو بات ثابت ہوگی وہ بالکل یقینی ہوگی البتہ اگر بظاہر ان میں کہیں تعارض ہو جائے تو اس وقت ایک کو دوسرے پر فوقیت حاصل ہوگی یعنی ظاہر و نص میں تعارض ہو جائے تو ظاہر کو چھوڑ دیا جائے گا اور اگر نص اور مفسر میں تعارض ہو جائے تو نص کو چھوڑ دیا جائیگا اور اگر مفسر اور محکم میں تعارض ہو تو مفسر کو چھوڑ دیا جائیگا ظاہر اور نص کے تعارض کی مثال وَاُحِلَّ لَکُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِکُمْ اَنْ تَبْتَغُوا الخ اس آیت کا ظاہر بتا رہا ہے کہ محرمات مذکورہ کے علاوہ جتنی عورتوں سے چاہو نکاح کرلو چار ہی کی قید نہیں اور فانکحوا ما طاب لکم من النساء الآیۃ یہ آیت نص ہے بیان عدد کے سلسلہ میں کہ صرف چار تک نکاح کر سکتے ہو تو ظاہر کو چھوڑ دیا گیا اور نص کے اوپر عمل کیا گیا مثال نص اور مفسر کے درمیان تعارض کی، المستحاضۃ تتوضأ لکل صلوٰۃ اس حدیث سے بظاہر معلوم ہو رہا ہے کہ مستحاضہ ہر نماز کے لئے وضو کرے گی یہ حدیث نص ہے اور دوسری حدیث المستحاضۃ تتوضأ لوقت کل صلوٰۃ مفسر ہے یہی حنفیہ کا مستدل ہے، لہٰذا معذورین کے یہاں ہر وقت کے لئے ایک وضو کریگا مفسر اور محکم کے درمیان تعارض کی مثال واشہدوا ذوی عدل منکم اس آیت سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ محدود فی القذف بھی چونکہ عادل ہے اس لئے اس کی گواہی قبول ہو سکتی ہے اور ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابداً سے معلوم ہوا کہ اس کی گواہی قبول نہ ہوگی بہر حال یہاں مفسر اور محکم کے درمیان تعارض ہے

سبق نمبر ۵

وَلِهٰذِهِ الْاَسَامِي اَضْدَادٌ تُقَابِلُهَا :۔ ترجمہ:۔ اور ان اسامی کے لئے کچھ اضداد ہیں جو ان کے مقابل ہیں۔

تشریح یعنی تقسیم ثانی کے اقسام اربعہ میں کیونکہ ظہور میں کمی بیشی ہے تو ان کے چار مقابل ہیں جن کے خفا اور،

اور پوشیدگی میں کمی بیشی ہے اور وہ چار یہ ہیں خفی، مشکل، مجمل، متشابہ، جن کی تعریف ابھی سامنے آرہی ہے۔

فَضِدُّ الظَّاهِرِ الْخَفِيُّ وَهُوَ مَا خَفِيَ الْمُرَادُ مِنْهُ بِعَارِضٍ غَيْرِ الصِّيْغَةِ بِحَيْثُ لَا يُنَالُ اِلَّا بِالطَّلَبِ كَآيَةِ السَّرِقَةِ فَاِنَّهَا خَفِيَّةٌ فِي حَقِّ الطَّرَّارِ وَالنَّبَّاشِ لِاخْتِصَاصِهِمَا بِاسْمٍ آخَرَ يُعْرَفَانِ بِهِ وَحُكْمُهُ النَّظَرُ فِيْهِ لِيُعْلَمَ اَنَّ اخْتِفَاءَهُ لِمَزِيَّةٍ اَوْ نُقْصَانٍ فَيَظْهَرَ الْمُرَادُ مِنْهُ

ترجمہ:۔ پس ظاہر کی ضد خفی ہے اور خفی وہ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو کسی ایسے عارض کیوجہ سے جو صیغہ کا غیر ہو جو حاصل نہ ہوسکے مگر طلب کے ساتھ جیسے آیت سرقہ کہ یہ خفی ہے طرّار اور نبّاش کے حق میں ان دونوں کے مخصوص ہونے کی وجہ سے دوسرے نام کے ساتھ جس کے ساتھ یہ معروف ہیں اور اس کا حکم اس میں نظر کرنا ہے تاکہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس کا پوشیدہ ہونا زیادتی کیوجہ سے ہے یا نقصان کیوجہ سے پس ظاہر ہو جائے مراد اس کی۔

تشریح:۔ خفی کے اندر مراد مخفی ہوتی ہے اور خفاء کا سبب صیغہ نہیں ہے بہر حال مراد معلوم ہو جائے گی مگر اس میں کچھ طلب اور جستجو کی حاجت پیش آئیگی جیسے فرمانِ باری السارق والسارقۃ فاقطعوا الخ اس آیت سے طرّار اور نباش (جیب کترے اور کفن چور) کا حکم معلوم نہیں گویا کہ آیت ان دونوں کے بارے میں خفی ہے اسی لئے انکو سارق نہیں بلکہ طرار اور دوسرے کو نباش کہتے ہیں جب ہم نے اسمیں غور کیا تو معلوم ہوا کہ سرقہ کے معنی ہیں غیر کے مالِ محفوظ کو مکانِ محفوظ سے چرانا اور طرار کے اندر یہ معنی موجود ہیں بلکہ اس سے بھی زیادہ ہیں تو اس کا ہاتھ کاٹا جانا بدرجۂ اولیٰ معلوم ہو گیا مگر نباش کے اوپر سرقہ کی تعریف صادق نہیں آتی کیونکہ حرز سے چوری نہیں پائی گئی بہر حال نباش کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ اس میں سرقہ کے معنی میں کمی ہے، خفی کی مثال اس شخص جیسی ہے جو کسی عارضی حیلہ سے شہر میں چھپ گیا ہو لباس و ہیئت کو بدلے بغیر۔

وَضِدُّ النَّصِّ الْمُشْكِلُ وَهُوَ مَا لَا يُنَالُ الْمُرَادُ مِنْهُ اِلَّا بِالتَّأَمُّلِ فِيْهِ بَعْدَ الطَّلَبِ لِدُخُوْلِهِ فِي اَشْكَالِهِ وَحُكْمُهُ التَّأَمُّلُ فِيْهِ بَعْدَ الطَّلَبِ

ترجمہ:۔ اور نص کی ضد مشکل ہے اور وہ وہ ہے جس کی مراد حاصل نہ ہوسکے مگر اس میں تأمل کے ساتھ بعد طلب کے اس کے داخل ہونیکی وجہ سے اپنے ہم شکلوں میں اور اس کا حکم اس میں تامل کرنا ہے طلب کے بعد۔

تشریح:۔ مشکل کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص وضع قطع بدلکر لوگوں کے درمیان چھپ جائے تو اس میں خفی سے زیادہ خفاء ہے اس لئے اس میں دو نظروں کی حاجت پیش آتی ہے، اول طلب کی پھر تأمل کی جیسے فرمانِ باری فَأْتُوا حَرْثَكُمْ اَنّٰى شِئْتُمْ، ہم نے اَنّٰی کے معنی طلب کئے تو کبھی تو یہ من این کے معنی میں آتا ہے جیسے قال یٰمریم اَنّٰى لَكِ هٰذَا، تو یہ من این کے معنی میں ہے اور کبھی اَنّٰی کیف کے معنی میں آتا ہے جیسے اَنّٰى یکون لی غلام، کہ یہ

کیف کے معنی میں ہے اول صورت میں معنی یہ ہونے ہیں بعد ھر کو چاہو جاؤ یعنی چاہے قبل میں جاؤ یا دبر میں جس سے یہ معلوم ہوگا کہ اپنی بیوی سے واطت جائز ہے اور دوسری صورت میں معنی ہونگے کہ جس کیفیت پر چاہو قبل میں جماع کر سکتے ہو پھر ہم نے لبعد طلب کے لفظ حرث میں تامل کیا تو کیف کے معنی متعین ہو گئے کیونکہ کھیت میں جانیکا حکم ہے اور حرث فرج ہے نہ کہ دُبر کیونکہ وہ تو کوڑی ہے لہذا اس صورت میں بیوی سے لواطت کی حرمت ثابت ہوگی ۔

وَضِدُّ المفسَّرِ المُجْمَلُ وَهُوَ مَا ازدَحَمَتْ فِيهِ المعانی فَاشْتَبَهَ المرادُ بِهِ اشْتِبَاهًا لا يُدْرَكُ الا بِبيانٍ من جِهَةِ المُجْمِلِ كَآيَةِ الرِّبٰوا ، وَحُكْمُهُ التوقفُ فِيهِ على اعتقادِ حَقِّيَّةِ المرادِ بِهِ الى اَنْ يَأْتِيَهُ البَيَانُ

ترجمہ :- اور مفسر کی ضد مجمل ہے اور وہ وہ ہے جس میں معانی کا ازدحام ہو جائے پس اس کی وجہ سے مراد ایسی مشتبہ ہو جائے کہ جس کو نہ جانا جا سکے مگر مجمل کی جانب سے بیان کی وجہ سے جیسے آیت ربوٰ اور اس کا حکم اس میں توقف کرنا ہے اس کی مراد کے حق ہونیکے اعتقاد پر یہاں تک کہ اس کے سامنے بیان آجائے ۔

تشریح :- مجمل کے اندر معانی کثیرہ کا ازدحام ہو جاتا ہے جبتک شارع یا مجمل کی جانب سے بیان و تفسیر نہ آجائے اس کو جانا نہیں جا سکتا جیسے اقیموا الصلوٰۃ و آتوا الزکوٰۃ اور حرم الربوٰا، کہ صلوٰۃ کے بہت سے معنی ہیں ، یہاں کیا مراد ہے ایسے ہی زکوٰۃ کے معنی بڑھوتری کے ہیں مگر یہاں کیا مراد ہے ایسے ہی آیت ربوٰ میں اجمال ہے ، بہرحال ان سب کو نبی علیہ السلام نے بیان فرما دیا اور ان میں جو اجمال تھا اس کی تفسیر فرمادی اور آیت ربوٰ کی تفسیر اس حدیث سے فرمائی جس میں اشیاء ستہ کا ذکر ہے ، پھر مجتہدین نے اس میں تامل کیا اور ابو حنیفہ رح نے قدر و جنس کو علت ربوٰ قرار دیا اور کسی نے طعم و ثمنیت کو اور کسی نے اقتیات و اذخار کو ۔

مجمل کا حکم یہ ہے کہ تفسیر کے آنے سے پہلے یہ اعتقاد رکھا جائیگا کہ اس کی جو بھی مراد ہو وہ حق ہے ، مجمل کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص وطن سے نکل کر دوسرے لوگوں میں گھل مل گیا ہو جس کو بغیر پوچھے تلاش کرنا مشکل ہو ۔

وَضِدُّ المُحْكَمِ المُتَشَابِهُ وَهُوَ مَا لا طريقَ لِدَرْكِهِ اَصْلًا حَتّٰى سَقَطَ طَلَبُهُ وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيهِ اَبَدًا على اعتقادِ حَقِّيَّةِ المرادِ بِهِ

ترجمہ :- اور محکم کی ضد متشابہ ہے اور وہ وہ ہے جس کو جاننے کا بالکل کوئی طریقہ نہو . یہاں تک کہ اس کی طلب ساقط ہو جائے اور اس کا حکم اس میں توقف کرنا ہے ہمیشہ اس کی مراد کے حق ہونیکے اعتقاد کے ساتھ ۔

تشریح :- متشابہ ایسا ہے جیسے کوئی مفقود شخص ہو اور اس کے ہمعصر لوگ ختم ہو گئے ہوں کہ اب ملنے کی امید

ختم ہوگئی ہو، یہی حال متشابہ کا ہے کہ اس کی مراد بالکل معلوم نہیں ہوسکتی اور نہ اس کی طلب کی جاسکتی ہے اسکی دو قسمیں ہیں ۱۔ حروف مقطعات جنکے معنی بھی معلوم نہیں ۲۔ معنی معلوم ہیں مراد معلوم نہیں جیسے ید اللہ اور وجہ اللہ وغیرہ بہر حال انکی طلب ممنوع اور اعتقادِ حقانیت ضروری ہے۔

وَالقِسمُ الثَّالِثُ فِی وُجُوہِ اِستِعمَالِ ذٰلِکَ النَّظمِ وَجَرَیَانِہٖ فِی بَابِ البَیَانِ وَھِیَ اَربَعَۃٌ الحَقِیقَۃُ وَالمَجَازُ وَالصَّرِیحُ وَالکِنَایَۃُ

ترجمہ:۔ اور قسم ثالث اس نظم کے استعمال کے طرق کے بیان میں اور اس نظم کے جاری ہونیکے بیان میں بیان کے باب میں اور یہ چار ہیں حقیقت اور مجاز، صریح اور کنایہ۔

تشریح:۔ کتاب اللہ کی چار تقسیمیں ہیں جن میں سے ماقبل میں دو کا ذکر آچکا ہے یہاں سے تیسری تقسیم کا ذکر ہے اس کے اندر یہ دیکھا جاتا ہے کہ استعمال کرنے والے نے لفظ کہاں استعمال کیا ہے موضوع لہ میں کیا ہے یا اسکے غیر میں اول حقیقت اور ثانی مجاز ہے پھر لفظ جس معنی میں مستعمل ہے کبھی تو اس معنی میں انکشاف وظہور ہوتا ہے اور کبھی استتار وپوشیدگی ہوتی ہے اول کو صریح اور ثانی کو کنایہ کہا جاتا ہے۔ مصنفؒ نے استعمال سے اولین کی جانب اور جریان سے آخرین کی جانب اشارہ کیا ہے پھر اولین وآخرین کے درمیان تباین نہیں ہے بلکہ حقیقت وصریح نیز مجاز وصریح وکنایہ کا اجتماع جائز ہے۔

فَالحَقِیقَۃُ اِسمٌ لِکُلِّ لَفظٍ اُرِیدَ بِہٖ مَا وُضِعَ لَہٗ وَالمَجَازُ اِسمٌ لِکُلِّ لَفظٍ اُرِیدَ بِہٖ غَیرُ مَا وُضِعَ لَہٗ لِاِتِّصَالٍ بَینَھُمَا مَعنًی کَمَا فِی تَسمِیَۃِ الشُّجَاعِ اَسَدًا وَالبَلِیدِ حِمَارًا اَو ذَاتًا کَمَا فِی تَسمِیَۃِ المَطَرِ سَمَاءً وَالاِتِّصَالُ سَبَبًا مِن ھٰذَا القَبِیلِ وَھُوَ نَوعَانِ۔

ترجمہ:۔ پس حقیقت نام ہے ہر ایسے لفظ کا کہ ارادہ کیا جائے اس سے اس معنی کا جس کے لئے اس کو وضع کیا گیا ہے اور مجاز نام ہے ہر ایسے لفظ کا کہ ارادہ کیا جائے جس سے اس معنی کے غیر کا جس کے لئے اس کو وضع کیا گیا ہے ان کے درمیان اتصال کیوجہ سے یا تو اتصال معنوی اعتبار سے ہو جیسے بہادر کا نام شیر اور بیوقوف کا نام گدھا رکھنے میں یا اتصال ذاتی ہو جیسے بارش کا نام بادل رکھنے میں اور اتصال سبب کے اعتبار سے اسی قبیل سے ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں۔

تشریح:۔ جب لفظ کو اس کے معنی موضوع لہ میں استعمال کیا جائے تو یہ حقیقت ہے اور اگر لفظ کو وضع کیا گیا ہے کسی معنی کے لئے اور استعمال کیا جائے دوسرے معنی میں تو اس کو مجاز کہتے ہیں بشرطیکہ ان دونوں معنی کے درمیان

کچھ مناسبت اور کنکشن ہو جس کو با الفاظ دیگر علاقہ سے تعبیر کیا جاتا ہے صاحب سلم رح فرماتے ہیں ولا بد من علاقۃ ان کانت تشبیہا فاستعارۃ والا فمجاز مرسل وحصروہ فی اربعۃ وعشرین نوعا تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو الکلام المنظم ص۱۱۱ یعنی لفظ کو بطور مجاز کے دوسرے معنی میں استعمال کرنے کے لئے کسی علاقہ کا ہونا ضروری ہے پھر اگر وہ علاقہ، علاقہ تشبیہ ہو تو اس کو اصطلاح میں استعارہ کہتے ہیں ورنہ مجاز مرسل کہتے ہیں جس کے چوبیس علاقے ہیں جن کی تفصیل ہم الکلام المنظم میں بیان کرچکے ہیں ۔

سلم شریف میں جسکو تشبیہ کا علاقہ کہا ہے اس کو حسامی میں اتصال معنوی سے تعبیر کیا گیا ہے اور مجاز مرسل کے تمام علاقوں کو اتصال ذاتی اور صوری سے تعبیر کیا جاتا ہے گویا کہ اتصال معنوی اور ذاتی میں پچیس کے پچیس علاقے داخل ہوگئے ہیں ، اتصال معنوی، یعنی کسی وصف کے اندر دونوں کا اشتراک ہو جیسے بہادر کو شیر کہنا کہ دونوں کا وصف شجاعت میں اشتراک ہے اور جیسے بیوقوف آدمی کو گدھا کہنا کہ دونوں کا وصف حماقت میں اشتراک ہے اتصال ذاتی اور صوری کا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں میں کچھ مجاورت اور پڑوس کا تعلق ہو جیسے مطر اور بادل کہ دونوں میں مجاورت ہے اور بلندی کی جانب میں دونوں مجاورت کا پہلو لئے ہوئے ہیں حال اور محل میں بھی مجاورت کا تعلق ہے ، خلاصہ کلام مجاز مرسل کے تمام علاقوں کا یہی حال ہے اسی لئے مصنف رح فرماتے ہیں اور جو اتصال وتعلق علاقہ سببیت اور مسببیت کے اعتبار سے ہے اس میں بھی اتصال ذاتی اور صوری پایا جاتا ہے پھر اس اتصال کی دو قسمیں آتی ہیں ۔

۱ سبب اور مسبب کا اتصال ۲ علت اور معلول کا اتصال ۔ مصنف رح کو مجاز کے تمام علاقوں سے بحث نہیں کرنی ہے بلکہ اتصال ذاتی کے انہیں دو علاقوں سے بحث کریں گے کیونکہ ان دونوں سے بہت احکام شرعیہ متعلق ہیں ، بخلاف اتصال معنوی کے کہ اب اس سے بالکل بحث نہیں کریں گے ، بلکہ وہ اتصال جو سبب کے اعتبار سے ہے جس کی دو قسمیں ہیں انہیں دونوں قسموں میں سے مصنف بحث کریں گے فرماتے ہیں ۔

سبق نمبر ۷ اَحدُهُما اتِّصالُ الحکمِ بالعِلَّةِ کاتصالِ المِلکِ بالشراءِ وانّه یُوجِبُ الاستعارةَ من الطرفینِ لِانَّ العلةَ لم تُشرَعْ الا لحکمِها والحکمُ لایثبتُ الا بعلتِه فاستوی الاتصالُ فعمَّتِ الاستعارةُ ولهذا قلنا فیمن قال ان اشتریتُ عبدًا فهو حرٌّ فاشتری نصفَ عبدٍ وباعَهُ ثم اشتری النصفَ الآخرَ یعتِقُ هذا النصفُ الآخرُ ولو قال ان ملکتُ لایعتقُ مالم یجتمعِ الکلُّ فی ملکِه فانْ عنی باحدهما الآخرَ تعمل نیتُه فی الموضعینِ لکن فیما فیه تخفیفٌ علیه لایُصدَّقُ فی القضاءِ ویُصدَّقُ دیانةً

ترجمہ :۔ ان دونوں میں سے ایک حکم کا علت سے اتصال ہے جیسے ملک کا اتصال شراء سے اور یہ (نوع اول) طرفین سے استعارہ کو واجب کرتی ہے اس لئے کہ علت مشروع نہیں ہوئی مگر اپنے حکم کے لئے اور حکم ثابت نہیں ہوتا مگر علت کیوجہ سے تو اتصال برابر ہوگیا تو استعارہ عام ہوگا اور اسوجہ سے ہم نے کہا اس شخص کے بارے

ہو حس نے کہا ان اشتریت عبدا فہو حر۔ پھر اس نے غلام کا نصف خریدا ور اس کو بیچ دیا پھر نصف آخر خریدا تو یہ نصف آخر آزاد ہو جائیگا اور اگر اس نے کہا ان ملکت تو آزاد نہ ہوگا جب تک کہ اس کی ملکیت میں کل جمع نہ ہو لیس اگر مراد لیا اس نے ان دونوں میں سے ایک سے دوسرے کو تو دونوں جگہ اس کی نیت پر عمل کیا جائیگا لیکن جس جگہ میں اس پر تخفیف ہو قضاء میں اسکی تصدیق نہیں کی جائیگی اور دیانۃً تصدیق کی جائے گی۔

تشریح: ماقبل میں یہ بات معلوم ہوچکی ہے کہ اتصال ذاتی اور صوری میں مجاورت کا تعلق ہوتا ہے وہ مجاورت کا تعلق مجاز مرسل کے تمام علاقوں میں ہے انہیں علاقوں میں سے سببیت و مسببیت اور علیت و معلولیت کا علاقہ ہے جن میں آپس میں مجاورت کا کنکشن ہے اور علت و معلول کے درمیان مجاورت ظاہر ہے کہ علت کے آتے ہی معلول کا ظہور ہوتا ہے اور ایسے ہی سبب بھی مفضی فی الجملہ الی المسبب ہوتا ہے تو انکے درمیان بھی مجاورت ظاہر ہے لہٰذا اتصال ذاتی اور صوری کے انہیں دو علاقوں سے مصنفؒ یہاں بحث کریں گے، علت جب بھی پائی جائے گی معلول ضرور پایا جائیگا اور معلول جہاں بھی پایا جائے گا تو اس کی علت بھی ضرور ہوگی بالفاظ دیگر یہاں افتقار جانبین سے ہے یعنی دونوں کے درمیان اتصال مضبوط اور تگڑا ہے مگر سبب اور مسبب کے درمیان کا اتصال اتنا مضبوط نہیں ہے کیونکہ سبب مسبب کے پائے جانے کو مستلزم نہیں ہے البتہ مسبب سبب کا محتاج ہے بہر حال جب یہ معلوم ہوگیا کہ اتصال علت و معلول میں قوی ہے اور سبب مسبب میں کمزور ہے تو یہ اصول مقرر ہوا کہ علت بول کر معلول مراد لینا اور معلول بول کر علت مراد لینا درست ہے اور سبب بول کر مسبب مراد لینا تو صحیح ہے مگر مسبب بول کر سبب مراد لینا درست نہیں ہے بالفاظ دیگر نوع اول میں طرفین سے استعارہ صحیح ہے اور نوع ثانی میں جانب واحد سے استعارہ درست ہے، اور یہاں استعارہ سے علاقہ تشبیہ مراد نہیں بلکہ محض مجاز مراد ہے اصولیین استعارہ کو فقط مجاز کے معنی میں استعمال کرتے ہیں،

سوال، انی ارانی اعصر خمراً میں خمر (مسبب) بول کر سبب (انگور) مراد ہے؟ اور آپ نے اس کا انکار کیا ہے۔ **جواب،** اگر مسبب ایسا ہو جو ایک ہی سبب کے ساتھ خاص ہو وہاں مسبب بول کر سبب مراد لینا صحیح ہے اور یہاں خمر انگور کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ انگور کے علاوہ کسی اور چیز سے خمر بنتی ہی نہیں ہے۔

جب یہ تفصیلات معلوم ہوگئیں تو اب سنئے شراء علت ہے اور ملک اس کا حکم ہے اور معلول ہے نیز ملک رقبہ سبب، ملک متعہ اس کا حکم ہے اسی وجہ سے ملک رقبہ ملک متعہ کو مستلزم نہیں ہے ہاں جب کوئی مانع موجود نہو اور محل وجود ہو تو ملک رقبہ ملک متعہ کا سبب بن جاتا ہے۔

تو شراء بول کر ملک اور ملک بول کر شراء مراد لینا درست ہے جب کسی شخص نے کسی غلام کو دو حصوں میں کر کے خریدا یعنی پہلے نصف خریدا اور اس کو کسی کے ہاتھ فروخت کر دیا تو ابھی اس کو پورے غلام کا مشتری نہیں کہا جائے گا اور جب دوسرا آدھا بھی خرید لیا تو اب اس کو کل کا مشتری کہا جائے گا لیکن صورت یہی ہو تو دونوں صورتوں میں اس کو مالک کل نہیں کہا جائے گا کیونکہ عرفاً مالک اسی کو کہتے ہیں کہ وہ کل کا مالک ہو اور کل کا مالک وہ ہے نہیں کیونکہ پہلا آدھا فروخت کرچکا ہے اور صرف دوسرا آدھا موجود ہے تو کل کا مالک

کیسے کہدیا جائے، تو اب مسئلہ سنئے مصنفؒ جس کو بیان کرنا چاہتا ہے۔
ایک شخص نے کہا ان اشتریتُ عبداً فھو حرٌّ اگر میں کوئی غلام خریدوں تو وہ آزاد ہے اور اس نے آدھا پہلے خریدا اور فروخت کر دیا پھر دوسرا آدھا خریدا تو جس آدھے کا وہ مالک ہے وہ آدھا آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس کے مشتری کل ہونے کی وجہ سے آزادی کی شرط پائی گئی مگر اس کی ملکیت میں نصف غلام ہے تو وہی آزاد ہوگا۔
اور اگر اس نے کہا ہو ان ملکتُ عبداً فھو حرٌّ اور باقی صورت وہی ہے تو غلام آزاد نہوگا نہ کل اور نہ بعض کل تو ظاہر ہے اور بعض اسوجہ سے کہ یہ مالک کل ہے نہیں تو شرط حریت نہیں پائی گئی اسلئے آزاد نہوگا، اب وہ قائل اگر پہلی صورت میں یوں کہے کہ میری مراد تو ان ملکتُ تھی تو اس کی نیت معتبر ہوگی اور ملک والا حکم اس پر جاری ہوگا اور غلام آزاد نہوگا اور اگر دوسری صورت میں اس نے کہا کہ میری مراد تو ان اشتریتُ تھی تو غلام کا نصف آخر آزاد ہو جائیگا یعنی ملک پر شراء کا حکم جاری ہوگا۔
لیکن آپ پڑھ چکے ہیں کہ قاضی خلاف ظاہر کا اعتبار نہیں کرتا ہے تو جس صورت میں اس متکلم پر تخفیف کا پہلو ہوگا وہاں قاضی اس کا قول تسلیم نہ کرے گا اور ظاہر کے مطابق فیصلہ کرے گا تو ان ملکتُ بولکر اگر اشتریتُ مراد لے تو اس کا قول قضاءً و دیانۃً معتبر ہوگا اور اگر اشتریت بولکر ملکت مراد لے تو قاضی اس کی بات کی تصدیق نہیں کریگا کیونکہ اس میں تخفیف ہونے کی وجہ سے خلاف ظاہر ہے البتہ مفتی اس کے قول کی تصدیق کرے گا مصنف نے اس عبارت میں یہی باتیں ذکر فرمائی ہیں۔
تنبیہ:- ہدایہ میں آپ مختلف جگہ پڑھ چکے ہیں کہ وصف کا اعتبار غائب میں ہوتا ہے حاضر میں نہیں ہوتا بلکہ حاضر میں اوصاف لغو ہوتے ہیں تو اسی کے پیش نظر یہ بات ذہن نشین رکھئے کہ مذکورہ تفصیل اسوقت ہے جبکہ اس نے اشتریتُ عبداً کہا ہو اور اگر اس نے ان اشتریتُ ہٰذا العبد، کہا غلام کی جانب اشارہ کرتے ہوئے تو یہاں شراء اور ملک دونوں صورتوں میں ایک حکم ہے یعنی غلام کا نصف آخر بہر دو صورت آزاد ہو جائیگا، اسی دلیل کیوجہ سے جو ذکر کی گئی ہے۔

سبق نمبر ۹ وَالثَّانِي اِتِّصَالُ الْفَرْعِ بِمَا هُوَ سَبَبٌ مَحْضٌ لَيْسَ بِعِلَّةٍ وُضِعَ لَهُ كَاتِّصَالِ زَوَالِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ بِأَلْفَاظِ الْعِتْقِ تَبَعًا لِزَوَالِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ وَ اَنَّهُ يُوجِبُ اسْتِعَارَةَ الْاَصْلِ لِلْفَرْعِ وَالسَّبَبِ لِلْحُكْمِ دُوْنَ عَكْسِهِ لِاَنَّ اتِّصَالَ الْفَرْعِ بِالْاَصْلِ فِي حَقِّ الْاَصْلِ فِي حُكْمِ الْعَدَمِ لِاسْتِغْنَائِهِ عَنِ الْفَرْعِ۔

ترجمہ:- اور دوسری نوع فرع کا اتصال ہے اس چیز کے ساتھ جو سبب محض ہے ایسی علت نہیں ہے جو فرع کے لئے موضوع ہو جیسے ملک متعہ کے زوال کا اتصال الفاظ عتق سے ملک رقبہ کے زوال کی تبعیت کی

وجہ سے اور یہ ثابت کرتا ہے اصل کے استعارہ کو فرع کے لئے اور سبب کے استعارہ کو حکم کے لئے نہ کہ اس کے برعکس اس لئے کہ فرع کا انفصال اصل کے ساتھ اصل کے ارادہ کے حکم میں ہے اصل کے مستغنی ہونے کی وجہ سے فرع سے ۔

تشریح:۔ نوع اول سے فراغت کے بعد مصنف نوع ثانی سبب اور مسبب کے اتصال کا ذکر فرماتے ہیں اور سبب محض کہہ کر علت سے احتراز ہے ورنہ کبھی سبب سے علت مراد ہوتی ہے اور جب محض کی قید لگادی گئی تو علت خارج ہوگئی پھر اس کی صاف وضاحت کردی .لیس بعلۃ وضعت لہ یعنی سبب سے مراد وہ ہے جو ایسی علت نہو جو حکم اور معلول کے لئے موضوع ہے ۔

ش اِرملک کی علت ہے اور ملکِ رقبہ ملکِ متعہ کا سبب ہے علت نہیں ہے اور ماقبل میں نوع اول کے ذکر میں معلوم ہوچکا ہے کہ اس میں افتقار جانبین سے ہے اور نوع ثانی میں افتقار جانب واحد سے ہے اسی وجہ سے اصول یہ مقرر ہوا ہے کہ سبب بول کر مسبب مراد لینا درست ہے اور مسبب بولکر سبب مراد لینا صحیح نہیں ہے ۔

لہذا کوئی عورت کہے کہ میں نے اپنے نفس کو تیرے ہاتھ فروخت کردیا اتنے مال کے بدلہ اور مرد نے قبول کرلیا اور یہ اس نے نکاح کی غرض سے کہا تو نکاح صحیح ہوگیا یعنی اس نے سبب بولکر مسبب مراد لیا ہے کیونکہ بیع ملک رقبہ کی علت ہے اور ملک رقبہ ملک متعہ کا سبب ہے تو نکاح میں ملک متعہ کا ثبوت ہوتا ہے اور بیع میں بھی ملک متعہ کا ثبوت ہوجاتا ہے ملک رقبہ کے واسطے سے تو بیع نکاح کا سبب ہے تو یہاں سبب بولکر مسبب مراد لیا گیا ہے یہ تو درست ہے اور اگر نکاح بولکر بیع مراد لے تو یہ مسبب بولکر سبب مراد لینا ہے تو یہ درست نہوگا ۔

ایسے ہی اگر اپنی بیوی سے کہا اعتقتک یا حررتک یا انت حرۃ اور طلاق کو مراد لیا تو صحیح ہے کیونکہ سبب بولکر مسبب کا ارادہ ہے اور اگر اپنی باندی سے کہے تجھے طلاق ہے اور آزادی مراد لے تو یہ درست نہیں کیونکہ یہ مسبب بول کر سبب کا ارادہ ہے جو درست نہیں ہے ۔

بہرحال سبب سے مسبب بے نیاز ہے اور مسبب سبب سے بے نیاز نہیں ہے اس لئے یہ اصول مقرر ہوا ہے لان اتصال الفرع الخ سے مصنف یہی بتانا چاہتے ہیں ۔

وَهُوَ نَظِيرُ الْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ إِذَا عُطِفَتْ عَلَى الْكَامِلَةِ تَوَقَّفَ أَوَّلُ الْكَلَامِ عَلَى آخِرِهِ لِصِحَّتِهِ وَافْتِقَارِهِ إِلَيْهِ فَأَمَّا الْأَوَّلُ فَتَامٌّ فِي نَفْسِهِ لِاسْتِغْنَائِهِ عَنْهُ

ترجمہ:۔ اور یہ جملہ ناقصہ کی نظیر ہے جبکہ وہ جملہ کاملہ پر عطف کیا جائے تو اول کلام اپنے آخر پر موقوف ہے اس کی صحت اور اسکے محتاج ہونے کیوجہ سے اول کی جانب بہرحال اول تو وہ تام ہے بذات خود اس کے مستغنی ہونے کی وجہ سے اس سے (آخر سے)

تشریح:۔ سبب اور مسبب کا مسئلہ ایسا ہے جیسے جملہ کاملہ اور ناقصہ جیسے زیدٌ عالمٌ وبکرٌ تو زیدٌ عالمٌ جملہ کاملہ ہے

اور بکر ناقصہ ہے ناقصہ اول کا محتاج ہے مگر اول اپنے تمام ہونے کیوجہ سے آخر کا محتاج نہیں اسی طرح سبب اور مسبب کا مسئلہ ہے کہ سبب مسبب کا محتاج نہیں مگر مسبب سبب کا محتاج ہے، توقف اول الکلام علی آخرہ لصحتہ وافتقارہ الیہ اول کلام (جملۂ کاملہ) موقوف ہے آخر کلام پر یعنی جملۂ ناقصہ پر۔

سوال، آپنے تو فرمایا تھا کہ جملۂ کاملہ محتاج نہیں ہوتا اور وہ آخر پر موقوف نہیں ہے اور یہ آپنے کیا کہدیا؟

جواب، آگے مصنفؒ نے اس کا جواب دیا کہ یہ توقف اول کلام کا اسوجہ سے نہیں کہ وہ آخر کا محتاج ہے بلکہ صرف اسوجہ سے ہے تاکہ اس کی بدولت آخر کلام درست ہوجائے اور اسوجہ سے ہے کہ آخر کلام اس کا محتاج ہے۔

وَحُكْمُ الْمَجَازِ وُجُوْدُ مَا أُرِيْدَ بِهِ خَاصًّا كَانَ أَوْ عَامًّا كَمَا هُوَ حُكْمُ الْحَقِيْقَةِ وَلِهٰذَا جَعَلْنَا لَفْظَ الصَّاعِ فِيْ حَدِيْثِ ابْنِ عُمَرَؓ لَا تَبِيْعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ عَامًّا فِيْمَا يَحُلُّهُ وَيُجَاوِرُهُ وَأَبَى الشَّافِعِيُّ ذٰلِكَ وَقَالَ لَا عُمُوْمَ لِلْمَجَازِ لِأَنَّهُ ضَرُوْرِيٌّ يُصَارُ إِلَيْهِ تَوْسِعَةً لِلْكَلَامِ وَهٰذَا بَاطِلٌ لِأَنَّ الْمَجَازَ مَوْجُوْدٌ فِيْ كِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَاللّٰهُ تَعَالٰى يَتَعَالٰى عَنِ الْعَجْزِ وَالضَّرُوْرَاتِ وَمِنْ حُكْمِ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ اسْتِحَالَةُ اجْتِمَاعِهِمَا مُرَادَيْنِ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ كَمَا اسْتَحَالَ أَنْ يَكُوْنَ الثَّوْبُ الْوَاحِدُ عَلَى اللَّابِسِ مِلْكًا وَعَارِيَةً فِيْ زَمَانٍ وَاحِدٍ

ترجمہ:۔ اور مجاز کا حکم پایا جانا ہے اس معنیٰ کا جس کا ارادہ کیا جائے اس سے خاص ہو وہ یا عام جیسا کہ یہی حقیقت کا حکم ہے اور اسی وجہ سے کردیا ہم نے لفظ صاع کو ابن عمرؓ کی حدیث لاتبیعوا الدرہم بالدرہمین ولاالصاع بالصاعین میں، عام اس چیز میں جو صاع میں حلول کرتی ہے اور صاع کے مجاور ہوتی ہے، اور امام شافعی نے اس کا انکار کیا اور کہا کہ مجاز کیلئے عموم نہیں ہے اس لئے کہ مجاز ضروری ہے جس کی جانب رجوع کیا جاتا ہے کلام کو وسعت دینے کی غرض سے اور یہ باطل ہے اس لئے کہ مجاز موجود ہے اللہ تعالیٰ کی کتاب میں اور اللہ تعالیٰ عاجزی اور ضرورات سے بالاتر ہے اور حقیقت اور مجاز کا حکم ان دونوں کے اجتماع کا محال ہونا ہے مراد بنکر لفظ واحد سے جیسا کہ محال ہے کہ ہو ایک کپڑا پہننے والے پر ایک ہی زمانہ میں ملک وعاریت کے طور پر۔

تشریح:۔ جب لفظ اپنے موضوع لہٗ میں مستعمل ہو تو وہ حقیقت ہے تو کبھی معنیٰ موضوع لہٗ میں خصوص ہوتا ہے اور کبھی عموم ہوتا ہے، لہٰذا اول صورت میں خاص مراد ہوگا اور ثانی صورت میں عام مراد ہوگا اور یہ بات فریقین کے نزدیک مسلم ہے اسوجہ سے اس کا مصنفؒ نے ذکر نہیں کیا، اور جب لفظ کو اسکے معنیٰ موضوع لہٗ کے غیر میں کسی اتصال کیوجہ سے استعمال کیا جائے تو یہ مجاز ہے تو غیر موضوع لہٗ میں بھی کبھی خصوص ہوگا اور کبھی عموم ہوگا تو خاص وعام جس طرح حقیقت کے اندر پائے جاتے ہیں اسی طرح مجاز کے اندر بھی پائے جائیں گے مگر یہ مسئلہ اختلافی ہے حنفیہ کے نزدیک مجاز کے اندر عموم ہوتا ہے، اور امام شافعی نے اس کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ مجاز کے اندر عموم نہیں ہوتا، پھر امام شافعیؒ نے دلیل دیتے

ہوئے فرمایا کہ مجاز ضروری چیز ہے یعنی بربنا ضرورت لفظ کو مجازی معنی پر حمل کیا جاتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ کلام کے اندر وسعت پیدا ہو سکے، بہر حال یہ ضروری چیز ہے اور ضرورت بقدر ضرورت باقی رہتی ہے یہ اصول مسلّم ہے اور ضرورت پوری ہو جاتی ہے خصوص سے تو پھر اس کے اندر عموم بلا ضرورت ہے اس لئے انہوں نے عموم مجاز کا انکار کیا ہے۔

مصنفؒ نے اس کا جواب دیا ہے کہ امام شافعی رح کا یہ قول باطل ہے اور مجاز کو ضروری کہنا غلط ہے کیونکہ مجاز قرآن کریم میں شائع ذائع ہے اور اللہ تعالیٰ عجز و ضرورات سے پاک ہے اس وجہ سے مجاز کو ضروری کہنا غلط ہے بہر حال حنفیہ مجاز کے اندر عموم کے قائل ہیں اسی وجہ سے ایک حدیث میں وارد شدہ لفظ صاع کو عموم پر محمول کیا گیا ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ ابن عمرؓ کی ایک حدیث بایں الفاظ منقول ہے لاتبیعوا الدرہم بالدرہمین ۔ لا الصاع بالصاعین ، کہ ایک درہم کو دو درہموں کے بدلہ اور ایک صاع کو دو صاع کے بدلہ مت بیچو، اور صاع کہتے ہیں لکڑی وغیرہ کے ایک پیمانہ کو جس میں تین سو تہتر تولہ وزن آتا ہے مگر بالاجماع یہاں صاع سے اسکے حقیقی معنی یعنی یہ پیمانہ مراد نہیں ہے بلکہ اسکے مجازی معنی مراد ہیں یعنی وہ سامان جو صاع میں بھرا جاتا ہے اور صاع کے ذریعہ جس کو ناپا جاتا ہے خواہ وہ مطعوم ہو یا غیر مطعوم لہٰذا ہمارے یہاں مطعوم اور غیر مطعوم دونوں کے اندر ربوٰ جاری ہوگا جیسے چونا وغیرہ ، اور امام شافعی رح نے اس کے معنی مجازی صرف مطعوم کے لئے ہیں اور وہ چونے وغیرہ میں ربوٰ کے قائل نہیں ہیں فیما یحلہٗ ، ویجاورہٗ صاع میں جو چیز حلول کرتی ہے اور اسکے مجاور ہوتی ہے دونوں کے معنی ایک ہی ہیں تو پھر یحلہٗ کے بعد ویجاورہٗ کہنا صرف یہ بتانے کے لئے ہے کہ حال (مطعوم اور غیر مطعوم) اور محل (صاع) میں مجاورت کا علاقہ ہے، مگر بعض محققین نے شوافع کی جانب اس انتساب میں تامل ظاہر کیا ہے، فتدبر۔

جس طرح ایک شخص پر ایک ہی وقت میں ایسا کپڑا ہونا محال ہے کہ وہ اس کی ملکیت میں بھی ہو اور مستعار بھی ہو اسی طرح ایک ہی وقت میں کسی لفظ سے اسکے حقیقی اور مجازی دونوں معنی مراد ہوں یہ بھی محال ہے اور یہی حقیقت و مجاز کا حکم ہے کیونکہ اصلی معنی مملوک کے مثل ہیں اور مجازی معنی عاریت کے درجہ میں ہیں ، وفیہ تفصیل فی نورالانوار لملاجیون رح۔

سبق نمبر ۱۰ وَلِهٰذَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ لَوْ اَنَّ عَرَبِيًّا لَا وَلَاءَ عَلَيْهِ اَوْصٰى بِثُلُثِ مَالِهٖ لِمَوَالِيْهِ وَلَهٗ مُعْتَقٌ وَاحِدٌ فَاسْتَحَقَّ النِّصْفَ كَانَ النِّصْفُ الْبَاقِيْ مَرْدُوْدًا اِلَى الْوَرَثَةِ وَلَا يَكُوْنُ لِمَوَالِيْ مَوْلَاهُ لِاَنَّ الْحَقِيْقَةَ اُرِيْدَتْ بِهٰذَا اللَّفْظِ فَبَطَلَ الْمَجَازُ ۔

ترجمہ: ۔ اور اسی وجہ سے محمد رح نے جامع کبیر میں کہا ہے کہ اگر کوئی عربی جس پر ولاء نہو اپنے تہائی مال کی اپنے موالی کے لئے وصیت کرے اور اس کا ایک معتَق ہے تو وہ نصف کا مستحق ہوگا نصف باقی دوسرے وارثین کی جانب رد کر دیا جائیگا اور موصی کے معتَق کے معتقین کے لئے نہو گا اس لئے کہ اس لفظ سے حقیقت مراد لیگئی تو مجاز باطل ہو گیا ۔

تشریح: ۔ جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ حقیقت و مجاز کا ایک جگہ پر اجتماع نہیں ہو سکتا تو اب سنئے لفظ مولیٰ مشترک ہے معتِق اور معتَق کے درمیان اور ان دونوں کے اندر اس کا استعمال حقیقت ہے اور معتِق کا معتِق اور معتَق کا معتَق اس

کے مجازی معنی ہیں، اب سنئے ایک ایسا شخص ہے جو پہلے سے آزاد چلا آرہا ہے اس نے وصیت کی کہ میرے مال کا ثلث میرے موالی کو دیدینا، اور یہاں یہ بات متعین ہے کہ موالی کے معنی معتِق کے نہیں ہیں کیونکہ وہ کبھی مع اپنے آباء اجداد کے غلام رہا ہی نہیں بلکہ معنی یہاں معتَق کے ہیں اور اس کا صرف ایک ہی معتَق ہے اور معتَق کے معتق کئی ہیں لیکن چونکہ جب اس لفظ سے حقیقت مراد لے لیگئی تو اب مجازی معنی مراد نہیں لے سکتے لہذا ثلث مال کا نصف اس ایک معتق کو دے کر باقی وارثین کو دیدیا جائیگا ۔ **سوال**، جب موالی استعمال کیا گیا ہے جو جمع کا صیغہ ہے تو ایک معتق کو نصف کیوں ملا بلکہ ثلث کا ثلث ملنا چاہئے تھا؟ کیونکہ جمع کا اقل فرد تین ہیں ۔ **جواب**، میراث اور وصیت کے باب میں دو کو جمع کا حکم حاصل ہے تو ایک کو جمع کا نصف قرار دیکر اس کو آدھا دیا گیا ہے ولاء کیا چیز ہے؟

جواب، غلام کے مال میں جو آزاد کرنے والے کا حق ہوتا ہے غلام کے مرنے کے بعد وہ ولاء کہلاتا ہے، اس عبارت میں مصنف کا کیا مطلب ہے؟ یعنی کہنے والا کوئی عربی شخص ہے جس پر کبھی رقیت طاری نہیں ہوئی تو پھر نہ کوئی اسکا معتِق ہوگا اور نہ کسی کا اسکے مال میں ولاء ہوگا، یہ عبارت لانے سے یہ بات واضح ہوگئی کہ یہاں پر مولی معتَق کے معنی میں ہے

وَاِنَّمَا عَمَّهُمُ الْاَمَانُ فِيمَا اِذَا اسْتَاْمَنُوا عَلٰى اَبْنَائِهِمْ وَمَوَالِيهِمْ لِاَنَّ اِسْمَ الْاَبْنَاءِ وَالْمَوَالِي ظَاهِرًا يَتَنَاوَلُ الْفُرُوعَ لٰكِنْ بَطَلَ الْعَمَلُ بِهٖ لِتَقَدُّمِ الْحَقِيقَةِ فَبَقِيَ مُجَرَّدُ الْاِسْمِ شُبْهَةً فِي حَقْنِ الدَّمِ وَصَارَ كَالْاِشَارَةِ اِذَا دَعَا بِهَا الْكَافِرَ اِلٰى نَفْسِهٖ يَثْبُتُ بِهَا الْاَمَانُ لِصُورَةِ الْمُسَالَمَةِ وَاِنْ لَمْ تَكُنْ ذٰلِكَ حَقِيقَةً

ترجمہ :- اور عام ہوگا امان انکو (معتَق کے معتق اور پوتوں کو) اس صورت میں جب کہ اہل حرب امان طلب کریں اپنے بیٹوں اور اپنے موالی پر اس لئے کہ لفظ ابناء اور موالی ظاہری اعتبار سے فروع کو شامل ہے لیکن اس پر (تناول ظاہری پر) عمل باطل ہوگیا حقیقت کے مقدم ہونے کیوجہ سے تو باقی رہا محض لفظ شبہ بنکر حفاظتِ دم کے سلسلہ میں اور ہوگیا یہ مثل اشارہ کے جب کہ بلائے وہ اپنی جانب اشارہ سے کافر کو تو اشارہ سے امان ثابت ہو جائے گا مصالحت کی صورت کی وجہ سے اگرچہ حقیقت کے اعتبار سے اشارہ مصالحت نہیں ہے ۔

تشریح :- یہ ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ آپنے تو فرمایا ہے کہ حقیقت ومجاز کا اجتماع محال ہے حالانکہ مثال مذکور میں حقیقت ومجاز کا اجتماع ہے حربیوں میں سے کوئی ہمارے امام سے ان الفاظ کے ساتھ امان طلب کرتا ہے آمنونا علی ابنائنا وموالینا یعنی ہم کو ہمارے بیٹوں اور موالی پر امن دیدو اور یہ معلوم ہے کہ ابن کے حقیقی معنی بیٹے کے ہیں اور پوتا وغیرہ اسکے مجازی معنی ہیں اور مولی کے حقیقی معنی معتَق اور مجازی معنی معتق کے معتق کے ہیں تو آپ کے اصول کے مطابق امان صرف بیٹوں کو اور آزاد کردہ غلاموں کو ملنا چاہئے پوتوں کو اور معتق کے معتق کو نہ ملنا چاہئے حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ دونوں کو امان ملے گا؟

تو یہاں سے مصنفؒ نے اس کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ لفظ موالی اور ابناء باعتبار تناول ظاہری فروع کو شامل ہے لیکن حقیقت ومجاز کے اجتماع کا مسئلہ آکھڑا ہوا اور ہم مجبور ہو گئے کہ اس تناول ظاہری پر عمل نہ کریں کیوں کہ جب معنی حقیقی مراد لے لئے گئے تو مجاز کی گنجائش نہیں رہی ۔

مگر کیا کریں ایک اور مجبوری آکر کھڑی ہو گئی کہ اس تناول ظاہری کی وجہ سے ایک شبہ تو برقرار ہے اور شبہ بھی حفاظت دم اور حفاظت جان کے سلسلہ میں ہے جہاں شبہ کا اعتبار کر لیا جاتا ہے اسوجہ سے ہم نے مجبوراً یہاں امان کو عام کیا ہے اور معتق کے معتق اور پوتے کو امان کے اندر داخل مانا ہے اس کی مثال بعینہٖ ایسی ہے کہ جب امام قلعہ کے اندر سے اشارہ سے کسی کافر کو بلائے تو اگرچہ اشارہ کچھ مصالحت اور امان دینا نہیں ہے اسکے باوجود شبہ کی وجہ سے اس صورت میں اس اشارہ کو امان شمار کیا جاتا ہے ۔

وَاِنَّمَا نُزِلَ فِی الْاِسْتِیْمَانِ عَلَی الْاٰبَاءِ وَالْاُمَّهَاتِ اِعْتِبَارُ الصُّوْرَةِ فِی الْاَجْدَادِ وَالْجَدَّاتِ لِاَنَّ اعْتِبَارَ الصُّوْرَةِ لِثُبُوْتِ الْحُکْمِ فِی مَحَلٍّ اٰخَرَ یَکُوْنُ بِطَرِیْقِ التَّبَعِیَّةِ وَذٰلِكَ اِنَّمَا یَلِیْقُ بِالْفُرُوْعِ دُوْنَ الْاُصُوْلِ

ترجمة :- اور چھوڑ دیا آباء اور امہات پر امان لینے کے سلسلہ میں صورت کے اعتبار کو اجداد اور جدات کے اندر اس لئے کہ صورت کا اعتبار ثبوت حکم کے لئے دوسرے محل میں تبعیت کے طریقہ پر ہوتا ہے اور یہ (اعتبار طریق تبعیت) فروع کے لائق ہے نہ کہ اصول کے ۔

تشریح :- سابق جواب پر پھر اشکال ہوا کہ جب آپ نے حفاظت دم کے اندر تناول ظاہری کا اعتبار کرتے ہوئے پوتوں اور معتق کے معتق کو امان میں داخل کیا ہے تو جب کوئی اپنی امہات اور آباء پر امان طلب کرے تو اس تناول ظاہری کا حفاظت دم کے اندر اعتبار کرتے ہوئے اجداد اور جدات کو بھی امان میں داخل کرنا چاہئے حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ دادا اور دادی وغیرہ کے لئے امان ثابت نہ ہوگا ایسا کیوں ہے؟ تو اس کا جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ پہلی صورت کا اعتبار کیا گیا ہے وہ تبعیت کی وجہ سے کیا گیا تھا اور یہاں تبعیت کا مسئلہ نہیں ہے ۔

اس لئے کہ پوتوں اور معتق کے معتق کو تابع قرار دینا صحیح ہے کیونکہ فروع ہیں اور دادا اور دادی وغیرہ کو تابع قرار دینا غلط ہے اس لئے کہ یہ اصول میں داخل ہیں خلاصۂ کلام پہلے مسئلہ میں تبعیت کی بنیاد پر ایسا کیا گیا تھا اور تبعیت دوسرے مسئلہ میں نہیں ہے کیونکہ تبعیت فروع کے لائق ہے اصول کے لائق نہیں ہے ۔

سبق نمبر ۱۱ فَاِنْ قِیْلَ قَدْ قَالُوْا فِیْمَنْ حَلَفَ لَا یَضَعُ قَدَمَهٗ فِیْ دَارِ فُلَانٍ اَنَّهٗ یَقَعُ عَلَی الْمِلْكِ وَالْعَارِیَةِ وَالْاِجَارَةِ جَمِیْعًا وَیَحْنَثُ اِذَا دَخَلَهَا رَاکِبًا اَوْ مَاشِیًا وَکَذٰلِكَ قَالَ اَبُوْ حَنِیْفَةَ وَمُحَمَّدٌ فِیْمَنْ قَالَ لِلّٰهِ عَلَیَّ اَنْ اَصُوْمَ رَجَبًا وَنَوٰی بِهِ الْیَمِیْنَ

کان نذرًا ویمینًا وفیہ جمعٌ بین الحقیقۃِ والمجاز قلنا وضعُ القدمِ صار مجازًا عن الدُّخول واضافۃُ الدَّارِ یُرادُ بہا نِسبۃُ السُّکنٰی فاعتُبرَ عمومُ المجازِ

ترجمہ:۔ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ فقہاء نے کہا ہے اس شخص کے بارے میں جس نے قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں اپنا قدم نہیں رکھے گا کہ یہ قسم ملک اور عاریت اور اجارہ سب پر واقع ہوتی ہے اور وہ حانث ہو جائیگا جب کہ گھر میں داخل ہو سوار ہو کر یا پیدل اور ایسے ہی فرمایا ہے ابو حنیفہؒ اور محمدؒ نے اس شخص کے بارے میں جس نے کہا کہ اللہ کے لئے میرے اوپر ضروری ہے کہ میں رجب کا روزہ رکھوں اور وہ اس سے یمین کی نیت کرے تو یہ نذر اور یمین ہوگی اور اس کے اندر حقیقت اور مجاز کے درمیان جمع کرنا ہے تو ہم کہیں گے کہ قدم رکھنا دخول سے مجاز ہو گیا (عرف کے حکم سے) اور دار کی اضافت سے سکنیٰ کی نسبت مراد لی جاتی ہے تو عموم مجاز کا اعتبار کیا گیا۔

تشریح:۔ جناب والا آپ کہتے آرہے ہیں کہ لفظ سے بیک وقت اسکے حقیقی اور مجازی معنی کو مراد لینا جائز نہیں حالانکہ آپ کا عمل اس کے خلاف ہے؟ کہاں؟ سنئے ایک آدمی قسم کھاتا ہے کہ زید کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا تو قدم رکھنے کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ وہ ننگا پیر زید کے گھر میں رکھے اور مجازی معنی یہ ہیں کہ جوتا پہنکر یا سوار ہو کر زید کے گھر میں جائے حالانکہ آپ کہتے ہیں جس طرح بھی زید کے گھر میں داخل ہوگا ہر صورت حانث ہو جائیگا اور یہی حقیقت و مجاز کا اجتماع ہے
نیز زید کے گھر کے حقیقی معنی یہ ہے کہ وہ زید کا مملوک ہو اور مجازی معنی یہ ہے کہ وہ اس میں عاریت پر یا کرایہ پر رہتا ہو، حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ مملوک ہو یا عاریت یا اجارہ پر ہو بہر صورت جب وہ زید کے گھر میں داخل ہوگا تو حانث ہو جائے گا یہ بھی حقیقت و مجاز کا اجتماع ہے۔

نیز ایک شخص کہتا ہے للہ علیّ ان اصوم رجبًا، اس کلام کے حقیقی معنی نذر کے ہیں اور مجازی معنی یمین کے ہیں مگر حضرات طرفین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ جب کہنے والے نے اس قول سے یمین کی نیت کی تو نذر و یمین دونوں ہوں گی اور یہ کھلا ہوا حقیقت اور مجاز کا اجتماع ہے؟

جواب: حضور متن، ہم نے یہاں پر حقیقی اور مجازی دونوں معنی کا ارادہ نہیں کیا بلکہ بطریق عموم مجاز وضع القدم سے دخول مراد لیا گیا جو کہ عرف کا تقاضہ ہے اور زید کے گھر سے سکنیٰ کی نسبت مراد لی یعنی جس میں زید رہتا ہو خواہ وہ مملوک ہو یا عاریت یا کرایہ پر اور ہمارے نزدیک عموم مجاز جائز ہے لہذا پھر ہم پر اعتراض وارد نہیں ہو سکتا۔

سوال: آپکے فتاویٰ میں مذکور ہے کہ اگر زید اس کے اندر رہتا نہ ہو اور اس کا مملوک ہو اور وہ زید کے مکان میں داخل ہوا تو بھی حانث ہو جائیگا حالانکہ یہاں سکنیٰ کی نسبت بھی نہیں ہے؟

جواب: سکنیٰ سے عام مراد ہے تحقیقی ہو یا تقدیری اور اس صورت میں سکنیٰ تقدیرًا موجود ہے فلا اشکال فیہ۔

سوال: نذر اور یمین میں کیا فرق ہے؟

جواب: نذر کے اندر نذر کو پورا کرنا ضروری ہے اور اگر پوری نہ ہو سکے تو اسکی قضا ضروری ہے کفارہ واجب

نہیں اور یمین کا حکم یہ ہے کہ اس کو پورا کیا جائے اور اگر پوری نہ کر سکا تو قضا واجب نہیں بلکہ کفارہ واجب ہے۔

سوال: اس کی کیا دلیل ہے کہ اس کے حقیقی معنیٰ نذر کے ہیں اور مجازی معنیٰ یمین کے ہیں؟

جواب: حقیقت بغیر نیت کے ثابت ہوتی ہے اور اس کلام سے بغیر نیت کے نذر منعقد ہوتی ہے اور یمین نیت پر موقوف ہے اور نیت اور قرینہ پر موقوف ہونا مجاز کی علامت ہے۔

سوال: رجباً سے تو غیر معین رجب مراد ہے تو پھر اس کا فوات مکلّف پر ہوگا؟

جواب: جی ہاں، اگر اس کو رجباً پڑھا جائے تو یہ منصرف ہوگا اور غیر معین رجب مراد ہوگا تو پھر فوات بوقت موت متحقق ہوگا تو اس پر بوقتِ موت فدیہ اور کفارہ کی وصیّت ضروری ہوگی اور فخر الاسلام نے اس کو رَجَبَ بغیر تنوین کے ذکر کیا ہے اس وقت اس سے اس سال کا رجب مراد ہوگا اور یہ عدل اور علمیت کی وجہ سے غیر منصرف ہوگا تو اس صورت میں فوات کی وقت اس کی قضاء اور کفارہ واجب ہوگا۔

سوال: کیا آپ اس کی کوئی نظیر پیش کر سکتے ہیں؟ جی ہاں سنئے۔

وَهُوَ نظيرُ مَا لو قال عَبدُهٗ حُرٌّ يَوْمَ يَقْدَمُ فلانٌ فَقَدِمَ ليلاً او نهاراً عَتَقَ لانّ اليومَ متٰى قُرِنَ بفعلٍ لا يمتدُّ حُمِلَ على مطلقِ الوقتِ ثم الوقتُ يدخُلُ فيه اللّيلُ والنهارُ۔

ترجمہ:- اور یہ نظیر اس کی ہے اگر کہا (آقا نے) اس کا غلام آزاد ہے جس دن فلاں صاحب آئیگا پس وہ آیا رات میں تو غلام آزاد ہو جائیگا اس لئے کہ لفظ یوم جبکہ فعل غیر ممتد سے ملا ہوا ہو تو اس کو مطلق وقت پر محمول کیا جاتا ہے پھر وقت اسکے اندر رات اور دن داخل ہو جاتے ہیں۔

تشریح:- آپنے نظیر مانگی تھی یہ ہے اس کی نظیر کہ ایک شخص نے کہا جس دن فلاں شخص آئیگا میرا غلام آزاد ہے اب وہ شخص خواہ دن میں آئے یا رات میں بہرصورت غلام آزاد ہو جائیگا حالانکہ یوم کے حقیقی معنیٰ دن کے ہیں اور مجازی معنیٰ رات کے ہیں تو یہاں بھی ہم کہیں گے کہ یہ حقیقت و مجاز کا اجتماع نہیں ہے بلکہ عموم مجاز ہے یعنی یوم سے مطلق وقت مراد لیا گیا ہے پھر اس کا اصول یہ ہے کہ جب لفظ یوم فعل غیر ممتد سے ملا ہوا ہو تو اس کو مطلق وقت پر محمول کیا جاتا ہے۔ اور یہاں قدوم فعلِ غیر ممتد ہے جس کی حد بندی نہیں ہو سکتی، پھر یہاں علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ یوم کے مضاف الیہ کا اعتبار ہوگا، یا عامل کا، جمہور محققین نے مضاف الیہ کا اعتبار نہیں کیا بلکہ عامل کا اعتبار کیا ہے۔

واما مسئلةُ النذرِ فليس بجمعٍ ايضاً بل هو نذرٌ بصيغتِه يمينٌ بمُوجَبِه وهو الايجابُ لانّ ايجابَ المباحِ يصلحُ يميناً كتحريمِ المباحِ وهذا كشراءِ القريبِ فانه تملُّكٌ بصيغتِه تحريرٌ بموجبِه

ترجمہ :۔ اور بہرحال نذر کا مسئلہ وہ بھی جمع نہیں ہے (حقیقت اور مجاز کے درمیان) بلکہ یہ کلام اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اپنے حکم کے اعتبار سے یمین ہے اور وہ واجب کرنا ہے اس لئے کہ مباح کو واجب کرنا یمین کی صلاحیت رکھتا ہے جیسے مباح کو حرام کرنا اور یہ ایسا ہے جیسے قریب کو خرید نا پس یہ شراء اپنے صیغہ کے اعتبار سے تملک ہے اور اپنے حکم کے اعتبار سے تحریر ہے ۔

تشریح :۔ نذر والے مسئلہ میں بھی حقیقت اور مجاز کا اجتماع نہیں ہے بلکہ نذر اس صیغہ سے ثابت ہوتی ہے اور یمین اسکے حکم سے کیونکہ اس کے اندر رجب کے روزہ کو جو مباح ہے اپنے اوپر واجب کیا گیا ہے ، اور مباح کو واجب کرنا ایسے ہی یمین ہے جیسے کہ مباح کو حرام کرنا فرمان باری قَدْ فَرَضَ اللّٰہُ لَکُمْ تَحِلَّۃَ اَیْمَانِکُمْ اس پر دال ہے ، تو یہ حقیقت و مجاز کا اجتماع نہیں بلکہ صیغہ اور اس کے حکم پر عمل کرنا ہے ، کیا اس کی کوئی مثال پیش کی جاسکتی ہے ؟

جی ہاں ، اگر کوئی شخص مثلاً اپنے بیٹے کو خریدے تو وہ خریدتے ہی آزاد ہو جائیگا حالانکہ شراء تملک کیلئے ہوتی ہے تو گویا کہ شراء اپنے صیغہ کے اعتبار سے تملک ہے اور اپنے حکم کے اعتبار سے اعتاق و تحریر ہے ۔

سوال : اگر یمین کو صیغہ نذر کا موجب و حکم قرار دیں گے تو پھر تو بغیر نیت کے یمین ایسے ہی ثابت ہونی چاہئے جیسے شراء سے بغیر نیت کے تحریر ثابت ہوتی ہے ؟

جواب : بعض حضرات نے تو یہ جواب دیا ہے کہ یہ حقیقت مہجورہ کی قبیل سے ہے اس وجہ سے اس میں نیت کی ضرورت پیش آتی ہے ۔ اور شمس الائمہؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ للہ ، واللہ کے معنی میں ہے جو یمین کا صیغہ ہے اور علیّ صیغہ نذر ہے تو ہم نے ایک ہی لفظ سے یمین و نذر کو مراد نہیں لیا بلکہ الگ الگ کلموں سے مراد لیا ہے اور اس میں کچھ قباحت نہیں ہے فیہا فیہ فتفکر

سبق نمبر ۱۲

وَمِنْ حُکْمِ ھٰذَا الْبَابِ اَنَّ الْعَمَلَ بِالْحَقِیْقَۃِ مَتٰی اَمْکَنَ سَقَطَ الْمَجَازُ لِاَنَّ الْمُسْتَعَارَ لَا یُزَاحِمُ الْاَصْلَ فَاِنْ کَانَتِ الْحَقِیْقَۃُ مُتَعَذِّرَۃً کَمَا اِذَا حَلَفَ لَا یَاْکُلُ مِنْ ھٰذِہِ النَّخْلَۃِ اَوْ مَھْجُوْرَۃً کَمَا اِذَا حَلَفَ لَا یَضَعُ قَدَمَہٗ فِیْ دَارِ فُلَانٍ صِیْرَ اِلَی الْمَجَازِ

ترجمہ :۔ اور اس باب کا حکم یہ ہے کہ جبتک حقیقت پر عمل ممکن ہو مجاز ساقط ہو جائیگا اسلئے کہ مستعار اصل کے مزاحم نہیں ہو سکتا پس اگر حقیقت متعذر ہو جیسے جبکہ قسم کھائی کہ اس کھجور کے درخت سے نہیں کھائیگا یا حقیقت مہجورہ ہو جیسے جبکہ قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں اپنا قدم نہیں رکھیگا ، تو رجوع کیا جائیگا مجاز کی جانب ۔

تشریح :۔ یہاں سے مصنفؒ حقیقت اور مجاز کا حکم بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جبتک حقیقت پر عمل ممکن ہوگا تو مجاز پر عمل نہیں ہوگا کیونکہ معنی مجازی مستعار ہیں اور حقیقی معنی اصل ہیں اور مستعار اصل کا مقابل نہیں ہوسکتا ، البتہ اگر حقیقت پر عمل دشوار ہو یا حقیقت کو عرف میں چھوڑ دیا گیا ہو تو دونوں صورتوں میں کلام کو مجاز کی طرف پھیر دیا جاتا ہے ۔

تعذر کی مثال یہ ہے کہ اس درخت سے نہیں کھائیگا تو اس کے حقیقی معنیٰ ہیں اس درخت کو کھانا اور یہ دشوار کام ہے لہذا اس کو مجاز کی جانب پھیر دیں گے اور اس کا پھل یا پھل نہ ہونیکی صورت میں اس کی قیمت مراد ہوگی اور عرفاً مہجور کی مثال یہ ہے کہ فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھونگا تو یہاں عرف میں حقیقی معنیٰ متروک ہیں اور مجازی معنی یعنی دخول متعین ہیں لہذا یہی معنیٰ یہاں مراد ہوں گے ۔

وعلیٰ ھذا قلنا ان التوکیل بالخصومۃ ینصرف الی مطلق الجواب لان الحقیقۃ مھجورۃ شرعاً بمنزلۃ المھجور عادۃً الا ترىٰ ان من حلف لا یکلّم ھذا الصبی لم یتقید بزمان صباہ لان ھجران الصبی مھجور شرعاً

ترجمہ :۔ اور اسی قاعدہ کے مطابق ہم نے کہا کہ توکیل بالخصومت مطلق جواب کی جانب منصرف ہوگی اس لئے کہ حقیقت شرعاً مہجور ہے اور جو چیز شرعاً مہجور ہو وہ عادۃً مہجور کے درجہ میں ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ جس نے قسم کھائی کہ اس بچہ سے نہیں بولے گا تو یہ قسم اسکے بچپن کے زمانہ کے ساتھ مقید نہ ہوگی اس لئے کہ بچہ سے ترک تعلق شرعاً مہجور ہے

تشریح :۔ ابھی بتایا گیا تھا کہ جب حقیقت مہجور ہو تو مجاز مراد لیا جائیگا اور ادھر اصول یہ مقرر ہے کہ جو چیز شرعاً مہجور ہو اس کا درجہ وہ ہے جو مہجور عرفی کا ہے لہذا مہجور شرعی کو چھوڑ کر مجاز کی جانب پھیرنا ضروری ہوگا اس کی مصنفؒ نے دو مثالیں پیش کی ہیں ۱ زید نے خالد پر کچھ دعویٰ کیا خالد نے قاضی کی عدالت میں جواب دہی کے لئے بکر کو اپنا وکیل بنایا جس کو مصنفؒ نے توکیل بالخصومت سے تعبیر کیا ہے تو توکیل بالخصومت کے حقیقی معنیٰ یہ ہے کہ بکر ہر وقت خالد کی حمایت کرے خواہ غلط ہو یا صحیح اور خالد کے اوپر اقرار کچھ نہ کرے بلکہ صرف انکار کرے حالانکہ یہ شرعاً ممنوع اور مہجور ہے لہذا اس توکیل کو مطلق جواب کی جانب پھیر دیا جائیگا یعنی مجازی معنیٰ مراد ہوں گے اور وہ خالد کے اوپر اقرار کرے تو جائز ہوگا ۲ کسی نے قسم کھائی کہ اس بچہ سے نہیں بولونگا تو اگر بڑا ہونے کے بعد بھی اس سے بولا تو حانث ہو جائیگا اس لئے کہ ہم نے یہاں یمین کو بچپنے کے ساتھ تک مقید نہیں کیا بلکہ اس کی ذات مراد لی ہے خواہ وہ بچہ رہے یا جوان و بوڑھا کیونکہ بچے سے نہ بولنا شرعاً مہجور ہے اس کو مہجور عرفی کا درجہ دیتے ہوئے مجازی معنیٰ مراد لئے گئے یعنی اس کی ذات لیکن یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ ہذا الصبی بولا ہو ورنہ صبیاً کی صورت میں یہ یمین بچپن کے ساتھ مقید ہوگی وللتفصیل مقامٌ اٰخر ۔

فان کان اللفظ لہٗ حقیقۃ مستعملۃ ومجاز متعارف کما اذا حلف لا یاکل من ھذہ الحنطۃ اولا یشرب من ھذہ الفرات فعند ابی حنیفۃ العمل بالحقیقۃ اولیٰ وعندھما العمل بعموم المجاز اولیٰ

ترجمہ:۔ پس اگر ہو لفظ کہ اس کے لئے مستعمل حقیقت ہو اور مجاز متعارف ہو جیسے جبکہ قسم کھائی کہ اس گیہوں سے نہیں کھائیگا یا اس فرات سے نہیں پئے گا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔

تشریح:۔ یہ امام ابو حنیفہؒ اور صاحبین رح کے درمیان ایک اختلافی مسئلہ ہے کہ لفظ کی حقیقت بھی مستعمل ہے اور اس کے لئے مجاز متعارف بھی ہے تو امام ابو حنیفہ رح حقیقت کو ترجیح دیتے ہیں اور اس پر عمل کرنے کو اولیٰ و افضل قرار دیتے ہیں اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ و افضل ہے اس کی بھی مصنفؒ نے دو مثالیں پیش کی ہیں ۱ کسی نے قسم کھائی کہ اس گیہوں سے نہیں کھائیگا تو چونکہ گیہوں کھانے کا رواج ہے بھونکر یا اُبال کر تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھونکر یا ابال کر اگر گیہوں کو کھایا تو حانث ہو جائیگا اور اگر اس کی روٹی کھائی تو حانث نہو گا کیونکہ حقیقت مستعملہ ہے تو اسی پر عمل ہوگا، اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز متعارف پر عمل ہوگا اور بہر صورت حانث ہوگا البتہ اس کا ستو کھانے کی صورت میں حانث نہو گا کیونکہ ستو دوسری نوع ہوگئی ۲ نہر فرات سے پانی نہیں پئے گا تو نہر سے منھ لگا کر پینا مروج ہے جیسے دیہاتیوں کی عادت ہے بہر حال حقیقت مستعمل ہے تو اسی پر عمل ہوگا لہذا اگر منھ لگا کر پی لیا تو حانث ہوگا اور اگر گلاس وغیرہ میں لے کر پیا تو حانث نہو گا اور صاحبینؒ کے نزدیک بہر صورت حانث ہوگا کیونکہ انہوں نے اس کو متعارف پر محمول کیا ہے۔

اب رہی یہ بات کہ امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا یہ اختلاف کیوں ہے تو اس کے لئے دوسری اصل ہے اس میں اختلاف کی وجہ سے یہ اختلاف ہے جس کی تفصیل یہ ہے۔

سبق نمبر ۱۳

وَهٰذا يرجِعُ الیٰ اصلٍ وَهُوَ انَّ المجازَ خلفٌ عن الحقيقةِ فی التكلُّمِ عند ابی حنيفةَ حتّی صَحَّتِ الاستعارةُ بِهٖ عندهٗ وَاِن لم ينعقد لايجابِ الحقيقةِ كما فی قولہٖ لعبدہٖ وَهُوَ اكبرُ سِنًّا منهُ هٰذا ابنی فاعتبرا لرُّجحانَ فی التكلم فصارتِ الحقيقةُ اولیٰ وعندهما المجازُ خَلَفٌ عن الحقيقةِ فی الحكم وفی الحكمِ للمجازِ رُجحانٌ لاشتمالہٖ علی حكمِ الحقيقةِ فصار اولیٰ

ترجمہ:۔ اور یہ اختلاف لوٹتا ہے ایک دوسری اصل کی جانب اور وہ یہ ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے تکلم میں ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہاں تک ابو حنیفہؒ کے نزدیک کلام سے استعارہ صحیح ہے اگرچہ کلام اثبات حقیقت کیلئے منعقد نہوا ہو جیسا کہ آقا کے اس قول میں اپنے غلام سے حالانکہ وہ عمر میں اس سے بڑا ہے کہ یہ میرا بیٹا ہے تو ابو حنیفہ رح نے تکلم کے اندر رجحان کا اعتبار کیا ہے تو حقیقت اولیٰ ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے حکم کے اندر اور حکم کے اعتبار سے مجاز کو ترجیح ہے مجاز کے مشتمل ہونے کی وجہ سے حقیقت کے حکم پر تو مجاز اولیٰ ہوگیا۔

تشریح:۔ یہ مسئلہ کافی بسط چاہتا ہے اس لئے اولاً پانچ باتیں عرض کرتا ہوں ۱ یہ بات سب کے نزدیک

مسلّم ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے کیونکہ مجاز اسی وقت ثابت ہوتا ہے جب کہ حقیقت فوت ہو جائے خواہ متعذر رہونے کی وجہ سے ہو یا مہجور رہ ہونے کی وجہ سے ۔ ٢ جس طرح ابوّت و بنوّت امور اضافیہ میں سے ہیں کہ ایک کا تعقل دوسرے کے بغیر نہیں ہوسکے گا اسی طرح اصل اور فرع بھی امور اضافیہ میں سے ہیں تو یہاں بھی حسب قاعدہ ایک کے تصوّر و تعقل کے لئے ۔ ۔ ۔

۔ ۔ ۔ دوسرے کا تصوّر و تعقل ضروری ہوگا لہٰذا یہ بات ضروری ہے کہ حقیقت متصوّر الاصل ہو اگرچہ کسی عارض کیوجہ سے نہ پائی جا سکے یہ بات بھی متفق علیہ ہے ۔ ٣ جس طرح افراد و ترکیب الفاظ کی صفات ہیں اسی طرح حقیقت و مجاز لفظ کے اوصاف ہیں نہ کہ معنیٰ کے یہ بات بھی متفق علیہ ہے ۔ ٤ اختلاف اس میں ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ کس چیز میں ہے اس میں امام ابوحنیفہ رح اور صاحبین رح کا اختلاف ہے ۔

جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مجاز تکلّم کے اندر حقیقت کا خلیفہ ہے اور صاحبین کے نزدیک مجاز حقیقت کا حکم کے اندر خلیفہ ہے ، مثلاً ایک شخص کے بارے میں کسی نے کہا ہٰذا اسدٌ یہ شیر ہے تو کلام بولا جاتا ہے اس درندہ کے لئے جس کو شیر کہتے ہیں جسکی بہادری ضربُ المثل ہے اور اس شخص نے اس کلام کو شیر کیلئے بولنے کے بجائے اس آدمی کے بارے میں بولا یا ھذا اسدٌ ، اس میں یہ ضروری ہے کہ اس شخص میں شجاعت و بہادری کے اثبات کی جانب بھی التفات اور توجہ ہو تو یہ مطلب ہوا تکلم کے اندر خلیفہ ہونیکا یعنی لفظ کو اس کے معنیٰ موضوع لہ میں استعمال کرنے کے بجائے غیر موضوع لہ کیلئے اس کو بولا جائے یہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے اور صاحبین رح کے یہاں حقیقت کا حکم وصفِ شجاعت ہے اور اس وصف کو اس شخص کے لئے ثابت کیا جانا ضروری ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا مجاز حقیقت کا حکم کے اندر خلیفہ ہے صاحبین رح فرماتے ہیں کہ اصل اعتبار معنیٰ اور حکم کا ہوا کرتا ہے نفسِ عبارت مقصود نہیں ہوتی لہٰذا مجاز کو حقیقت کا اس چیز کے اندر خلیفہ بنانا چاہئے کہ جو مقصود و مطلوب ہے اور وہ حکم ہے اور امام ابوحنیفہ رح فرماتے ہیں کہ یہ بات مسلّم ہے کہ باجماعِ اہلِ لغت حقیقت و مجاز الفاظ کی جنس سے ہیں تو مجاز کو لفظِ حقیقت کا خلیفہ قرار دینا چاہئے لہٰذا صاحبین رح کے نزدیک یہ شرط ہے کہ حقیقت کا حکم ممکن الوجود ہو کیونکہ اصل اور فرع دونوں اضافی چیزیں ہیں تو حکم اصل کے غیر متصوّر رہونے کی صورت میں مجاز کا تحقق نہو سکے گا بلکہ کلام لغو قرار دیا جائیگا اور امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مجاز لفظِ حقیقت کا خلیفہ ہے تو لفظ حقیقت کا متصور الوجود ہونا کافی ہے خواہ حکم ممکن ہو یا نہو لہٰذا حکم کے غیر ممکن الوجود ہونیکی صورت میں امام صاحب رح کے نزدیک مجاز خلیفہ ہوگا اور مجازی معنیٰ درست ہوں گے ۔

جب یہ تفصیلات معلوم ہوگئیں تو اب سنئے ایک لڑکا ہے پندرہ سال کا اور اس کا ایک غلام ہے ساٹھ سال کا تو پندرہ سالہ لڑکے کا بیٹا ساٹھ سالہ بوڑھا ہو یہ ممتنع اور محال ہے اور مجاز مرسل کے چوبیس علاقوں میں سے ایک علاقہ لازم و ملزوم کا علاقہ ہے جو اصولیین کے نزدیک اتصال ذاتی اور صوری کے اندر داخل ہے یعنی لازم بول کر ملزوم اور ملزوم بولکر لازم مراد لینا شائع ذائع ہے تو بہرحال اس پندرہ سالہ لڑکے نے کہا اپنے بوڑھے غلام کے بارے میں کہ ھٰذا ابنی یعنی یہ میرا بیٹا ہے اور یہ بات ممتنع اور محال ہے کہ وہ اس کا بیٹا ہو اور یہ بھی مسلم امر ہے کہ بیٹے کے لئے حریت لازم ہے یعنی اگر کوئی شخص اپنے بیٹے کا مالک ہو جائے تو فوراً آزاد ہو جائیگا اسی کو میں نے کہا کہ بنوّت کیلئے

حریت لازم ہے تو اس لڑکے نے ملزوم (ابن) بولا اور لازم (حر) مراد لیا لہذا اس قول سے یہ غلام آزاد ہو جائیگا کیونکہ ہذا ابنی کہنا اپنے لفظ و تکلم کے اعتبار سے متصور الاصل ہے کلام بالکل صحیح ہے مبتدا اور خبر درست ہیں اور باعتبار لفظ و تکلم کوئی مانع عقلی موجود نہیں لہذا یوں کہا جائے گا کہ یہ کلام جو باعتبار حقیقت اپنے لڑکے کے واسطے بولا جاتا ہے اس نے بجائے لڑکے کے اپنے غلام کے واسطے بولا اور اس کے لازمی معنی مراد لئے اور لفظ حقیقت متصور الاصل ہے لہذا غلام آزاد ہوگا یہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ہے اور صاحبین چونکہ مجاز کو حقیقت کا خلیفہ حکم کے اندر مانتے ہیں اور پھر اصل (حکم) کا متصور الوجود و ممکن الوجود ہونا ضروری ہے حالانکہ یہ اصل ثابت نہیں بلکہ محال ہے لہذا پھر اس کلام کو لغو شمار کیا جائیگا اور غلام آزاد نہ ہوگا۔

سوال: اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا اعتقتک قبل ان اخلق، تو پھر بھی غلام آزاد ہونا چاہئے اس لئے کہ نحوی اعتبار سے یہ کلام درست ہے؟ جواب: اول تو یہاں مجاز کا مسئلہ ہی نہیں بلکہ اس نے تو اعتاق بولا ہے اور لازمی معنی مراد لے رہا ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ یہاں بذات خود امتناع کلام کے اندر موجود ہے کیونکہ قبل الخلق اعتاق محال ہے اور وہاں امتناع خارج سے آیا تھا کلام کے اندر کوئی امتناع نہیں تھا لہذا اعتراض بیجا ہے۔ سوال: اس اصل پر اس مسئلہ کی بنیاد کیسے ہے؟ جواب: جب حقیقت کا تکلم کیا گیا ہے اور وہ مستعمل بھی ہے اور مجاز حقیقت کا خلیفہ تکلم کے اندر ہے تو پھر حقیقت کے تکلم اور اسکے استعمال کے ساتھ ساتھ مجاز کیجانب کیسے پھر سکتے ہیں اس لئے امام صاحب نے فرمایا کہ حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے حکم کے اندر اور حکم کے اعتبار سے مجاز کو حقیقت پر ترجیح حاصل ہوگی کیونکہ مجاز کے اندر حقیقت کا حکم بھی موجود ہے نیز مجاز متعارف غالب الاستعمال ہے لہذا انہوں نے فرمایا کہ مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا۔

درمختار مع الشامی صفحہ پر ہذا ابنی کے بارے میں غلام کی حریت کا حکم بیان کیا ہے نیز شامی صفحہ ۹۲ لا یأکل من ہذہ الحنطۃ کے بارے میں کہا ہے کہ اگر چبا کر کھائیگا تو حانث ہوگا ورنہ نہیں اور اس پر بسط سے کلام کیا ہے مسلم الثبوت صفحہ ۵۵ پر اس کو بیان کرکے اقول کہہ کر بیان کیا گیا ہے مناسب یہ ہے کہ یہ اختلاف وہاں پر ہے جبکہ ہذا عرف پر نہو کیونکہ فقہاء نے فتویٰ دیا ہے کہ اگر کسی مسلمان نے قسم کھائی کہ گوشت نہیں کھاؤں گا اور اس نے کسی آدمی کا گوشت کھالیا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ عرفاً یہاں غیر انسان کا گوشت مراد ہے اور اس مسئلہ میں بہت قیل و قال ہے اس سے زیادہ تفصیل کا یہاں محل نہیں ہے۔

ثُمَّ جُمْلَةُ مَا تُتْرَكُ بِهِ الْحَقِيقَةُ خمسةٌ قد تُترَكُ بدلالةِ محلِّ الكلامِ وبدلالةِ العادةِ كما ذكرنا وبدلالةِ معنًى يرجعُ الى المتكلمِ كما في يمينِ الفورِ وبدلالةِ سياقِ النظمِ كما في قولِه تعالى فمن شاءَ فليؤمِنْ ومن شاءَ فليكفرْ إنّا اعتدنا للظّلمينَ نارًا وبدلالةِ اللفظِ في نفسِه كما اذا حلفَ لا يأكلُ لحمًا فاكلَ لحمَ السمكِ لم يحنثْ وكذا اذا حلفَ لا يأكلُ فاكهةً فاكلَ العنبَ لم يحنثْ عند ابي حنيفةَ لقصورٍ في المعنى المطلوبِ في الاولِ وزيادةٍ في الثاني

ترجمہ:۔ پھر تمام وہ قرائن جنکی وجہ سے حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے پانچ ہیں کبھی حقیقت چھوڑ دیجاتی ہے محل کلام کی دلالت کیوجہ سے اور عادت کی دلالت کیوجہ سے جیساکہ ہم ذکر کرچکے ہیں اور ایسے معنیٰ کی دلالت کیوجہ سے جو متکلم کی جانب راجع ہیں جیساکہ یمین فور میں اور سیاق نظم کی دلالت کیوجہ سے جیسے اللہ کے اس فرمان میں اور جس کا جی چاہے ایمان لائے اور جس کا جی چاہے کفر کرے ہم نے ظالمین کیلئے جہنم تیار کررکھی ہے اور لفظ کی ذاتی دلالت کیوجہ جیساکہ اس نے قسم کھائی کہ گوشت نہیں کھائے گا پس اس نے مچھلی کا گوشت کھالیا تو حانث نہوگا اور ایسے ہی جبکہ اس نے قسم کھائی کہ میوہ نہیں کھائیگا پس اس نے انگور کھالیا تو حانث نہوگا ابوحنیفہؒ کے نزدیک اول کے اندر معنیٰ مطلوب میں کمی کیوجہ سے اور ثانی کے اندر زیادتی کی وجہ سے ۔

تشریح:۔ جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ کچھ مقامات ایسے ہیں جہاں حقیقت کو چھوڑ کر مجاز پر عمل کیا جاتا ہے تو اب ضرورت پیش آئی کہ وہ مقامات وقرائن سامنے آجائیں جہاں اور جنکی وجہ سے حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے تو انکے بارے میں مصنفؒ نے فرمایا کہ وہ بحکم استقرار پانچ ہیں ۱۔ محل کلام کی دلالت ، یعنی کلام ایسا ہے کہ وہ وہاں پر محل اس بات کی صلاحیت ہی نہیں رکھتا کہ وہاں حقیقی معنی مراد لئے جاسکیں تو وہاں پر مجازی معنیٰ مراد ہونگے جیسے فرمان باری ہے لایستوی الاعمیٰ والبصیرُ، تو اس کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ اندھا اور بینا دونوں کے اندر مساوات نہیں ہوتی اور جیسے فرمان باری ہے لَا یَسْتَوِیْ اَصْحٰبُ النَّارِ وَاَصْحٰبُ الْجَنَّةِ اہل جہنم اور جنت کے درمیان مساوات کی نفی کی گئی ہے حالانکہ اندھے اور بینا کے اندر اور جہنمی اور دوزخی کے اندر بہت سی صفات میں مساوات ہوتی ہے اسی وجہ سے اس کو مجاز پر محمول کیا جائیگا یعنی بعض صفات میں عدم مساوات مراد ہے یعنی نصرت وکامیابی کے اندر دونوں کے درمیان مساوات نہیں ہے اور جیسے حدیث میں ہے اِنَّمَا الاَعمالُ بالنِّیَّاتِ کہ بغیر نیت کے عمل نہیں ہوتا اور یہ اسکے حقیقی معنیٰ تھے حالانکہ اکثر کام بغیر نیت کے ہوجاتے ہیں تو اس کو مجاز پر محمول کرنا ضروری ہے یعنی اعمال کے ثواب کا مدار نیت پر موقوف ہے وفیہ تفصیل فی نورالانوار صـ۱۱۷ ۲۔ دلالت عادت کیوجہ حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے جیسے وضع القدم کے مسئلہ میں گذرا ہے، ۳۔ ایسے معنیٰ کی دلالت کیوجہ سے کبھی حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے جو متکلم کیجانب راجع ہوں جیسے یمین فور کے اندر ہوتا ہے جیسے عورت نے اپنے میکہ جانے کا ارادہ کیا اس پر شوہر نے کہا ان خرجتِ فانتِ طالقٌ عورت تھوڑی دیر رُکی یہاں تک کہ شوہر کا جوش وغصہ دور ہوگیا پھر وہ نکلی تو طلاق نہیں پڑے گی کیونکہ متکلم کے اندر ایک معنیٰ کے پائے جانے کی وجہ سے یہ کلام مجازًا اس پر دال ہے کہ پہلی مرتبہ کا نکلنا شوہر کی مراد تھا یمین فور کو بیان کرنے میں امام ابوحنیفہؒ منفرد ہیں وتفصیلہ فی الہدایة ۴۔ سیاق کلام کی دلالت سے کبھی حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے جیسے فرمان باری ہے فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ اِنَّا اَعْتَدْنَا لِلظّٰلِمِيْنَ نَارًا، فلیکفر کے حقیقی معنیٰ وجوب کفر کے ہیں مگر اس کو مجازًا دھمکی پر محمول کرلیا گیا ، سیاق اس قرینۂ لفظی کو کہتے ہیں جو مؤخر ہو اور سباق اس قرینہ کو کہتے ہیں جو مقدم ہو مگر یہاں مطلقًا کلام کو بیان کرنے کا ڈھنگ اور اسلوب مراد ہے جس پر کوئی لفظی قرینہ دال ہو خواہ مقدم ہو یا مؤخر، یہاں آخر کلام اس پر دال ہے کہ اس کو دھمکی پر محمول کیا جائے ۵۔ کبھی بذات خود لفظ کی دلالت کیوجہ سے حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے، یعنی لفظ

اپنے مادہ کے حروف اور اپنے ماخذ اشتقاق کیوجہ سے کسی معنیٰ پر دلالت کرتا ہے اور وہ معنیٰ اس میں نہیں پائے جاتے یعنی لفظ کسی ایسے معنیٰ کے لئے موضوع ہو جس کے اندر قوت وشدت پائی جاتی ہو تو اس کے اندر سے وہ چیز نکل جائے گی جس کے اندر وہ معنیٰ ناقص طریقہ پر پائے جاتے ہیں اسی طرح کسی لفظ کو وضع کیا گیا ہو ایسے معنیٰ کے لئے کہ جسکے اندر ضعف ونقص ہو تو جس کے اندر وہ ضعف ونقصان نہو وہ اس سے خارج ہو جائے گا۔ جیسے کسی نے قسم کھائی کہ لحم (گوشت) نہیں کھائے گا اور اس نے مچھلی کا گوشت کھالیا تو وہ حانث نہوگا، اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ میرا ہر مملوک آزاد ہے تو اس کا مکاتب آزاد نہوگا، اس لئے کہ لحم التحام سے ماخوذ ہے جس کے معنیٰ شدت کے ہیں اور بغیر خون کے شدت نہیں ہوتی اور مچھلی کے اندر خون ہے نہیں تو مچھلی کے گوشت میں نقصان ہے تو لفظ لحم سے مچھلی خارج ہو جائے گی اور اسی طرح مملوک مکاتب کو شامل نہوگا اسلئے کہ مملوک وہ ہے جو من جمیع الوجوہ مملوک ہو اپنی ذات کے اعتبار سے بھی اور قبضہ کے اعتبار سے بھی اور مکاتب قبضہ کے اعتبار سے مملوک نہیں ہے تو مکاتب کے اندر مملوکیت کے معنیٰ کی کمی ہے اسی طرح لفظ فاکہۃ وضع کیا گیا ہے اس چیز کے لئے کہ جس سے غذائیت تو حاصل نہو البتہ اس کو تلذذ کے طریقہ پر غذا سے زیادہ کھانے کا رواج ہو تو کسی نے قسم کھائی تھی کہ لا آکل الفاکہۃ اور اس نے انگور کھالئے تو حانث نہوگا کیونکہ انگور کو بطور غذا کے بھی کھایا جاتا ہے تو اس کے اندر فاکہہ کے معنیٰ سے زیادہ معنیٰ موجود ہیں اور وہ تفکہ کے ساتھ غذائیت اور بدن کا قوام ہے تو اس کو بھی زیادتی معنیٰ کیوجہ سے فاکہہ سے خارج کر دیا جائیگا اور یہ فقط امام ابوحنیفہ رح کا مذہب ہے صاحبین رح کے نزدیک حانث ہو جائیگا۔ اس کی تفصیل ہدایہ کے اندر مذکور ہے بہر حال مچھلی کے اندر معنیٰ مطلوب سے قصور ونقصان ہے اور انگور کے اندر معنیٰ مطلوب سے زیادتی ہے اسی کو مصنف رح نے لقصورٍ فی المعنی المطلوب فی الاول وزیادۃٍ فی الثانی سے تعبیر کیا ہے۔

سبق نمبر ۱۵

وَاَمَّا الصَّرِیْحُ فَمِثْلُ قَوْلِہٖ بِعْتُ وَاشْتَرَیْتُ وَوَھَبْتُ وَحُکْمُہٗ تَعَلُّقُ الْحُکْمِ بِعَیْنِ الْکَلَامِ وَقِیَامُہٗ مَقَامَ مَعْنَاہُ حَتّٰی اسْتَغْنٰی عَنِ الْعَزِیْمَۃِ لِاَنَّہٗ ظَاھِرُ الْمُرَادِ

ترجمہ:۔ اور بہر حال صریح پس جیسے اس کا قول ہے بعت اور اشتریت اور وہبت اور اس کا حکم، حکم کا عین کلام کے ساتھ تعلق ہے اور کلام کا اپنے معنیٰ کے قائم مقام ہونا یہاں تک نیت سے بے نیازی ہوگی اس لئے کہ یہ ظاہر المراد ہے۔

تشریح:۔ مصنف رح حقیقت ومجاز کی بحث سے فارغ ہوکر اب صریح وکنایہ کی بحث کا آغاز فرمارہے ہیں اور چونکہ صریح کی تعریف ظاہر تھی اس لئے مصنف رح نے اس کو بیان نہیں فرمایا بلکہ اس کی تین مثالیں پیش کر دیں جو متن میں موجود ہیں پھر صریح کا حکم بیان کیا، کہ اس میں متکلم کی مراد اور نیت وارادہ کو نہیں دیکھا جاتا بلکہ اس میں نیت وارادہ سے بالکل استغنا ہے اور اس کے الفاظ اس کے معنی کے قائم مقام ہیں یعنی لفظ صریح بولدیا گیا تو گویا کہ معنیٰ ہی کو بولدیا گیا بلکہ اگر وہ اس کے معنیٰ سے انکار کریگا تو اس کا انکار معتبر نہوگا (الا ان یمنع مانع) کیونکہ صریح کے اندر حکم عین کلام کے ساتھ وابستہ ہے۔

وحكمُ الكنايةِ انّه لا يجبُ العملُ بهِ الاّ بالنيّةِ لانّه مُستترُ المُرادِ وَذٰلكَ مثلُ المجازِ قبلَ ان يّصيرَ متعارفًا

ترجمہ:۔ اور کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل واجب نہیں مگر نیت کے ساتھ اسلئے کہ وہ مستتر المراد ہے اور یہ مجاز کے مثل ہے متعارف ہونے سے پہلے

تشریح:۔ کنایہ کی تعریف بھی مصنفؒ نے اس کے ظاہر ہونے کی وجہ سے چھوڑ دی اور حکم کو بیان کیا، کہ مجاز کا حکم یہ ہے کہ یہ بغیر نیت کے واجب العمل نہ ہوگا اور واجب العمل کیسے ہو جب کہ اس کی مراد میں استتار اور پوشیدگی اور ابہام ہے اس کے ازالہ کے لئے نیت درکار ہے یا کوئی چیز نیت کے قائم مقام ہو جائے اور کنایہ اپنی پوشیدگی کے اعتبار سے مجاز کی طرح ہے کہ جب تک مجاز متعارف نہیں ہوتا وہ کنایہ شمار کیا جاتا ہے اور جب وہ متعارف ہو جائے تو صریح بنجاتا ہے جیسے وضع القدم متعارف ہونے کی وجہ سے صریح ہوگیا مصنفؒ کا یہ کلام بتا رہا ہے کہ کنایہ میں مراد کے اندر استتار ہوتا ہے ۔

وسُمِّيَ البائنُ والحرامُ ونحوُهما لناياتِ الطلاقِ مجازًا لانّها معلومةُ المعاني لكنَّ الابهامَ فيما يتّصلُ بهِ ويعملُ فيهِ فلذٰلك شابهتِ الكناياتِ فسُمّيت بذٰلك مجازًا ولهٰذا الابهامِ أُحتيجَ الى النيّةِ فاذا زالَ الابهامُ بالنيّةِ وجبَ العملُ بموجباتها من غير ان يُجعلَ عبارةً عن الصريحِ ولذٰلكَ جعلناها بوائنَ

ترجمہ:۔ اور نام رکھا گیا بائن اور حرام اور ان دونوں کے مثل کا کنایات طلاق مجازاً اسلئے کہ یہ معلومۃ المعانی ہیں لیکن ابہام اس محل میں ہے جس کے ساتھ یہ لفظ منقل ہے اور جس محل کے اندر یہ لفظ عمل کر رہا ہے پس اسی ابہام کیوجہ سے یہ الفاظ کنایات کے مشابہ ہوگئے پس نام رکھے گئے یہ الفاظ کنایات کے ساتھ مجازاً اور اسی ابہام کیوجہ سے نیت کی جانب حاجت پیش آئی پس جبکہ ابہام نیت کیوجہ سے زائل ہوگیا تو ان الفاظ کے مقتضیات پر عمل واجب ہوگیا بغیر اس کے کہ اس کو صریح سے مراد قرار دیا جائے اور اسی وجہ سے کر دیا ہم نے ان الفاظ کو بوائن ۔

تشریح:۔ یہاں سے مصنفؒ ایک اعتراض مقدر کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ آپنے فرمایا کہ کنایہ کے اندر استتار ہوتا ہے حالانکہ جو الفاظ فقہاء کے یہاں باب طلاق میں کنائی کہلاتے ہیں جیسے بائن، حرامٌ وغیرہ ان سب کے معانی معلوم ہیں کہ جدا ہونا اور کاٹنا وغیرہ ہیں اور یہ الفاظ اپنے ان صریحی معنی کے اندر مستعمل ہیں تو پھر ان کو الفاظ صریح کہنا چاہئے مگر ان کو کنایہ کہا گیا ہے کیوں؟ تو اس کا جواب دیا کہ حقیقۃً یہ الفاظ صریح تھے مگر ان میں استتار وابہام مراد میں ہے اگرچہ معنی لغوی ظاہر ہیں یعنی جدا ہونا تو یہ معنی معلوم ہوگئے لیکن یہ معلوم نہ ہوسکا کہ کس سے جدا ہے مال سے یا خاندان سے یا جمال سے یا شوہر سے تو نیت زوج کی ضرورت پیش آئی جب اس نے یہ نیت کرلی کہ مجھ سے جدا ہے تو ابہام دور ہوگیا پھر یہ الفاظ اپنے مقتضا کے مطابق عمل کریں گے اور یہی وجہ ہے کہ ان الفاظ سے

بوقت نیت طلاق رجعی نہیں بلکہ طلاق بائن واقع ہوتی ہے کیونکہ بینونت انکے حقیقی معنی ہیں اور اگران کو مجازی کنایہ کہنے کے بجائے حقیقۃً کنایہ کہا جاتا تو پھر انت بائن بول کر انت طالق مراد لیا جاتا اور طلاق رجعی واقع ہوتی یعنی اس وقت یہ معنی کنایہ کہا گیا ہے، بہرحال انکو مجازاً کنایہ کہا گیا ہے لہذا مذکورہ اعتراض وارد نہ ہوگا۔

تنبیہ:۔ یہاں یہ اشکال دامنگیر ہوتا ہے کہ کنایہ کہتے ہی اس کو ہیں جس کی مراد مستتر ہو اور یہاں پوشیدگی واستتار مراد کے اندر ہے تو پھر ان کو حقیقۃً کنایہ کہنا چاہئے اسکے باوجود انکو کنایہ مجازاً کیوں کہا گیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ مراد کی استتار دو قسم پر ہے ۱۔ سامع پر متکلم کی مراد مستتر ہو اگرچہ معانی لغویہ معلوم ہوں ۲۔ نفس کلام میں اور اسکی ذاتی مراد میں کچھ استتار نہ ہو بلکہ استتار محل کے اندر ہو اور حقیقۃً کنایہ اس کو کہتے ہیں کہ اس کی مراد میں استتار ہو اور یہاں مراد میں استتار نہیں ہے بلکہ محل میں کنایۃ کہا گیا ہے۔

مصنفؒ کا قول فیما یتصل بہ ویعمل فیہ اسی مفہوم کو ادا کرتا ہے، ملاجیونؒ نے یہاں جو طویل بحث چھیڑی ہے وہ محل تامل ہے بہرحال مذکورہ الفاظ کنائی طلاق سے کنایہ نہیں ہیں ورنہ بقول امام شافعی طلاق رجعی واقع ہوتی۔ ہدایہ ص۳۵۵ ج۲ پر ہے ولیست بکنایات علی التحقیق لانہا عوامل فی حقائقہا والشرط تعیین احد نوعی البینونۃ دون الطلاق تدبر۔

اِلَّا فِی قَوْلِ الرَّجُلِ اِعْتَدِّیْ لِاَنَّ حَقِیْقَتَہٗ لِلْحِسَابِ وَلَا اَثَرَ لِذٰلِکَ فِی النِّکَاحِ وَالْاِعْتِدَادُ یَحْتَمِلُ اَنْ یُّرَادَ بِہٖ مَا یُعَدُّ مِنْ غَیْرِ الْاَقْرَاءِ فَاِذَا نَوَی الْاَقْرَاءَ وَزَالَ الْاِبْہَامُ بِالنِّیَّۃِ وَجَبَ بِہِ الطَّلَاقُ بَعْدَ الدُّخُوْلِ اِقْتِضَاءً وَقَبْلَ الدُّخُوْلِ جُعِلَ مُسْتَعَارًا مَحْضًا عَنِ الطَّلَاقِ لِاَنَّہٗ سَبَبُہٗ فَاسْتُعِیْرَ الْحُکْمُ لِسَبَبِہٖ

ترجمہ:۔ مگر مرد کے قول اعتدی میں اس لئے کہ اس کی حقیقت حساب کیلئے ہے اور نکاح ختم کرنے میں حساب کا کوئی اثر نہیں ہے اور اعتداد احتمال رکھتا ہے کہ اس سے وہ چیز مراد لی جائے جو غیر اقراء میں سے شمار کی جاتی ہے پس جب اس نے اقراء کی نیت کی اور ابہام زائل ہو گیا نیت کیوجہ سے تو اس کی وجہ سے دخول کے بعد بطریق اقتضاء طلاق ثابت ہوگی اور دخول سے پہلے اس کو طلاق سے مستعار محض قرار دیا جائیگا اس لئے کہ طلاق اعتداد کا سبب ہے تو حکم کا استعارہ کیا گیا ہے اس کے سبب کے لئے۔

تشریح:۔ ماقبل میں کہا گیا تھا کہ الفاظِ کنایہ میں طلاقِ بائن واقع ہوتی ہے جس کی وجہ گذر چکی ہے مگر تین الفاظ ایسے ہیں کہ انکے کنایہ ہونے کے باوجود اور ان میں نیت کی حاجت ہونے کے باوجود ان میں ایک طلاق رجعی واقع ہوتی ہے وہ تین الفاظ یہ ہیں اعتدی، استبرئی انت واحدۃ ابھی مصنفؒ پہلے لفظ کے بارے میں گفتگو فرمارہے ہیں کہ اس کے اصلی معنی تو حساب لگانے کے ہیں اور ظاہر بات ہے کہ حساب لگانے سے نکاح ختم نہیں ہوا کرتا اور اس میں احتمال ہے کہ حیض کے علاوہ کسی اور چیز کی گنتی مراد ہو یا حیض کی گنتی مراد ہو بہرحال جب شوہر نے حیض کی گنتی مراد لی یعنی عدت گذارے تو ابہام زائل ہو گیا اور طلاق واقع ہو گی مگر رجعی، کیونکہ یہ عورت دو حال سے خالی نہیں

یا تو مدخولہ ہوگی یا غیر مدخولہ، اگر مدخولہ ہے اور اس کو شوہر عدت گذارنے کا حکم دے رہا ہے تو لطریق اقتضاء یہاں طلاق کو مقدم مانا جائیگا اور طلاق معقب رجعت ہوتی ہے علی ما عُرِفَ فی الہدایہ، اور اگر عورت غیر مدخولہ ہے جس پر عدت طلاق واجب ہوتی ہی نہیں تو وہاں یوں کہا جائیگا کہ شوہر نے مسبب (اعتداد) بولکر سبب (طلاق) مراد لیا ہے اور مجاز مرسل کے جو بیس علاقوں میں سے ایک سببیت ومسببیت کا بھی علاقہ ہے (کما مرّ) **سوال**: مگر آپ تو ماقبل میں یہ فرما چکے ہیں کہ سبب بولکر مسبب مراد لینا درست ہے اور مسبب بولکر سبب مراد لینا صحیح نہیں؟ **جواب**: جی ہاں، مگر ساتھ ہی وہاں یہ بھی بتایا جاچکا ہے کہ جب مسبب سبب واحد کے ساتھ مختص ہو تو مسبب بولکر سبب مراد لینا صحیح ہوتا ہے جیسے اِنِّیْ اَرَانِیْ اَعْصِرُ خَمْرًا میں ایسے ہی عدت گذارنا حیض کے ساتھ یہ ایسا مسبب ہے جو فقط طلاق کے ساتھ خاص ہے لہٰذا پھر استعارہ درست ہے۔

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ اِسْتَبْرِئِیْ رَحِمَكِ وَقَدْ جَاءَتْ بِهِ السُّنَّةُ اَنَّ النَّبِیَّ صلى الله عليه وسلم قال لسودةَ رَضِیَ اللهُ عنها اِعْتَدِّیْ ثُمَّ رَاجَعَهَا۔

ترجمہ:۔ اور ایسے ہی شوہر کا قول استبرئی رحمک ہے اور تحقیق اسکے بارے میں حدیث وارد ہوئی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سودہ رضؓ سے فرمایا تھا اعتدی پھر ان سے رجوع فرمالیا تھا۔

تشریح:۔ یہ الفاظ ثلثہ مذکورہ میں سے دوسرے لفظ استبرئی رحمک کا ذکر ہے کہ اس کا حال بالکل اعتدی جیسا ہے اور جو وجہ اسکی ہے وہی اس کی ہے اسی کے ساتھ مصنفؒ نے ایک حدیث نقل فرمادی۔

وَكَذٰلِكَ اَنْتِ وَاحِدَةٌ يَحْتَمِلُ نَعْتًا لِلطَّلْقَةِ وَيَحْتَمِلُ صِفَةً لِلْمَرْأَةِ فَاِذَا زَالَ الْاِبْهَامُ بِالنِّيَّةِ كَانَ دَلَالَةً عَلَى الصَّرِيْحِ لَا عَامِلًا بِمُوْجَبِهٖ

ترجمہ:۔ اور ایسے ہی انت واحدۃ ہے (یہ قول) احتمال رکھتا ہے طلقہ کی صفت کا اور احتمال رکھتا ہے عورت کی صفت کا پس جبکہ نیت کیوجہ سے ابہام زائل ہوگیا تو یہ صریح پر دلالت ہوگی نہ کہ اپنے مقتضا پر عمل کرنے والا۔

تشریح:۔ یہ تیسرا لفظ ہے انت واحدۃ اس میں احتمالات کثیرہ ہیں کہ عورت کی صفت ہو کہ تو یکتا ہے یعنی حسن وجمال یا حسن تدبیر میں اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ طلقہ کی صفت ہو کہ تجھے ایک طلاق ہے، بہرحال جب شوہر نے طلاق کی نیت کی تو طلاق بھی واقع ہوگی، تو پہلے دونوں لفظوں میں لفظ طلاق بطریق اقتضا ثابت ہوا تیسرے میں طلاق مضمر ہے۔ بہرحال اگر لفظ طلاق یہاں عبارت میں مذکور ہوتا تب بھی طلاق رجعی واقع ہوتی تو جبکہ طلاق مقتضیٰ یا مضمر ہے بدرجۂ اولیٰ طلاق رجعی واقع ہوگی ثلث قول مصنف لا عاملاً بموجبہ محل تامل ہے بلکہ اس کا ترک انسب تھا کیونکہ ان کا موجب قطع وانفصال نہیں ہے جیسے بائن اور بتۃ وغیرہ کا ہے۔ فتدبر۔

ثُمَّ الاَصلُ فی الکلام ھُوالصریحُ فَاَمَّا الکنایۃُ فَفِیْھَا ضربُ قصورٍ من حیثُ انہ یقصرُ عن البیان دون النیۃِ وَظھرَ ھذا التفاوتُ فیما یُدرأُ بالشبھاتِ حتی ان المُقِرّ علی نفسہٖ ببعضِ الاسباب الموجبۃِ للعقوبۃِ مالم یذکر اللفظَ الصَّریحَ لا یَستوجِبُ العقوبۃَ

ترجمہ:۔ پھر اصل کلام میں صریح ہے پس بہرحال کنایہ تو اسکے اندر قصور کی ایک قسم ہے اس حیثیت سے کہ وہ بغیر نیت کے اظہار مراد سے قاصر ہے اور یہ تفاوت ظاہر ہوگا ان احکام کے اندر جو شبہات سے دور ہو جاتے ہیں یہاں تک کہ وہ شخص جو اپنے اوپر بعض ایسے اسباب کا اقرار کرے جو سزا کو واجب کرنے والے ہیں تو جب تک وہ لفظ صریح ذکر نہیں کرے گا یہ اقرار سزا کو واجب نہیں کرے گا۔

تشریح:۔ فرماتے ہیں کہ صریح وکنایہ میں اصل صریح ہے اور کنایہ میں استتار کیوجہ سے کچھ کمی اور قصور ہے کیونکہ بغیر نیت کے اس سے مراد ظاہر نہیں ہوتی، لہٰذا وہ احکام جو شبہات کیوجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں کنایہ سے ثابت نہوں گے کیونکہ کنایہ میں خود ایک قسم کا شبہ موجود ہے۔

سبق نمبر ۱۶

وَالقسمُ الرابعُ فی معرفۃِ وجوہِ الوقوف علی احکام النظم وھی اربعۃٌ الاستدلالُ بعبارۃِ النصِّ وباشارتہٖ وبدلالتہٖ وباقتضائہٖ

ترجمہ:۔ اور قسم رابع احکام نظم پر واقفیت کے طرق کی معرفت کے بیان میں اور یہ طرق چار ہیں ۱ الاستدلال بعبارۃ النص ۲ اور الاستدلال باشارۃ النص ۳ اور استدلال بدلالۃ النص ۴ اور الاستدلال باقتضاء النص۔

تشریح:۔ مصنفؒ تقسیمات ثلاثہ سے فراغت کے بعد یہاں سے تقسیم رابع کو شروع فرمارہے ہیں تقسیم رابع کے اندر یہ بات ملحوظ ہوتی ہے کہ مستدل مراد نظم پر کس طرح واقف ہوتا ہے یعنی کلام اس مراد کیلئے مسوق ہے یا نہیں تو مستدل اگر منطوق کلام سے استدلال کرے اور وہ کلام اس کے لئے مسوق بھی ہو تو اس کو کہتے ہیں الاستدلالُ بعبارۃ النص اور اگر مسوق نہ ہو تو اس کو الاستدلال باشارۃ النص کہتے ہیں اور مستدل اگر منطوق سے استدلال نہ کرے بلکہ معنی لغوی سے استدلال کرے تو اس کو کہتے ہیں الاستدلالُ بدلالۃ النصّ اور اگر مستدل استدلال کرے اس چیز سے کہ جس کو نص عقلاً یا شرعاً مقتضی ہو تو اس کو کہتے ہیں الاستدلالُ باقتضاء النص، اور اگر ان طرق اربعہ کے علاوہ اور طرق سے استدلال کرے تو وہ وجوہ فاسدہ میں سے ہے جس کا بیان ابھی آرہا ہے۔

تنبیہ:۔ تقسیم رابع حقیقت میں مستدل کے اوصاف وکیفیات میں سے ہے اس کو کتاب اللہ کے اقسام میں سے شمار کرنا مشائخ کے تسامح پر محمول ہے۔

اَمَّا الاول فما سِيْقَ الكلامُ لَهٗ واُرِيدَ بِهٖ قصدًا والاشارةُ ماثبتَ بالنظم مثل الاول الّا انّه ما سِيْقَ الكلامُ لَهٗ كما فى قوله تعالىٰ لِلْفُقَرَاءِ المُهَاجِرِيْنَ الَّذِيْنَ الاٰية سِيْقَ الكلامُ لبيانِ ايجابِ سَهْمٍ من الغنيمةِ لَهُمْ وَفِيْهِ اِشارةٌ الٰى زَوَالِ اِملاكِهِمْ الى الكُفَّارِ وَهُمَا سَوَاءٌ فى ايجابِ الحكم الّا انّ الاول اَحَقُّ عِنْدَ التعارضِ

ترجمہ:۔ بہرحال اول پس وہ ہے جس کے لئے کلام چلایا گیا ہو اور جس کا اس کلام سے قصداً ارادہ کیا گیا ہو اور اشارہ وہ ہے جو نظم سے اول کے مثل ثابت ہو مگر تحقیق کہ اس کے لئے کلام چلایا گیا ہو جیسا کہ باری تعالیٰ کے فرمان للفقراء المہاجرین الذین الآیۃ میں کہ کلام کو چلایا گیا ہے مہاجرین کیلئے غنیمت میں سے حصہ کے ایجاب کو بیان کرنے کیلئے اور اس میں اشارہ ہے مہاجرین کی املاک کے زوال کیجانب کفار کی طرف اور یہ دونوں برابر ہیں ایجاب حکم کے اندر مگر اول زیادہ مضبوط ہے تعارض کے وقت ۔

تشریح:۔ یہاں سے مصنفؒ عبارۃ النص اور اشارۃ النص کی تعریف بیان کرکے ان دونوں کی مثال پیش فرمائیں گے عبارۃ النص یہ ہے کہ کلام کو کسی ایک مراد کیلئے بیان کیا گیا ہو اور بالقصد اسی کا ارادہ کیا گیا ہو عبارۃ النص اور اشارۃ النص میں صرف اتنا فرق ہے کہ اول مسوق ہے اور ثانی مسوق نہیں ہے ان دونوں کی مشترک مثال یہ آیت ہے للفقراء المہاجرین الذین اخرجوا من دیارہم ، اس آیت کو بیان کرنے کا منشأ اور مقصد یہ ہے کہ مہاجرین کے لئے مال غنیمت میں سے حصہ ہے یہ تو عبارۃ النص کی مثال ہوئی اور مہاجرین کی مکہ میں املاک وجائیداد تھی جن پر کفار کا استیلاء اور تسلط ہو گیا ہے اور قرآن نے ان کو فقراء فرمایا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اگر مال مسلم پر کفار کا استیلاء ہو جائے تو کفار اس کے مالک ہو جائیں گے یہ بات اشارۃ النص سے معلوم ہوئی ، پھر فرمایا کہ عبارۃ النص اور اشارۃ النص ایجاب حکم کے اندر دونوں مساوی ہیں یعنی دونوں قطعی ہیں ہاں اگر دونوں کے درمیان تعارض ہو جائے تو عبارۃ النص کو ترجیح ہوگی اور اشارۃ النص کو چھوڑ دیا جائیگا جیسے حدیث میں عورتوں کو ناقصات العقل والدین کہا ہے اور وجہ ارشاد فرمائی گئی ہے کہ نقصان عقل کی دلیل یہ ہے کہ دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کے قائم مقام ہے اور نقصان دین کی دلیل یہ ہے کہ عورت اپنی عمر کے نصف حصہ میں بیٹھی رہتی ہے جس میں نہ نماز پڑھتی ہے اور نہ روزہ رکھتی ہے عمر کے نصف حصہ میں اشارۃ النص کے طریقہ پر اس بات پر دلالت ہے کہ حیض کی اکثر مدت پندرہ دن ہیں اسکے معارض صاف حدیث موجود ہے کہ حیض کی اقل مدت تین دن اور اکثر مدت دس دن ہیں یہ عبارۃ النص ہے لہٰذا اس صورت میں اشارۃ النص کو چھوڑ دیا جائیگا اور عبارۃ النص پر عمل کیا جائے گا ۔

وَاَمَّا دلالةُ النصِ فما ثبتَ بمعنى النص لُغَةً لا اِسْتِنْبَاطًا بالرأي كالنَّهْيِ عَنِ التافيفِ يُوْقَفُ بِهٖ على حرمةِ الضربِ من غيرِ واسطةِ التأمّلِ والاجتهادِ والثابتُ بدلالةِ النصِ مثل الثابتِ بالاشارة

حَتّٰی صَحَّ اِثْبَاتُ الْحُدُوْدِ وَالْکَفَّارَاتِ بِدَلَالَاتِ النُّصُوْصِ اِلَّا عِنْدَ التَّعَارُضِ دُوْنَ الْاِشَارَۃِ۔

ترجمہ:۔ اور بہر حال دلالۃ النص پس وہ ہے جو نص کے معنیٰ سے باعتبار لغت ثابت ہو نہ کہ رائے سے استنباط کے کے طریقہ پر جیسے اُف کہنے سے منع کرنا اس سے واقفیت ہوتی ہے ضرب کی حرمت پر تامل اور اجتہاد کے واسطہ کے بغیر اور جو حکم دلالت النص سے ثابت ہے وہ اس حکم کے مثل ہے جو اشارہ سے ثابت ہے یہاں تک کہ دلالات النصوص سے حدود و کفارات کا اثبات صحیح ہے مگر تعارض کے وقت (دلالت) اشارہ سے کم ہے۔

تشریح:۔ عبارت اور اشارہ دونوں از قبیل الفاظ ہیں اور دلالت و اقتضاء دونوں معنیٰ کی قبیل سے ہیں تو دلالۃ النص میں لغۃً حکم ثابت ہوتا ہے یعنی جو شخص زبانِ عرب سے واقف ہے تو جب وہ سنے گا وَلَا تَقُلْ لَّهُمَا اُفٍّ تو بغیر اجتہاد و تامل کے وہ جان لیگا کہ اس سے مراد حرمتِ ضرب ہے، جس طرح اشارۃ النص قطعی ہے ایسے ہی دلالۃ النص بھی قطعی ہے لہذا دلالۃ النص جب قطعی ہے تو اس کے ذریعہ حدود و کفارات کا اثبات درست ہے ہاں اگر اشارۃ النص اور دلالۃ النص میں تعارض ہو جائے تو اب اشارۃ النص کو ترجیح حاصل ہوگی اور اسی پر عمل کیا جائیگا اور دلالۃ النص کو چھوڑ دیا جائیگا (مثال تعارض) اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے، ومن قتل مؤمنًا خطأً فتحریر رقبۃ مؤمنۃ، تو آیت سے معلوم ہوا کہ قتل خطاء کی صورت میں کفارہ ہے بطریق دلالۃ النص آیت سے معلوم ہوا کہ قتلِ عمد کے اندر بھی کفارہ واجب ہونا چاہئے اس لئے کہ جب ادنیٰ کے اندر کفارہ ہے تو اعلیٰ میں بدرجہ اولیٰ ہونا ضروری ہے، یہی امام شافعی رح کا مستدل ہے اسی طرح دوسری آیت میں ہے ومن یقتل مؤمنًا متعمدًا فجزاءہ جہنم خالدًا فیھا اس آیت سے اشارۃ النص کے طریقہ پر معلوم ہوا کہ قتل عمد میں کفارہ نہیں ہے اس لئے کہ یہاں لفظ جزاء مستعمل ہے جسکے معنیٰ کافی کے ہیں یعنی جو سزا دیجارہی ہے یہ کافی ہے تو معلوم ہوا کہ جہنم کے علاوہ کوئی دوسری سزا قاتل کے لئے نہیں ہے۔ بہر حال یہاں اشارۃ النص کو دلالۃ النص پر ترجیح دی گئی۔

سوال: جب بات یوں ہے جو آپنے کہی تو پھر قتلِ عمد میں قصاص اور خطاء میں دیت کیوں واجب ہے جب کہ یہ سزا کافی ہے؟

جواب: یہاں الگ الگ دو جزاء ہیں جزاءِ فعل اور جزاءِ محل فعل کی جزاء کفارہ اور جہنم ہیں اور محل کی جزاء دیت اور قصاص ہے۔

وَاَمَّا الْمُقْتَضٰی فَزِیَادَۃٌ عَلَی النَّصِّ ثَبَتَ شَرْطًا لِصِحَّۃِ الْمَنْصُوْصِ عَلَیْہِ لِمَا لَمْ یَسْتَغْنِ عَنْہُ تَوَجَّبَ تَقْدِیْمُہٗ لِتَصْحِیْحِ الْمَنْصُوْصِ فَقَدِ اقْتَضَاہُ النَّصُّ فَصَارَ الْمُقْتَضٰی بِحُکْمِہٖ حُکْمًا لِلنَّصِّ وَالثَّابِتُ بِہٖ یَعْدِلُ الثَّابِتَ بِدَلَالَۃِ النَّصِّ اِلَّا عِنْدَ الْمُعَارَضَۃِ بِہٖ

ترجمہ:۔ اور بہر حال مقتضیٰ پس وہ نص کے اوپر زیادتی ہے جو منصوص علیہ کی صحت کے لئے شرط بنکر ثابت ہوئی ہو اس وجہ سے کہ منصوص علیہ مزید سے مستغنی نہیں ہے تو مزید کی تقدیم واجب ہے منصوص کی تصحیح کے لئے تو

مزید کا نص نے تقاضا کیا ہے تو ہو گیا مقتضیٰ مع اپنے حکم کے نص کا حکم اور جو حکم کہ ثابت ہے مقتضیٰ سے اس حکم کے برابر ہے جو ثابت ہے دلالۃ النص سے مگر ما ثبت بدلالۃ النص کے ساتھ تعارض کے وقت ۔

تشریح: ۔ جو کلام مذکور ہے وہ اپنی صحت کیلئے کسی اضافہ کو مقتضی ہے کہ جبتک اس اضافہ کا اعتبار نہ کیا جائے تو منصوص علیہ یعنی مذکور صحیح نہیں ہوتا تو کلام مذکور کو مقتضیٰ اور غیر مذکور کو مقتضیٰ کہا جاتا ہے اور جیسے حکم مذکور کو حکم ثابت بالنص کہتے ہیں مقتضیٰ کو بھی حکم ثابت بالنص ہی کہیں گے کیونکہ اس کا ثبوت بھی نص کیوجہ سے ہی ہوا ہے ، اور چونکہ مقتضیٰ مقتضی کیلئے مصحح ہے اور مقتضیٰ مقتضی کی شرط ہے تو مقتضیٰ کا تقدم ضروری ہوگا اس لئے کہ مشروط پر شرط کی تقدیم ضروری ہے ، جو حکم دلالۃ النص اور اقتضاء النص سے ثابت ہو تو ایجاب حکم میں دونوں مساوی ہیں البتہ اگر دونوں کے درمیان تعارض ہو جائے تو دلالۃ النص کو اقتضاء النص پر ترجیح ہوگی (مثالِ تعارض) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے حضرت عائشہ رضؓ سے حُتِّیۡہِ ثم اقرصیہ ثم اغسلیہ بالماء ، تو یہ حدیث اقتضاء النص کے طریقہ پر اس بات پر دال ہے کہ ناپاکی کا غسل وازالہ پانی کے علاوہ دیگر مائیات سے جائز نہیں ہے اس لئے کہ جب پانی سے غسل کے وجوب کو ارشاد فرمایا ہے تو کلام کی صحت کا تقاضا یہ ہے کہ پانی کے علاوہ دیگر چیز سے غسل جائز نہو لیکن یہ حدیث دلالۃ النص کے طریقہ پر اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ پانی کے علاوہ دیگر مائیات سے غسل نجس جائز ہو ۔

کیونکہ اس بات کو سب جانتے ہیں کہ اصل مقصود تطہیر ہے اور ازالۂ نجاست ہے اور یہ مقصد ہر اس چیز سے حاصل ہو جائیگا جو ازالہ کی اور قطع کی صلاحیت رکھتی ہو پانی ہو یا مائیات میں سے کوئی ہو ، ملاجیون رحؒ نے یہ مثال پیش کرنے کے بعد کہا ہے کہ بعض حضرات نے جو یہ فرمایا ہے کہ ثابت بالاقتضاء اور ثابت بالدلالت کے تعارض کی مثال نہیں ملتی یہ قلت تتبع ہے ۔

سبق نمبر ۱۷ وَقَدْ يُشْكِلُ عَلَى السَّامِعِ الْفَصْلُ بَيْنَ الْمُقْتَضٰى وَالْمَحْذُوْفِ وَهُوَ ثَابِتٌ لُغَةً وَالْمُقْتَضٰى شَرْعًا وَاٰيَةُ ذٰلِكَ اَنَّ مَا اقْتَضٰى غَيْرَهٗ ثَبَتَ عِنْدَ صِحَّةِ الْاِقْتِضَاءِ وَاِذَا كَانَ مَحْذُوْفًا فَاِذَا قُدِّرَ مَذْكُوْرًا انْقَطَعَ عَنِ الْمَذْكُوْرِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ فَاِنَّ السُّؤَالَ يَتَحَوَّلُ عَنِ الْقَرْيَةِ اِلَى الْمَحْذُوْفِ وَهُوَ الْاَهْلُ عِنْدَ التَّصْرِيْحِ بِهٖ

ترجمہ: ۔ اور کبھی مشکل ہو جاتا ہے سامع کے اوپر مقتضیٰ اور محذوف کے درمیان فرق کرنا اور محذوف لغۃً ثابت ہوتا ہے اور اس کی پہچان یہ ہے کہ جو اپنے غیر کا تقضا کرے وہ اقتضاء کی صحت کے وقت ثابت ہوگا ، اور جب کہ محذوف ہو پھر اس کو مذکور مان لیا جائے (تو جو مذکور سے متعلق ہے) وہ مذکور سے منقطع ہو جائے گا جیسے باری تعالیٰ کے فرمان واسأل القریۃ پس بے شک سوال قریہ سے محذوف کی جانب منتقل ہو جائے گا اور وہ اہل ہے محذوف کی تصریح کے وقت ۔

تشریح:۔ جب مصنفؒ نے اقتضاء النص کی بحث چھیڑی تو انہیں ایک دوسرا مسئلہ بھی یاد آگیا کہ مقتضی اور محذوف میں کیا فرق ہے تو بتایا محذوف لغۃً ثابت ہوتا ہے اور مقتضی شرعاً پھر فرمایا کہ مقتضی اور محذوف کے درمیان اسی علامت کے ذریعہ امتیاز ہو جائے گا کہ مقتضی کو جب کلام میں ذکر کر دیا جائے تو مقتضی پر کوئی فرق نہیں آئے گا وہ اپنی سابق روش پر برقرار رہے گا اور محذوف کی صورت میں کلام کی روش ہی بدل جائے گی جس چیز کا تعلق پہلے مذکور سے تھا اب اس کا تعلق محذوف سے ہو جائیگا جیسے واسأل القریۃ، میں اہل محذوف ہے پہلے سوال قریہ سے ہے اور اہل کے ذکر کے بعد سوال اہل سے ہے تو کلام کی روش بدل گئی یہ محذوف کی پہچان ہے اور فتحریر رقبۃ مؤمنۃ، میں اگر مقتضی یعنی مملوکۃً کو ذکر کر دیا جائے تو تحریر رقبۃ پر کوئی فرق نہیں آئے گا۔

تنبیہ:۔ جو علامت اور پہچان بیان کی گئی ہے یہ محل تامل ہے کیونکہ مذکورہ دونوں پہچان ٹوٹ جاتی ہیں ع۱ اول فرمان باری ہے فقلنا اضرب بعصاک الحجر فانفجرت منہ اثنتا عشرۃ عینا، تو یہاں فضرب فانشق الحجر، محذوف ہے اس کے باوجود کلام اپنی سابق روش اور طرز سے متغیر نہیں ہوا اور نہ اعراب میں کوئی تبدیلی آئی، دوسری مثال، کسی نے کسی سے کہا اعتق عبدک عنی بالف، تو یہاں بیع کو مقدم مانا جاتا ہے اور مقصد یہ ہوتا ہے کہ پہلے اپنا غلام اتنے میں میرے ہاتھ پر فروخت کر دے پھر میری جانب سے اعتاق کا وکیل ہو جا، تو بیع یہاں مقتضی ہے اسکے باوجود کلام کے اندر تغیر ہے کیونکہ پہلے وہ اپنے غلام کو آزاد کرنے کا مامور ہے اور اب تقدیر کے بعد آمر کے غلام کو آزاد کرنے کا مامور ہوگا بعض حضرات نے جواب دینے میں تکلف سے کام لیا ہے مگر اچھا جواب یہ ہے کہ بس ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ مقتضی شرعی چیز ہے اور محذوف لغوی۔

ثُمَّ الثَّابِتُ بِمُقْتَضَى النَّصِّ لَا يَحْتَمِلُ التَّخْصِيصَ حَتّٰى لَوْ حَلَفَ لَا يَشْرَبُ وَنَوٰى شَرَابًا دُوْنَ شَرَابٍ لَا تَعْمَلُ نِيَّتُهٗ لِاَنَّ الْمُقْتَضٰى لَا عُمُوْمَ لَهٗ خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ وَالتَّخْصِيْصُ فِيْمَا يَحْتَمِلُ الْعُمُوْمَ۔

ترجمہ:۔ پھر وہ حکم جو مقتضی النص سے ثابت ہے تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا، یہاں تک کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ نہیں پیئے گا اور وہ نیت کرتا ہے ایک قسم کے پینے کی نہ کہ دوسرے کی تو اس کی نیت کارگر نہ ہوگی اسلئے کہ مقتضی کے لئے عموم نہیں ہے، شافعیؒ کا اختلاف ہے اور تخصیص اسی میں ہوتی ہے جو عموم کا احتمال رکھے۔

تشریح:۔ مصنفؒ کا یہ کلام مقتضی اور محذوف کے درمیان دوسرا فرق بیان کرنے کیلئے ہے، اولاً یہ بات ذہن نشین کیجئے کہ عموم و خصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہیں نہ کہ معنی کے اور جہاں عموم ہو اسی میں تخصیص کا احتمال ہو سکتا ہے اور جہاں سرے سے عموم ہی نہ ہو وہاں تخصیص کا سوال پیدا نہیں ہو سکتا، محذوف از قبیل الفاظ ہے جیسا کہ ظاہر ہے اور مقتضی معنی ہے اور عموم و خصوص الفاظ میں ہوتا ہے نہ کہ معنی میں تو معلوم ہوا کہ محذوف میں عموم بھی ہو سکتا ہے اور جب عموم ہو سکتا ہے تو اس کے اندر تخصیص بھی ہو سکتی ہے اور مقتضی کے اندر عموم نہیں

ہوگا کیونکہ وہ معنیٰ ہیں اور جب اس میں عموم ہی نہیں تو تخصیص بھی نہیں ہوسکتی ہے اسلئے کہ تخصیص تو تعمیم کی فرع ہے، البتہ امام شافعی رح مقتضیٰ کو محذوف کے مثل مانتے ہیں اور مثل محذوف مقتضیٰ کے اندر عموم و خصوص کے قائل ہیں، جب یہ نقریر ذہن نشین ہوگئی تو اب سنئے بغیر مشروب کے شراب کا تحقق نہیں ہوسکتا تو جب کسی نے کہا لا اشرب تو مشروب بطریق اقتضاء ثابت ہوگا تو مشروب مقتضیٰ ہوا اور مقتضیٰ میں عموم ہوتا نہیں تو جس چیز کو بھی وہ پئے گا حانث ہو جائیگا اور اگر وہ کہنے لگے کہ میری مراد فلاں مشروب تھی نہ کہ فلاں تو اسکی نیت معتبر نہ ہوگی اس لئے کہ یہ تخصیص کی نیت ہے اور تخصیص جب ہوسکتی ہے جبکہ وہاں پہلے سے عموم ہو اور مقتضیٰ میں عموم ہی نہیں ہے ۔

وَكَذٰلِكَ الثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ لَا يَحْتَمِلُ التَّخْصِيصَ لِاَنَّ مَعْنَى النَّصِّ اِذَا ثَبَتَ كَوْنُهُ عِلَّةً لَا يَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ غَيْرَ عِلَّةٍ وَاَمَّا الثَّابِتُ بِاِشَارَةِ النَّصِّ فَيَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ عَامًّا يُخَصُّ لِاَنَّهُ ثَابِتٌ بِصِيغَةِ الْكَلَامِ وَالْعُمُوْمُ بِاعْتِبَارِ الصِّيغَةِ

ترجمہ:۔ اور ایسے ہی وہ حکم ہے جو دلالۃ النص سے ثابت ہو تخصیص کا احتمال نہیں رکھیگا اسلئے کہ نص کے معنیٰ جبکہ اس کا علت ہونا ثابت ہوگیا تو وہ غیر علت ہونیکا احتمال نہیں رکھے گا اور جو حکم اشارۃ النص سے ثابت ہو تو وہ احتمال رکھے گا کہ وہ عام ہو جس کو خاص کر دیا جائے اس لئے کہ یہ (وہ حکم ہے جو اشارۃ النص سے ثابت ہو) ثابت ہوتا ہے کلام کے صیغہ سے اور عموم صیغے کے اعتبار سے ہے ۔

تشریح:۔ جب مصنف رح نے مقتضیٰ اور محذوف کے درمیان فرق بیان کرتے ہوئے مقتضیٰ کے اندر عدم عموم کو بیان کیا تو فائدہ کی تکمیل کی غرض سے یہ بھی بیان کر رہے ہیں کہ جو حکم دلالۃ النص سے ثابت ہوتا ہے اسکے اندر بھی عموم نہیں ہوتا لہٰذا اس میں احتمال تخصیص بھی نہ ہوگا کیونکہ عموم و خصوص عوارض الفاظ میں سے ہے اور ثابت بالدلالۃ موضوع لہٗ کے لازمی معنیٰ ہیں نہ کہ لفظ کے، خلاصۂ کلام دلالۃ النص معنیٰ کی قبیل سے ہے جس میں عموم و خصوص نہیں ہوتا، اسلئے ثابت بالدلالۃ میں نہ عموم ہوگا اور نہ خصوص لان معنی النص الخ عدم احتمال تخصیص کی دلیل ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ فرمان باری تعالیٰ، ولا تقل لہما اُفٍ سے، جو معنیٰ دلالۃ النص کے طریقہ پر حاصل ہوئے وہ حرمت ایذار ہے، یہی معنیٰ ایذار حرمت تافیف کی علت ہے اگر ہم یہاں عموم و خصوص کے قائل ہو کر یوں کہیں کہ کسی صورت میں ایذار (علت) موجود ہے اور حکم (حرمت) موجود نہیں ہے تو چونکہ علت کا معلول سے تخلف ناجائز ہے اس لئے اس سے یہ بات ثابت ہوگی کہ ایذار علت حرمت نہیں حالانکہ اس کا علت ہونا ثابت ہوچکا ہے بلکہ جہاں بھی علت ہوگی وہاں معلول بھی ہوگا اور اس کا نام عموم نہیں ہے ۔

اب رہا مسئلہ اشارۃ النص کا تو چونکہ وہ عبارۃ النص کے مثل کلام کے صیغہ سے ثابت ہوتا ہے تو جیسے عبارۃ النص میں عموم و خصوص جاری ہوتا ہے اشارۃ النص کے اندر بھی جاری ہوگا، اور عموم و خصوص کا مدار لفظ اور

صیغہ پر ہے اور یہ الفاظ کی قبیل سے ہے، جیسے اللہ کا فرمان ہے وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ الآیۃ یہ کلام اشارۃ النص کے طریقہ پر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ باپ کو حق ہے کہ وہ بیٹے کے مال کا مالک بنجائے مگر اس میں سے ایک صورت کو خاص کرلیا گیا اور وہ یہ ہے کہ باپ بیٹے کی باندی سے وطی کرے یہ حلال نہیں ہے یہاں تک کہ اگر باپ نے ایسا کیا تو اس پر باندی کی قیمت واجب ہوتی ہے، ہدایہ جلد ثانی میں جس کی تفصیل موجود ہے آگے وجوہ فاسدہ کا ذکر ہے ۔

سبق نمبر ۱۸ فَصْلٌ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ عَمِلَ فِي النُّصُوْصِ بِوُجُوْهٍ أُخَرَ هِيَ فَاسِدَةٌ عِنْدَنَا مِنْهَا مَا قَالَ بَعْضُهُمْ اَنَّ التَّنْصِيْصَ عَلَى الشَّئِ بِاسْمِهِ الْعَلَمِ يُوْجِبُ التَّخْصِيْصَ وَنَفْيَ الْحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ وَهٰذَا فَاسِدٌ لِاَنَّ النَّصَّ لَمْ يَتَنَاوَلْهُ فَكَيْفَ يُوْجِبُ الْحُكْمَ فِيْهِ نَفْيًا اَوْ اِثْبَاتًا

ترجمہ: یہ فصل ہے (وجوہ فاسدہ کے بیان میں) اور لوگوں میں سے کچھ وہ ہیں جنہوں نے دوسری وجوہ سے نصوص میں عمل کیا ہے جو ہمارے نزدیک فاسد ہیں انہیں وجوہ میں سے ایک وہ ہے جو ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ کسی شئ پر اسکے علم کے ساتھ تصریح کرنا تخصیص کو واجب کرتا ہے اور اسکے علاوہ سے حکم کی نفی کو واجب کرتا ہے اور یہ فاسد ہے اس لئے کہ نص اس کو (مسکوت عنہ) شامل نہیں ہے تو اس کے اندر نفی یا اثبات کے طریقہ پر حکم کو کیسے ثابت کریگا

تشریح: بعض حضرات مذکورہ مستدلات اربعہ کے علاوہ دیگر وجوہ سے استدلال کرتے ہیں جن کو ہم وجوہ فاسدہ اور تمسکات فاسدہ کہتے ہیں، ان وجوہ فاسدہ میں سے پہلی وجہ، اولاً یہاں یہ بات سمجھئے کہ یہاں علم سے مراد یہ ہے کہ وہ ایسا لفظ ہو جو ذات پر دلالت کرنے والا ہو صفت پر دلالت کرنیوالا نہو خواہ وہ علم ہو یا اسم جنس ہو اور یہاں بعض سے مراد بعض اشعریہ اور بعض حنابلہ ہیں اور ابوبکر الدقاق اور امام غزالی کا بھی یہی قول ہے ۔ بہرحال اس مذکورہ علم کو انکے نزدیک مفہوم اللقب کہا جاتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ لفظ سے جو بات صراحۃً ثابت ہوتی ہے اس کو منطوق کہتے ہیں ورنہ مفہوم کہتے ہیں، پھر مفہوم کی دو قسمیں ہیں مفہوم موافقت اور مفہوم مخالفت اگر لفظ سے مسکوت عنہ کا حال منطوق کے موافق سمجھ میں آجائے تو وہ مفہوم موافقت ہے جیسے دلالۃ النص میں ہوتا ہے، اور اگر منطوق کے خلاف لفظ سے مسکوت عنہ کا حال معلوم ہو تو اس کو مفہوم مخالفت کہتے ہیں، پھر اگر وہ مفہوم ذات پر دلالت کرنے والے لفظ سے مفہوم ہو تو اس کو مفہوم اللقب کہتے ہیں اور اگر شرط یا وصف یا عدد سے مفہوم ہو تو اس کو مفہوم الشرط یا مفہوم الوصف یا مفہوم العدد کہتے ہیں ۔

جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہوگئیں تو اب سنئے ۔ کہ اس فریق کا کہنا یہ ہے کہ جب کسی حکم کو بیان کرتے ہوئے مفہوم اللقب کے ساتھ اس کو بیان کیا جائے تو یہ علم پر تصریح اس بات پر دال ہوگی، کہ حکم مذکور فقط اسی صورت کے ساتھ خاص ہے اور اسکے علاوہ سے یہ حکم منتفی ہے ۔ جیسے مسلم شریف میں حدیث ہے الماء من الماء پہلے ماء سے

مراد غسل ہے اور دوسرے سے مراد منی ہے اب اس کے معنیٰ ہوئے کہ وجوب استعمال الماء بخروج المنی، اور ماء اسم جنس ہے جو مفہوم اللقب ہے تو اس حکم کو مفہوم اللقب سے بیان کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ حکم غسل فقط اسی صورت کے ساتھ خاص ہے یعنی خروج منی کے ساتھ اور اگر منی کا خروج نہو جیسے اکسال کی صورت میں تو وہاں غسل واجب نہیں ہوگا جیساکہ انصار کی ایک جماعت نے اس حدیث سے یہی بات سمجھی اور وہ اکسال کی حالت میں وجوب غسل کے قائل نہیں تھے تو انصار جو اہل زبان ہیں حدیث سے ان کا یہ سمجھنا اس بات کی دلیل ہے کہ قاعدہ ایسا ہی ہے جو ذکر کیا گیا کہ جب کسی حکم کو بیان کرتے ہوئے مفہوم اللقب کے طریقہ پر اس کے علم کی تصریح کردیجائے تو وہ مفید تخصیص ہوگا اور ما عدا سے حکم کو منتفی کردے گا، جیسے یہاں حکم غسل فقط خروج منی کے ساتھ خاص ہوا اور جہاں خروج منی نہو وہاں حکم وجوب غسل منتفی ہوا

ہم نے کہا کہ اس فریق کا یہ استدلال فاسد ہے کیونکہ جب نص مسکوت عنہ کو شامل ہی نہیں تو پھر نص مذکور مسکوت عنہ کے اندر نفی یا اثبات کے طریقہ پر حکم کو کیسے ثابت کرے گا۔

سوال: صحابہ رضی کی فہم اہل لسان ہونے کیوجہ سے اونچی ہے جب انہوں نے ایسا سمجھا تو قاعدۂ مذکورہ صحیح ثابت ہوا؟

جواب: انصار کی جماعت جو اکسال کی صورت میں وجوب غسل کے قائل نہیں تھی، تو اس قاعدہ کی بنیاد پر نہیں جو آپ نے ذکر کیا ہے بلکہ معہود خارجی نہونے کیوجہ سے انہوں نے الف لام کو استغراق پر محمول کیا ہے، یعنی تمام افراد غسل خروج منی سے ثابت ہوں گے۔ **سوال**: خواہ یوں کہو خواہ ایسے کہو جیسے ہم نے کہا بات تو ایک ہی نکلی کہ خروج منی کے بغیر غسل واجب نہیں حالانکہ آپ اکسال کی صورت میں وجوب غسل کے قائل ہیں؟ **جواب**: الف لام کو استغراق پر محمول کرنے کیوجہ سے تمہارا جواب ہوگیا، رہا انصار کا جواب تو وہ یہ ہے کہ ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ خروج منی کے بغیر غسل واجب نہیں ہوتا مگر خروج کی دو قسمیں ہیں، تحقیقی اور تقدیری وحکمی اول تو ظاہر ہے اور جب التقاء ختانین پایا گیا جو خروج منی کا سبب ہے تو گویا تقدیراً مسبب کا تحقق ہوگیا اسی کو صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے۔ وقد يخفى عليه لقلته فيقام مقامه، بہرحال جواب دونوں کا ہوگیا۔

تنبیہ: جس حدیث سے یہاں استدلال کیا گیا ہے یہ خواب پر محمول ہے، اور خواب میں جبتک خروج منی نہو غسل واجب نہیں وفی ہذا الحدیث تفصیل لا یلیق بہذا المختصر۔

سبق نمبر ۱۹

ومنها ما قال الشافعی رح إن الحکم متى علق بشرط او أضيف الى مسمى بوصف خاص أوجب نفي الحكم عند عدم الشرط او الوصف ولهذا لم يجوز نكاح الامة عند فوات الشرط والوصف المذكورين في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنت المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات

ترجمہ :۔ اور انہیں وجوہِ فاسدہ میں سے ایک وجہ فاسدہ یہ ہے جو امام شافعی رح نے فرمایا کہ حکم جب کسی شرط کے ساتھ معلق ہو یا حکم کسی مسمیٰ کی جانب مضاف ہو کسی وصفِ خاص کے ساتھ تو یہ شرط یا وصف کے نہ ہونے کے ساتھ حکم کی نفی کو واجب کرے گا اور اسی وجہ سے امام شافعی نے باندی کے نکاح کو جائز قرار نہیں دیا اس وصف و شرط کے فوت ہونے کی صورت میں جو باری تعالیٰ کے اس فرمان میں مذکور ہیں وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ الخ ۔

تشریح :۔ وجوہ فاسدہ میں سے یہ دوسری وجہ فاسد ہے جس کے قائل امام شافعی رح ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ جب کوئی حکم کسی شرط پر معلق ہو یا اس میں کسی مسمیٰ کو کسی خاص وصف سے بیان کیا گیا ہو تو شرط اور وصف جب دونوں منتفی ہو جائیں گے تو حکم بھی منتفی ہو جائیگا اسی وجہ سے امام شافعی رح نے فرمایا کہ آزاد مسلمان کے لئے جائز نہیں کہ وہ باندی سے نکاح کرے جب کہ اس کو آزاد عورت سے نکاح کرنے کی قدرت حاصل ہے اور اگر قدرت نہو اور باندی سے نکاح کا ارادہ ہو تو صرف مسلمان باندی سے نکاح کر سکتا ہے کیونکہ قرآن کریم نے جب حکم بیان فرمایا تو عدم استطاعت حرّہ کی صورت میں نکاحِ اَمہ کے جواز کو ارشاد فرمایا مگر باندی مؤمن ہونی چاہئے عدم قدرت کو شرط سے اور ایمان کو صفت کے ذریعہ بیان فرمایا آیت یہ ہے وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِمَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيٰتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ

تنبیہ :۔ جس کو آزاد عورت سے نکاح کرنے کی قدرت ہو اس کو لونڈی سے نکاح کرنا امام شافعی رح کے نزدیک حرام ہے اور امام ابوحنیفہ رح کے مذہب میں مکروہ تنزیہی ہے ایسے ہی صحتِ نکاح کیلئے لونڈی کا مسلمان ہونا اکثر علماء کے نزدیک ضروری اور امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک افضل ہے اگر کتابیہ لونڈی سے نکاح کرے گا تو وہ بھی امام صاحبؒ کے نزدیک جائز ہے ہاں اگر کسی کے نکاح میں آزاد عورت ہو تو اس کو لونڈی سے نکاح کرنا سب کے نزدیک حرام ہے مگر امام مالکؒ رضا حرہ کے وقت اس کو جائز کہتے ہیں ۔

وَحَاصِلُهٗ اَنَّهٗ اَلْحَقَ الْوَصْفَ بِالشَّرْطِ وَاعْتَبَرَ التَّعْلِيْقَ بِالشَّرْطِ عَامِلًا فِيْ مَنْعِ الْحُكْمِ دُوْنَ السَّبَبِ وَلِذٰلِكَ اَبْطَلَ تَعْلِيْقَ الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ بِالْمِلْكِ وَجَوَّزَ التَّكْفِيْرَ بِالْمَالِ قَبْلَ الْحِنْثِ لِاَنَّ الْوُجُوْبَ حَاصِلٌ بِالسَّبَبِ عَلٰى اَصْلِهٖ وَوُجُوْبُ الْاَدَاءِ مُتَرَاخٍ عَنْهُ بِالشَّرْطِ وَالْمَالِيُّ يَحْتَمِلُ الْفَصْلَ بَيْنَ وُجُوْبِهٖ وَوُجُوْبِ اَدَائِهٖ اَمَّا الْبَدَنِيُّ فَلَا يَحْتَمِلُ الْفَصْلَ فَلَمَّا تَاَخَّرَ الْاَدَاءُ لَمْ يَبْقَ الْوُجُوْبُ

ترجمہ :۔ اور اس کا حاصل یہ ہے کہ شافعی رح نے وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کیا ہے اور شرط کے اوپر معلق کرنے کو حکم کے روکنے میں عامل مانا ہے نہ کہ سبب کے اور اسی وجہ سے انہوں نے طلاق اور عتاق کو ملک پر معلق کرنے کو باطل قرار دیا ہے اور اور حانث ہونے سے پہلے مال کے ذریعہ کفارہ کی ادائیگی کو جائز قرار دیا ہے اس لئے کہ انکی اصل کے مطابق وجوب سبب سے حاصل ہو جاتا ہے اور وجوب ادا سبب سے مؤخر ہو جاتا ہے شرط کے پائے جانے تک اور واجب مالی فصل کا احتمال رکھتا ہے نفسِ وجوب اور وجوب ادا کے درمیان بہر حال

واجب بدنی وہ فصل کا احتمال نہیں رکھتا پس جب ادا مؤخر ہوگئی تو وجوب باقی نہیں رہا۔

تشریح:۔ یہاں مصنف فرماتے ہیں کہ امام شافعی کے اس فرمان کا حاصل دو باتیں ہیں ۱ انہوں نے وصف کو شرط کا درجہ دیا ہے یعنی جس طرح انتفار شرط سے حکم کا انتفار ہوتا ہے ایسے ہی انتفارِ وصف سے بھی حکم کا انتفار ہوتا ہے ۲ امام شافعی فرماتے ہیں کہ جس طرح کمرہ کا پنکھا چھت کے کڑے میں لٹکا ہوا ہے اور کڑا اس کو گرنے نہیں دے رہا ہے اگرچہ کڑے کیوجہ سے اس کا ثقل (بوجھ) ختم نہیں ہوگیا گویا کہ کڑے نے حکم کو (گرنے کو) روکا ہے سبب (ثقل) کو نہیں اسی طرح انھوں نے کہا کہ تعلیق بالشرط مانع حکم ہے مانع انعقادِ سبب نہیں ہے ہمارے نزدیک تعلیق مانع انعقادِ سبب ہے، اب انکے نزدیک کچھ متفرع ہوئے والی جزئیات کو نقل کیا گیا ہے (مثال اول) انہوں نے کہا کہ جب کسی اجنبی عورت یا کسی اجنبی کے غلام سے کہا گیا کہ ان نکحتک فانت طالق، یا ان ملکتک فانت حر، تو چونکہ اس تعلیق نے سبب کے انعقاد کو نہیں روکا بلکہ صرف حکم کو روکا اور انعقادِ سبب کا یہاں محل نہیں کیونکہ دونوں اجنبی ہیں اسلئے یہ کلام لغو ہوگا اور ہمارے نزدیک چونکہ تعلیق سبب کے انعقاد کو روکتی ہے بلکہ جب شرط پائی جائیگی اسی وقت سبب کا انعقاد ہوکر حکم کا ثبوت ہوتا ہے تو انعقادِ سبب کے وقت محل درکار ہوگا اس لئے یہ کلام لغو نہ ہوگا بلکہ جب اس سے نکاح کریگا یا غلام کو خرید یگا تو طلاق واقع ہوگی اور غلام آزاد ہوگا (مثال دوم) انہوں نے فرمایا کہ یمین کیوجہ سے حانث ہونے سے پہلے ہی کفارہ کا سبب منعقد ہوگیا یعنی یمین کفارہ ہے اور حنث شرطِ وجوب کفارہ ہے اور اصول یہ ہے کہ بعد انعقادِ سبب قبل وجود الشرط حکم کی ادائیگی صحیح ہوا کرتی ہے جیسے وہ شخص جس کے پاس بقدرِ نصاب مال موجود ہے لیکن ابھی حولانِ حول نہیں ہوا تو سبب وجوب (مالِ نصاب) موجود ہے لہٰذا اگر حولانِ حول سے پہلے وہ زکوٰۃ ادا کردے تو صحیح ہے اسی طرح اگر حالف حنث سے پہلے کفارہ یمین ادا کردے تو درست ہے لیکن ان کے یہاں شرط یہ ہے کہ کفارہ مال کے ذریعہ سے ادا کیا جائے یعنی اعتاق رقبہ یا اطعام وغیرہ سے ورنہ روزہ رکھکر کفارہ ادا کرنا قبل الحنث ان کے نزدیک بھی جائز نہیں ہے۔

امام شافعی فرماتے ہیں کہ واجب مالی کے اندر نفسِ وجوب اور وجوب ادا کے درمیان انفصال ہوتا ہے جیسے کسی نے کوئی سامان خریدا اور شرط کرلی کے پیسے دو ماہ کے بعد ملیں گے تو ثمن کا نفسِ وجوب بیع سے ثابت ہوگیا اور وجوب ادا دو ماہ کے بعد ہوگا اس تقریر سے معلوم ہوا کہ واجب مالی میں نفسِ وجوب اور وجوب ادا کے درمیان انفصال ہوتا ہے۔ رہا واجب بدنی تو اس کے اندر نفسِ وجوب اور وجوب ادا کے درمیان فصل نہیں ہوتا، یعنی واجب بدنی کا نفسِ وجوب ہی وجوب ادا ہے اسلئے کہ نماز معلوم افعال ہیں اور یہی حال روزہ ہے، تو نماز اور روزہ کا وجوب ہی وجوب ادا ہے تو واجب بدنی کے اندر وجوب ادا کا ہونا بداہۃً اصلِ وجوب کے عدم کو مستلزم ہے۔

سبق نمبر ۲۰

پہلے کچھ باتیں بطور تمہید کے عرض کرتا ہوں حضرت امام شافعی رح کی جانب سے جو بات کہی گئی ہے وہ پانچ مقدمات سے مرکب ہے ۱ مقدمہ اولی، انہوں نے

وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کیا ہے ۲ مقدمہ ثانیہ، انہوں نے کہا ہے کہ تعلیق بالشرط مانع حکم ہے مانع انعقادِ سبب نہیں ہے ۳ (مقدمہ ثالثہ) ملک کے اوپر طلاق اور عتاق کو معلق کرنا باطل ہے ۴ مقدمہ رابعہ، حانث ہونے سے پہلے انہوں نے مال کے ذریعہ کفارہ کی ادائیگی کو جائز قرار دیا ہے ۵ مقدمہ خامسہ، انہوں نے واجب مالی اور واجب بدنی کے درمیان فرق کیا ہے ہمارے نزدیک یہ پانچوں مقدمات باطل ہیں جن میں سے ہر ایک کی تردید ضروری ہے تو مصنف رح ان میں سے ہر ایک کی تردید کریں گے، مقدمہ اولیٰ کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں ۔

وَاِنَّا نَقُوْلُ بِاَنَّ اَقْصٰی دَرَجَاتِ الْوَصْفِ اِذَا کَانَ مُؤَثِّرًا اَنْ یَّکُوْنَ عِلَّۃً لِلْحُکْمِ کَمَا فِیْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی اَلزَّانِیْ وَالسَّارِقُ وَلَا اَثَرَ لِلْعِلَّۃِ فِی النَّفْیِ بِلَا خِلَافٍ

ترجمہ:۔ اور ہم کہتے ہیں کہ وصف کے درجات کا منتہیٰ جبکہ وہ مؤثر ہو یہ ہے کہ وہ حکم کی علت ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول الزانی والسارق میں اور بغیر کسی اختلاف کے نفی کے اندر علت کا کوئی اثر نہیں ہے ۔

تشریح:۔ جناب حضرت امام شافعی رح، آپنے وصف کو شرط قرار دیکر انتفاءِ وصف کی وجہ سے حکم کے انتفاء کو ثابت فرمایا ہے مگر یہاں آپکے ارشاد پر دو طرح سے کلام ہے ۱ وصف مطلقاً شرط کے معنیٰ میں ہو یہ خلافِ اصول ہے، ۲ انتفاءِ وصف حکم کے انتفاء کو ہمیشہ مستلزم ہو جائے یہ بات بھی خلاف اصول ہے ۔

بلکہ وصف کے تین درجات ہیں ۱ وصف کبھی اتفاقی ہوتا ہے جس کا وجود و عدم برابر ہوتا ہے جیسے فرمان باری ہے، وَرَبَائِبُکُمُ اللّٰتِیْ فِیْ حُجُوْرِکُمْ، فی حجورکم وصفِ اتفاقی ہے جو عادت کے طریقہ پر ارشاد فرمایا گیا ہے ورنہ اگر وہ زوجِ اُم کی زیرِ تربیت نہ ہوتی تو اس سے نکاح جائز ہونا چاہئے تھا حالانکہ آپ اسکے قائل نہیں ہیں بلکہ جواز نکاح کا مدار اُم کے ساتھ دخول و عدم دخول پر ہے ۲ وصف کبھی شرط کے معنیٰ میں ہوتا ہے جیسے اس آیت میں ہے جس سے امام شافعی رح نے استدلال کیا ہے ۳ اور وصف کبھی علت کے معنیٰ میں ہوتا ہے جیسے الزانیۃ والزانی فاجلدوا اور جیسے السارق والسارقۃ فاقطعوا الخ اس لئے کہ وصفِ زنا اور سرقہ ہی تو وجوبِ حد اور وجوب قطع کے اندر مؤثر ہے، اسلئے کہ حکم جب اسم مشتق پر مرتب ہو تو ماخذِ اشتقاق (مبدأ) اس حکم کی علت ہوا کرتا ہے ۔

اور اصول یہ ہے کہ معلولِ واحد کی عللِ مختلفہ ہو سکتی ہیں تو قاعدہ یہ مقرر ہوا کہ جب تک معلول کا علت کے ساتھ اختصاص ثابت نہ ہو تب تک علت کا انتفاء معلول کے منتفی ہونے پر دلالت نہیں کرے گا ۔ تو حضرت والا، جب وصف کے سب سے قوی اور مضبوط درجہ یعنی علت کے انتفاء سے حکم کا انتفاء لازم نہیں آتا تو جو اوسط و اضعف (شرط و وصف) ہیں ان کا انتفاء حکم کے انتفاء پر کیسے دلالت کرے گا خلاصۂ کلام جو آپنے مقدمہ اولیٰ میں وصف کو شرط کے لاحق کیا ہے تقریر مذکور سے اس کا بطلان معلوم ہو گیا ۔

وَلَوْ كَانَ شَرْطًا فَالشَّرْطُ دَاخِلٌ عَلَى السَّبَبِ دُوْنَ الْحُكْمِ فَمَنَعَهُ مِنَ الْاِتِّصَالِ بِمَحَلِّهِ وَبِدُوْنِ الْاِتِّصَالِ بِالْمَحَلِّ لَا يَنْعَقِدُ سَبَبًا

ترجمہ: ۔ اور اگر وصف شرط ہو تو شرط سبب پر داخل ہے نہ کہ حکم پر پس روکدیا شرط نے سبب کو اپنے محل کے ساتھ متصل ہونے سے اور محل کے ساتھ اتصال کے بغیر وہ سبب بنکر منعقد نہو گا ۔

تشریح: ۔ یہ دوسرے مقدمہ کی تردید ہے کہ شرط کا انتفاء حکم کے انتفاء پر دلالت کرتا ہے ، یہ خلافِ اصول ہے اولاً تو وصف کو مطلقاً شرط کا درجہ دینا غلط ہے کما مر ، پھر وصف کے انتفاء کیوجہ سے حکم کا انتفاء غلط ہے ورنہ ان ینکح المحصنٰت المؤمنات ، میں آپ کو فرمانا چاہئے کہ آزاد کتابیہ سے نکاح جائز نہونا چاہئے ۔ بہرحال اگر وصف کو شرط کے درجہ میں مان لیں تو حضور پھر بھی شرط کا انتفاء حکم کے انتفاء پر دلالت نہیں کرے گا جیسے علت کا انتفاء معلول کے انتفاء پر دلالت نہیں کرتا ہے تو شرط بدرجۂ اولیٰ ، **سوال** ، ان دخلتِ الدار فانت طالق میں ، شرط (دخولِ دار) کے منتفی ہونے کی وجہ سے حکم (وقوعِ طلاق) کا انتفاء ہے تو معلوم ہوا کہ شرط کا عدم حکم کے عدم پر دال ہوگا ؟ **جواب** : آپ نے غور نہیں فرمایا یہاں حکم تو مذکور رہے ہی نہیں بلکہ شرط اور سبب مذکور ہیں ، ان دخلت الدار ، شرط ہے اور فانت طالق سبب ہے ، وقوعِ طلاق انت طالق کا مسبب و حکم ہے ، تو شرط جس چیز پر داخل ہے اسی میں تو اثر کرے گی اور وہ سبب ہے لہٰذا عدمِ شرط (عدمِ دخولِ دار) سبب کے انتفاء پر دلالت کرے گا جو کہ مذکور رہے اور سبب کے نہونے کیوجہ سے حکم کا عدم ہوگا تو یہاں عدمِ حکم عدمِ سبب کیوجہ سے ہے نہ کہ عدمِ شرط کی اور عدمِ سبب عدمِ شرط کیوجہ سے ہے بہرحال آپ کا یہ اصول ٹوٹ گیا کہ عدمِ شرط عدمِ حکم پر دال ہے ، ان دخلتِ الدار فانت طالق میں ، شرط سبب پر داخل ہیں مگر اس شرط نے سبب کو اپنے محل سے متصل نہیں ہونے دیا اور جب تک سبب کا اپنے محل سے اتصال نہو تو وہ سبب ہی نہیں بنے گا بلکہ سبب بننے کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے محل سے متصل ہوجائے اور محل وہ عورت ہے تو یہاں قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ اس کلام کو لغو قرار دیا جاتا مگر چونکہ وجود شرط کی امید و توقع تھی اس وجہ سے اس کو باطل نہیں کہا گیا اور جب شرط پائی گئی تو محل آگیا گویا متکلم نے اب انت طالق کہا ہے لہٰذا اب طلاق واقع ہوجائیگی ۔

وَلِهٰذَا لَوْ حَلَفَ لَا يُطَلِّقُ فَعَلَّقَ الطَّلَاقَ بِالشَّرْطِ لَا يَحْنَثُ مَا لَمْ يُوْجَدِ الشَّرْطُ ۔

ترجمہ: ۔ اور اسی وجہ سے اگر اس نے قسم کھائی کہ طلاق نہیں دے گا پھر طلاق کو شرط پر معلق کر دیا تو جب تک شرط نہیں پائی جائے گی حانث نہو گا ۔

تشریح: ۔ یہ قول سابق کی تائید ہے اور امام شافعی رح کو مُجمع علیہ بات کے ذریعہ الزام دینا ہے ، کہ حضرت والا آپ نے تعلیق بالشرط کو مانعِ حکم مانا ہے نہ کہ مانعِ سبب گویا سبب موجود ہوا مگر حکم نہیں پایا گیا تو اگر بات یونہی ہے

تو بتائیے کہ اگر کسی نے قسم کھائی تھی کہ میں اپنی بیوی کو طلاق نہیں دونگا پھر اس نے ان دخلت الدار فانت طالق بولا، تو آپ کے قول کے مطابق یہاں طلاق واقع ہونی چاہئے کیونکہ اس نے طلاق دیدی یعنی سبب طلاق یعنی اس کا لفظ انتِ طالق کہنا پایا گیا اور جب یہ پایا گیا تو پہلی یمین میں وہ حانث ہوگا اور بیوی پر طلاق پڑے گی مگر اتفاق سے آپ بھی اس کے قائل نہیں اور آپ بھی فرماتے ہیں کہ طلاق واقع نہ ہوگی اور آپ کی یہ بات اسی وقت درست ہوسکتی ہے جبکہ تعلیق کو مانع سبب مان لیں۔

شوافع کی کتاب، الوجیز اور التہذیب اور الملخص میں یہ جزئیہ مذکور ہے کہ اگر شوہر نے کہا ان طلقتک فانتِ طالق، پھر اس نے کہا ان دخلتِ الدار فانتِ طالق تو کچھ واقع نہوگا اس لئے کہ یہ تطلیق نہیں ہے، یہ امام شافعیؒ پر زبردست الزام ہے۔

وَهٰذَا بِخِلَافِ خِيَارِ الشَّرْطِ فِي الْبَيْعِ لِأَنَّ الْخِيَارَ دَاخِلٌ عَلَى الْحُكْمِ دُونَ السَّبَبِ وَلِهٰذَا لَوْ حَلَفَ لَا يَبِيعُ فَبَاعَ بِشَرْطِ الْخِيَارِ يَحْنَثُ

ترجمہ: اور یہ بیع میں خیار شرط کے خلاف ہے اس لئے کہ خیار حکم پر داخل ہے نہ کہ سبب پر اور اسی وجہ سے اگر اس نے قسم کھائی کہ نہیں بیچے گا پھر اس نے خیار کی شرط کے ساتھ بیچدیا تو حانث ہوجائے گا۔

تشریح: یہ امام شافعیؒ کی جانب سے وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب ہے انہوں نے فرمایا کہ دیکھئے بیع کے اندر اگر خیار کی شرط لگائی جائے تو بیع منعقد ہوجاتی ہے مگر ابھی اس کے حکم کا نفاذ نہیں ہوا معلوم ہوا کہ شرط مانع حکم ہے نہ کہ مانع سبب، تو اس کا جواب دیا کہ ہاں بیع کے اندر خیار شرط میں واقعی خیار شرط، نفاذِ حکم سے مانع ہے نہ کہ انعقادِ سبب سے لیکن آپ کا ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ طلاق وعتاق وہ از قبیل اسقاطات ہیں اور بیع از قبیل تملیکات، قسم اول تعلیقات کو قبول کرتی ہے اور قسم ثانی میں تعلیق جُوا اور قمار ہے اسی لئے فرمایا گیا کہ ایسی بیع ممنوع ہے جس میں کوئی شرط لگائی جائے۔

قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ بیع میں کوئی شرط نہو سبب میں اور نہ حکم میں مگر خیار شرط خلاف قیاس لوگوں کو غبن اور خسارہ سے بچانے کے لئے حدیث سے ثابت ہے پھر اس شرط کو مانع سبب کہنے کی تو کوئی گنجائش نہ تھی لہٰذا مجبوراً اس کو حکم پر داخل ماننا پڑا لہٰذا اس سے آپکا استدلال صحیح نہیں ہے، خیار شرط مانع سبب نہیں اس کی ایک واضح دلیل یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں بیع نہیں کرونگا اور شرطِ خیار کے ساتھ اس نے بیع کی تو حانث ہوجائے گا کیونکہ بیع منعقد ہوچکی ہے صرف نفاذِ حکم باقی ہے۔

وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ التَّعْلِيقَ تَصَرُّفٌ فِي السَّبَبِ بِإِعْدَامِهِ إِلَى زَمَانِ وُجُودِ الشَّرْطِ لَا فِي أَحْكَامِهِ صَحَّ تَعْلِيقُ

الطلاقِ والعَتاقِ بالملكِ وَبَطلَ التكفيرُ بالمالِ قَبلَ الحِنثِ ۔

ترجمہ اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ تعلیق سبب کے اندر تصرف ہے سبب کو معدوم کرنے کے ساتھ وجود شرط کے زمانہ تک نہ کہ سبب کے احکام میں تو صحیح ہوگیا طلاق اور عتاق کو ملک پر معلق کرنا اور حنث سے پہلے تکفیر بالمال باطل ہوگئی ہے ۔

تشریح یہاں سے مقدمۂ ثالثہ اور رابعہ کی تردید ہے ۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ ہماری گذشتہ تقریر سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ تعلیق بالشرط کا کام یہ ہے کہ جب تک شرط نہ پائی جائے سبب ہی معدوم ہے تو تعلیق کا کام سبب کے احکام میں تصرّف کرنا نہیں بلکہ صرف سبب کو معدوم کر دینا شرط کا کام ہے تو امام شافعیؒ کا مقدمۂ ثالثہ و رابعہ خود بخود باطل ہوگئے یعنی ملک کے اوپر طلاق و عتاق کو معلق کرنا جائز ہوگیا ۔ اور حنث سے پہلے مال کے ذریعہ کفارۂ یمین ادا کرنا باطل ہوگیا ، اسلئے امام شافعیؒ کا یمین کو حنث کا سبب کہنا بے تکی بات ہے بلکہ یمین کا انعقاد برِ کے لئے ہوتا ہے یعنی قسم پوری کرنے کے لئے یمین کا انعقاد ہوتا ہے ۔

وَفَرقُهُ بينَ المالِيِّ والبدنِيِّ سَاقِطٌ لأنَّ حَقَّ اللهِ تعالى فِي المالِيِّ فِعلُ الأداءِ والمالُ آلتُهُ وإنَّما يُقصَدُ عَينُ المالِ فِي حقوقِ العِبادِ

ترجمہ اور شافعیؒ کا فرق کرنا مالی اور بدنی کے درمیان کندم ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا حق فعل ادار ہے اور مال ادائیگی کا آلہ (ذریعہ) ہے درعین مال حقوق العباد میں مقصود ہوتا ہے **تشریح** یہ امام شافعیؒ کے مقدمۂ خامسہ کی تردید ہے ۔ جو انہوں نے واجب مالی اور واجب بدنی کے درمیان فرق کیا ہے یہ فرق کندم ہے کہ مالی میں نفسِ وجوب اور وجوب ادار کے درمیان فصل ہوتا ہے اور بدنی کے اندر نہیں ہوتا ۔

بلکہ واجب مالی ہو یا بدنی اللہ تعالیٰ کو مال مطلوب نہیں بلکہ فعلِ ادار مطلوب ہے وہ دوسری بات ہے کہ واجب مالی میں مال ادارِ فعل کا ذریعہ ہے مگر دونوں کے اندر مقصود فعلِ ادار ہے نہ کہ نفسِ مال تو پھر امام شافعیؒ کا یہ فرق کرنا اور پھر اس کی بنیاد پر قبل الحنث تکفیر بالمال کے جواز کا قائل ہونا کندم ہے ۔ کیونکہ نفسِ وجوب اور وجوبِ ادار کے درمیان فرق حقوق العباد میں ہوسکتا ہے نہ کہ اللہ کے حقوق میں کیونکہ حقوق اللہ میں فعلِ ادار معتبر ہے اور کفارہ حقوق اللہ میں سے ہے ۔ اور حقوق العباد میں فعل معتبر نہیں بلکہ مال معتبر ہے جیسے ادھار بیع والے مسئلہ میں ہے اور اسی طرح اگر کسی نے غیر سے اپنا حق وصول کرلیا بغیر اس کی ادائیگی کے تو چونکہ یہاں مال معتبر ہے جو حاصل ہوگیا تو اس کا حق وصول ہوگیا اسی لئے ترکہ میں سے بغیر میّت کی وصیت کے مال سے لیا جاتا ہے اگرچہ فعلِ میت معدوم ہے اور حقوق العباد کے اندر اگر فعل آتا ہے تو وہ بالتبع آتا ہے ورنہ مقصودِ اصلی مال ہے جیسے درزی کو اجیر بنایا کپڑا سینے کے لئے تو یہاں فعل مطلوب ہے مگر یہ بالتبع ہے ، بہرحال نفسِ وجوب

اور وجوب ادا کے درمیان فصل وانفکاک حقوق العباد میں چل سکتا ہے نہ کہ حقوق اللہ میں اور کفارہ حقوق اللہ میں سے ہے۔ لہٰذا امام شافعی کا فرق مذکور کالعدم ہے۔

تنبیہ:۔ اس پوری تقریر کا حاصل امام شافعی رح کی تفریق کو باطل کر کے انکی تردید کرنا ہے اور انہیں یہ بتانا ہے کہ واجب بدنی کے اندر بھی سبب اور وجوب ادا کے درمیان فصل ہوتا ہے جیسا کہ صوم مسافر سے ظاہر ہے اور رہا قبل الحنث جواز تکفیر کا مسئلہ تو وہ مالی اور بدنی دونوں میں جائز نہیں ہے کیونکہ ابھی سبب کا انعقاد نہیں ہوا اور اسکی امثلہ کثیرہ المولوی کے حاشیہ میں مذکور ہیں۔

سبق نمبر ۲۱

وَمِنْ هٰذِهِ الجملةِ ما قالَ الشافعي اِنَّ المُطلقَ محمولٌ على المقيَّدِ وَاِنْ كانا في حادثتينِ مثل كفّارةِ القتلِ وَسائرِ الكفاراتِ لانَّ قيدَ الايمانِ زيادةُ وصفٍ يجري مجرى الشرطِ فيوجبُ نفيَ الحكمِ عند عدمِه في المنصوصِ عليهِ وفي نظيرِه منَ الكفاراتِ لانها جنسٌ واحدٌ وعندنا لا يُحمَلُ المطلقُ على المقيدِ وان كانا في حادثةٍ واحدةٍ بعد ان يكونا في حكمين لامكانِ العملِ بهما قال ابوحنيفةَ ومحمد فيمن قَرَبَ التي ظاهر منها في خلالِ الصومِ ليلاً عامداً او نهاراً ناسياً انّهُ يَستانِفُ ولو قَرُبَها في خلالِ الاطعامِ لم يستانِف لانَّ شرطَ الاخلاءِ عن المسيسِ من ضرورةِ شرطِ التقديمِ على المسيسِ وذلك منصوصٌ عليهِ في الاعتاقِ والصيامِ دونَ الاطعامِ

ترجمہ اور منجملہ وجوہ فاسدہ کے وہ ہے جو امام شافعی رح نے فرمایا کہ مطلق مقید پر محمول ہوگا اگرچہ وہ دونوں (مطلق ومقید) دو حادثوں کے اندر ہوں جیسے کفارۂ قتل اور تمام کفارات اس لئے کہ ایمان کی قید وصف کی زیادتی ہے جو شرط کے قائم مقام ہے تو شرط کا عدم منصوص علیہ اور کفارات میں سے اپنی نظیر میں حکم کی نفی کو واجب کریگا اسلئے کہ کفارات جنس واحد ہے۔ اور ہمارے نزدیک مطلق مقید پر محمول نہ ہوگا اگرچہ وہ دونوں ایک حادثہ کے اندر ہوں اسکے بعد کہ وہ دونوں دو حکموں کے اندر ہوں ان دونوں پر عمل کے ممکن ہونے کیوجہ سے ابو حنیفہ رح اور محمد رح نے فرمایا اس شخص کے بارے میں جس نے اس عورت سے جماع کیا جس سے اس نے ظہار کیا ہے روزہ کے درمیان میں رات کو قصداً یا دن میں بھول کر کہ وہ از سر نو روزے رکھے گا، اور اگر اس سے جماع کیا اطعام کے درمیان تو استیناف نہیں کرے گا اس لئے کہ جماع سے خالی کرنے کی شرط جماع پر مقدم کرنے کی شرط کی ضروریات میں سے ہے اور تقدیم اعتاق اور صیام میں منصوص علیہ ہے نہ کہ اطعام کے اندر۔

تشریح وجوہ فاسدہ میں سے یہ تیسری وجہ فاسد ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ اگر جنس واحد کے اندر ایک جگہ پر حکم مقید ہے اور کسی جگہ مطلق ہے تو مطلق کو مقید پر محمول کرلیا جائے گا حادثہ ایک ہو یا الگ الگ ہو کیونکہ وصف شرط کے درجہ میں ہے جس کا انتفاء حکم کے انتفاء پر دلالت کرتا ہے خواہ وہ منصوص

علیہ ہو یا غیر منصوص علیہ ہو۔ لہذا انہوں نے فرمایا کہ کفارے سب برابر ہیں۔ خواہ کفارۂ قتل ہو یا کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین ہو، اس لئے کہ سب کا مقصد ایک ہے یعنی ستر، اور کفارۂ قتل کو بیان کرتے ہوئے غلام کے اندر مؤمن ہونے کی قید لگائی گئی ہے ارشاد باری ہے فتحریر رقبۃ مؤمنۃ "، اور کفارۂ ظہار میں اور کفارۂ یمین میں حکم مطلق ہے، وہاں مؤمن ہونے کی قید مذکور نہیں ہے، مگر قاعدۂ مذکورہ کیوجہ سے کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین کے اندر بھی ایمان کی شرط ملحوظ ہوگی اور ان دونوں کے اندر بھی غلام کا مؤمن ہونا ضروری ہوگا۔

اور ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر مطلق اور مقید پر الگ الگ عمل ممکن ہو تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا، حادثہ ایک ہو یا الگ الگ مگر حکم دو ہونے چاہئیں تاکہ عمل ممکن ہو۔ لہذا حضرات طرفینؒ نے اس مظاہر کے بارے میں فرمایا جس نے روزہ رکھتے ہوئے اس بیوی سے جماع کر لیا جس سے ظہار کیا ہے تو استیناف کرے گا کیونکہ من قبل ان یتماسا کی قید لگی ہوئی ہے اگرچہ اس جماع سے روزہ فاسد نہ ہوگا یعنی جماع رات میں کیا ہو یا دن میں بھول کر کیا ہو"، اور اگر اطعام کے اندر اس نے جماع کر لیا تو استیناف نہیں کرے گا۔ کیونکہ اطعام میں من قبل ان یتماسا کی قید نہیں ہے تو حادثہ ایک ہے مگر حکم الگ الگ ہے اس لئے کفارۂ ظہار میں تین حکم ہیں۔ ۱۔ اعتاق ۲۔ صیام ۳۔ اطعام۔ پہلے دونوں کے اندر من قبل ان یتماسا کی قید ہے اور آخر والے میں نہیں ہے۔ لہذا مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ لان شرط الاخلاء اس عبارت سے یوں کہنا چاہتے ہیں کہ جماع سے خالی کرنا روزہ کی شرط ہے کیونکہ یہاں ارشاد باری ہے فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا تو یہ آیت اس بات پر دال ہے کہ روزہ میں تقدیم شرط ہے اور تقدیم کے لئے ضروری ہے کہ روزوں کو جماع سے خالی رکھا جائے اس لئے کہ بغیر اخلاء کے تقدیم کا تصور نہ ہو سکے گا مصنفؒ نے اسی مفہوم کو اس عبارت سے بیان کیا ہے بالفاظ دیگر جماع سے اخلاء کیوں ضروری ہے؟ اسلئے کہ اخلاء تقدیم کی شرط ہے۔

وَكَذٰلِكَ إِذَا دَخَلَ الْاِطْلَاقُ وَالتَّقْيِيدُ فِي السَّبَبِ يَجْرِي كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلٰى سَنَنِهٖ كَمَا قُلْنَا فِي صَدَقَةِ الْفِطْرِ اَنَّهٗ يَجِبُ اَدَاؤُهَا عَنِ الْعَبْدِ الْكَافِرِ بِالنَّصِّ الْمُطْلَقِ بِاسْمِ الْعَبْدِ وَعَنِ الْعَبْدِ الْمُسْلِمِ بِالنَّصِّ الْمُقَيَّدِ بِالْاِسْلَامِ لِاَنَّهٗ لَا مُزَاحَمَةَ فِي الْاَسْبَابِ فَوَجَبَ الْجَمْعُ۔

ترجمہ اور ایسے ہی (مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا) جبکہ اطلاق و تقیید سبب کے اندر داخل ہو ہر ایک ان میں سے اپنے طریقہ پر جاری رہے گا جیسا کہ ہم نے کہا ہے صدقۂ فطر کے بارے میں کہ اس کی ادائیگی واجب ہے عبد کافر کے سبب اس نص کیوجہ سے جو اسم عبد کے ساتھ مطلق ہے اور عبد مسلم کے سبب اس نص کی وجہ سے جو اسلام کے ساتھ مقید ہے اس لئے کہ اسباب کے اندر مزاحمت نہیں ہے تو جمع کرنا واجب ہے

تشریح یہ بات تو آپ پہلے سے جانی پہچانی ہے کہ صدقۂ فطر کا سبب وجود راس ہے یعنی وہ راس جس کی وہ نفقہ کی مشقت کا ذمہ دار ہے اور اس کے اوپر ولایت رکھتا ہے تو اس میں خود آدمی کا

اپنا نفس بھی داخل ہے اور اولادِ صغار داخل ہیں اور اس کے غلام وغیرہ کیونکہ ان سب جگہوں پر جہاں اس کو انکے اوپر ولایت حاصل ہے تو نفقہ بھی اسی کے ذمہ ہے بیوی اس سے خارج ہے کیونکہ اگرچہ نفقہ واجب ہے مگر ولایت مفقود ہے ۔

بہرحال سبب وجود راس ہے اسی وجہ سے اس صدقہ کو صدقۃ الرأس بھی کہا جاتا ہے جب یہ تفصیل ذہن نشین ہوگئی تو اب سمجھئے کہ جس طرح حکم کے اندر مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جاتا ایسے ہی اگر مطلق اور مقید کا تعلق اسباب سے ہو جب بھی مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا کیونکہ مسبب کے تحقق سے پہلے اس کے اسباب مختلف ہو سکتے ہیں جیسے ملک ایک حکم ہے اس کے بہت سارے اسباب ہیں مثلاً شرار، ہبہ، ارث وغیرہ ۔ لیکن مسبب کا جب تحقق ہوگا تو ان میں سے کسی ایک کے سبب سے ہوگا اگر شرار کی وجہ سے مسبب کا ثبوت ہوا ہے تو پھر ہبہ اور ارث سے نہ ہوگا خلاصۂ کلام تحقق مسبب سے پہلے علی سبیل البداہت ہر ایک کے اندر سبب بننے کا احتمال ہے اور ہر ایک کی وجہ سے ملک کا ثبوت ہو سکتا ہے مگر مسبب کے تحقق کے بعد یہ بات ظاہر ہوگی کہ ان میں سے فقط کسی ایک ہی کی وجہ سے اس کا ثبوت ہوا ہے ،

توجب یہ معلوم ہوگیا کہ اسباب میں تزاحم نہیں ہے بلکہ اسباب مختلفہ کا وجود مسبب واحد کے لئے ہو سکتا ہے تو صدقۂ فطر کے بارے میں ایک حدیث میں مطلقاً یہ حکم ہے کہ غلام وحر کی جانب سے ادا کرو اور دوسری میں حکم ہے وہ غلام جو مسلمان ہو تو اول مطلق اور ثانی مقید ہے مگر مطلق کو مطلق رکھیں گے اور مقید کو مقید رکھیں گے اور یہ کہیں گے کہ مطلق غلام یہ بھی سبب ہے اور عبد مسلم یہ بھی سبب ہے ، اور تقیید کا فائدہ فقط عبد مسلم کی اولویت کو بیان کرنا ہے پہلی حدیث ، اَدُّوا عن کل حر وعبد صغیرا وکبیر نصف صاع من برا وصاعا من تمر اخرجہ الدارقطنی وابوداؤد ، اس میں مسلم کی قید نہیں ہے ۔

دوسری حدیث ، ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض زکوٰۃ الفطر من رمضان علی الناس صاعا من تمر او صاعا من شعیر علی کل حر وعبد وذکر وانثیٰ من المسلمین ، اس میں مسلم کی قید لگی ہوئی ہے ، توجب شئی واحد کے اسباب مختلفہ ہو سکتے ہیں تو ان کو دو مستقل سبب قرار دیدیا جائے گا ، اور مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا یہی دونوں نص کے درمیان جمع وتطبیق کی صورت ہے ،، کہ بغیر ایک کو دوسرے پر حمل کئے ہوئے ہر ایک پر عمل کیا جائے ۔

تنبیہ :۔ ہاں اگر حکم واحد میں اور حادثۂ واحدہ میں ایسا ہو تو پھر ہمارے نزدیک بھی مطلق کو مقید پر محمول کرلیا جائے گا ، جیسے کفارۂ یمین میں روزہ کے بارے میں فرمایا گیا ۔ فصیام ثلثۃ ایام جس میں تتابع کی قید نہیں ہے اور ابن مسعود رضؓ کی قرارت میں فصیام ثلثۃ ایام متتابعات ، یہاں پر بنا ر مجبوری حمل ضروری ہے ورنہ حکم واحد کا دو متضاد وصفوں سے اتصاف لازم آئے گا جو باطل ہے لھذا مطلق کو مقید پر محمول کرلیا جائے گا اور تتابع صیام ضروری ہوگا اور ابن مسعودؓ کی قراءت مشہور ہے جس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے ، نیز کفارۂ صوم میں جہاں ساٹھ روزے مذکور ہیں تو ایک روایت میں شہرین کے بعد متتابعین کی قید ہے اور ایک میں نہیں ہے اور حادثہ اور حکم ایک ہے ۔ لہٰذا مطلق کو مقید پر محمول کرلیا جائے گا ۔

فوجبَ الحج کے اوپر المولوی کے حاشیہ میں ایک اعتراض اور اس کا نفیس جواب مذکور ہے ۔

وَهُوَ نظيرُ مَا سَبَقَ اَنَّ التعليقَ بالشرطِ لا يُوجِبُ النفيَ عندَ عدَمِهِ فصارَ الحكمُ الواحدُ قبلَ وجودِهِ مُعلّقاً ومُرسَلاً لانّ الارسالَ والتعليقَ يتنافيانِ وجوداً واَمّا قبلَ وجودِهِ فهو مُعلّقٌ بالشرطِ اى مَعْدومٌ يتعلّقُ وجودُهُ بالشرطِ ومُرسَلٌ عن الشرطِ اى مَعْدومٌ مُحتمِلٌ للوجودِ قبلَهُ والعدَمُ الاصلى كان مُحتمِلاً للوجودِ ولم يتبدّل العدَمُ فصارَ محتمِلاً للوجودِ بطريقين

ترجمہ اور یہ (مطلق کو مقید پر محمول نہ کرنا) اس کی نظیر ہے جو ماقبل میں گذر چکا ہے کہ تعلیق بالشرط حکم کی نفی کو واجب نہیں کرتی شرط کے عدم کے وقت تو ہو جائے گا حکم واحد اپنے وجود سے پہلے معلق اور مرسل اس لئے کہ ارسال وتعلیق وجود کے اعتبار سے متنافی ہیں، اور بہرحال اس حکم کے وجود سے پہلے پس وہ معلق بالشرط ہے یعنی ایسا معدوم ہے جس کا وجود شرط سے متعلق ہے اور شرط سے مطلق ہے یعنی ایسا معدوم ہے جو شرط سے پہلے وجود کا محتمل ہے اور عدم اصلی وجود کا محتمل ہے اور اس عدم میں تبدیلی نہ ہوگی تو یہ دونوں طریقوں پر وجود کا محتمل ہوگا ۔

تشریح یہاں سے مصنفؒ سبب اور تعلیق بالشرط کے درمیان ایک طرح کی مشابہت بیان کرتے ہیں، عورت کو طلاق اس طرح بھی دی جاسکتی ہے کہ اس سے کہا جائے اِن دخلتِ الدار فانت طالق ۔ اس کو طلاق تعلیقی کہا جاتا ہے اور انت طالق کہکر بھی طلاق دیجاتی ہے اس کو طلاق تنجیزی کہا جاتا ہے، گویا دونوں اپنی حیثیت کے مطابق طلاق کے سبب ہیں، لیکن جب طلاق کا وقوع ہوگا تو ان دونوں میں سے کسی ایک سے ہوگا یعنی حکم مذکور اپنے تحقق و وجود سے پہلے تعلیق وارسال دونوں کا احتمال رکھتا ہے البتہ وجود کے اعتبار سے تعلیق و ارسال میں منافات ہے یعنی اگر وقوعِ طلاق تعلیق سے ہوگا تو پھر ارسال سے نہوگا اور اگر ارسال سے ہوگا تو پھر تعلیق سے نہوگا لیکن حکم کے اندر تعلیق سے پہلے جو عدم ہے جس کو عدم اصلی سے تعبیر کیا گیا ہے اس حکم کے اندر ارسال وتعلیق دونوں کے ذریعہ پائے جانے کا احتمال ہے اور یہ احتمال تعلیق کے بعد وجود حکم سے پہلے بھی برقرار ہے یعنی معلق کا وجود شرط کی وجہ سے بھی ہوسکتا ہے اور معلق کا وجود وجود شرط سے پہلے طلاق تنفیذی کے طریقہ پر ہوسکتا ہے یعنی عدم اصلی کے اندر تعلیق کے بعد بھی دونوں طریقوں پر پائے جانے کا احتمال موجود رہتا ہے ۔ مصنفؒ اس تقریر سے یہ کہنا چاہتے ہیں کہ جیسے تعلیق وارسال میں یہ بات ہے کہ حکم کا وجود دونوں سے ہونے کا احتمال ہے علی سبیل البدلیت اسی طرح اطلاق وتقیید میں بھی یہ احتمال ہے کہ حکم کا ثبوت مطلق سے ہو جائے یا مقید سے ہو جائے چونکہ بہرحال دونوں سبب ہیں تو علی سبیل البدلیت دونوں سے ثبوت حکم کا احتمال ہے البتہ حکم واحد بیک وقت دونوں سے ثابت ہو یہ ممتنع ہے جیسے ارسال وتعلیق میں ۔

تنبیہ :- تعلیق معلق کرنا ، ارسال حکم کو بغیر تعلیق کے بیان کرنا ، ای معدوم بتعلیق الخ سے مصنفؒ نے معلق کی مزید توضیح فرمائی ہے ، العدم الاصلی ، تعلیق سے پہلے جو حکم معدوم ہے اسکو عدم اصلی کہتے ہیں ولم یتبدل العدم ۔ یہاں العدم سے مراد عدم اصلی ہے فصار کے اندر ضمیر ہو کا مرجع عدم اصلی ہے بطریقین سے ارسال و تعلیق کے طریقے مراد ہیں ۔

سبق نمبر ۲۲

ومنها ما قال بعضهم انّ العامَ يَخُصُّ بسببه وعندنا انما يخُصُّ بسببه اذا لم يكنْ مستقلاً بنفسه كقوله نعمْ او بلىٰ او خرج مخرجَ الجزاء كقول الراوى سَهَا رسولُ الله صلى الله عليه وسلم فسجدَ او خرجَ مخرجَ الجواب كالمدْعوِّ الى الغداء ويقول والله لا اتغدّى فامّا اذا زاد على قدر الجواب فقال والله لا اتغدّى اليومَ وهو موضعُ الخلاف فعندنا يصير مبتدأً احترازاً عن الغاء الزيادة ۔

ترجمہ اور انہیں وجوہِ فاسدہ میں سے ایک وجہ فاسدہ وہ ہے جو ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ عام اپنے سبب کے ساتھ خاص ہوتا ہے اور ہمارے نزدیک اپنے سبب کے ساتھ خاص ہو گا جب کہ وہ عام مستقل نہو ، جیسے اس کا قول نعم یا بلی ، یا وہ جزاء کے نکلنے کی جگہ نکلے جیسے راوی کا قول کہ آنحضرتؐ کو سہو ہوا پس آپ نے سجدہ کیا یا وہ جواب کی جگہ نکلا ہو جیسے وہ شخص جس کو ناشتہ کی جانب بلا یا گیا ہو اور وہ کہدے واللہ میں ناشتہ نہیں کروں گا پس بہرحال اگر اس نے جواب کی مقدار پر زیادتی کر دی پس کہا واللہ میں آج ناشتہ نہیں کروں گا اور یہی اختلاف کی جگہ ہے تو ہمارے نزدیک یہ کلام جدید ہو گا احتراز کرتے ہوئے زیادتی کو لغو کرنے سے ۔

تشریح وجوہ فاسدہ میں سے یہ چوتھی وجہ فاسد ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام مالکؒ اور امام شافعی رحؒ اور امام مزنیؒ اور قفالؒ اور ابوبکر دقاقؒ اور ابو ثورؒ فرماتے ہیں کہ ایک کلام ہے جس میں عموم ہے اور وہ کلام جدید نہیں ہے بلکہ کسی شخص کے بارے میں اس کلام کا ورود ہوا کسی نص میں یا اقوالِ صحابہ وغیرہ میں تو ان حضرات کے نزدیک یہ عام اسی سائل یا صاحب واقعہ کے بارے میں خاص ہو گا اور غیر کے حق میں اس عام کا حکم اس کی وجہ سے ثابت ہو گا بلکہ دوسری نص سے یا قیاس سے ثبوت ہو گا اور جمہور علماء ان کے خلاف ہیں ان کے نزدیک جو نصوص اسباب کے ساتھ مقید ہیں علاوہ چند مقامات کے باقی جگہوں میں انکو انکے عموم پر باقی رکھا جائے گا ۔ اور یہی محمل ہے اس قاعدہ کا کہ العبرۃ لعموم اللفظ لا لخصوص السبب ۔ یہی تو وجہ ہے کہ آیت ظہار اوس بن صامتؓ کی بیوی خولہؓ کے بارے میں نازل ہوئی اور آیت لعان ۔ ہلال بن امیہؓ کے بارے میں اور آیتِ قذف حضرت عائشہؓ کے بارے میں اور آیت سرقہ صفوانؓ کی چادر کی چوری کے بارے میں ، اور حضرات صحابہؓ نے ان کو ان کے اسباب کے ساتھ خاص نہیں فرمایا اس سے معلوم ہو گیا کہ عام اپنے سبب کے ساتھ خاص نہیں ہوتا البتہ بقول مصنفؒ

تین جگہ ایسی ہیں جہاں عام کو اس کے سبب کے ساتھ خاص کیا جاتا ہے ۱ عام مستقل نہو جیسے بلیٰ اور نعم کہ ان دونوں کے اندر انواعِ کلام کا جواب بننے کی صلاحیت ہے مگر جہاں جس کلام کے جواب میں ان کا وقوع ہوگا تو یہ دونوں اسی کے ساتھ خاص ہونگے اور ان کو کلامِ جدید شمار نہیں کیا جا سکتا مثلاً کسی نے کہا اکان لی علیک الف درھم تو اس نے جواب میں کہا نعم، یا کسی نے کہا الیس لی علیک الف درھم تو اس نے کہا بلیٰ، تو چونکہ ان کے اندر استقلال نہیں ہے اس لئے ان کو سبب کے ساتھ خاص مانا جائے گا، ۲ عام کسی جگہ جزار کے درجہ میں ہو اور جزار اپنے ماقبل کے ساتھ مربوط ہوتی ہے تو اس کو اپنے سبب کے ساتھ خاص شمار کیا جائے گا، جیسے راوی کا قول ہے سہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسجد، تو اب یہاں فسجد، اس کے اوپر فار داخل ہونے کیوجہ سے جزار کے درجہ میں ہے تو یہ سجدہ اسی سہو کے ساتھ مختص ہوگا جیسے السارق والسارقۃ فاقطعوا میں اور اور جیسے الزانیۃ والزانی فاجلدوا میں، ۳ یہ عام جواب ہو اگرچہ وہ مستقل کلام ہو مگر جب جواب محض ہوگا تو اپنے سبب کے ساتھ خاص ہوگا۔ مثلاً کسی نے زید سے کہا آؤ ناشتہ کرلو، اس نے کہا اگر میں ناشتہ کروں تو میری بیوی کو تین طلاق، تو یہ عام اپنے سبب کے ساتھ خاص ہے لہذا اگر اس نے گھر جاکر ناشتہ کرلیا تو بیوی کو طلاق نہیں پڑے گی چونکہ مجیب کا مقصد وہ ناشتہ تھا جس کی اس کو دعوت دی گئی تھی، لیکن اگر مجیب نے جواب کی مقدار پر اضافہ کر کے الیوم کو زیادہ کردیا تو اب اسکو جواب محض پر محمول نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس کو کلام جدید شمار کریں گے اور یہ اپنے سبب کے ساتھ خاص نہو گا بلکہ اگر گھر جاکر بھی ناشتہ کیا تو بیوی کو تین طلاق پڑیں گی اور اسی آخری مسئلے کو بیان کرنے کیلئے مصنفؒ نے اس وجہ رابع کو بیان کیا ہے اس لئے کہ اس میں اختلاف ہے امام مالکؒ، و شافعیؒ اور زفرؒ اس کو جواب پر محمول مانکر اس کو سبب کے ساتھ خاص کر کے اس سے وہ غدار مراد لیتے ہیں جس کی جانب اس کو دعوت دی گئی تھی

تنبیہ :۔ بلیٰ اور نعم میں فسجد اور التغدی عام کے صیغوں میں سے نہیں ہیں مگر مسامحۃً ان کو عام کہا گیا ہے چونکہ رجم اور سجود وغیرہ جس سبب کے تحت وارد ہوئے ہیں اس کے لئے ہونے کی بھی صلاحیت رکھتے ہیں اور دوسرے کے لئے ہونے کی بھی، اور بعض حضرات نے جواب دیا کہ یہاں عام سے اصطلاحی عام مراد نہیں ہے بلکہ عام سے مراد مطلق ہے۔

وَمنها ما قالَ بعضُهم اِنّ القِرانَ فی النَّظمِ یُوجِبُ القِرانَ فی الحکمِ مثل قول بعضهم فی قولہ تعالیٰ واقیموا الصلوٰۃَ واٰتوا الزکوٰۃَ اِنّ القِرانَ یُوجِبُ ان لا تجبَ الزکوٰۃُ علی الصبیّ قالوا لاَنّ العطفَ یَقتضِی المشارکۃَ واعتبروا بالجملۃِ النّاقصۃِ اذا عُطفت علی الکاملۃِ وھذا فاسدٌ لانّ الشرکۃَ انّما وَجبتْ فی الجملۃِ النّاقصۃِ لِافتقارِھا الی ما یَتمُّ بہٖ فاذا تمَّ بنفسہٖ لم توجبِ الشرکۃَ اِلّا فیما یفتقرُ الیہِ وَلِھٰذا قُلنا فی قولِ الرجلِ لامرأتہٖ ان دَخلتِ الدارَ فانتِ طالقٌ وعبدی حرٌّ انّ العتقَ یتعلقُ بالشرطِ لانّہٗ فی حقِ التعلیقِ قاصرٌ ۔

ترجمہ اور انہیں وجوہ فاسدہ میں سے ایک وجہ وہ ہے جو ان میں سے بعض نے کہا کہ لفظ کے اندر قران (ملاپ) حکم کے اندر قران کو واجب کرتا ہے جیسے ان میں سے بعض کا قول ہے، اللہ تعالیٰ کے فرمان وَاَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ میں کہ قران اس بات کو واجب کرتا ہے کہ بچہ پر زکوٰۃ نہیں ہے، انہوں نے کہا ہے اس لئے کہ عطف مشارکت کا تقاضا کرتا ہے اور انہوں نے جملۂ ناقصہ پر قیاس کیا ہے جبکہ اس کا عطف کیا جائے کاملہ پر اور یہ فاسد ہے اس لئے کہ شرکت جملۂ ناقصہ میں واجب ہوتی ہے اس کے محتاج ہونے کی وجہ سے اس کلام کی جانب جس کے ذریعہ وہ تام ہو جائے پس جبکہ کلام بذاتِ خود تام ہو جائے تو شرکت واجب نہ ہوگی مگر اس چیز میں جس کی جانب احتیاج ہو اور اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے مرد کے اس قول میں اپنی بیوی سے ان دخلتِ الدار فانتِ طالق وعبدی حرٌ، کہ عتق شرط کے ساتھ متعلق ہوگا، اس لئے کہ یہ تعلیق کے حق میں قاصر ہے۔

تشریح یہ وجوہ فاسدہ میں سے آخری وجہ فاسد ہے امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ جب دو حکموں کو ایک ساتھ جوڑ کر بیان کیا جائے تو یہ اس بات کی علامت ہوگی کہ ان دونوں کے درمیان حکم کے اعتبار سے بھی جوڑ ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے اقیموا الصلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ، یہاں زکوٰۃ کو نماز کے ساتھ جوڑ کر بیان فرمایا گیا ہے لہٰذا ان دونوں کے درمیان حکم کے اندر بھی اتحاد ہوگا اور کہا جائیگا کہ جیسے بچہ کے اوپر نماز فرض نہیں ہے ایسے ہی بچہ کے اوپر زکوٰۃ فرض نہیں ہے۔

مسئلہ ہمارے نزدیک بھی یہی ہے کہ بچہ پر زکوٰۃ نہیں ہے مگر ہم کو اختلاف اس استدلال سے ہے اور ہم دوسری نص سے استدلال کرتے ہیں کہ حدیث میں آیا ہے کہ بچہ پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ امام مالکؒ نے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ عطف مشارکت کو چاہتا ہے اور جیسے جب جملۂ ناقصہ کا جملۂ کاملہ پر عطف ہوتا ہے اور دونوں جملوں کا خبر میں اشتراک ہوتا ہے ایسے ہی اگر جملۂ کاملہ کا جملۂ کاملہ پر عطف کیا جائے تو وہاں اگرچہ خبر کا اشتراک تو نہ ہو سکے گا لیکن حکم کے اندر اشتراک مانا جائے گا۔ تو انہوں نے کاملہ کے کاملہ پر عطف کو ناقصہ کے کاملہ پر عطف کے اوپر قیاس کیا ہے لیکن ہم نے اس کو وجوہ فاسدہ میں سے شمار کیا ہے کیونکہ ناقصہ میں خبر کی ضرورت ہے اس لئے وہ کاملہ کا محتاج ہے اور کاملہ دوسرے کاملہ کا محتاج نہیں ہے تو شرکت بھی نہ ہو سکے گی، ہاں اگر کاملہ میں بھی یہ بات ہو جائے کہ وہ دوسرے کاملہ کا کسی چیز میں محتاج ہو۔ جہاں تک احتیاج ہے وہاں تک شرکت ثابت ہوگی مثلاً کسی نے اپنی بیوی سے کہا ان دخلتِ الدار فانتِ طالق وعبدی حر۔ دونوں جملے کامل ہیں مگر دوسرا جملہ کامل ہونے کے باوجود تعلیق میں اول کا محتاج ہے تو اس سلسلہ میں شرکت ثابت ہوگی اور کہا جائے گا کہ جس طرح مخاطبہ کا مطلّقہ ہونا معلق بالشرط ہے ایسے ہی غلام کی آزادی بھی معلق بالشرط ہوگی، کیونکہ یہاں دلالتِ حال کا یہی تقاضا ہے کہ متکلم کا مقصد دونوں میں تعلیق ہے تنجیز نہیں ہاں اگر شوہر یوں کہتا ان دخلتِ الدار فانتِ طالق وزینب طالق تو یہاں زینب کی طلاق معلق نہیں ہے بلکہ منجز ہے کیونکہ اگر اس کا مقصد تعلیق ہوتا تو وہ زینب کی خبر بیان نہ کرتا، پھر مصنفؒ وجوہ فاسدہ سے فراغت کے بعد خاص کی بعض اقسام کو بیان کرتے ہیں یعنی امر کا کیونکہ اصولِ فقہ کی مباحثِ کثیرہ امر سے تعلق رکھتی ہیں لہٰذا مصنف رحؒ فرماتے ہیں۔

فصل فی الامر

سبق نمبر ۲۳ وهو من قبيل الوجه الاول من القسم الاول مما ذكرنا من الاقسام فان صيغة الامر لفظ خاص من تصاريف الفعل وضع لمعنى خاص وهو طلب الفعل ۔

ترجمہ: یہ فصل ہے امر کے بیان میں اور یہ تقسیم اول کی قسم اول میں سے ہے یعنی ان اقسام میں سے جنکو ہم ذکر کر چکے ہیں اس لئے کہ صیغۂ امر لفظ خاص ہے فعل کی گردانوں میں سے جو خاص معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور وہ طلب فعل ہے

تشریح: یعنی امر بھی خاص کی قبیل سے ہے اس لئے کہ خاص کے معنیٰ اس کے اوپر مکمل طریقہ پر صادق ہیں اس کی مزید تفصیل نور الانوار میں گذر چکی ہے ۔

وموجبه عند الجمهور الالزام الا بدليل والامر بعد الحظر وقبله سواء

ترجمہ: اور امر کا موجب جمہور کے نزدیک الزام (وجوب) ہے مگر کسی دلیل کی وجہ سے اور امر ممانعت کے بعد اور اس سے پہلے برابر ہے ۔

تشریح: نور الانوار اور اس کے حاشیہ میں امر کا سولہ معنی کے لئے مستعمل ہونا آپ جان چکے ہیں مگر امر کے حقیقی معنی کیا ہے تو بتایا کہ حقیقی معنیٰ وجوب و الزام ہے جب تک کوئی ایسا قرینہ نہو کہ اس کو اسکے معنی حقیقی سے پھیر دے تو امر کو اس کے حقیقی معنیٰ پر محمول کیا جائے گا، اور جب کوئی قرینہ اس کے خلاف قائم ہو جائے تو علیٰ حسب المقام دوسرے معنیٰ پر محمول کیا جائے گا ۔

بعض شوافع کا کہنا ہے کہ جب امر ممانعت کے بعد وارد ہو تو اباحت کے لئے ہوگا ورنہ وجوب کے لئے ہوگا اور دلیل میں یہ آیت پیش کرتے ہیں، واذا حللتم فاصطادوا، مگر ان سے پوچھا جائے کہ فرمانِ باری فاذا انسلخ الاشہر الحرم، فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموہم، میں کیا جواب ہوگا، تو ان کی تردید کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ بہر صورت امر کے معنیٰ حقیقی وجوب و الزام ہے خواہ حظر کے بعد ہو یا پہلے، موجب سے مراد الاثر الثابت ہے موجب بفتح الجیم اور مقتضیٰ اور حکم فقہاء کے نزدیک مترادف الفاظ ہیں ۔

ولا موجب له فى التكرار ولا يحتمله لان لفظ الامر صيغة اختصرت لمعناها من طلب الفعل لكن لفظ الفعل فرد فلا يحتمل العدد ۔

ترجمہ:- اور نہیں موجب امر کا تکرار میں اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے اس لئے کہ لفظِ امر ایک صیغہ ہے جس کو طلبِ فعل سے اپنے معنیٰ کے لئے مختصر کیا گیا ہے لیکن لفظِ فعل فرد ہے تو وہ عدد کا احتمال نہیں رکھے گا۔

تشریح:- اشاعرہ میں سے ابو اسحٰق اسفرائنیؒ کہتے ہیں کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے اور ہمارے نزدیک امر میں نہ تکرار کا تقاضا ہے اور نہ اس کا احتمال ہے۔ فریق مخالف نے اقرع بن حابسؓ کے قول العامنا ہذا یا رسول اللہ ام للابد سے استدلال کرتے ہوئے تکرار امر کا موجب بنایا ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اِضْرِبْ، اطلبُ منک ضربًا کا مختصر ہے جو نکرہ ہے اثبات میں خصوص کا فائدہ دیتا ہے لیکن خصوص عموم کی فرع ہے تو اس میں عموم و تکرار کا بھی احتمال ہوا اور بوقت قرینہ اس کو عموم پر محمول کیا جائے گا۔

جب امام شافعیؒ کے نزدیک امر میں احتمالِ تکرار ہے تو جب شوہر نے اپنی بیوی سے کہا طلقی نفسک اور دو کی نیت کی تو دو واقع ہو جائینگی اور ہمارے نزدیک ایک واقع ہوگی ورنہ دو میں تعدد ہے جو جنسیت کے منافی ہے، ہماری دلیل یہ ہے کہ امر فعل ہی سے مختصر ہے یعنی اصل میں تھا اطلب منک الضرب، اور وہ مصدر جس سے یہ مختصر ہے وہ اس فعل کی حقیقت کا ایک فرد ہے اور فرد عدد کا احتمال نہیں رکھتا لہٰذا یہ نہ عموم کو مقتضی ہوگا اور نہ محتمل اور موجب اور محتمل میں فرق یہ ہے کہ موجب بغیر نیت کے ثابت ہوتا ہے اور محتمل بغیر نیت کے بالکل ثابت نہیں ہوتا۔

وَلِهٰذَا قُلْنَا فِي قَوْلِ الرَّجُلِ لِامْرَأَتِهٖ طَلِّقِيْ نَفْسَكِ اَنَّهٗ يَقَعُ عَلَى الْوَاحِدَةِ وَلَا تَعْمَلُ نِيَّةُ الثِّنْتَيْنِ فِيْهِ لِاَنَّهٗ نِيَّةُ الْعَدَدِ اِلَّا اَنْ تَكُوْنَ الْمَرْأَةُ اَمَةً لِاَنَّ ذٰلِكَ جِنْسُ طَلَاقِهَا فَصَارَ مِنْ طَرِيْقِ الْجِنْسِ وَاحِدًا

ترجمہ:- اور اسی وجہ سے ہم نے کہا مرد کے اس قول میں اپنی بیوی سے کہ تو اپنے کو طلاق دیدے کہ یہ ایک پر واقع ہوگا اور اس میں دو کی نیت کارگر نہ ہوگی اس لئے کہ یہ عدد کی نیت ہے مگر یہ کہ عورت باندی ہو اس لئے کہ یہ (دو طلاق) اس کی طلاقِ جنس ہے تو یہ (دو طلاق) جنس کے طریقہ سے ایک ہو جائے گی۔

تشریح:- جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ امر میں نہ احتمالِ تکرار ہے اور نہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے بلکہ یہ مصدر کے درجہ میں ہے جو جنس ہے، اور جنس میں توحد کے معنیٰ ملحوظ ہوتے ہیں اور توحد اور تعدد میں منافات ہے اس لئے جنس میں تعدد کا احتمال نہ ہوگا لیکن فرد ایک حقیقی ہوتا ہے اور ایک حکمی اور اعتباری لہٰذا طلاق کا فرد حقیقی ایک ہے اور تین طلاق کا چونکہ منتہا ہے اس لئے تین کو طلاق کا فرد حکمی کہا جائے گا اور جنس میں من حیث الجنس اقل متعین مراد ہو یا محتمل وہ جنسیت سے نہیں ہٹے گا لہٰذا مثالِ مذکور میں اگر شوہر کی کچھ نیت نہ ہو تو ایک طلاق واقع ہوتی ہے اور اگر دو کی نیت ہو تب بھی ایک اور اگر تین کی نیت ہو تو تین واقع ہوتی ہیں اور اگر دو کی نیت کا اعتبار کر لیا جائے تو یہ عدد ہے جس کا جنس میں احتمال نہیں ہوتا ہاں اگر وہ بیوی کسی کی باندی ہو تو اس کے حق میں دو جنس کا فردِ حکمی ہے اب دو طلاق واقع ہونگی مگر عدد کی حیثیت سے نہیں بلکہ جنس کی حیثیت سے۔

ثم الامرُ المطلقُ عن الوقتِ کالامرِ بالزکوٰۃ وصدقۃِ الفطرِ والعُشرِ والکفاراتِ وقضاءِ رمضانَ والنّذرِ المطلقِ لا یُوجِبُ الاداءَ علی الفورِ فی الصحیحِ من مذاھبِ اصحابِنا ۔

ترجمہ پھر وہ امر جو وقت سے مطلق ہے جیسے زکوٰۃ کا حکم اور صدقۂ فطر کا حکم اور عشر اور کفّارات کا حکم اور رمضان کی قضاء کا حکم اور نذرِ مطلق ہمارے اصحاب کے صحیح مذہب کے مطابق فی الفور اداء کو واجب نہیں کرتے

تشریح پھر امر کی دو قسمیں ہیں ۱؎ مطلق ۲؎ مقیّد. مطلق وہ ہے جس میں یہ قید نہو کہ اس وقت میں اس کو اداء کرنا ہے جیسے زکوٰۃ اور عشر اور کفارات اور رمضان کی قضاء اور نذرِ مطلق یہ سب کے سب مطلق ہیں، تو ان میں وجوب علی التراخی ہے یا علی الفور تو اگرچہ اس میں اختلاف ہے مگر حضرت مصنفؒ نے فرمایا کہ ہمارے اصحاب کا صحیح مذہب یہ ہے کہ ان میں وجوب علی التراخی ہے (وللتفصیل مقام آخر)

سبق نمبر ۲۴

امر کی دو قسمیں ہیں مطلق اور مقیّد، مطلق کا بیان ابھی مذکور ہوا، اب امر مقید کا بیان کیا جائے گا جس کی چار انواع ہیں اس سبق کے اندر نوع اول کا بیان ہوگا اور باقی انواع کا بیان اگلے اسباق میں آرہا ہے، نوع اول کے اندر وقت تین درجات پر فائز ہوتا ہے ۱؎ وقت مؤدّیٰ کیلئے ظرف ہوتا ہے ۲؎ وقت اداء کے لئے شرط ہوتا ہے ۳؎ وقت وجوب کے لئے سبب ہوتا ہے۔ ظرف معیار کے مقابلہ میں آیا ہے معیار اس کو کہتے ہیں کہ زمانہ اور مؤدّیٰ ایک ساتھ شروع اور ایک ساتھ ختم ہوں یعنی مؤدّیٰ پورے زمانہ کو گھیرے ہوئے ہو۔ اور ظرف اس کو کہتے ہیں کہ مؤدّیٰ سے فراغت کے بعد کچھ وقت فاضل بچ جائے اول کی مثال روزہ اور ثانی کی مثال نماز کا وقت ہے اداء کے لئے شرط ہونے کا یہ مطلب ہے کہ مامور بہ کی ادائیگی وقت سے پہلے نہیں ہو سکتی، اور سبب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وقت وجوب کا سبب ہو یعنی مامور بہ کے وجوب میں وقت کی تاثیر ہو یہاں تک کہ اوصافِ وقت کے بدلنے سے مامور بہ کے اندر کمال ونقصان پیدا ہوتا ہے پھر ظرف تو پورا وقت ہے اور سببِ وجوب کونسا وقت ہے اول یا وسط یا آخر، پہلی صورت میں وسط اور آخر میں اداء کرنے والا قضاء کرنے والا ہوگا اور دوسری صورت میں اول قبل از وقت اور آخر میں قضاء پڑھنے والا ہوگا اور تیسری صورت میں اول و وسط میں اداء درست نہ ہونی چاہئے حالانکہ یہ ساری باتیں خلافِ اصول ہیں لہٰذا اصول یہ مقرر ہوا کہ وقت کے اجزاء میں جو جزء بھی اداءِ صلوٰۃ سے بالکل متصل ہے وہی سبب وجوب ہے لہٰذا اب اشکالات سابقہ وارد نہوں گے یعنی وقت کا جزء اول سببِ وجوب ہوتا اگر نماز اس میں اداء کی جاتی ورنہ جزء ثانی پھر ثالث پھر رابع وھلم جرّاً۔ یہاں تک کہ جب وقت کا جزء آخر آگیا جس کے آگے کوئی جزء نہیں اب انتقال موقوف ہوجائے گا اور امام زفرؒ کے نزدیک

یہ سلسلہ ایسے ہی چلے گا مگر جب وقت میں تنگی ہوگی یعنی صرف اتنا وقت رہ گیا جس میں چار رکعت نماز پڑھی جاسکتی ہے اب انتقال موقوف ہوگیا اور کمال ونقصان میں اس جزء آخر کا جو حال ہوگا وہی حال مؤدّٰی کا ہوگا مثلاً فجر میں ایسا ہوا تو چونکہ وہاں جزء ناقص نہیں بلکہ پورا وقت کامل ہے اور درمیان میں سورج طلوع ہوگیا تو نماز فاسد ہوجائیگی اس لئے کہ نماز واجب ہوئی تھی کامل ہوکر اور ادا کی جارہی ہے نقصان کے ساتھ اور یہی بات اگر عصر میں پیش آجائے تو نماز فاسد نہ ہوگی اس لئے جیسی واجب ہوئی ویسی ادا کی جاچکی ہے، بہرحال یہ گفتگو اس وقت ہے کہ وقت نہ گذرا ہو ورنہ اگر وقت گذر جائے اب اس کا سبب وجوب وقت کامل ہوگا اور اس مؤدّٰی کی نقصان کے ساتھ ادائیگی صحیح نہ ہوگی جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہوگئیں تو اب عبارات ملاحظہ فرمانے جائیں ۔

وَالمقيّدُ بالوقتِ انواعٌ نوعٌ جُعِلَ الوقتُ ظَرفاً لِلمؤدّٰى وَشَرطاً للاداءِ وَسَبَباً للوجوبِ وهو وقتُ الصلوٰةِ ألاترىٰ انّه يفضُلُ عن الاداءِ فكان ظرفاً لامعياراً والاداءُ يفوتُ بفواته فكان شرطاً والاداءُ يختلفُ باختلافِ صفةِ الوقتِ ويفسدُ التعجيلُ قبلَهُ فكان سَبَباً ۔

ترجمہ اور جو امر مقید ہے وقت کے ساتھ اس کی چند انواع ہیں، ایک نوع یہ ہے کہ وقت کو مؤدّٰی کے لئے ظرف اور ادار کے لئے شرط اور وجوب کے لئے سبب قرار دیا گیا ہو اور یہ نماز کا وقت ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ وقت ادار سے فاضل رہتا ہے تو وقت ظرف ہوگا نہ کہ معیار اور ادا فوت ہوجاتی ہے وقت کے فوت ہونے سے تو ہوگا وقت شرط اور ادار مختلف ہوتی ہے وقت کی صفت کے اختلاف سے اور فاسد ہے ادار کی تعجیل وقت سے پہلے تو وقت سبب ہوگا ۔ اس کی تشریح ماقبل کی تقریر میں گذر چکی ہے ۔

تنبیہ :۔ نفس وجوب کا سبب حقیقی بندوں کے لئے اللہ کی نعمتوں کا لگاتار توارد ہے اور چونکہ یہ توارد وقت میں ہوتا ہے اس لئے اس کا قائم مقام وقت ہوگیا جو کہ سبب ظاہری ہے اور وجوب ادار کا سبب حقیقی فعل کیسا تھ طلب کا وابستہ ہونا ہے اور صیغۂ امر اس کے قائم مقام ہوکر سبب ظاہری ہے ۔

سوال :۔ آپنے فرمایا کہ وقت ظرف بھی ہے اور سبب بھی مگر یہ کیسے ہوسکتا ہے اس لئے کہ یہ تو اجتماع ضدین ہے اس لئے کہ سبب مسبب پر تقدیم چاہتا ہے اور ظرف کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ مظروف اس سے پہلے نہو سکے اسلئے کہ ظرف کہتے ہیں اس کو جس کے اندر مظروف ادا کیا جائے نہ کہ اس کے بعد ؟

جواب :۔ ظرف پورا وقت ہے اور شرط مطلق وقت ہے اور سبب وہ جزء ہے جو ادائیگی سے متصل ہے اور قضار کے اندر سبب پورا وقت ہے اسی جواب کو سمجھانے کے لئے مصنفؒ فرماتے ہیں ۔

والاصلُ فی ھذا النوعِ انّه لمّا جُعلَ الوقتُ ظرفاً للمؤدّٰی وسَبَباً للوجوبِ لم يستقيمْ ان

يكون كل الوقت سببًا لأنّ ذلك يوجب تاخير الاداء عن وقته او تقديمه على سببه فوجب ان يجعل بعضه سببًا وهو الجزء الذی يتصل به الاداء ۔

ترجمہ اور اصل اس نوع میں یہ ہے کہ جب وقت کو موقت کے لئے ظرف اور وجوب کے لئے سبب بنایا گیا تو یہ بات درست نہ ہوگی کہ کل وقت سبب ہو جائے اس لئے کہ یہ واجب کرتا ہے ادار کی تاخیر کو اس کے وقت سے یا اس کی تقدیم کو اس کے سبب پر پس واجب ہے یہ بات کہ بعض وقت سبب کر دیا جائے اور وہ بعض وہ جزر ہے جس سے ادائیگی متصل ہے ۔

تشریح یعنی اگر سبب کا لحاظ کریں تو ظرفیت فوت ہو جائے گی اور ظرف کا لحاظ کریں تو سببیت فوت ہو جائیگی یعنی اگر پورے وقت کو سبب کہدیا جائے تو مامور بہ کی ادائیگی بعد الوقت ہوگی یا قبل الوقت یا وقت کے اندر پہلی صورت میں ظرفیت کے معنیٰ فوت ہو جاتے ہیں اس لئے کہ ظرفیت وقت کے اندر ادار کو چاہتی ہے اور دوسری صورت میں ظرفیت کے معنیٰ کی رعایت ہے مگر سببیت کے معنیٰ مفقود ہیں کیونکہ یہاں مسبب کی سبب پر تقدیم یا میث لازم آتی ہے حالانکہ سبب مسبب پر مقدم ہوتا ہے ۔ لهٰذا یوں کہنا لازمی ہوگا کہ سبب وہ جزر لایتجزیٰ ہے جو ادار کے آغاز سے متصل ہے ۔

فان اتصل الاداء بالجزء الاول كان هو السبب والا ينتقل السببية الى الجزء الذی يليه لانه لما وجب نقل السببية عن الجملة وليس بعد الجملة جزء مقدر وجب الاقتصار على الادنى ولم يجز تقريره على ما سبق قبيل الاداء لان ذلك ينتقل الى ان يتفيق الوقت الى التخطى من القليل بلا دليل

ترجمہ پس اگر وہ ادا جزر اول سے متصل ہو تو وہی سبب ہوگا ورنہ سببیت اس جزر کی جانب منتقل ہو جائے گی جو اس سے متصل ہے اس لئے کہ جب کہ واجب ہے سببیت کو منتقل کرنا تمام سے اور نہیں ہے جمیع وقت کے بعد کوئی جزر معین تو ادنیٰ پر اکتفار واجب ہے اور جائز نہیں معنیٰ سببیت کا تعین کرنا ان اجزار کے اوپر جو ادا سے پہلے گذر چکے ہیں اس لئے کہ پہنچا دے گا متجاوز ہونے کی جانب قلیل سے بغیر کسی دلیل کے ۔

تشریح یعنی اگر مامور بہ کو وقت کے جزر اول میں ادا کر لیا تو وہی جزر اول سبب وجوب ہوگا ورنہ دوسرے جزر کی جانب انتقال سببیت کا سلسلہ چلتا رہے گا اس لئے کہ پورا وقت سبب ہو یہ تو ہو نہیں سکتا تھا (کمامر) پھر وقت کا کوئی مخصوص حصہ مثلاً اس کا ربع، ثلث، خمس وغیرہ سبب ہو یہ ترجیح بلا مرجح تھی تو ضروری ہوا کہ ادنیٰ مقدار پر اکتفار کر کے اس کو سبب وجوب قرار دیا جائے اور ادنیٰ مقدار جزر لایتجزیٰ کی مقدار ہے

سوال:۔ ادار سے پہلے وقت کے جو اجزار گذر چکے ہیں ان کو سبب کہنے میں کیا خرابی ہے؟

جواب :۔ دلیل کا تقاضا تو یہ ہے کہ پورا وقت سبب ہو جیسے قضا ء میں یا جزء ادنیٰ ، تو ان کے علاوہ کے اندر سببیت کو ثابت کرنا قلیل (جزء لایتجزیٰ) سے بغیر دلیل کے اعراض و تجاوز ہے ۔

ثم کذلک ینتقل الی ان یتضیق الوقت عند زفرؒ والی آخر جزء من اجزاء الوقت عندنا فتتعین السببیۃ فیہ لما یلی الشروع فی الاداء اذ لم یبق بعدہ ما یحتمل انتقال السببیۃ الیہ فیعتبر حالہ فی الاسلام والبلوغ والعقل والجنون والسفر والاقامۃ والحیض والطھر عند ذلک الجزء ویعتبر صفۃ ذلک الجزء فان کان ذلک الجزء صحیحًا کما فی الفجر وجب کاملاً فاذا اعترض الفساد بطلوع الشمس بطل الفرض وان کان ذلک الجزء فاسدًا کما فی العصر یستانف فی وقت الاحمرار وجب ناقصًا فیتادیٰ بصفۃ النقصان ۔

ترجمہ پھر ایسے ہی معنیٰ سببیت منتقل ہوتے رہیں گے یہاں تک کہ وقت تنگ ہو جائے زفرؒ کے نزدیک اور وقت کے اجزاء میں سے جزء آخر کی جانب ہمارے نزدیک تو متعین ہے سببیت اس میں (وقت ناقص میں) اس جزء کے لئے جو کہ متصل ہے ادا کے آغاز سے اس لئے کہ نہیں باقی ہے اس جزء کے بعد کوئی ایسا جزء جس کی جانب انتقالِ سببیت کا احتمال ہو تو اعتبار کیا جائے گا مکلف کے حال کا اسلام اور بلوغ اور جنون اور سفر اور اقامت اور حیض اور طہر میں اس جزء کے وقت کا اور اعتبار کیا جائے گا اس جزء کی صفت کا تو اگر وہ جزء صحیح ہو جیسا کہ فجر میں تو نماز واجب ہوئی اس حال میں کہ کامل ہے پس جبکہ عارض ہوا فساد سورج نکلنے سے تو فرض باطل ہو گیا اور اگر وہ جزء فاسد ہو جیسا کہ عصر میں ہے درانحالیکہ وہ شروع کرے احمرار کے وقت میں تو نماز واجب ہوئی ہے اس حال میں کہ وہ ناقص ہے تو وہ ادا ہو گی نقصان کی صفت کے ساتھ ۔

تشریح یعنی انتقال سببیت کا سلسلہ من جزء الی جزء چلتا رہے گا ہمارے نزدیک آخری جزء تک جو تکبیر تحریمہ کی مقدار ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک وہاں تک یہ سلسلہ چلے گا کہ وقت اتنا باقی رہ جائے جس میں صرف چار رکعت پڑھی جا سکتی ہیں اس لئے کہ اس کے بعد بھی انتقال ہو یہ امر کے اور شریعت کے خلاف ہے بہر حال علی حسب القولین جب عدم انتقال کا موقع آجائے تو اس وقت تکلیف کا جو حال ہو گا وہی معتبر ہو گا اور اس جزء کا جو حال ہو گا مامور کا بھی ویسا ہی حال ہو گا لہذا وقت کا اتنا جزء باقی ہے جس میں تکبیر تحریمہ کہی جا سکتی ہے اور اس وقت میں کافر مسلمان ہو گیا یا بچہ بالغ ہو گیا یا مجنون کا جنون زائل ہو گیا یا مقیم مسافر ہو گیا یا مسافر مقیم ہو گیا یا عورت کو حیض آگیا یا حائضہ پاک ہو گئی تو ان سب پر یہ نماز فرض ہو جائے گی اور اس وقت میں مقیم ہونے پر یہ نماز پوری بدونِ قصر واجب ہو گی اور مسافر ہونے والے پر مسافروں جیسی نماز واجب ہو گی اور مامور بہ کے کمال و نقصان میں بھی اس جزء کو دخل ہو گا لہذا مذکورہ طریقہ کے مطابق نماز فجر کا فساد اور

عصر کا عدمِ فساد ظاہر ہوا۔

تنبیہ[۱]: بعض محققین نے لکھا ہے کہ عوام کو بوقت طلوع نماز سے نہ روکا جائے ورنہ وہ بالکل ہی نماز ترک کر دیں گے۔ درمختار ص۲۰۷ ج۱، بحر ص۲۵۱ ج۱

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں منع نہ کرنے سے یہ مراد نہیں کہ انکی نماز کی صحت کا حکم لگا دیا جائے۔ قلت یہ حکم اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ یہ اندیشہ ہو کہ لوگ بالکل نماز ترک کر دیں گے اور عوام میں عموماً یہ حالت نہیں پائی جاتی

تنبیہ[۲]: علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ وقت یا اس کے کسی جزء میں نقصان نہیں ہے بلکہ اس وقت کی ادائیگی میں نقصان ہے چونکہ اس میں سورج کے پجاریوں کے ساتھ تشبہ ہے تو جب اسوقت میں ادائیگی واجب ہے تو اس نقصان کا تحمل کیا جائے گا اور جب اس جزء میں ادا نہ کر سکا تو کامل بنکر نماز واجب ہوگی اس وجہ سے قضاء وقتِ کامل میں واجب ہوگی۔ فتدبر

ولا يلزمُ على هٰذا ما اذا ابتدأ العصرَ في اولِ وقتهٖ ثم مدّه الى ان غربتِ الشمسُ فانه لا يفسد لان الشرعَ جعل له حقَّ شغلِ كلِّ الوقتِ بالاداء فجُعل ما يتصل به من الفسادِ بالبناءِ عفواً لان الاحترازَ عنه مع الاقبالِ على الصلوٰةِ متعذرٌ ۔

ترجمہ اور نہیں الزام دیا جائے گا اس تقریر کے مطابق اس وقت جبکہ مصلّی عصر کی ابتداء کرے عصر کے اول وقت میں پھر عصر کو دراز کرے یہاں تک کہ سورج غروب ہو جائے پس بے شک یہ نماز فاسد نہ ہوگی اس لئے کہ شریعت نے کر دیا ہے اس کے لئے حق پورے وقت کو مشغول کر دینے کا ادا کے ساتھ تو کر دیا جائے گا اس فساد کو جو اس سے متصل ہے معاف (عزیمت پر) بناء کرنے کی وجہ سے اس لئے کہ فساد سے احتراز (عزیمت کے طریقہ پر) نماز پر متوجہ ہونے کے ساتھ متعذر ہے۔

تشریح یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ جو نماز کامل وقت میں واجب ہوتی ہے اس کی ادائیگی بھی کمال کے طریقہ پر واجب ہوگی، لہٰذا ایک شخص نے عصر کی نماز کو اول وقت میں شروع کر دیا اور اتنا دراز کیا کہ سورج غروب ہوگیا تو اس کی نماز فاسد ہونی چاہئے۔ تو اس کا جواب دیا گیا کہ اس نے عزیمت پر عمل کیا ہے کیونکہ عزیمت یہ ہے کہ پورے وقت کو ادا عبادت میں گذار دے اور جب عزیمت پر اس کے بغیر عمل نہیں ہو سکتا تو پھر فساد کا حکم کیونکر ہوگا اور بحوالہ شامی جو بات ہم نقل کر چکے ہیں اس سے یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا کہ فساد تشبہ بعبدۃ الشمس کی وجہ سے ہے بالفاظِ دیگر تاخیر کیوجہ سے نہ کہ عزیمت پر عمل کرنے کیوجہ سے۔

واما اذا خلا الوقتُ عن الاداءِ فالوجوبُ يضافُ الى كلِّ الوقتِ لزوالِ الضرورةِ الداعيةِ عنِ الكلِّ الى الجزءِ فوجبَ بصفةِ الكمالِ فلا يتأدّى بصفةِ النقصانِ في الاوقاتِ الثلثةِ

المکروھۃ بمنزلۃ سائر الفرائض

ترجمہ اور بہر حال جب وقت ادا سے خالی ہو جائے تو وجوب پورے وقت کی جانب مضاف ہوگا اس ضرورت کے زوال کیوجہ سے جو کل سے جزء کی جانب داعی تھی پس واجب واجب ہوگا صفتِ کمال کے ساتھ تو صفتِ نقصان کے ساتھ ان اوقات ثلاثہ میں ادا نہ ہوگا جو مکروہ ہیں تمام فرائض کے درجہ میں۔

تشریح جب وقت گذر گیا اور نماز نہیں پڑھی اب پورے وقت کو سببِ وجوب قرار دیا جائے گا کیونکہ جس مجبوری کیوجہ سے کل سے جزء کی جانب عدول کیا تھا اب وہ مجبوری ختم ہو چکی ہے لہٰذا اس نماز کو صفتِ کمال کے ساتھ ادا کرنا ضروری ہے اور اوقاتِ ثلاثہ ممنوعہ میں یعنی بوقت طلوع اور غروب اور استواء کے وقت اس کو ادا کرنا جائز نہ ہوگا، جیساکہ تمام فرائض کو اوقاتِ مکروہہ میں ادا کرنا جائز نہیں ہے۔

تنبیہ: یہ امرِ مقید کی نوعِ اول کا بیان تھا جس کا حکم یہ ہے کہ اس میں نیت کا تعین شرط ہے یعنی یوں کہے نویتُ ان اصلی ظہر الیوم، اور مطلق نیت سے یہ نوع ادا نہ ہوگی، اس لئے کہ وقت وقتی اور غیر وقتی قضا اور نوافل کی صلاحیت رکھتا ہے تو تعیین نیت امر لابدی ہے۔ اب مصنفؒ نوع ثانی کا ذکر فرمائیں گے۔

سبق نمبر ۲۵

والنوعُ الثانی ما جُعل الوقتُ معیاراً لہٗ وسبباً لوجوبہٖ وھو وقتُ الصومِ الا ترٰی انہٗ قُدِّرَ بہٖ واُضیفَ الیہِ ومن حکمہٖ ان لا یبقٰی غیرُہٗ مشروعاً فیہ فیُصابُ بمطلقِ الاسمِ ومع الخطاءِ فی الوصفِ الا فی المسافرِ ینوی واجباً آخرَ عند ابی حنیفۃ ولو نوی النفلَ ففیہ روایتان واما المریضُ فالصحیحُ عندنا انہٗ یقعُ صومُہٗ عن الفرضِ بکلِ حالٍ لان رخصتَہٗ متعلقۃٌ بحقیقۃِ العجزِ فیظھرُ بنفسِ الصومِ فواتُ شرطِ الرخصۃِ فیلحقُ بالصحیحِ واما المسافرُ فیستوجبُ الرخصۃَ بعجزٍ مقدرٍ لقیامِ سببہٖ وھو السفرُ فلا یظھرُ بنفسِ الصومِ فواتُ شرطِ الرخصۃِ فلا یبطلُ الترخیصُ فیتعدّٰی حینئذٍ بطریقِ التنبیہِ الی حاجتہٖ الدینیۃِ

ترجمہ اور نوع ثانی وہ ہے جس میں وقت کو مؤدّٰی کے لئے معیار اور وجوب کیلئے سبب قرار دیا گیا ہو اور وہ روزہ کا وقت ہے کیا دیکھتے نہیں کہ روزہ مقدر رہتا ہے وقت کے ساتھ اور مضاف ہے وقت کی جانب اور اس کے حکم میں سے یہ ہے کہ اس میں اس کا غیر مشروع بنکر باقی نہیں رہے گا پس اس کو حاصل کرلیا جائے گا مطلق اسم صوم کے ساتھ اور وصف کے اندر غلطی کرنے کے ساتھ مگر مسافر کے اندر کہ وہ نیت

کرے واجب آخر کی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اور اگر مسافر نفل کی نیت کرے تو اس میں دو روایتیں ہیں ۔ اور بہر حال مریض پس صحیح ہمارے نزدیک یہ ہے کہ اس کا روزہ فرض سے واقع ہوگا ہر حال میں اس لئے کہ مسافر کی رخصت متعلق ہوتی ہے عجز کی حقیقت کے ساتھ تو ظاہر ہوگا نفسِ صوم سے رخصت کی شرط کا فوات تو مریض تندرست کے ساتھ لاحق ہوگا ، اور بہر حال مسافر پس وہ رخصت کا مستحق ہوتا ہے عجزِ مقدر کے ساتھ عجز کے سبب کے قائم ہونیکی وجہ سے اور وہ سفر ہے تو نفسِ صوم سے رخصت کی شرط کا فوات ظاہر نہ ہوگا پس مسافر کا ترخص بالکل باطل نہ ہوگا تو یہ ترخص متعدی ہوگا دلالت کے طریقہ پر اس کی حاجت دینیہ کی جانب ۔

تشریح یہ امر مقید کی نوع ثانی کا بیان ہے جس میں ثانی اور ثالث بات وہی ہے جو اول میں گذر چکی البتہ اتنا فرق ہے کہ نوع اول میں وقت مؤدّی کے لئے ظرف ہوتا ہے اور اس میں معیار ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ روزہ دن کی لمبائی اور چوڑائی کے بقدر ہوتا ہے جو وقت کے معیار ہونے کی دلیل ہے اور روزہ کی اضافت وقت کی جانب کرکے صومِ رمضان کہتے ہیں یہ وقت کے سبب ہونے کی دلیل ہے اور وقت کے فوات سے روزہ کا فوات اور وقت سے روزہ کا فساد اس بات کی دلیل ہے کہ وقت ادا کے لئے شرط ہے ۔

نوع ثانی میں جب وقت معیار ہے تو اس میں کسی غیر کی گنجائش ہی نہیں یہی تو وجہ ہے کہ ایک دن میں ایک ہی روزہ ہوگا اور یہ وقت اسی روزہ کے لئے متعین ہے جس میں تعیین کی حاجت نہیں لہذا مقیم اور تندرست آدمی مطلق نیتِ صوم کریں یا وصف میں غلطی صادر ہو جائے یا واجب آخر اور نفل کی نیت کریں بہر صورت رمضان کا روزہ ادا ہوگا ، البتہ مسافر اور مریض میں کچھ تفصیل ہے ۔

مسافر کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ اگر وہ واجبِ آخر کی نیت کرے تو واجب آخر کا روزہ ہوگا اور اگر نفل کی نیت کرے تو امام صاحبؒ سے دو روایتیں ہیں مگر اصح یہ ہے کہ رمضان کا روزہ ہوگا ۔ اور مریض کے بارے میں اگرچہ اقوالِ مختلفہ ہیں مگر قولِ مختار یہ ہے کہ اگر اس نے واجب آخر یا نفل کی نیت سے روزہ رکھا تو رمضان کا روزہ ہوگا ۔

دونوں کے درمیان فرق کی دلیل یہ ہے کہ مسافر کے افطار کے جواز کا مدار عجزِ تقدیری پر ہے جس کا قائم مقام سفر موجود ہے لہذا جب عذرِ افطار موجود ہے جو بہر صورت ہے اور شریعت نے اس کو حاجت دنیویہ کے پیشِ نظر یہ رخصت دی ہے تو اگر اس رخصت کو مسافر حاجتِ دینیہ میں استعمال کرے تو رخصت بدرجہ اولیٰ کام کرے گی اور واجب آخر کا روزہ درست ہوگا اور مریض کے لئے جوازِ افطار کا مدار عجزِ تحقیقی پر ہے اور اور جب اس نے روزہ رکھ لیا تو معلوم ہوا کہ عجز نہیں ہے لہذا یہ روزہ رمضان کا شمار ہوگا اقوالِ مختلفہ کی تفصیل دیکھئے شامی ص۸۶ ج۲ ۔

وَمِنْ هٰذَا الْجِنْسِ الصَّوْمُ الْمَنْذُوْرُ فِیْ وَقْتٍ بِعَیْنِهٖ لِاَنَّهٗ لَمَّا انْقَلَبَ بِالنَّذْرِ صَوْمَ -

الوقتِ واجباً لم يبقَ نفلاً لانّہٗ واحدٌ لا يقبلُ وصفينِ متضادّينِ فصار واحداً مِنْ هذا الوجہِ فاصيبَ بمطلقِ الاسمِ مع الخطاءِ في الوصفِ وتوقّفَ مطلقُ الامساكِ على صومِ الوقتِ وهو المنذورُ لكنّہٗ اذا صامَہٗ عن كفارةٍ او قضاءٍ عليہِ يقعُ عمّا نوى لانّ التعيينَ انما حصلَ بولايةِ الناذرِ وولايتُہٗ لا تعدوہٗ فصحّ التعيينُ فيما يرجعُ الى حقّہٖ وهو ان لا يبقى النفلُ مشروعاً فامّا فيما يرجعُ الى حقِّ صاحبِ الشرعِ وهو ان لا يبقى الوقتُ محتملاً لحقّہٖ فلا

ترجمہ اور اسی جنس سے صوم منذور ہے معین وقت میں اس لئے کہ جب نذر کی وجہ سے صوم الوقت (نفل) واجب سے پلٹ گیا تو وہ نفل باقی نہ رہا اس لئے کہ وہ ایک ہے جو دو متضاد وصفوں کو قبول نہیں کر سکتا تو یہ (صوم الوقت) اس اعتبار سے متعین ہو گیا تو اس کو حاصل کر لیا جائے مطلق اسم صوم سے اور وصف میں غلطی کرنے سے اور موقوف رہے گا مطلق امساک صوم الوقت پر اور وہ منذور ہے لیکن اس نے جب اس وقت روزہ رکھا کفارہ یا اس قضاء کی جانب سے جو اس پر ہے تو اس کی جانب سے واقع ہوگا جس کی اس نے نیت کی اس لئے کہ تعیین ناذر کی ولایت سے حاصل ہوئی ہے اور اس کی ولایت اس سے متجاوز نہ ہوگی تو تعیین صحیح ہے اس چیز میں جو اس کے حق کی جانب راجع ہے اور وہ یہ ہے کہ نفل مشروع بنکر باقی نہ ہو۔ پس بہر حال اس چیز میں جو صاحبِ شرع کے حق کی جانب راجع ہو اور وہ یہ ہے کہ وقت باقی نہ رہے اس کے حق کے لئے محتمل بنکر پس نہیں۔

تشریح اس اعتبار سے کہ وقت معیار ہو سبب نہ ہو رمضان کے روزہ کے مثل نذر معین کا روزہ بھی ہے اگرچہ سبب وجوب دونوں کا الگ الگ ہے یعنی صوم رمضان کا سبب شہود شہر ہے اور صوم نذر کا سبب نذر ہے لیکن اس اعتبار سے دونوں ایک جنس کے ہیں کہ وقت دونوں میں معیار ہے نہ کہ ظرف اور اپنے وقت میں دونوں متعین ہیں ایک میں تعیین اللہ نے کی اور دوسرے میں ناذر نے کہ اس نے نذر کی وجہ سے اس وقت کو جو نفل کے لئے موضوع تھا نفلیت سے وجوب کی طرف نکال دیا تو اس میں تعین ہو گیا لہذا جس طریقہ سے صومِ رمضان مطلق نیت سے اور نفل کی نیت سے اور وصف میں غلطی کرنے کی صورت میں ادا ہو جاتا ہے ایسے ہی نذرِ معین کا روزہ بھی ادا ہو جائے گا اور رمضان کے روزہ میں جیسے رات سے نیت کرنا ضروری نہیں بلکہ اگر زوال سے پہلے پہلے نیت کر لی بشرطیکہ اس سے پہلے دن کے حصہ میں مفطرات سے رُکا رہے تو کافی ہے اسی طرح نذرِ معین کا بھی حکم ہے۔

البتہ ان دونوں میں اتنا فرق ہے کہ رمضان میں اگر وہ واجب آخر کی نیت کرے تو اس کی نیت کا اعتبار نہ ہوگا اور رمضان کا روزہ ادا ہوگا اور نذر میں اگر وہ کفارہ یا قضاءِ رمضان کی نیت کرے تو صحیح ہے اور جس کی نیت کریگا وہی روزہ ادا ہوگا یہ فرق اس لئے ہوا کہ معیّن الگ الگ ہیں رمضان کو فقط اسی روزہ کے لئے اللہ نے متعین کر دیا جس کو اب کوئی ہٹا نہیں سکتا۔

اور یہاں متعین کرنے والا نذر کرنے والا ہے تو اس کی تعیین اپنے حق تک کام کرے گی اللہ کے حق میں نہیں

لہٰذا اگر وہ نفل کی نیت کرے تو نذر کا روزہ ادا ہوگا کیونکہ اس نے اس وقت کو نذر کے لئے متعین کیا ہے اور نفل اس پر کوئی اللہ کا حق واجبی نہیں تو اس کی تعیین درست ہے لیکن اگر یہ کفارہ یا قضاء رمضان کی نیت کرے تو پھر وہی ادا ہوگا جس کی نیت کرے گا اس لئے کہ یہ اس پر اللہ کے حق ہیں اور اس کی تعیین اس کے حق میں کارگر ہوگی، اللہ کے حق میں نہیں اس اعتبار سے ان دونوں میں فرق کیا گیا ہے ۔

تنبیہ ۱: ۔ وتوقف مطلق الامساک الخ یہاں صفت کی اضافت موصوف کی جانب ہے ورنہ اصل عبارت الامساک المطلق ہے مطلق سے مراد جو امساک نیت سے خالی ہو تو یہ امساک لغو نہ ہوگا بلکہ یہ موقوف ہے اگر اس نے نصف النہار سے پہلے نیت کرلی تو روزہ درست ہے تو اس کو تعبیر فرمایا توقف مطلق الامساک الخ سے ۔

تنبیہ ۲: ۔ نوع ثالث امر مقید کی یہ ہے کہ وقت معیار ہو اور سبب نہ ہو جیسے قضاء رمضان وغیرہ جس میں تعیین نیت کے ساتھ رات سے نیت کرنا ضروری ہے اور اس میں فوات کا بھی احتمال نہیں ہے ۔ مصنفؒ نے اس کو نوع ثانی کی جنس میں سے شمار کیا ہے اور صاحب منار وغیرہ نے اس کو الگ نوع شمار کیا ہے تفصیل کے لئے دیکھئے نور الانوار صا۶

سبق نمبر ۲۶

والنوعُ الثالثُ المُوَقَّتُ بوقتٍ مشکلٍ توسُّعُہٗ وھو الحج فانہٗ فرضُ العمرِ وقتہ اشھرُ الحج وحیاتہٗ مدۃً یفضل بعضھا الحجۃ الأُخریٰ مشکل ومن حکمہ اَنَّ عند محمدٍ یسعہ التاخیرُ لکن بشرط ان لا یفوتہٗ فی عمرہٖ وعند ابی یوسف رح یتعیَّن علیہ الاداءُ فی اشھر الحج من العام الاول احتیاطًا احترازًا عن الفواتِ وظھرَ ذلک فی حق الماثم لا غیر حتی یبقی النفلُ مشروعًا وجوازُہٗ عند الاطلاق بدلالۃِ تعینٍ من المُؤَدِّی اذ الظاھرُ انہٗ لا یقصد النفلَ وعلیہ حجۃُ الاسلامِ ۔

ترجمہ اور تیسری نوع وہ امر ہے جو موقت ہے ایسے وقت کے ساتھ جس کا توسّع مشکل ہے اور وہ حج ہے پس بے شک وہ عمر کا فریضہ ہے اور اس کا وقت اشہر حج ہے اور اس کی حیات اتنی مدت تک کہ اس کا بعض حصہ دوسرے حج کے لئے فاضل ہو مشکل ہے اور اس نوع کا حکم محمدؒ کے نزدیک یہ ہے کہ اس کو تاخیر کی گنجائش ہے اس شرط کے ساتھ کہ حج اس سے اس کی عمر میں فوت نہ ہو اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اس پر پہلے سال کے اشہر حج میں ادائیگی متعین ہے بر بنار احتیاط فوات سے احتراز کرتے ہوئے پس ظاہر ہوگا یہ اختلاف گناہ کے حق میں نہ کہ غیر کے یہاں تک کہ نفل باقی رہے گا مشروع بنکر اور باقی رہے گا حج کا جواز اطلاق کے وقت ایسی دلالت کی وجہ سے جو متعین ہے مؤدّی کی جانب سے اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ وہ ارادہ نہیں کرے گا نفل کا حالانکہ اس کے اوپر حج اسلام ہے ۔

تشریح یہ مصنفؒ کی ترتیب کے مطابق نوعِ ثالث ہے، اس میں اشکال اور اشتباہ ہے کہ وقت کو ظرف کہیں یا معیار تو اس وجہ سے اس کو مشکل کہا گیا ہے، اور حج کے وقت کا مشکل ہونا دو طرح سے ہے ۱ اشہر حج، شوال، ذوقعدہ اور ذی الحجہ کے دس دن ہیں حالانکہ حج صرف ذی الحجہ کے کچھ ایام میں ہوتا ہے اور باقی وقت فاضل ہے تو اس اعتبار سے یہ ظرف ہوا اور اگر دیکھا جائے اس اعتبار سے کہ ان اشہر حج میں صرف ایک ہی حج ہو سکتا تو یہ معیار کے مشابہ ہے ۲ حج عمر میں ایک ہی مرتبہ فرض ہے تو اگر دوسرا یا تیسرا سال مل جائے تو وقت میں وسعت ہے جون سے سال میں چاہے ادا کرے ادا ہو جائے گا۔ اور اگر دوسرا سال نہ پا سکے تو وقت میں تنگی ہے پھر سالِ اول ہی واجب ہو گی خلاصۂ کلام طریق ثانی میں اس اعتبار سے کہ وقتِ حج صرف اشہر حج ہے نہ کہ تمام مہینے اس اعتبار سے یہ معیار کے مشابہ ہے اسلئے کہ اس وقت میں صرف ایک ہی حج ہو سکتا ہے اور اس اعتبار سے کہ حیاتِ مکلف حج کا وقت ہے لہٰذا اگر وہ سال اول کے بجائے ثانی اور ثالث وغیرہ میں ادا کرے تو جائز ہے تو حیاتِ مکلف حج کا وقت ہوا حالانکہ یہ حیات ظرف ہے جس میں دوسرے حج کی گنجائش ہے بہر حال وقت حج میں دو طرح کا اشکال ہے جیسے مذکور ہوا، مصنفؒ نے اشکالِ اول کو بوقت مشکل توسُّعًا، سے بیان فرمایا ہے اور دوسرے طریق کو فانہ فرض العمر الخ سے بیان فرمایا ہے۔

بہر حال طریق ثانی کے اعتبار سے اس کے اندر توسع اور تنگی کا پہلو سامنے آیا تو امام محمدؒ نے توسع کا پہلو اختیار کرتے ہوئے فرمایا کہ وجوب علی الفور نہیں بلکہ علی التراخی ہے لیکن عدم فوات شرط ہے اور امام ابو یوسفؒ نے تنگی کے پہلو کو احتیاطاً ترجیح دیتے ہوئے اس کو واجب علی الفور قرار دیا تاکہ حج فوت نہ ہو سکے، محققین نے امام ابو یوسف کے قول کو ترجیح دیتے ہوئے اس کو مختار قرار دیا ہے ملاحظہ ہو مجمع النہر، وسکب الانہر ص ۲۰۹/۱، شامی ص ۱۴۰/۲،

صاحبینؒ کے اختلاف کا ثمرہ گناہ کے حق میں ظاہر ہو گا کسی اور چیز میں نہیں یعنی اگر پہلے سال میں ادا نہ کیا امام ابو یوسفؒ کے نزدیک گنہگار ہو گا اور فاسق اور مردود الشہادہ ہو گا پھر جب اس کو ادا کرے گا تو گناہ ختم اور مردود الشہادہ ہونا ختم ہو جائے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک جب گنہگار ہو گا کہ موت تک ادا نہ کرے۔ لیکن اگر کسی کے ذمہ حج فرض ہوا اور وہ نفل حج کی نیت کرے تو بالاتفاق اس کا حج نفلی صحیح ہو گا کیونکہ اس وقت میں جیسے ادا فرض کی صلاحیت ہے ایسے ہی ادا نفل کی صلاحیت ہے جیسے نماز کے وقت میں تاخیرِ وقت کے باوجود نفلی نماز درست ہو گی، امام یوسفؒ نے بربنا احتیاط فوات سے احتراز کرتے ہوئے سالِ اول میں اس کے وجوب کو متعین کر دیا مگر ان کے دلائل ظنی ہیں جو احتیاط پر مبنی ہیں ان دلائل کی بنیاد پر اس وقت کو اہلیت ارادہ سے نہیں نکالا جا سکتا، البتہ امام شافعی رحؒ اس کی نیتِ نفل کو لغو قرار دیتے ہیں اور اگر اس نے مطلق حج کی نیت کی تو اس کو حجِ فرض پر محمول کیا جائے گا، اگر چہ قولِ اول کا تقاضا یہ ہے کہ خصوصیت سے تعینِ فرض کو ضروری قرار دیا جائے مگر یہاں دلالتِ حال تعین کے قائم مقام کر دیا گیا اس لئے کہ جس کے ذمہ حج فرض ہو وہ حج نفلی کا اہتمام نہیں کریگا جیسے جب کوئی مطلق دراہم سے کوئی چیز خریدتا ہے تو اس کو غالب نقد البلد پر محمول کیا جاتا ہے اسی طرح یہاں بھی غالب

پر محمول کرتے ہوئے حج فرض کو صحیح قرار دیا جائے گا۔

سبق نمبر ۲۷

فَصْلٌ فِی حُکْمِ الواجبِ بالامرِ وھو نوعانِ اداءٌ و ھو تسلیمُ عَیْنِ الواجبِ بِسَبَبِہٖ الی مستحقّہٖ وقضاءٌ و ھو اسقاطُ الواجبِ بمثلٍ من عندہٖ ھو حقّہٗ واختلفَ المشائخُ فی ان القضاءَ یجبُ بنصٍّ مقصودٍ ام بالسبب الذی یوجبُ الاداءَ قال عامّتھم بانہ یجبُ بذلک السبب وھو الخطابُ لان بقاءَ اصلِ الواجبِ للقدرۃِ من عندہٖ قربۃً وسقوطُ فضلِ الوقتِ لا الی مثلٍ وضمانٍ للعجزِ امرٌ معقولٌ فی المنصوصِ علیہِ وھو قضاءُ الصومِ والصلوۃِ فیتعدّی الی المنذوراتِ المتعینۃِ من الصلوۃِ والصیامِ والاعتکافِ

ترجمہ یہ فصل ہے اس واجب کے حکم کے بیان میں جو امر کی وجہ سے واجب ہوا ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں ادار اور وہ سپرد کرنا ہے بعینہ اس چیز کو جو امر کے سبب سے واجب ہوئی ہے مستحق واجب کی جانب اور قضار اور وہ ساقط کرنا ہے واجب کا ایسے مثل کے ذریعہ جو مکلف کی جانب سے ہو اور وہ مثل مکلف کا حق ہے اور مشائخ نے اختلاف کیا ہے اس بارے میں کہ قضار نص مقصود سے واجب ہوئی ہے یا اس سبب سے کہ جو ادار کو واجب کرتا ہے عام مشائخ نے فرمایا کہ قضار اسی سبب سے واجب ہوئی ہے اس لئے کہ اصل واجب کی بقار اس کے مثل پر مکلف کی قدرت کیوجہ سے بطور قربت کے اور وقت کی فضیلت کا سقوط بغیر مثل وضمان کے منصوص علیہ میں امر معقول ہے اور منصوص علیہ روزہ اور نماز کی قضار ہے تو یہ وجوب متعدی ہوگا منذورات متعینہ کی جانب نماز اور روزہ اور اعتکاف میں سے۔

تشریح اس سبق میں مصنفؒ چند مباحث بیان فرمائیں گے عل۱ مامور بہ کی دو قسمیں ہیں ادار اور قضار اول میں عینِ واجب اور ثانی میں مثلِ واجب کی تسلیم ہوتی ہے اور تسلیم سے مراد فراغ ذمہ ہے اور عین و مثل واضح ہیں اول میں اس واجب کے لئے شارع کی جانب سے وقت مقرر ہے اور ثانی میں وقت مقرر نہیں بلکہ اس وقت کا انتخاب مکلف کو کرنا پڑتا ہے کما ھو ظاھر۔ اسی وجہ سے اس مفہوم کو اصولیین من عندہٖ سے بیان کر دیتے ہیں اور ھو حقہ سے مزید اس کی تاکید کر دیتے ہیں یعنی اگرچہ عبادات دونوں اللہ کا حق ہے لیکن قضار میں جس وقت کا انتخاب ہوا ہے یہ وقت چونکہ اس عبادت کے لئے متعین نہیں تھا اس لئے اس وقت کو مکلف کا حق قرار دیا گیا ہے۔

بحث ثانی: محققین اصولیین کے نزدیک جو خطاب ادار کے وجوب کا سبب تھا وہی قضار کے وجوب کا سبب ہے اور بعض مشائخ احناف اور عام اصحاب شافعی اور عامۃ المعتزلہ کہتے ہیں کہ قضار کا سبب وجوب اور ہے۔ لہٰذا قضار نماز کے بارے میں جو یہ حدیث ہے مَنْ نَامَ عَنْ صَلٰوۃٍ اَوْ نَسِیَھَا فَلْیُصَلِّھَا اِذَا ذَکَرَھَا فَاِنَّ ذٰلِکَ وَقْتُھَا۔ اور روزہ کے بارے میں یہ آیت فمن کان منکم مریضا او علی سفر فعدۃ من ایام اخر۔ جدید سبب

وجوب نہیں ہیں بلکہ صرف اس لئے وارد ہیں کہ واجب سابق فوات کیوجہ سے ساقط نہیں ہوا بلکہ اس کا وجوب برقرار ہے ،اور دوسرے فریق کا کہنا ہے کہ نماز اور روزہ کے بارے میں نص جدید ہے لہذا یہاں تو قضاء کا سبب وجوب انہیں کو قرار دیا جائے گا اور جہاں نص وارد نہیں ہے جیسے نذور میں تو اس کا سبب وجوب تفویت ہے ۔

ہم نے کہا کہ منصوص علیہ جب خلاف قیاس نہو تو اس پر دوسرے کو قیاس کرنا صحیح ہوتا ہے اور منصوص علیہ یہاں نماز اور روزہ کی قضاء کا وجوب ہے اور یہ بات تو معقول ہے کہ مکلف پر قضاء میں مامور بہ کی ادائیگی لازم رہے کیونکہ وہ اس کو ادا کرنے پر قادر ہے البتہ اس کی فضیلت کی تحصیل سے وہ عاجز و قاصر ہے تو یہ دونوں باتیں منصوص علیہ میں معقول ہیں تو غیر منصوص علیہ یعنی منذورات متعینہ میں یہی بات کہدی جائے تو درست ہے اس لئے کہ کوئی چیز مانع قیاس نہیں ہے ۔ پھر اس اختلاف کا ثمرہ کیا ہے اس تفصیل کے لئے ۔

(نور الانوار صہ ۳۹ پر ملاحظہ ہو) پھر یہاں ایک مشہور اعتراض ہے جو ہمارے اوپر وارد ہوتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی نے نذر مانی کہ رمضان میں اعتکاف کرونگا ، اور پھر ہوا یہ کہ اس نے بیماری کیوجہ سے روزہ تو رکھ لیا مگر اعتکاف نہ کرسکا تو اب وہ اس اعتکاف کی قضاء آئندہ رمضان میں نہیں کرسکتا بلکہ غیر رمضان میں نفلی روزہ رکھ کر اعتکاف کرنا واجب ہوگا ۔

تو اگر بات یہی ہوتی جو آپ فرماتے ہیں کہ جو ادا کا سبب وجوب ہے وہی قضاء کا بھی ہے تو جب ادا کی صورت میں رمضان میں اعتکاف درست تھا تو قضاء کے اندر بھی دوسرے رمضان میں اعتکاف درست ہونا چاہئے حالانکہ یہ جائز نہیں اس سے معلوم ہوا کہ دونوں کا سبب وجوب الگ الگ ہے ورنہ امام زفرؒ اور امام ابو یوسفؒ کا قول اختیار کیجئے کہ انہوں نے رمضان ثانی میں قضاء کو جائز کہا ہے اور ثانی نے کہا ہے کہ قضاء ہی ساقط ہوگئی ۔

اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ قضاء کا سبب تفویت ہے اور تفویت میں وقت کی کوئی قید نہیں ہوتی لہذا یہ اعتکاف کی نذر، نذر مطلق کے مثل ہوگئی اور نذر مطلق میں رمضان کے علاوہ نفلی روزہ رکھکر نذر پوری کی جائے گی اسی وجہ سے یہاں بھی یہی طریقہ اختیار کیا گیا ۔

تو اب اس اعتراض کا جواب دیا گیا جس کی تفصیل یہ ہے کہ جب اس نے اعتکاف کی نذر کی اور اعتکاف واجب بغیر روزہ کے جائز نہیں تو اعتکاف کی نذر گویا روزہ کی بھی نذر ہے تو اصل تو یہ تھا کہ پہلے ہی سے یہ حکم ہوتا تو مستقل روزے رکھکر اعتکاف کرے لیکن جب اس نے رمضان کے اندر اعتکاف کی نذر کی تھی اور رمضان کی عبادت غیر رمضان کی عبادت سے بہت افضل ہے تو اس فضیلت و شرافت کی وجہ سے ہم نے کہا کہ حکم اصلی سے اس عارض کی وجہ سے انتقال درست ہوا ، اور رمضان کے روزوں کے ساتھ اعتکاف کو جائز قرار دیا گیا لیکن جب اس نے بیماری کیوجہ سے اعتکاف نہیں کیا اور روزے رکھے تو رمضان کا شرف تو مفقود ہوا لہذا اب حکم اصلی کی جانب عود ہوگا اور وہ کمال اصلی ہے یعنی صوم مقصود تو ہم کہیں گے کہ گویا اللہ کی جانب سے یہ حکم ہوا ہے کہ نفلی روزہ رکھو اور اس میں اعتکاف کرو اور اب یہ حکم رمضان ثانی

وغیرہ کی جانب منتقل نہ ہوگا کیونکہ اس وقت تک حیات موہوم ہے۔ بہرحال ہمارے اس مسئلہ کا راز یہ ہے جو ہم نے ذکر کیا نہ وہ جو آپ نے سمجھا کہ قضاء کا سبب وجوب اور ہے اور اداء کا اور ہے اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

وَفیما اذا نذر ان یعتکفَ شهرَ رمضانَ فصامَ ولم یعتکفْ انما وجبَ القضاءُ بصومٍ مقصودٍ لانه لما انفصلَ الاعتکافُ عن صومِ الوقتِ عادَ شرطُه الی الکمالِ الاصلی لا لانّ القضاءَ وجبَ بسببٍ آخرَ

ترجمہ اور اس صورت میں جبکہ رمضان کے مہینہ میں اعتکاف کی نذر کی پس اس نے روزے رکھے اور اعتکاف نہیں کیا تو قضاء صومِ مقصود کے ساتھ واجب ہوگی اس لئے کہ اعتکاف جب وقت کے روزے سے جدا ہوگیا تو اس کی شرط کمال اصلی کی جانب لوٹے گی یہ بات نہیں ہے کہ قضاء دوسرے سبب کی وجہ سے واجب ہوئی ہو۔

تشریح اس کی وضاحت ماقبل میں گذر چکی ہے البتہ اگر اس نے بیماری کی وجہ سے روزے بھی نہ رکھے ہوں تو جب ان کی قضاء کرے گا اسی میں اعتکاف کر سکتا ہے۔

سبق نمبر ۲۸

ثم الاداءُ المحضُ ما یؤدّیه الانسانُ بوَصفه علی ما شرعَ مثل اداء الصلوة بجماعةٍ واما فعلُ الفردِ فاداءٌ فیه قصورٌ الا تریٰ ان الجهرَ ساقطٌ عن المنفردِ وفعلُ اللاحقِ بعدَ فراغِ الامامِ اداءٌ یشبهُ القضاءَ باعتبارِ انه التزمَ الاداءَ مع الامامِ حین تحرّمَ معه وقد فاته ذلک حقیقةً ولهذا لا یتغیّرُ فرضُه بنیةِ الاقامةِ فی هذه الحالةِ کما لو صار قضاءً محضًا بالفواتِ ثم وجدَ المغیّرَ بخلافِ المسبوقِ لانه مؤدٍّ فی اتمامِ صلوتِه۔

ترجمہ پھر اداء محض وہ ہے جس کو انسان اس کے وصف کے مطابق اداء کرے جس پر مشروع ہوئی ہے جیسے نماز کو جماعت سے اداء کرنا اور بہرحال منفرد کا فعل پس وہ ایسی اداء ہے جس میں قصور ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ جہر منفرد سے ساقط ہے اور لاحق کا فعل امام کی فراغت کے بعد ایسی اداء ہے جو قضاء کے مشابہ ہے اس اعتبار سے کہ اس نے امام کے ساتھ اداء کا التزام کیا ہے جبکہ اس نے امام کے ساتھ تحریمہ باندھا اور یہ (امام کی ادائیگی) اس سے حقیقۃً فوت ہوگئی اور اسی وجہ سے اس کا فرض اقامت

کی نیت کرنے کی وجہ سے متغیر نہوگا اس حالت میں، جیسا کہ فرض قضاء محض ہو جائے فوات کیوجہ سے پھر متغیر پایا جائے بخلاف مسبوق کے اس لئے کہ وہ اپنی نماز کے پورا کرنے تک ادار کرنے والا ہے۔

تشریح اب یہاں سے مصنفؒ ادار اور قضار کی قسمیں بیان فرمائیں گے اوّلاً ادار کا بیان ہے کہ ادار کی دو قسمیں ہیں ۱ ادار کامل ۲ ادار قاصر، ادار کامل یہ ہے کہ حکم جیسے مشروع ہوا اس کو اسی صفت کے ساتھ ادار کردیا جائے جیسے نماز جماعت کے ساتھ مشروع ہوئی ہے اسی وجہ سے حضرت جبرئیل علیہ السلام شروع میں دو دن تک تشریف لائے اور ہمارے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جماعت سے نماز پڑھائی، بہرحال نماز باجماعت ادار کامل ہے اور تنہا نماز پڑھنا ادار قاصر ہے اس کے قاصر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ منفرد سے جہر کا وجوب ساقط ہے۔

لاحق نے امام کے ساتھ ادار کرنے کا تحریمہ باندھا لیکن اس طریقہ پر ادار نہ کرسکا تو امام کی فراغت کے بعد لاحق کا فعل ادار شبیہ قضار ہے وقت چونکہ موجود ہے اس لئے اس کو ادار کہا اور التزام کے مطابق ادار نہیں ہے اس اعتبار سے اس کو قضار کے مشابہ قرار دیا ہے۔ اگر کسی مسافر نے ظہر کی نماز نہیں پڑھی اور عصر کے وقت میں وہ مقیم ہو جائے تو ظہر کی نماز قضار بصورت قصر کرے گا اس لئے کہ اقامت کی نیت وقت کے بعد ہوئی ہے تو مغیر وقت سے متصل نہیں ہوا اسی طریقہ پر اگر مسافر نے مسافر امام کی اقتدار میں ظہر کی نماز شروع کی پھر اس کو حدث لاحق ہوگیا جس کی وجہ سے یہ کچھ حصہ امام کے بعد ادار کر رہا ہے تو یہ لاحق کا فعل ہے جو قضار کے مشابہ ہے اگر یہ مسافر لاحق اس وقت اقامت کی نیت کرتا ہے تو اس کا فریضہ متغیر نہوگا۔ اس لئے کہ مغیر ادار سے متصل نہیں ہوا بلکہ قضار سے متصل ہے تو قضار خالص کی صورت میں جو حکم ہوتا ہے وہی یہاں پر بھی ہوگا البتہ اگر مسبوق مسافر ہو جو مسافر کی اقتدار میں ہے اور اس نے اپنی نماز پوری کرنے کی حالت میں اقامت کی نیت کرلی ہو تو اس کا فرض متغیر ہو جائے گا اس لئے کہ یہاں مُغیّر ادار سے متصل ہے اور جب مُغیّر ادار سے متصل ہوتا ہے تو وہ فرض کو متغیر کر دیتا ہے۔

والقضاءُ نوعانِ قضاءٌ بمثلٍ معقولٍ کما ذکرنا وبمثلٍ غیرِ معقولٍ کالفدیۃِ فی بابِ الصومِ فی حقِ الشیخِ الفانی واحجاجِ الغیرِ بمالہٖ ثبتا بالنصِّ ولا نعقلُ المماثلۃَ بینَ الصومِ والفدیۃِ ولا بینَ الحجِ والنفقۃِ

ترجمہ اور قضار کی دو قسمیں ہیں قضار مثل معقول کے ساتھ جیسا کہ ہم ذکر کرچکے ہیں اور مثل غیر معقول کے ساتھ جیسے فدیہ ہے باب صوم میں شیخ فانی کے حق میں اور غیر کو حج کرانا ہے مامور کے مال سے یہ دونوں ثابت ہوتے ہیں نص سے اور مماثلت غیر معقول ہے روزہ اور فدیہ کے درمیان اور حج اور نفقہ کے درمیان۔

تشریح پہلے مصنف رح نے اداء کی قسمیں بیان فرمائیں اب قضاء کی قسمیں بیان فرماتے ہیں کہ قضاء کی دو قسمیں ہیں ۱۔ قضاء محض ۲۔ قضاء شبیہ ادا پھر قضا کی دو قسمیں ہیں ۱۔ قضاء بمثل معقول ۲۔ قضاء بمثل غیر معقول، اگر اصل حکم اور قضاء کے درمیان مناسبت ظاہر ہو تو یہ مثل معقول کے ساتھ قضاء ہے اور اگر دماغ کا چوکھٹا اس کی مناسبت کو نہ سمجھ سکے تو وہ قضاء مثل غیر معقول کے ساتھ ہے۔ رمضان کے روزے اور قضاء روزہ کے درمیان مناسبت ظاہر ہے تو یہ مثل معقول کی مثال ہے اور شیخ فانی کے حق میں روزہ کے بجائے فدیہ کا حکم دینا، اور شیخ فانی کے مال سے حج بدل کرانے کا حکم دینا یہ ایسی قضاء ہے کہ ان میں مناسبت کا ادراک نہیں ہوتا یعنی دماغ کی چوکھٹ مناسبت کے ادراک کے لئے نہیں کھلتی۔

پھر یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ فدیہ اور روزہ میں کیا مناسبت ہے عقل اس کا ادراک نہیں کرتی بالفاظ دیگر قضاء بمثل غیر معقول ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جو چیز غیر معقول ہوتی ہے وہ مورد نص تک رہتی ہے یعنی دوسرے کو اس پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے تو جب اصول یہ ہے تو آپ نے کیسے فرمایا کہ اگر کوئی شخص مرجائے اور وہ وصیت کرے کہ میری کچھ نمازیں چھوٹ گئی ہیں ان کا فدیہ اداء کر دینا تو آپ نے اس فدیہ کی ادائیگی کو جائز کہا ہے اور آپ نے نماز کو روزہ پر قیاس کیا ہے حالانکہ قاعدہ مذکورہ کے مطابق یہ قیاس درست نہیں ہے۔

تو اس کا جواب دیا کہ ہم نے یہ حکم بربناء احتیاط کہا ہے کیونکہ نصوص کے اندر اصل یہ ہے کہ وہ معلول بالعلت ہوں تو ہو سکتا ہے کہ حکم فدیہ علت عجز کے ساتھ معلول ہو اور وہ علت نماز کے اندر بھی موجود ہے۔ بہرحال نماز روزہ سے اہم عبادت ہے تو ہم نے احتیاط کا پہلو اختیار کرتے ہوئے فدیہ کا حکم دیا اور اللہ کی رحمت اور اس کے فضل سے یہ امید رکھتے ہیں کہ وہ اس کو قبول فرمائے گا اور یہ بالکل ایسا ہے جیسے مرحوم نے وصیت نہ کی ہو اور وارث نے خود ہی فدیہ صوم اداء کر دیا تو وہاں بھی قبولیت کی امید رکھتے ہیں، امام محمد رح نے زیادات میں اس حکم کو بیان فرما کر مشیت کی قید لگائی ہے جبکہ مسائل قیاسیہ میں مشیت کا کوئی تعلق نہیں تو یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ حکم بربناء قیاس نہیں بلکہ احتیاط کی وجہ سے ہے اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

لٰكِنَّهٗ يَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ مَعْلُوْلًا بِعِلَّةِ الْعَجْزِ وَالصَّلٰوةُ نَظِيْرُ الصَّوْمِ بَلْ هِيَ اَهَمُّ مِنْهُ فَاَمَرْنَاهُ بِالْفِدْيَةِ عَنِ الصَّلٰوةِ اِحْتِيَاطًا وَرَجَوْنَا الْقَبُوْلَ مِنَ اللّٰهِ فَضْلًا وَقَالَ مُحَمَّدٌ رح فِي الزِّيَادَاتِ يُجْزِئُهٗ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى كَمَا اِذَا تَطَوَّعَ بِهِ الْوَارِثُ فِي الصَّوْمِ۔

ترجمہ لیکن احتمال ہے کہ یہ (فدیہ کا حکم) عاجزی کی علت کے ساتھ معلول ہو اور نماز روزہ کی نظیر ہے بلکہ نماز روزہ سے زیادہ اہم ہے تو ہم نے احتیاطاً اس کو نماز کے فدیہ کا حکم دیا اور اللہ کے فضل سے قبولیت کی امید رکھتے ہیں پس امام محمد رح نے زیادات میں فرمایا ہے کہ ان شاء اللہ یہ اس کو کافی ہے۔

جیسا کہ جبکہ وارث نے بطور تطوع کے روزہ کا فدیہ ادا کر دیا ہو۔

تشریح: اس کی تفصیل، ماقبل میں گذر چکی ہے فقال محمدؒ الخ ماقبل کے مضمون کی تاکید ہے۔

ولا نُوجِبُ التصدُّقَ بالشاةِ او بالقيمةِ باعتبار قيامهٖ مقامَ التضحيةِ بل باعتبار احتمالِ قيامِ التضحيةِ فی ايامها مقامَ التصدقِ اصلاً اذ هو المشروعُ فی بابِ المالِ و لهذا لم يعُدْ الی المثلِ بعودِ الوقت۔

ترجمہ: اور ہم بکری یا قیمت کے تصدق کو قربانی کے قائم مقام ہونے کے اعتبار سے واجب قرار نہیں دیتے بلکہ ایام قربانی میں قربانی کے تصدق کے قائم مقام ہونے کے اعتبار سے (وہ تصدق مالی) جو اصل ہے اس لئے کہ تصدق ہی باب مال میں مشروع ہے اور اسی وجہ سے وقت کے لوٹنے سے وجوب تصدق مثل کی جانب نہیں لوٹے گا۔

تشریح: یہ بھی ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ مثلاً کسی فقیر نے قربانی کی نذر کی یا اس نے ایام قربانی میں قربانی کے لئے کوئی جانور خریدا اور قربانی کے ایام گذر گئے اور اس نے قربانی نہیں کی تو اب یہ فقیر کیا کرے؟

تو آپ فرماتے ہیں کہ اگر وہ جانور موجود ہے تو بعینہ اس کا صدقہ کر دیا جائے اور اگر وہ ہلاک ہو گیا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا ضروری ہے اب اس پر ایک سوال وارد ہوتا ہے کہ قربانی تو امر غیر معقول ہے کیونکہ یہ تو حیوانات کو ضائع کرنا ہے تو اس کی قضاء واجب نہونی چاہئے حالانکہ آپ اس کی قضاء کے قائل ہو کر عین بکری یا اس کی قیمت کے تصدق کو واجب کہتے ہیں؟ جو قاعدہ کے خلاف ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حکم بر بناء قیاس نہیں بلکہ بر بناء احتیاط ہے کیونکہ احتمال ہے کہ اصل حکم تصدق ہی ہو کیونکہ باب مال میں اصل حکم یہی ہوتا ہے مگر عارض ضیافت کیوجہ سے اصل حکم سے اراقت کی جانب عدول کیا گیا ہو پھر جب ایام قربانی گذر گئے تو وہ عارض ختم ہو گیا اور اب حکم اصلی کی جانب عدول کیا گیا ہے اور جب اصل کی جانب عدول ہوا تو پھر دوسرے سال کے ایام قربانی آنے سے اب حکم اصلی ختم نہوگا۔ خلاصۂ کلام یہ قیاس نہیں ہے بلکہ احتیاط ہے فلا اشکال فیہ۔

ولهذا قال ابو يوسفؒ فيمن ادرك الامامَ فی العيدِ راكعاً لم يُكبّر لانّهٗ غيرُ قادرٍ علی مثلٍ من عندِهٖ قربةً لكنّا نقول بان الركوعَ يُشبهُ القيامَ فباعتبار هذهِ الشبهِ لا يتحقق الفواتُ فيؤتی بها فی الركوعِ احتياطاً

ترجمہ: اور اسی وجہ سے فرمایا ابو یوسفؒ نے اس شخص کے بارے میں جس نے پایا امام کو عید میں رکوع میں تو وہ تکبیر نہیں کہے گا اس لئے کہ وہ قادر نہیں ہے اپنی جانب سے بطور قربت کے مثل لانے

پر لیکن ہم کہتے ہیں کہ رکوع قیام کے مشابہ ہے پس اس مشابہت کے اعتبار سے فوات متحقق نہو گا تو تکبیرات کو احتیاطاً رکوع میں ادا کیا جائے گا۔

تشریح یہ قضاء شبیہ اداء کی مثال ہے کہ جس نے امام کو عید کی نماز میں رکوع میں پایا اور اس سے تکبیرات واجبہ فوت ہوچکی ہیں تو بغیر ہاتھ اٹھائے تکبیر کہے اس لئے کہ رکوع فرض ہے اور تکبیرات واجب ہیں تو جہاں تک ممکن ہو دونوں کی رعایت رکھنی چاہئے بہرحال تکبیرات اس اعتبار سے قضاء ہیں کہ اپنے محل سے فوت ہوچکی ہیں چونکہ ان کا محل قیام ہے لیکن یہ اداء کے مشابہ ہے اس لئے کہ رکوع قیام کے مشابہ ہے کیونکہ رکوع میں نصف اسفل قیام کے مثل برقرار رہتا ہے اور جو شخص امام کو رکوع میں پائے تو وہ تقدیراً رکعت کے تمام اجزاء کو پانے والا ہوتا ہے یعنی قیام وقراءت سب کو اس نے پالیا تو احتیاط تکبیرات کہنے میں ہے مگر امام ابو یوسف رح فرماتے ہیں کہ جیسے رکوع میں قنوت اور قراءت کی قضاء نہیں کی جاتی ہے ایسے ہی تکبیرات میں بھی قضاء نہو گی کیونکہ ان کا محل فوت ہوگیا ہے اور جب محل فوت ہو جائے اور مکلف کے قبضہ میں اس کے مثل کو لانا نہو تو پھر یہ حکم ساقط ہوجاتا ہے وجوابہ ما قلنا۔

وهٰذه الاقسام كلها يتحقق في حقوق العباد فتسليم عين العبد المغصوب اداءٌ كاملٌ وردّه مشغولاً بالدين او بالجناية بسببٍ كان في يد الغاصب اداءٌ قاصرٌ واذا امهر عبد الغير ثم اشتراه كان تسليمه اداءً حتى تجبر على القبول شبيهاً بالقضاء من حيث انه مملوكه قبل التسليم حتى ينفذ اعتاقه دون اعتاقها ۔

ترجمہ اور یہ تمام اقسام حقوق العباد میں متحقق ہوتی ہیں پس غلام مغصوب کو بعینہ سپرد کرنا اداء کامل ہے اور اس کو واپس کرنا اس حال میں کہ وہ مشغول ہو قرض یا جنایت کے ساتھ ایسے سبب سے جو غاصب کے قبضہ میں ہوا ہے اداء قاصر ہے اور جبکہ غیر کے غلام کو مہر میں مقرر کیا پھر اس کو خریدا تو اس کو سپرد کرنا اداء ہے یہاں تک کہ وہ (عورت) قبول پر مجبور کی جائے گی (ایسی اداء ہے) جو کہ قضاء کے مشابہ ہے اس حیثیت سے کہ وہ شوہر کا مملوک ہے عورت کی جانب سپرد کرنے سے پہلے یہاں تک کہ اس میں شوہر کا اعتاق نافذ ہوگا نہ کہ عورت کا۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جیسے مذکورہ اداء اور قضاء کی جملہ اقسام حقوق اللہ میں جاری ہوتی ہیں ایسے ہی حقوق العباد کے اندر بھی جاری ہوتی ہیں اب مصنفؒ سب کی مثالیں پیش فرماتے ہیں ۱ کسی نے کسی کا غلام غصب کیا اور جیسے غصب کیا تھا جوں کا توں واپس کردیا تو یہ اداء کامل ہے ۲ غلام مغصوب کو اس حال میں واپس کیا کہ اس پر غاصب کے پاس رہتے ہوئے قرض ہوگیا یا کوئی جنایت کرلی تو یہ اداء قاصر

۳ زید نے ایک عورت سے نکاح کیا اور مہر میں دوسرے کا غلام مقرر کیا پھر زید نے اس غلام کو خریدا تاکہ بیوی کے سپرد کردے تو یہ ادار شبیہ قضاء ہے ادار ہونا تو ظاہر ہے کہ یہ غلام بعینہ وہی غلام ہے اس میں کچھ تغیر نہیں ہے البتہ دوسرے اعتبار سے اس میں تغیر ہے یعنی تبدل ملک تبدل عین پر دلالت کرتا ہے جس پر حدیث بریرہ رضدال ہے تو ایک اعتبار سے یہ غلام غیر ہوا تو اس کو قضار کہا دونوں کی رعایت کرتے ہوئے ادار شبیہ قضار کہا گیا۔

پھر ادار ہونے کی حیثیت سے اس پر یہ حکم مرتب ہوگا کہ عورت کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائیگا۔ کما ہو ظاہر۔ اور قضار ہونے کی حیثیت سے یہ حکم مرتب ہوگا کہ قبل التسلیم الی الزوجۃ زوج کا اعتاق نافذ ہوگا اور عورت کا اعتاق نافذ نہ ہوگا کیونکہ قبل التسلیم شوہر تو اس کا مالک ہے نہ کہ عورت۔

وَضمانُ الغصبِ قَضاءٌ بمثلٍ معقولٍ وضمانُ النفسِ والاطرافِ بالمالِ قضاءٌ بمثلٍ غيرِ معقولٍ واذا تزوّجَ علي عبدٍ بغيرِ عينهٖ كان تسليمُ القيمةِ قضاءً هوَ في حكمِ الاداءِ حتي تجبرَ علي القبولِ كما لو اتاها بالمسمّٰي۔

ترجمہ اور غصب کا ضمان قضار ہے مثل معقول کے ساتھ اور نفس اور اعضار کا ضمان مال کے ذریعہ قضار ہے مثل غیر معقول کے ساتھ اور جبکہ نکاح کیا کسی غیر معین غلام پر تو اس کی قیمت کا سپرد کرنا قضار ہے جو ادار کے حکم میں ہے یہاں تک کہ عورت قبول پر مجبور کی جائے گی جیسا کہ اگر شوہر عورت کے پاس مسمیٰ لاتا (تب بھی مجبور کی جاتی ایسے ہی یہاں بھی)

تشریح ادار اور قضار کی جملہ اقسام جیسے حقوق اللہ میں جاری ہوتی ہیں ایسے ہی حقوق العباد کے اندر بھی جاری ہوتی ہیں۔ ادار کی امثلہ ماقبل میں گذر چکی ہیں یہاں سے قضار کی امثلہ کا بیان ہے ۱ کسی کی کوئی چیز غصب کرلی تو غاصب پر ضروری ہے کہ اُسے اصل مالک کو پیش کرے اور اگر وہ چیز ہلاک ہوگئی تو اگر اس کا مثل ہے تو اس کو واپس کرے اور وہ ذوات القیم میں سے ہے یا مثلی ہے لیکن اس وقت بازاروں میں اس کا مثل دستیاب نہیں ہے تو اس کی قیمت واپس کرے اول مثل صوری ہے اور ثانی مثل معنوی ہے نیز اول کامل ہے اور ثانی قاصر ہے۔

لیکن دونوں صورتوں میں یہ قضا بمثل معقول ہے جیسا کہ ظاہر ہے۔ ۲ خطاءً کسی کو قتل کردیا تو قاتل پر دیت واجب ہوگی یا کسی کے اعضار میں سے کوئی عضو کاٹ دیا تو اس کا جرمانہ (ارش و دیت) واجب ہوگا تو یہاں اصل اور بدل میں مناسبت ظاہر نہیں ہے کیونکہ ایک مملوک اور ایک مالک ہے مگر شریعت نے یہ حکم دیا ہے تو اس کو قضار بمثل غیر معقول کہا جائے گا۔ ۳ کسی شخص نے کسی عورت سے نکاح کیا اور مہر میں ایک غیر معین غلام طے ہوا تو نکاح درست اور تسمیہ درست ہے۔

اب شوہر پر ایک درمیانی غلام واجب ہوگا اگر وہ درمیانی غلام خرید کر دے تو یہ ادار ہے اور اگر اس کی قیمت دے تو یہ قضار ہے لیکن یہ قضار ادار کے حکم میں ہے، ادار کے حکم میں ہونے کی وجہ سے اگر عورت قبول کرنے سے انکار کرتی ہے تو اس کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا جیسے اگر وہ درمیانی غلام خرید کر دے تو عورت کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ یہ ادار ہے تو ایسی قضار میں جبر جاری ہوگا جو ادار کے حکم میں ہے۔

سبق نمبر ۳۰

یہاں شراح نے ایک علم کلام کی بحث چھیڑی ہے اور وہ یہ ہے کہ تکلیف مالا یطاق جائز ہے کہ نہیں تو ہمارے اصحاب کا کہنا ہے کہ عقلاً بھی اس کا جواز نہیں ہے اسی وجہ سے بالاتفاق اس کا وقوع نہیں ہے، اشاعرہ نے اس کو عقلاً جائز کہا ہے۔

پھر ممتنع کی دو قسمیں ہیں ؏ ممتنع بالذات جیسے قدیم کو معدوم کر دینا اور حقائق کو پلٹ دینا اور اجتماع نقیضین ؏ ممتنع لغیرہ، جیسے ابوجہل وغیرہ کا ایمان کہ اللہ کو معلوم ہے وہ ایمان نہیں لائیں گے۔

تو ممتنع کی قسم اول میں تکلیف کا وقوع نہوگا یعنی بندہ اس کا مکلف نہوگا اور قسم ثانی میں تکلیف واقع ہے عقلاً بھی اور شرعاً بھی۔ پھر قدرت کی دو قسمیں ہیں ؏ قدرت بمعنیٰ آلات و اسباب کی سلامتی اور یہی مدارِ تکلیف ہے اور یہ قدرت فعل سے مقدم ہوتی ہے۔

؏ وہ قدرتِ حقیقیہ جو بوقتِ ارادۂ فعل آلات و اسباب کی سلامتی کے ساتھ فوراً منجانب اللہ آتی ہے اور فعل ہو جاتا ہے یہ مدارِ تکلیف نہیں ہے اور نہ یہ فعل سے پہلے ہوتی ہے۔

پھر پہلی قدرت کی دو قسمیں ہیں ؏ قدرتِ کاملہ اسی کا دوسرا نام قدرتِ میسرہ ہے بقار واجب کے لئے اس قدرت کا دوام شرط ہے ؏ قدرتِ قاصرہ اسی کا دوسرا نام قدرتِ ممکنہ ہے اور وہ ادنیٰ مقدار ہے جس کی وجہ سے بندہ واجب کے ادا کرنے پر قادر ہو جاتا ہے پھر وجوبِ ادار کے لئے قدرتِ ممکنہ شرط ہے (الا فی البعض کما سیاتی) وجوبِ قضار کے لئے قدرتِ ممکنہ شرط نہیں بلکہ وجوب ہی کے بقار کا نام قضار ہے۔

ماقبل میں یہ بات گذر چکی ہے کہ جو ادار کا سبب ہے وہی قضار کا سبب ہے تو وجوبِ قضار وہی سابق وجوب کی بقار ہے یہ کوئی دوسرا وجوب نہیں ہے۔ تو جب یہ دونوں ایک واجب ہوئے اور قدرتِ ممکنہ وجوبِ ادا کی شرط تھی اور پھر اس کو وجوبِ قضار کی بھی شرط کہا جائے تو تکرارِ شرط کی وجہ سے وجوب میں تکرار ہوگا پھر واجب واحد کے لئے دو وجوب ثابت ہوں گے اور یہ باطل ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ وجوبِ قضار کے لئے یہ قدرت شرط نہیں ہے۔ لہٰذا وقت ملجائے تو قضار لازم ہوگی ورنہ گناہ لازم آئے گا یا فدیہ کی وصیت کرنا لازم ہوگا بہرحال جب قضار کے اندر فعل مطلوب ہو تو وہاں قدرت کا ہونا

ضروری ہے ورنہ بغیر قدرت کے فعل کی طلب لازم آئے گی جو ناجائز ہے۔

بہرحال قدرتِ ممکنہ وجوبِ ادار کی شرط ہے لیکن اس قدرت کا متحقق الوجود ہونا شرط نہیں بلکہ متوہم الوجود ہونا کافی ہے کیونکہ متحقق الوجود ہونے کے لئے ضروری ہوگا کہ قدرت ادار سے مقدم ہوا اور یہ ناجائز ہے۔ لہٰذا وہ وقت جس میں چار رکعت نماز پڑھ سکے اس کا متحقق الوجود ہونا ضروری نہ ہوگا بلکہ اس کا توہم کافی ہے یعنی اگرچہ وقت میں بظاہر اتنی گنجائش نہیں جس میں چار رکعت پڑھ سکے لیکن اس کا توہم ہے کہ اللہ کی جانب سے وقت میں امتداد ہو جائے اور وہ اس وقت میں نماز پڑھے پھر اگر امتداد ہو جائے تو فبہا ورنہ ہم جانتے ہی ہیں کہ امتداد حقیقت میں نہ ہوگا تو اس کی قضار لازم ہوگی اور یہ قاعدہ معروف ہے کہ شرط مشروط سے پہلے ہوتی ہے اور یہاں مشروط ادار ہے اور شرط قدرت ہے تو اگر قدرت سے متحقق الوجود مراد لیں تو وہ ادار سے مقدم نہیں ہوسکتی تو پھر اس کو شرط کہنا غلط ہو جائے گا اور اس کا متوہم الوجود ہونا ادار سے مقدم ہوسکتا ہے تو اس کو شرط کہنے میں کچھ حرج نہ ہوگا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ بچہ آخر وقت میں جبکہ وقت باقی ہے جس میں لفظ تکبیر تحریمہ کہنے کی گنجائش ہے، بالغ ہوگیا یا کافر مسلمان ہوگیا یا حائضہ عورت حیض سے پاک ہوگئی تو ہمارے نزدیک نماز لازم ہوگئی کیونکہ امتدادِ وقت کا احتمال ہے اور امام زفرؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ان پر نماز فرض نہ ہوگی کیونکہ قدرت کی ضروریات میں سے وقت ہے اور وہ فوت ہوگیا اور جب وقت فوت ہوگیا تو وہ فعل پر قادر نہ ہوگا تو نماز کی شرط فوت ہونے کی وجہ سے ان کو نماز کا مکلف شمار نہیں کیا جاسکتا۔

ہم نے کہا امتدادِ وقت کا احتمال و امکان ہے جیسے حضرت سلیمان علیہ السلام کے لئے ہوا اور صحیح بخاری کی روایت کے مطابق حضرت یوشع علیہ السلام کے لئے ہوا۔ اور قاضی عیاض نے شفا میں نقل کیا ہے کہ ہمارے حضرت کے لئے بھی یہ واقعہ پیش آیا تھا جب کہ حضرت علی رضؓ کی نمازِ عصر فوت ہوگئی تھی تو اس کا حکم بالکل ایسا ہوگا جیسے کسی نے قسم کھائی کہ بخدا میں ضرور آسمان کو چھوؤں گا تو چونکہ آسمان کو چھونا ممکن ہے تو اس کی یمین منعقد ہو جائے گی۔ لیکن ہم جانتے ہیں کہ یہ چھو نہیں سکے گا لہٰذا فوراً حانث ہو جائیگا۔

اسی طرح امتدادِ وقت کا امکان تو ہے لیکن معلوم ہے کہ ظاہراً اس کے لئے امتداد نہیں ہوسکے گا تو ہم کہیں گے کہ اصل واجب ہوئی لیکن اس کو ادا کرنے سے عاجزی کی وجہ سے قضار کی جانب انتقال ہوگا یعنی قضار واجب ہوگی اور اس کی مثال بالکل ایسی ہے کہ کوئی شخص سفر میں ہے نماز کا وقت آگیا اور وہ پہلے سے اپنے اشغالِ سفر یا تھکن کی وجہ سے نماز کے لئے تیاری نہ کرسکا اب اچانک اس کی توجہ نماز کی جانب ہوئی اور وقت قلیل ہے اور پانی ندارد ہے اور اس کے گمان میں آس پاس پانی نہیں ہے تو اولا اس پر اصل حکم یعنی حکم وضو متوجہ ہوگا لیکن چونکہ یہ پانی کے استعمال سے عاجز ہے تو حکم فوراً اصل سے فرع کی جانب یعنی تیمم کی جانب منتقل ہو جائے گا یہی حال آخر وقت میں بلوغ اور اسلام اور

ظہر کا ہے اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

ثُمَّ الشَّرْعُ فرّق بين وجوب الاداء ووجوب القضاء فجعل القدرة المُمكّنة شرطًا لوجوب الاداء دون القضاء لان القُدرة شرط الوجوب ولا يتكرر الوجوب لما وجب واحد والشرط كون متوهم الوجود لا كون متحقق الوجود فان ذلك لا يسبق الاداء ولهذا قلنا اذا بَلَغَ الصبيُّ او اسلم الكافر في اٰخر الوقت تلزمه الصّلوٰة لجواز اَن يَظهر في الوقت امتداد بتوقف الشمس كما كان لسليمان عليه السلام فصار الاصل مشروعًا ووجبَ النَّقْل للعجز فيه ظاهرًا كما في الحلف على مس السَّماء وهو نظير من هجم عليه وقت الصلوٰة وهو في السَّفر اَنَّ خطاب الاصل يتوجه عليه ثم يتحوّل الى التراب للعجز الحالى

ترجمہ پھر شریعت نے فرق کیا ہے وجوبِ ادار اور وجوبِ قضار کے درمیان پس شریعت نے وجوب ادار کے لئے قدرتِ ممکنہ کو شرط قرار دیا ہے نہ کہ قضار کے لئے اس لئے کہ قدرت وجوب کی شرط ہے اور ایک واجب میں وجوب مکرر نہ ہوگا اور شرط اس قدرت کا متوہم الوجود ہونا ہے نہ کہ اس کا متحقق الوجود ہونا اس لئے کہ یہ (شرط کا متحقق الوجود ہونا) ادار سے مقدم نہ ہوگا اور اسی وجہ سے کہا ہم نے جبکہ بچہ بالغ ہوجائے یا کافر مسلمان ہوجائے وقت کے آخر میں تو ان میں سے ہر ایک کو نماز لازم ہوگی اختلاف ہے زفرؒ اور شافعیؒ کا اس بات کے جائز ہونے کیوجہ سے کہ سورج کے ٹھہرنے کی وجہ سے وقت میں امتداد ظاہر ہوجائے جیسے سلیمان علیہ السلام کے لئے ہوا تو اصل (ادار) مشروع (واجب) ہوگی اور قضار واجب ہوگی ظاہری طور سے ادار سے عاجزی کیوجہ سے جیساکہ آسمان کو چھونے کی قسم کھانے میں ۔

اور یہ اس شخص کی نظیر ہے جس پر (اچانک) نماز کا وقت داخل ہوجائے اور وہ شخص تو تحقیق (اولا) اس پر اصلِ حکم (یعنی حکم وضوء) متوجہ ہوگا پھر فی الحال عاجزی کیوجہ سے مٹی کی جانب متحول ہوگا۔

تشریح تفصیلاتِ درس سب تقریر سابق میں گذر چکی ہیں ، اور ہم نے قدرت کے اوپر تفصیلی گفتگو جواہر الفرائد شرح شرح العقائد میں کی ہے ۔

سبق نمبر ۲۱ وَمِنَ الاِدَاءِ ما لا يجبُ الا بقدرةٍ مُيَسِّرَةٍ للاداء وهي زائدة على الاولیٰ بدرجةٍ وفرقَ ما بينهما اَنَّ بالثانية تتغيّرُ صفةُ الواجبِ فيصيرُ سَمْحًا سهلاً فيشترط دوامُها لبقاء الواجب لان الحقَّ متى وجبَ بصفةٍ لا يبقى واجبًا الا بتلك الصفةِ ولهذا قلنا بانه يسقط الزكوٰة

بهلاك النصاب والعشر بهلاك الخارج والخراج اذا اصطلم الزرع آفة لان الشرع اوجب الاداء بصفة اليسر الا ترى انه خص الزكوٰة بالمال النامي الحولي والعشر بالخارج حقيقة والخراج بالتمكن من الزراعة .

ترجمہ اور بعض ادا وہ ہیں جو واجب نہیں ہوتی مگر ایسی قدرت کے ساتھ جو ادا کو آسان کرنے والی ہے اور یہ (قدرتِ میسرہ) اول پر زائد ہے ایک درجہ کے ساتھ (یسر کے ساتھ) اور ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ ثانی کی وجہ سے واجب کی صفت متغیر ہو جاتی ہے پس واجب آسان اور سہل ہو جاتا ہے پس شرط ہوگا اس قدرت کا دوام واجب کی بقاء کے لئے اس لئے کہ حق جب کسی صفت کے ساتھ واجب ہوتا ہے تو وہ واجب باقی نہیں رہے گا مگر اس صفت کے ساتھ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے نصاب کے ہلاک ہو جانے سے اور عشر پیداوار کے ہلاک ہونے سے اور خراج جبکہ کھیتی کو کوئی آفت ہلاک کر دے اس لئے کہ شریعت نے ادا کو واجب کیا ہے یسر کی صفت کے ساتھ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ شریعت نے زکوٰۃ کو خاص کیا ہے اس مالِ نامی کے ساتھ جو حولی ہے اور عشر کو حقیقی پیداوار کے ساتھ اور خراج کو زراعت پر تمکن کے ساتھ ۔

تشریح یعنی کچھ ادا وہ ہیں جو قدرتِ ممکنہ کیوجہ سے واجب ہوتی ہیں اور کچھ ایسی ہیں جو قدرتِ میسرہ کی وجہ سے واجب ہوتی ہیں اکثر عباداتِ مالیہ قدرتِ میسرہ کیوجہ سے واجب ہوتی ہیں تاکہ ان کی ادائیگی نفس پر شاق نہ گذرے تو جو عبادات قدرتِ میسرہ کیوجہ سے واجب ہیں ان میں شریعت نے سہولت و آسانی کے پہلو کو اختیار فرمایا ہے ۔

اور یہ آسانی و سہولت پر نظر جیسے ابتداء میں ہوئی ہے ایسے ہی بقاء میں ہوگی لہٰذا اگر بعد میں یسر و سہولت ختم ہو جائے تو وجوب ختم ہو جائے گا ۔ مثلاً شریعت نے ابتداء ہی سے زکوٰۃ میں سہولت کا پہلو اختیار فرمایا اور ایسے نصاب کیوجہ سے زکوٰۃ کو واجب کیا جو نامی بھی اور حولی بھی ہو یعنی حولانِ حول ہو چکا ہو تو اگر مال ہلاک ہو جائے تو زکوٰۃ کا وجوب بھی ختم ہو جائے گا ورنہ آسانی کا پہلو ختم ہو جائیگا اسی طرح اگر پیداوار ہلاک ہو جائے تو عشر کا وجوب ختم ہو جائے گا ۔ اسی طرح اگر کھیتی کو کوئی آفت پہونچ گئی تو خراج کا وجوب ختم ہو جائے گا ۔

تنبیہ ۱:۔ قدرتِ ممکنہ اور قدرتِ میسرہ کے درمیان یہاں دو فرق بیان کئے گئے ہیں پہلا فرق باعتبار مفہوم ہے اور دوسرا باعتبار حکم ہے اول کو وہی زائدة الخ سے اور دوسرے کو وفرق بینهما الخ سے بیان کیا گیا ہے ۔

تنبیہ ۲:۔ عشر بھی پیداوار کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور خراج بھی مگر عشر میں حقیقی پیداوار معتبر ہے اور خراج میں تقدیری اور حکمی اور تقدیری پیداوار کا مطلب یہ ہے کہ زمین کاشت کے قابل ہو ۔

سبق نمبر ۲

وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ الْحَانِثَ فِی الْیَمِیْنِ اِذَا ذَھَبَ مَالُہٗ کَفَّرَ بِالصَّوْمِ لِاَنَّ التَّخْیِیْرَ فِیْ اَنْوَاعِ التَّکْفِیْرِ بِالْمَالِ وَالنَّقْلَ عَنْہُ اِلَی الصَّوْمِ لِلْعَجْزِ فِی الْحَالِ مَعَ تَوَھُّمِ الْقُدْرَۃِ فِیْمَا یَسْتَقْبِلُ تَیْسِیْرًا لِلْاَدَاءِ فَکَانَ مِنْ قَبِیْلِ الزَّکٰوۃِ اِلَّا اَنَّ الْمَالَ ھٰھُنَا غَیْرُ عَیْنٍ فَاَیُّ مَالٍ اَصَابَہٗ مِنْ بَعْدُ دَامَتْ بِہِ الْقُدْرَۃُ وَلِھٰذَا اَسَاوَی الْاِسْتِھْلَاکُ الْھَلَاکَ ھٰھُنَا لِانْعِدَامِ التَّعَدِّیْ عَلٰی مَحَلٍّ مَشْغُوْلٍ بِحَقِّ الْغَیْرِ

ترجمہ اور اسی بنار پر ہم نے کہا کہ یمین کے اندر حانث جبکہ اس کا مال ختم ہوجائے تو روزہ سے کفارہ ادا کریگا اس لئے کہ مال کے ذریعہ انواعِ تکفیر میں اختیار دینا اور تکفیر بالمال سے روزہ کی جانب انتقال فی الحال عاجزی کیوجہ سے آئندہ قدرت کے توہّم کے باوجود ادار کی سہولت کی وجہ سے ہے تو یہ زکوٰۃ کی قبیل سے ہوجائیگا مگر تحقیق کہ یہاں مال غیر معین ہے توجو مال بھی اس کو پہونچ گیا بعد میں اس کی وجہ سے قدرت دائم رہے گی اور اسی وجہ سے یہاں استہلاک ہلاک کے مساوی ہوگا تعدّی کے نہونے کی وجہ سے ایسے محل پر جو مشغول ہے غیر کے حق کے ساتھ

تشریح ماقبل میں چونکہ بتایا گیا ہے کہ جو عبادت قدرتِ میسّرہ کی وجہ سے واجب ہوتی ہے وہاں بقار واجب کے واسطے قدرتِ میسّرہ کا بقار ضروری ہے اور اگر قدرتِ میسّرہ مفقود ہوجائے تو واجب بھی ساقط ہوجائیگا۔

لہٰذا وہ شخص جس پر کفارۂ یمین واجب ہے تو اصل تو یہ ہے کہ وہ مال کے ذریعہ کفارہ ادار کرے یعنی غلام آزاد کرے یا دس مسکینوں کو کھانا کھلائے یا دس مسکینوں کو کپڑے پہنائے اور اگر ان میں سے کسی پر قادر نہو تو تین روزے رکھے بہرحال یہاں شریعت نے قدرتِ میسرہ کو ملحوظ رکھا ہے اور اس میں بقاءِ واجب کے لئے قدرت میسرہ کا بقار ضروری ہے لہٰذا اگر حانث بالیمین پر تکفیر بالمال واجب ہو اور اس کا مال ہلاک ہوجائے تو اب اس پر مال کے ذریعہ کفارہ واجب نہو گا بلکہ روزہ کے ذریعہ کفارہ واجب ہوگا کیونکہ اس واجب کا مدار لیُسر پر تھا اور مال کے ہلاک ہونے سے لیسر ختم ہوگیا تو تکفیر بالمال کا وجوب بھی ختم ہوگیا۔

سوال:۔ اس کی کیا دلیل ہے کہ کفارۂ یمین میں لیسر ملحوظ ہے؟

جواب:۔ تکفیر بالمال کی انواعِ ثلاثہ میں اختیار دینا دلیلِ یسر ہے۔ نیز اگر فی الحال تکفیر بالمال سے عاجز ہوجائے اور آئندہ تکفیر بالمال پر قادر ہونے کا احتمال موجود ہے اس کے باوجود بھی روزہ سے کفارہ کی ادائگی کو صحیح مان لینا دلیلِ یسر ہے ورنہ شیخ فانی کے فدیہ کے حق میں اس کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔

خلاصۂ کلام تکفیر بالمال زکوٰۃ کی قبیل سے ہے کہ دونوں میں یسر ملحوظ ہے۔

سوال: تکفیر کو زکوٰۃ کی قبیل سے کہنا غلط ہے؟ کیوں، اس لئے کہ اگر زکوٰۃ میں مال ہلاک ہوجائے تو زکوٰۃ کا وجوب ختم ہوجاتا ہے اور اگر دوسرا سال آگیا تو سقوط بدستور رہتا ہے۔

بخلاف تکفیر بالمال کے کہ اگر مال ہلاک ہوگیا اور دوسرا مال آگیا تو کفارہ مال کے ذریعہ واجب ہوگا تو پھر تکفیر کو زکوٰۃ کی قبیل سے کہنا کیسے صحیح ہوگا؟

جواب:۔ تکفیر ہے تو زکوٰۃ کی قبیل سے اس معنیٰ کر کہ دونوں میں یُسر ملحوظ ہے لیکن زکوٰۃ میں مال معین ہوتا ہے اور دوسرا مال اس کے قائم مقام نہیں ہوگا اور تکفیر میں مال غیر معین ہوتا ہے لہٰذا جو مال بھی آئے گا وہ کفارہ کی ادائیگی کا محل ہوگا اور اسی وجہ سے زکوٰۃ میں استہلاک اور ہلاک میں فرق ہے کہ ہلاک کی صورت میں زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے۔ استہلاک کی صورت میں ساقط نہیں ہوتی کیونکہ استہلاک کی صورت میں اس مال میں غیر کا حق وابستہ ہو چکا ہے لہٰذا استہلاک کی صورت میں زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی اور تکفیر میں ہلاک اور استہلاک دونوں برابر ہیں کیوں کہ مال غیر معین ہے تو اس مال میں بعینہٖ کسی کا حق وابستہ نہیں ہوا۔

وَاَمَّا الحَجُّ فالشرطُ فیه المُمکِنَۃُ من السفر لِمُعتَادٍ براحلۃٍ و زادٍ و الیُسْرُ لا یقعُ الا بخَدَمٍ و اَعْوانٍ ومراکبَ ولیس ذٰلک لشرطٍ بالاجماع فلذٰلک لم یکن شرطا لدوام الواجبِ و کذٰلک صدقۃُ الفطرِ لم تجبْ بصفۃِ الیسرِ بل لشرطِ القدرۃِ وھو الغناءُ لیصیرَ الموصوفُ بہٖ اھلاً للاغناءِ الا ترٰی انہ یجبُ بثیابِ البذلۃِ ولا یقعُ بھا الیسرُ لانھا لیست بنامیۃٍ فلم یکنِ البقاءُ مفتقرا الٰی دوامِ شرطِ الوجوبِ

ترجمہ اور بہرحال حج پس اس میں قدرتِ ممکنہ شرط ہے یعنی وہ سفر جس کے لوگ عادی ہیں سواری اور توشہ کے ساتھ اور یسر واقع نہیں مگر بہت سے خادموں کے ساتھ اور بہت سے مددگاروں کے ساتھ اور بہت سی سواریوں کے ساتھ اور یہ بالاجماع شرط نہیں ہے پس اسی وجہ سے یہ (قدرتِ ممکنہ) دوامِ واجب کے لئے شرط نہیں ہے اور ایسے ہی صدقۂ فطر یسر کی صفت کے ساتھ واجب نہیں ہوا بلکہ قدرتِ ممکنہ کی شرط کے ساتھ اور قدرتِ ممکنہ وہ مالداری ہے تاکہ ہو جائے وہ شخص جو مالداری کے ساتھ موصوف ہے بے نیاز کرنے کا اہل کیا آپ دیکھتے نہیں کہ صدقۂ فطر واجب ہو جاتا ہے کام کاج کے کپڑوں کے ساتھ حالانکہ ان کے ذریعہ یسر واقع نہیں ہوتا اس لئے کہ کپڑے نامی نہیں ہیں تو نہیں ہوگا بقاءِ واجب محتاج وجوب کی شرط کے دوام کی جانب۔

تشریح جن عبادات کا وجوب قدرتِ میسرہ کی وجہ سے ہے تو بقاءِ واجب کے لئے قدرت کا بقاء شرط ہے، اور جن عبادات کا وجوب قدرتِ ممکنہ کی وجہ سے ہے وہاں بقاءِ واجب کیلئے قدرتِ ممکنہ کا بقاء واجب نہیں ہے۔

اب فرماتے ہیں کہ حج کا وجوب قدرت ممکنہ کی وجہ سے ہے یعنی ادنیٰ وہ قدرت کہ آدمی جس کی وجہ سے

حج پر قادر ہو جائے اور وہ معمولی سواری اور معمولی توشہ ہے ورنہ اگر اس کا وجوب قدرتِ میسّرہ کیوجہ سے ہوگا تو پھر بہت سے خادم اور مددگار اور سواریاں ہوتیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ حج کا وجوب قدرتِ ممکنہ کیوجہ سے ہے اور اس کا اصول معلوم ہو چکا ہے کہ بقاء واجب کے لئے قدرتِ ممکنہ کا بقاء شرط نہیں ہے لہٰذا جب حج فرض ہو گیا تو اب اس کی فرضیت ساقط نہ ہوگی خواہ بعد میں اس کے پاس مال ختم بھی ہو جائے حج کا وجوب بدستور رہے گا۔

اور ایسے ہی صدقۂ فطر کا وجوب قدرتِ ممکنہ کی وجہ سے ہے یہی تو وجہ ہے کہ اس میں مال نامی شرط نہیں ہے اور نہ اس میں حولانِ حول شرط ہے اسی وجہ سے استعمال کے کپڑوں کی وجہ سے بھی صدقۂ فطر واجب ہوگا بہر حال اس کا وجوب بھی برقرار رہے گا خواہ مال ختم ہو جائے۔

سبق نمبر ۳۲

اللہ تعالیٰ حکیم ہے تو اس کی حکمت کا تقاضا ہے کہ جب وہ کوئی حکم کرے تو اس مامور بہ کے اندر صفتِ حُسن کا ہونا ضروری ہے پھر مامور بہ کی حسن کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں ۱ پہلی قسم وہ ہے کہ مامور بہ کے اندر حسن ذاتی ہو کسی غیر کے واسطہ سے نہ ہو ۲ اور دوسری قسم وہ ہے کہ اس میں حسن غیر کے واسطہ سے ہو پھر نوعِ اول کی دو قسمیں ہیں ۱ اول وہ ہے کہ حسن اس کی ذات میں ہو ۲ اور ثانی وہ ہے کہ حسن ذات میں تو نہیں غیر کی وجہ سے ہے مگر وہ غیر معدوم کے درجہ میں ہے اس وجہ سے اس کو قسم اول کے ساتھ لاحق کر دیا گیا ہے۔

پھر قسم ثانی کی بھی دو قسمیں ہیں ۱ وہ ہے کہ وہ غیر جس کی وجہ سے مامور بہ میں حسن آیا ہے اس کو الگ سے کرنا پڑے پہلے فعل سے اس غیر کی ادائیگی نہ ہو سکے ۲ دوسری قسم وہ ہے کہ غیر بھی فعل کے ساتھ ساتھ ادا ہو جائے اب یہ سب چار نوعیں ہو گئی ہیں۔ اول کی مثال جیسے ایمان باللہ اور نماز کہ ان دونوں میں حسن ذاتی ہے اول تو واضح ہے اور نماز میں اس لئے کہ اس میں قیام و رکوع و سجود میں جو سراپا تعظیم باری ہیں اور تعظیم باری کا حُسن ہونا ظاہر ہے مگر یہ کہ کوئی شخص حالتِ حدث میں نماز پڑھے یا اوقاتِ ممنوعہ میں نماز پڑھے کہ اب اس میں حسن کے بجائے قباحت ہے۔

دوسری کی مثال، جیسے زکوٰۃ، روزہ، حج ہیں کہ بظاہر ان میں ذاتی کچھ حسن نہیں ہے بلکہ زکوٰۃ میں مال کو ضائع کرنا ہے اور روزہ میں نفس کو بھوکا مارنا ہے اور حج میں کچھ مقامات کی مسافت طے کرنا ہے جن میں بظاہر کچھ حسن نہیں ہے لیکن زکوٰۃ میں اللہ کے بندوں کو بے نیاز کرنے کی وجہ سے حسن پیدا ہو گیا اور روزہ میں اللہ کے دشمن کو مقہور کرنے کی وجہ سے حسن پیدا ہوا اور حج میں ان مقامات و مکانات کی شرافت و تقدس کی وجہ سے حسن پیدا ہو گیا اور یہ وسائط ایسے ہیں کہ جن میں بندہ کے فعل کا کوئی دخل نہیں ہے۔

بلکہ سب محض اللہ کے خلق کیوجہ سے ہیں یعنی حاجتِ فقیر نفس کی دشمنی اور مکانات کی شرافت و تقدس محض خلقِ خداوندی کی وجہ سے ہیں تو ان وسائط کو کالعدم شمار کرتے ہوئے اس نوع ثانی کو

نوعِ اول کے ساتھ لاحق کر دیا جائیگا اور یوں شمار کیا جائیگا کہ ان کا حُسن بھی گویا ذاتی ہے۔ تیسری کی مثال، جیسے وضوء اور سعی الی الجمعہ کہ وضوء اور سعی میں حُسن آیا ہے نماز اور جمعہ کے واسطے سے اور اس واسطہ اور غیر کو الگ سے کرنا پڑتا ہے یعنی نماز اور جمعہ وضوء اور سعی کے بعد الگ سے ادا کرنے پڑتے ہیں۔

چوتھی کی مثال:۔ جیسے نماز جنازہ، اور جہاد، اور حدود کو قائم کرنا، کہ اول بظاہر بت کی پوجا کے مثل ہے اور ثانی میں زمین میں فساد پھیلانا ہے اور ثالث میں اللہ کے بندوں کو عذاب دینا ہے مگر اول میں حُسن آیا حقِ مسلم کو پورا کرنے کی وجہ سے اور ثانی میں اعلاءِ کلمۃ الحق کے واسطے سے اور ثالث میں معاصی سے زجر کے واسطے سے اور ان وسائط کو الگ سے کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ نماز جنازہ کے ساتھ خود بخود حقِ مسلم ادا ہوتا ہے اور جہاد سے خود بخود اعلاءِ کلمۃ اللہ حاصل ہوتا ہے اور اقامتِ حدود سے خود بخود معاصی سے زجر حاصل ہوتا ہے پہلی دونوں نوعوں کا حکم یہ ہے کہ واجب جب ثابت ہو گیا تو اب ساقط نہ ہوگا بلکہ ادا ہی کرنا پڑیگا مگر یہ کہ کوئی ایسی چیز عارض ہو جائے جو اس کے وجوب کو ساقط کر دے جیسے حیض و نفاس نماز کو ساقط کر دیتے ہیں، اور آخر کی دونوں نوعوں کا حکم یہ ہے کہ غیر واجب تو یہ واجب اور غیر ساقط تو یہ بھی ساقط یعنی اگر نماز واجب ہے تو وضوء بھی واجب ہے اور نماز ساقط ہے تو وضو بھی ساقط ہے۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہو گئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

فَصْلٌ فی صِفَۃِ الحُسنِ للمامُورِ بہٖ المامُورُ بہٖ نوعانِ حسنٌ لمعنی فی عَینِہٖ وحسنٌ لمعنی فی غیرِہٖ والذی حَسَنٌ لمعنیً فی عَینِہٖ نوعانِ مَا کانَ المعنیٰ فی وَضعِہٖ کالصَّلوٰۃِ فانّہا تَتادّٰی بافعالٍ واقوالٍ وُضِعت للتعظیمِ والتعظیمُ حَسَنٌ فی نفسِہٖ اِلّا ان یکونَ فی غیرِ احوالِہٖ وما اُلحِقَ بالواسطۃِ بما کانَ المعنیٰ فی وضعِہٖ کالزکوٰۃِ والصومِ والحجِ فانَّ ھٰذہِ الافعالَ بواسطۃِ حاجۃِ الفقیرِ واشتہاءِ النفسِ وشَرَفِ المکانِ تَضمَّنت اغناءَ عبادِ اللہِ تعالیٰ وقہرَ عدوِّہٖ وتعظیمَ شعائرِہٖ فصارت حسنۃً مِنَ العبدِ للربِّ عزّت قدرتُہٗ بلا ثالثٍ معنیً لکونِ ھٰذہِ الوسائطِ ثابتۃً بخلقِ اللہِ تعالیٰ ومضافۃً الیہِ وحکمُ ھٰذینِ النَّوعَینِ واحدٌ وھوَ انَّ الوُجوبَ متی ثَبَتَ لا یَسقُطُ اِلّا بفعلِ الواجبِ او باعتراضِ ما یُسقِطُہٗ بعینِہٖ والذی حَسَنٌ لمعنی فی غیرِہٖ نوعانِ ما یَحصُلُ المعنیٰ بعدَہٗ بفعلٍ مقصودٍ کالوضوءِ والسعیِ الی الجمعۃِ وما یحصُلُ المعنیٰ بفعلِ المامورِ بہٖ کالصلوٰۃِ علی المیّتِ والجہادِ واقامۃِ الحُدودِ فانَّ مَا فیہِ الحُسنُ من قضاءِ حقِ المسلمِ وکبتِ اعداءِ اللہِ تعالیٰ والزجرِ عنِ المعاصی یحصُلُ بنفسِ الفعلِ وحکمُ ھٰذینِ النوعینِ واحدٌ ایضًا وھو بقاءُ الواجبِ بوجوبِ الغیرِ وسقوطُہٗ بسقوطِ الغیرِ۔

ترجمہ یہ فصل ہے مامور بہ کے لئے حسن کی صفت کے بیان میں، مامور بہ دو قسم پر ہے ایک قسم یہ ہے کہ مامور بہ حسن ہو ایسے معنیٰ کی وجہ سے جو اس کی ذات میں ہے، اور دوسری وہ ہے جو حسن ہو ایسے معنیٰ کی وجہ سے جو اس کے غیر میں ہے اور وہ مامور بہ جو حسن ہو ایسے معنیٰ کی وجہ سے جو اس کی ذات میں ہے اس کی دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک تو وہ ہے کہ وہ معنیٰ (جس کی وجہ سے وہ حسن سے متصف ہے) اس کی ذات میں ہوں جیسے نماز پس وہ ادا ہوتی ہے ایسے افعال واقوال سے جو تعظیم کے لئے وضع کئے گئے ہیں اور تعظیم بذاتِ خود حسن ہے مگر یہ کہ تعظیم اپنے وقت یا اپنی حالت کے غیر میں ہو اور دوسری قسم وہ ہے جو واسطہ کے ساتھ اسی قسم کے ساتھ لاحق ہو کہ معنیٰ مذکور جس کی ذات میں ہو جیسے زکوٰۃ اور روزہ اور حج پس بے شک یہ افعال فقیر کی حاجت اور نفس کی خواہش اور مکان کی شرافت کے واسطے سے (یہ افعال متضمن ہیں (اول صورت میں) اللہ تعالیٰ کے بندوں کو مستغنی کر دینے کو اور (دوسری صورت میں) اللہ کے دشمن کو مقہور کرنے کو (تیسری صورت میں) اللہ کے شعائر کی تعظیم کو تو ہو جائیں گے یہ افعال حسن بندہ کی جانب سے اس رب کے لئے جس کی قدرت زبردست ہے معنوی اعتبار سے کسی ثالث کے واسطہ کے بغیر (یعنی کسی امر زائد کے واسطہ کے بغیر) ان وسائط کے ثابت ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے خلق سے جو اللہ کی جانب منسوب ہیں اور ان دونوں نوعوں کا حکم ایک ہے اور وہ یہ ہے کہ وجوب جب ثابت ہو گیا تو وہ ساقط نہ ہوگا مگر واجب کرنے سے یا ایسے عارض کے پیش آنے سے جو بذاتِ خود واجب کو ساقط کر دے (جیسے حیض ونفاس) مثلاً اور وہ مامور بہ جو حسن ہے ایسے معنیٰ کی وجہ سے جو اس کے غیر میں ہے دو قسم پر ہے ان میں سے ایک تو یہ ہے کہ وہ معنیٰ (جس کی وجہ سے حسن آیا ہے) اسکے بعد فعلِ مقصود کے ذریعہ حاصل ہوں جیسے وضوء اور جمعہ کی جانب سعی اور دوسری قسم وہ ہے کہ وہ معنی مامور بہ کے کرنے سے حاصل ہو جائیں جیسے میت پر نماز پڑھنا اور جہاد اور اقامتِ حدود پس بے شک وہ چیز جو اس مامور بہ میں ہے یعنی حسن (وہ لذاتہ نہیں ہے بلکہ) حق میت کو پورا اور اللہ کے دشمنوں کو ذلیل کرنے اور معاصی سے روکنے کے اعتبار سے ہے (تو یہ حسن) حاصل ہو جاتا ہے نفسِ فعل سے اور ان دونوں نوعوں کا حکم بھی ایک ہے جیسے پہلی دونوں نوعوں کا حکم ایک ہے اور وہ واجب کا بقاء ہے غیر کے وجوب کی وجہ سے اور واجب کا سقوط ہے غیر کے سقوط کی وجہ سے۔

تشریح فَاِنَّ مَافِیْہِ مِنَ الْحُسْنِ لِذَاتِہٖ الخ یہاں کچھ عبارت محذوف ہے اصل عبارت یوں ہے فَاِنَّ مَافِیْہِ مِنَ الْحُسْنِ لیس لذاتہ بل من جھۃ الخ اس اعتبار سے ما موصولہ ہوگا اور اگر ما کو نافیہ مانا جائے تو پھر عبارت ایسے ہوگی فَاِنَّ مَافِیْہِ الْحُسْنُ لیس لذاتہ بل مِنْ جھۃ دونوں کا حاصل ایک ہے، باقی تفصیلات تقریر میں مذکور ہیں۔

سبق نمبر ۳۴ اس سبق میں مصنفؒ نہی کا بیان شروع فرما رہے ہیں۔ نہی کی تعریف

جانی پہچانی تھی اس وجہ سے مصنفؒ نے اس سے کچھ تعرض نہیں کیا بلکہ فرماتے ہیں کہ جیسے مامور بہ کے اندر حکمت امر کی وجہ سے صفتِ حُسن کا ہونا ضروری ہے ایسے ہی منہی عنہ میں حکمتِ ناہی کی وجہ سے وصف قباحت کا ہونا ضروری ہے پھر جس طرح حسن کے اعتبار سے امر کی تقسیم ہے ایسے ہی قباحت کے اعتبار سے نہی کی تقسیم ہے کہ قباحت یا تو منہی عنہ کی ذات میں ہوتی ہے یا قباحت اس کے غیر میں ہوگی پھر اوّل کی دو قسمیں ہیں ۱ جس کی ذات میں قباحت ہو تمام اوصافِ لازمہ اور عوارض مجاورہ سے قطع نظر کرتے ہوئے اور یہ قباحت باعتبار وضع ہو یعنی عقلی قباحت ہو ۲ ساری باتیں تو ایسی ہی ہیں مگر اس کی قباحت شرعی ہے اور نوعِ ثانی کی بھی دو قسمیں ہیں۔
۱ وہ غیر جس کی وجہ سے قباحت ہے منہی عنہ کا وصف لازم ہو ۲ وصف لازم نہو بلکہ اس کا مجاور ہو اور یہ مجاورت بعض صورتوں میں ہو اور بعض صورتوں میں نہو تو یہ کل چار قسمیں ہوگئیں۔

قسمِ اول:۔ جس میں قباحت لعینہ ہو اور عقلی اور وضعی ہو جیسے کفر اور عبث کام کرنا۔

قسمِ ثانی:۔ حالتِ حدث میں نماز پڑھنا اور آزاد کی بیع اور مضامین اور ملاقیح کی بیع کہ انمیں سے کسی کے اندر اہلیت اور کسی کے اندر محلیت نہونے کی وجہ سے قبیح کی قسم ثانی میں شمار کیا گیا ہے کیونکہ ان کی قباحت شریعت ہی سے معلوم ہوئی ہے نہ کہ عقل سے ان دونوں قسموں کا حکم یہ ہے کہ یہ بالکل غیر مشروع ہے یعنی ہر اعتبار سے ان کی مشروعیت غیر متصوّر رہے۔

قسمِ ثالث:۔ وہ غیر جس کی وجہ سے قباحت آئی ہے وصفِ لازم ہو جو منہی عنہ سے جدا نہو سکے جیسے بیعِ فاسد اور یوم النحر کا روزہ تو بیع فاسد مثلاً بیع بالخمر قبیح باصلہٖ نہیں ہے کیونکہ اس میں رکنِ بیع اہل کی طرف سے موجود ہے اور محل میں موجود ہے لیکن چونکہ خمر مال متقوم نہیں ہے اور ثمن کے بغیر بیع نہیں ہے کیونکہ ثمن تو بیع کا وصفِ لازم ہے جس سے انفکاک نہیں ہوسکتا بہرحال بیع فاسد ہوگی نہ کہ باطل اور بیع الحر بیع باطل ہے اور یوم النحر کے روزہ کا بھی یہی حال ہے۔

قسمِ رابع:۔ وہ غیر جس کی وجہ سے قباحت آئی ہے مجاور ہو جو کبھی جمع ہو جاتا ہو اور کبھی نہوتا ہو جیسے جمعہ کی اذان کے وقت بیع، زمینِ مغصوب میں نماز اور حالتِ حیض میں وطی کرنا، کہ ان سب میں لازمی کنکشن نہیں ہے بلکہ انفکاک ہو جاتا ہے کَمَا هُوَ ظَاهِرٌ۔

اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ صحیح اور مشروع ہوگا، یہاں تک کہ بیع مذکور منعقد ہوگی اور نماز درست ہوگی اور حالتِ حیض کی وطی محلّل ہوگی اور واطی کا محصِن ہونا ثابت ہو جائیگا، اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

فَصْلٌ فِي النَّهْيِ وَهُوَ فِي صِفَةِ الْقُبْحِ يَنْقَسِمُ انْقِسَامَ الْأَمْرِ فِي صِفَةِ الْحُسْنِ مَا قَبُحَ لِعَيْنِهِ وَضْعًا كَالْكُفْرِ وَالْعَبَثِ وَمَا الْتَحَقَ بِهِ بِوَاسِطَةِ عَدَمِ الْأَهْلِيَّةِ وَالْمَحَلِّيَّةِ شَرْعًا

كصلوة المحدث وبيع الحر والمضامين والملاقيح وحكم النهي فيهما بيان انه غير مشروع اصلاً وما قبح لمعنى في غيره وهو نوعان ماجاوره المعنى جمعًا كالبيع وقت النداء والصلوة في الارض المغصوبة والوطي في حالة الحيض وحكمه انه يكون صحيحًا مشروعًا بعد النهي ولهذا قلنا ان وطيها في حالة الحيض يحللها للزوج الاول ويثبت به احصان الواطي وما اتصل به وصفًا كالبيع الفاسد وصوم يوم النحر

ترجمہ یہ فصل نہی کے بیان میں ہے اور نہی قباحت کی صفت میں منقسم ہوتی ہے امر کے منقسم ہونے کے مثل حسن کی صفت میں تو ان میں سے ایک تو وہ ہے جو قبیح لعینہ ہو باعتبار وضع کے (عقل کے اعتبار سے) جیسے کفر اور عبث اور دوسری وہ ہے جو قسم اول کے ساتھ لاحق ہو شرعًا اہلیت اور محلیت نہ ہونے کے اعتبار سے جیسے محدث کی نماز اور آزاد کی بیع اور مضامین اور ملاقیح کی بیع اور ان دونوں قسموں کے اندر نہی کا حکم اس بات کو بیان کرنا ہے کہ یہ بالکل غیر مشروع ہے اور دوسری قسم وہ ہے جو قبیح ہو ایسے معنیٰ کی وجہ سے جو اس کے غیر میں ہوں، اور اس کی دو قسمیں ہیں ان دونوں میں سے ایک تو وہ ہے کہ وہ معنیٰ اس کے ساتھ مجاور ہو جاتے ہیں باعتبار اجتماع کے جیسے جمعہ کی اذان کے وقت بیع کرنا اور زمین مغصوب میں نماز پڑھنا اور حالتِ حیض میں وطی کرنا اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ یہ نہی کے بعد صحیح اور مشروع ہے اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ عورت سے وطی کرنا حالتِ حیض میں اس کو شوہر اول کے لئے حلال کر یگا اور اس وطی سے واطی کا محصن ہونا ثابت ہو جائیگا، اور نوع ثانی وہ ہے جس کے ساتھ وہ معنیٰ وصف کے اعتبار سے متصل ہوں جیسے بیع فاسد اور یوم النحر کا روزہ۔ باقی تفصیلات مذکور ہو چکی ہیں۔

سبق نمبر ۲۵ اس سبق میں اولاً چند باتیں ذہن نشیں رکھیے ۱۔ افعالِ حسیہ وہ افعال ہیں کہ شریعت سے پہلے جو ان کے معانی معلوم تھے وہ اپنے حال پر بدستور باقی ہوں شریعت نے ان میں تغیر نہ کیا ہو جیسے قتل اور زنا اور شراب پینا کہ ان سب کی ماہیت اور معانی نزولِ تحریم کے بعد اپنے حال پر برقرار ہیں۔ جو یہ سمجھے کہ فعل حسی وہ ہے جس کی حرمت حس سے معلوم ہو وہ غلط ہے ۲۔ افعال شرعیہ وہ ہیں کہ ورودِ شریعت کے بعد انکے معانیِ اصلیہ میں تغیر ہو گیا ہو جیسے روزہ اور نماز اور بیع اور اجارہ جن کی تفصیلات نور الانوار میں مذکور ہیں۔

جب افعالِ حسیہ اور شرعیہ کی تعریف معلوم ہو گئی تو اب سنئے کہ ہمارے یہاں اصول یہ ہے کہ اگر کوئی مانع موجود نہ ہو تو افعال حسیہ سے جو نہی ہو گی اس کو قبیح لعینہ پر محمول کیا جائیگا اور جو نہی افعالِ شرعیہ سے ہو گی تو اس کو قبیح لغیرہ پر محمول کیا جائیگا مگر حالتِ حیض کی وطی فعلِ حسی ہونے کے باوجود حرام لغیرہ پر محمول ہے

کیونکہ یہاں اس کی دلیل موجود ہے یعنی فرمانِ باری قُلْ هُوَ اَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ یہ آیت بتلا رہی ہے کہ حالتِ حیض کی وطی سے ممانعت اذی کی مجاورت کیوجہ سے ہے یہی وجہ ہے کہ اگر وطی کرلی اور حمل ٹھہر گیا تو واطی سے بچہ کا نسب ثابت ہوگا۔

اور امام شافعی رح افعالِ حسیّہ میں تو ہمارے ساتھ ہیں لیکن فعلِ شرعی میں ہم سے اختلاف رکھتے ہیں وہ افعالِ شرعیّہ کی نہی کو بھی قبیح لعینہ پر محمول کرتے ہیں تو ان کے نزدیک زنا اور شراب اور یوم نحر کے روزہ کی حرمت سب برابر ہیں اور دلیل ان کی یہ ہے کہ جیسے مطلق امر کو حسن لعینہ پر محمول کیا جاتا ہے ایسے ہی مطلق نہی کو قبیح لعینہ پر محمول کیا جائیگا، تو ان کے نزدیک یوم النحر کا روزہ ثواب کا باعث نہوگا اور نہ بیع فاسد قبضہ کے بعد ملک کا سبب ہوگی، اس پر امام شافعی رح پر ایک اعتراض وارد ہوا کہ آپ نے فعلِ شرعی کو قبیح لعینہ پر محمول کیا ہے جو کسی عبادت کا سبب نہیں ہوتا اور ظہار بھی فعلِ شرعی ہے نہ کہ فعلِ حسیّ اور اس کو قبیح لعینہ پر محمول کیا جائے گا تو یہ باطلِ محض ہونا چاہئیے نہ کہ کسی عبادت کا سبب حالانکہ یہ کفارہ کا سبب ہے جو عبادت ہے تو مصنفؒ نے امام شافعی رح کی طرف سے جواب دیا کہ امام شافعی رح کو ظہار سے الزام نہیں دیا جائے گا وجہ اسکی یہ ہے کہ باطل کسی ایسے حکم کا سبب نہیں ہوتا جو شریعت میں مطلوب ہو البتہ حرام لعینہ سبب جزا اور زجر بنجاتا ہے جیسے قصاص ہے کہ واجب ہوتا ہے اگرچہ اس کا سبب قتلِ عمد حرام لعینہ ہے بالفاظ دیگر معصیت ایسی عبادت کا سبب بن سکتی ہے جس میں زجر کے معنیٰ ہوں اور جس کا مقصد گناہ کو مٹانا ہو البتہ معصیت ایسی عبادت کا سبب نہیں بنے گی جو جنت میں لے جانے والی ہو (مُصرّح بہ فی رد المحتار)

یہاں تک امام شافعی رح کی دلیل اور ان پر ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔

ہماری دلیل، یہ ہے کہ نہی کا مقصد یہ ہے کہ بندہ اس فعل پر قادر رہے لیکن شریعت بندہ کو اس کے ارتکاب سے منع کرتی ہے تو اگر وہ اپنے اختیار سے رک جائے تو ثواب پائیگا ورنہ عقاب کا مستحق ہوگا اور اگر منہی عنہ کے ارتکاب کی قدرت ہی نہو اور پھر منع کیا جائے تو یہ نہی نہوگی بلکہ نفی اور نسخ ہے جیسے پیالہ میں پانی نہو اور کہا جائے لاتشرب، تو یہ نفی ہے اور اگر پیالہ میں پانی موجود ہے اور پھر کہا جائے لاتشرب تو یہ نہی ہے

تو نہی کے اندر قباحت حکمتِ ناہی کی وجہ سے ہوتی ہے تو گویا نہی مقتضِی قباحت ہے اور قباحت مقتضٰی ہے تو ضروری ہے کہ مقتضٰی کی رعایت میں مقتضِی جو اصل ہے اس کا فوات لازم نہ آئے بلکہ یہ طریقہ اختیار کرنا چاہئیے کہ مقتضِی کی بھی رعایت ہو اور مقتضٰی کی بھی، اور یہ جبھی ہوسکتا ہے کہ نہی نہی رہے اور منہی عنہ کے ارتکاب کی مکلف کے اندر قدرت ہو اور ہر فعل کی قدرت اس کی شان کے مناسب ہوگی لہذا فعلِ حسیّ کی قدرت ہوگی یعنی بندہ اپنے اختیار سے زنا کرنے پر قادر رہو اور فعلِ شرعی کی قدرت یہ ہے کہ وہ شرعًا موجود ہوسکے لیکن شریعت اس کے ارتکاب سے منع کرتی ہے تو اس کو مشروع بالاصل

اور فاسد بالوصف قرار دیا جائے گا ورنہ اگر یہ بھی غیر مشروع الاصل ہو تو پھر یہ نہی نفی ہو جائے گی اور نسخ ہو جائیگا تو اس وقت ایک ہی فعل ماذون فیہ اور ممنوع عنہ ہو گا لیکن یہ دونوں وصف مختلف دو اعتباروں کی وجہ سے ہیں تو اس میں کچھ حرج نہیں سُلّم شریف میں ہے لولا الاعتبارات لبطلت الحکمۃ اور اس کا حال ایسا ہو گا جیسے فاسد موتی کہ اس کی ذات برقرار ہے اور اس کے وصف میں فساد اور بگاڑ ہے اور مشروع بھی فساد کو قبول کر لیتا ہے جیسے احرام فاسد جیسے کسی نے وقوف عرفات سے پہلے وطی کر لی تو اس کو آئندہ سال حج کی قضاء کرنی ہوگی لیکن چونکہ یہ احرام مشروع الاصل ہے اس وجہ سے اس احرام کے جملہ ارکان کی ادائیگی بھی ضروری ہوگی۔

بہر حال نہی کو اس طرح ثابت کیا جائیگا کہ مشروعات کے درجات و مراتب کا لحاظ ہو سکے اور مشروعات کے حدود کی محافظت ہو سکے، اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَالنهیُ عَنِ الْاَفْعَالِ الحِسّیّۃِ یَقَعُ عَلَی الْقِسْمِ الْاَوّلِ وَالنَّھْیُ عَنِ الْاَفْعَالِ الشرعیّۃِ یَقَعُ عَلَی الْقِسْمِ الْاَخِیْرِ وَقَالَ الشافِعِی فِی البَابَیْنِ اِنَّہٗ ینصرفُ الی القسمِ الاولِ الّا بدلیلٍ لان النّھْیَ فی اقتضاءِ القُبْحِ حقیقۃٌ کالامرِ فی اقتضاءِ الحُسْنِ فَیَنْصَرِفُ مُطْلَقُہٗ الی الکاملِ منہ کالامرِ ولا یلزمُ الظھارُ لان کلامنا فی حکمٍ مطلوبٍ تَعَلَّقَ بسببٍ مشروعٍ لہ لِیَبْقٰی سَبَبًا والحکمُ بہ مشْرُوْعًا مَعَ وقوعِ النّھْیِ علیہِ وَاَمَّا مَا ھُوَ جزاءٌ شُرِعَ زاجرًا فیعتمدُ حرمۃَ سببہٖ کالقصاصِ ولنا اَنَّ النّھْیَ یُرادُ بہٖ عدمُ الفعلِ مُضَافًا الی اختیارِ العِبادِ وکسبِھم فیَعْتَمِدُ التصوّرَ لیکونَ العبدُ مبتلًی بین ان یکفَّ عنہ باختیارہٖ فیُثَابُ علیہ وبین ان یفعلَہ باختیارہٖ فیعاقَبُ علیہ ھذا ھو الحکمُ الاصلیُّ فی النّھْیِ فامّا القُبْحُ فوصفٌ قائمٌ بالنّھْیِ یثبتُ مقتضی بہٖ تحقیقًا لحکمِہٖ فلا یجوزُ تحقیقُہٗ علی وجہٍ یبطلُ بہٖ ما اَوْجَبَہٗ واقتضاءَہٗ بل یجبُ العملُ بالاصلِ فی موضعِہٖ والعملُ بالمقتضی بقدرِ الامکانِ وھو ان یجعلَ القُبْحُ وصفًا للمشروعِ فیصیرُ مشروعًا باصلِہٖ غیرَ مشروعٍ بوصفِہٖ فیصیرُ فاسدًا مثل الفاسدِ من الجواھرِ ولا تنافِیَ بینھما فالمشروعُ یحتملُ الفسادَ بالنّھْیِ کالاحرامِ الفاسدِ فوجبَ اِثباتُہٗ علی ھذا الوجہِ رعایۃً لمنازلِ المشروعاتِ ومحافظۃً لحدودِھا

ترجمہ: اور نہی افعالِ حسیہ سے قسمِ اول پر (قبیح لعینہ پر) محمول ہوتی ہے اور نہی افعالِ شرعیہ سے قسمِ اخیر (قبیح لغیرہ پر) پر محمول ہوتی ہے اور شافعی رح نے دونوں بابوں میں فرمایا کہ نہی

قسم اول پر محمول ہو گی مگر کسی دلیل کی وجہ سے (کما بیناہ)
اس لئے کہ نہی قبیح کا تقاضا کرنے میں حقیقت ہے مثل امر کے حسن کا تقاضا کرنے میں تو مطلق نہی قبیح کا کامل پر محمول ہو گی جیسے امر، اور ظہار سے اعتراض لازم نہ ہو گا اس لئے کہ ہماری گفتگو ایسے حکم مطلوب میں ہے جو ایسے سبب کے ساتھ متعلق ہو جو اس کے حکم کے لئے مشروع ہو (تو ہماری گفتگو اس بارے میں ہے) کہ کیا وہ سبب سبب باقی رہا ہے اور وہ حکم جو اس سبب پر موقوف ہے کیا مشروع رہا ہے اس پر نہی کے واقع ہونے کے ساتھ اور بہر حال وہ حکم جو جزاء ہے جو زاجر بنکر مشروع ہوا ہے تو وہ اپنے سبب کی حرمت پر اعتماد رکھتا ہے جیسے قصاص، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نہی ارادہ کیا جاتا ہے اس کے ذریعہ فعل کے نہ ہونے کا درانحالیکہ وہ (عدم فعل) مضاف ہو بندوں کے اختیار اور ان کے کسب کی جانب، تو نہی اعتماد رکھیگی (منہی عنہ کے) متصور الاصل ہونے پر تاکہ ہو جائے بندہ مبتلا اسکے درمیان کہ وہ اس سے اپنے اختیار سے رُکجائے تو اس پر ثواب دیا جائے اور اسکے درمیان کہ اسکو اپنے اختیار سے کرے پس اس پر سزا دی جائے یہی نہی کے اندر حکم اصلی ہے پس بہر حال قبح تو وہ ایک وصف ہے جو نہی کے ساتھ قائم ہے وہ قباحت ثابت ہوتی ہے درانحالیکہ وہ مقتضیٰ ہے نہی کا نہی کے حکم کو ثابت کرنے کے لئے پس جائز نہیں ہے قبح کو ثابت کرنا اس طریقہ پر کہ باطل ہو جائے اس قبح کی وجہ سے وہ جو قبح کو موجب ہے اور قبح کی مقتضی ہے (یعنی نہی) بلکہ واجب ہے اصل پر عمل کرنا ورود نہی کی جگہ میں اور مقتضیٰ پر عمل کرنا بقدر امکان اور وہ (یعنی عمل مذکور) یہ ہے کہ قبح کو مشروع کا وصف قرار دیا جائے تو ہو جائیگا منہی عنہ مشروع اپنی اصل کے اعتبار سے غیر مشروع اپنے وصف کے اعتبار سے تو ہو جائیگا یہ فاسد جواہر میں سے فاسد کے مثل (کہ اصل باقی ہے اور چمک ختم) اور ان دونوں کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے تو مشروع فساد کا احتمال رکھتا ہے نہی کی وجہ سے جیسے احرام فاسد تو واجب ہے منہی عنہ کے مشروع ہونے کا اثبات اسی طریقہ پر (کہ مشروع باصلہ اور غیر مشروع بوصفہ ہو) مشروعات کے درجات کی حدود کی مخالفت کرتے ہوئے، شاید اب مزید تفصیل کی حاجت نہ ہو گی۔

سبق نمبر ۳۶

جب پہلے سبق میں اصول و قواعد معلوم ہو گئے تو اب مصنفؒ چند جزئیات ذکر فرمائیں گے وہ بیع جس میں ثمن شراب کو بنایا گیا ہو تو وہ فاسد ہو گی باطل نہ ہو گی کیونکہ یہاں رکن بیع مُبادِلَۃُ المالِ بالمالِ بالتراضی موجود ہے کیونکہ شراب بھی مال ہے مگر چونکہ وہ مسلم کے حق میں مالِ متقوم نہیں ہے اس وجہ سے وہ من وجہ ثمن بیع کی صلاحیت رکھتا ہے اور من وجہ نہیں رکھتا۔ بہر حال یہ بیع فاسد ہو گی نہ کہ باطل اور ایسے ہی بیع الربوا بھی فاسد ہے نہ کہ باطل اور ایسے ہی ایسی بیع جس میں ایسی شرط لگا دی گئی ہو جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو بیع فاسد ہو گی نہ کہ بیع باطل یہ بیوع کی اقسام ثلاثہ چونکہ مشروع بالاصل ہیں اور غیر مشروع بالوصف ہیں تو بعد قبض مفید ملک ہونگی اس مضمون کی عبارت ملاحظہ ہو۔

وَعَلیٰ ھٰذا الاصلِ قلنا اِنَّ البیعَ بالخمر مشروعٌ باصلہٖ وھو وجود رکنہٖ فی محلہٖ غیر مشروع بوصفہٖ وَھُوَ الثمنُ لِاَنَّ الخمر مالٌ غیر متقومٍ فیصلح ثمنًا من وجہٍ دون وجہٍ فصار فاسدًا اِلّا باطِلاً وکذلکَ بیعُ الربوا غیر مشروع بوصفہٖ وھو الفضلُ فی العوضِ وکذلک الشرطُ الفاسدُ فی معنی الربوا ۔

ترجمہ اور اسی قاعدہ کے مطابق ہم نے کہا ہے کہ شراب کے بدلہ بیع مشروع باصلہ ہے اور وہ بیع کے رکن کا وجود ہے اس کے محل میں اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے اور وصف وہ ثمن ہے اس لئے کہ شراب مالِ غیر متقوم ہے تو وہ (شراب) من وجہ ثمن بننے کی صلاحیت رکھتی ہے نہ کہ بعض وجہ سے تو یہ بیع فاسد ہوئی نہ کہ باطل اور ایسے ہی بیع الربوا اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے اور وہ وصف عوض میں زیادتی ہے اور ایسے ہی شرط فاسد ربوا کے درجہ میں ہے ۔

تشریح مثلاً ایک کلو گوشت $1\frac{1}{2}$ کلو گوشت کے بدلہ میں بیچا تو بیع الربوا ہے کیونکہ ایک کلو دوسرے ایک کلو کے مقابلہ میں ہے اور باقی نصف کا مقابل ندارد ہے تو جواز کی شرط مساوات (برابری) ہے تو اس شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے یہ بیع فاسد ہوگی نہ کہ باطل ۔

اسی طرح یوم النحر کا روزہ مشروع بالاصل اور غیر مشروع بالوصف ہے، کیونکہ روزہ کی اصل روزہ کے وقت میں اللہ کے لئے رکنا ہے اور وہ یہاں موجود ہے، لیکن اس دن میں اللہ کی جانب سے مقرر فرمودہ ضیافت سے اعراض ہے اس وجہ سے یہ غیر مشروع بالوصف ہے تو بذات خود وقت میں کوئی خلل نہیں ہے لیکن اتفاق سے یہ دن عید کا دن ہونے کیوجہ سے اعراض عن الضیافت پایا گیا اور اسی وجہ سے کہ یوم النحر کا روزہ مشروع باصلہ ہے اس کی نذر درست ہے کیونکہ یہ طاعت کی نذر ہے اور معصیت کا یہاں اتصال نذر کیوجہ سے نہیں بلکہ فعل کی وجہ سے معصیت آئی ہے اسی کو مصنفؒ فرماتے ہیں ۔

وَکذٰلکَ صومُ یومِ النحرِ مشروعٌ باصلہٖ وھو الامساکُ للّٰہِ تعالیٰ فی وقتہٖ غیر مشروع بِوصفہٖ وھو الاعراضُ عَنِ الضیافۃِ الموضوعۃِ فی ھذا الوقت بالصوم اَلَا تَریٰ اَنَّ الصومَ یقومُ بالوقتِ ولا خللَ فیہِ والنھیُ یتعلق بوصفہٖ وھو انّہٗ یوم عیدٍ فصار فاسدًا ولھذا یصح النذرُ بہٖ عندنا لانہٗ نذر بالطاعۃِ وانما وصفُ المعصیۃ متصل بذاتہٖ فعلاً لا باسمہٖ ذکرا

ترجمہ: اور ایسے ہی (یعنی بیع بالخمر کے مثل) یوم نحر کا روزہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہے اور رکنا ہے اللہ تعالیٰ کے لئے روزہ کے وقت میں غیر مشروع ہے اپنے وصف سے اور وصف وہ

اعراض ہے روزہ کی وجہ سے اس ضیافت سے جو اسوقت بنص مقرر ہے، کیا آپ نہیں دیکھتے کہ روزہ وقت کے ساتھ قائم ہے اور وقت میں کوئی خلل نہیں ہے اور نہی متعلق ہے وصفِ صوم کے ساتھ اور وصف وہ عید کا دن ہے تو روزہ فاسد ہوگا اور اسی وجہ سے (اس کے مشروع باصلہ ہونے کی وجہ سے) ہمارے نزدیک اس کی نذر صحیح ہے اس لئے کہ یہ طاعت کی نذر ہے اور معصیت کا وصف اس کی ذات سے فعل کے اعتبار سے متصل ہے نہ کہ روزہ کے نام سے باعتبار ذکر کے۔

تشریح مصنفؒ کی عبارت کا مطلب تو واضح ہے اتنی بات ذہن نشین رکھئے کہ الا یُری الخ سے پہلے یہ واضح کیا گیا ہے کہ اعراض روزہ کا وصف ہے جو روزہ کی ماہیت میں داخل نہیں ہے الایری سے اس کی مزید توضیح ہے اَنَّ الصوم الخ روزہ وقت کے ساتھ قائم ہے یعنی روزہ وقت میں پایا جاتا ہے اس لئے کہ وقت روزہ کے لئے معیار ہے۔ ولا خلل فیہ۔ اور وقت میں کوئی خلل نہیں ہے اس لئے کہ یہ وقت تمام اوقات کے مثل ہے تو اس وقت میں روزہ سے نہی وقت کی ذات کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ نہی وقت کے وصف کے اعتبار سے اور وہ وصف یہ ہے کہ یہ عید کا دن ہے جو اللہ کی جانب سے مخصوص ضیافت کا دن ہے اور چونکہ روزہ کی ماہیت میں وقت داخل ہے تو جو وقت سے متصل ہوگا وہ روزہ سے متصل ہوگا لہذا یوم نحر کا روزہ فاسد ہوگا لیکن چونکہ یہ مشروع باصلہ ہے اس لئے اس کی نذر درست ہوگی کیونکہ ناذر نے فقط صوم کا ذکر کیا ہے نہ کہ اعراض کا جب کہ اعراض تو فعل صوم کی وجہ سے پایا گیا ہے۔ اسی طرح اوقاتِ ممنوعہ میں بذاتِ خود کوئی خرابی نہیں ہے بلکہ وہ وقت باصلہ صحیح ہے اور اس میں فساد وصف کی وجہ سے آیا ہے کیونکہ یہ وقت بنص حدیث شیطان کی جانب منسوب ہے پھر نماز اور روزہ میں کچھ فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ وقت نماز کے لئے ظرف ہے اور روزہ کے لئے معیار ہے اور ظرف کی، مظروف کی ایجاد میں کوئی تاثیر نہیں ہے بلکہ نماز افعال معلوم سے ادا کی جاتی ہے اور وقت ان افعال کا مجاور رہے تو فسادِ وقت فسادِ صلوٰۃ میں مؤثر نہ ہوگا اور وقت روزہ کے اندر معیار ہے تو وقت روزہ سے متصل ہوگا تو وقت کا فساد روزہ کے فساد میں مؤثر ہوگا، لیکن وقت اگرچہ نماز میں معیار نہیں مگر سبب ہے اور سبب کا فساد اگرچہ مسبب کے فساد کو مستلزم نہیں لیکن مسبب کے نقصان کا باعث ضرور ہے اسی وجہ سے کہا گیا کہ اوقات مکروہہ میں واجب کامل ادا نہ ہوگا۔

بہر حال صورتِ مذکورہ میں روزہ کو فاسد اور نماز کو ناقص کہا گیا ہے کیونکہ ان دونوں کے ساتھ وقت کا تعلق الگ الگ نوعیت کا ہے تو اس کا یہ ثمرہ ظاہر ہوگا کہ یوم نحر کا روزہ شروع کرنے سے لازم نہ ہوگا اور نفلی نماز اوقات مکروہہ میں شروع کرنے سے لازم ہو جائے گی اسی کو مصنفؒ فرماتے ہیں۔

وَوَقْتُ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَدُلُوكِهَا صَحِيْحٌ بِاَصْلِهٖ فَاسِدٌ بِوَصْفِهٖ وَهُوَ اَنَّهٗ مَنْسُوْبٌ اِلَى الشَّيْطَانِ كَمَا جَاءَتْ بِهِ السُّنَّةُ اِلَّا اَنَّ اَصْلَ الصَّلٰوةِ لَا يُوْجَدُ بِالْوَقْتِ لِاَنَّهٗ ظَرْفُهَا

لامعيارها وهو سببها فصارت الصلوٰة فيه ناقصة لا فاسدة فقيل لا يتادى بها الكامل ويضمن بالشروع والصوم يقوم بالوقت ويعرف به فازداد الاثر فصار فاسدا فلم يضمن بالشروع

ترجمہ اور سورج کے نکلنے اور غروب کا وقت اپنی اصل سے صحیح ہے اپنے وصف سے فاسد ہے اور وہ وصف یہ ہے کہ یہ شیطان کی جانب منسوب ہے جیساکہ اس کے متعلق سنت وارد ہوئی ہے مگر تحقیق کہ اصلِ صلوٰۃ وقت کے ساتھ نہیں پائی جاتی اس لئے کہ وقت اس کا ظرف ہے نہ کہ اس کا معیار اور یہ وقت نماز کا سبب ہے تو نماز اس میں ناقص ہوگی نہ کہ فاسد پس کہا گیا ہے کہ ان اوقات کے اندر واجب کامل ادا نہیں ہوگا اور نماز شروع کرنے سے مضمون ہوگی (یعنی لازم ہو جائے گی) اور روزہ وقت کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور وقت کے ساتھ ہی اس کی تعریف کی جاتی ہے تو وقت کا اثر روزہ میں زیادہ ہوگیا تو روزہ فاسد ہوگا تو شروع کرنے سے لازم نہ ہوگا ۔

تشریح دلوک کے معنی زوال اور غروب دونوں ہیں، بہرحال یہ وقت بھی تمام اوقات کے مثل عبادت کے لئے صلاحیت رکھنے والا ظرف ہے لیکن اس میں وصف کی وجہ سے فساد پیدا ہوگیا اور وہ وصف یہ ہے کہ یہ وقت شیطان کی جانب منسوب ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ سورج شیطان کے دوسینگوں کے درمیان طلوع ہوتا ہے ۔

پھر یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اوقات مذکورہ میں نماز کا وہ حکم ہے جو یوم نحر میں روزہ کا حکم ہے تو جیسے یوم نحر میں روزہ فاسد ہوتا ہے ان اوقات میں بھی نماز فاسد ہونی چاہئے نہ کہ ناقص حالانکہ آپ قائل ہیں کہ نماز ناقص ہوتی ہے ۔ الا ان اصل الصلوٰۃ الخ سے اسی اعتراض کا جواب ہے جس کی تقریر گذر چکی ہے ۔

اعتراض ۔ آپ نے فرمایا کہ افعالِ شرعیہ سے نہی قبیح لغیرہ پر محمول ہوتی ہے جس کا مآل یہ نکلتا ہے کہ مشروع باصلہ اور غیر مشروع بوصفہ ہے تو پھر بغیر گواہوں کے نکاح مشروع باصلہ ہونا چاہئے کیونکہ یہ منہی عنہ ہے ۔

جواب: تو مصنفؒ نے اس کے دو جواب دیئے ۱ یہاں جو حدیث آئی ہے لا نکاح الا بشھود (رواہ دارقطنی) یہ نفی اور نسخ ہے نہ کہ نہی اور وہ اصولِ مذکور نہی کے بارے میں ہے نہ کہ نفی کے فلا اشکال ۔

۲ اصل ابضاع اور فروج میں تحریم ہے اور حلت بربنا ضرورت ہے تاکہ نسل انسانی کا ابقاء ہوسکے تو جب بھی نکاح ہوگا اور اس میں ملک ضروری ثابت ہوگی تو حلت ضرور ثابت ہوگی یعنی حلت اس سے کسی بھی وقت منفصل نہ ہوگی اب اگر حدیث مذکور کو نہی پر محمول کریں گے تو وہ اصولِ مذکور کے مطابق مشروعیت کی بقاء کو مستلزم ہوگی اور ساتھ ہی اس میں تحریم بھی ہوگی اور یہ اجتماع ضدین ہے اس لئے ضروری ہے کہ اس کو نفی اور نسخ پر محمول کیا جائے نہ کہ نہی پر ۔ البتہ یہ بات بیع میں چل سکتی ہے کہ وہ مشروع باصلہ ہو اور بوصفہ غیر مشروع ہو اس لئے کہ نکاح تو حلت کے لئے مشروع ہے اور بیع ملکِ عین کے لئے مشروع ہے اور حلت اس میں تابع ہے کبھی ہو جاتی ہے اور کبھی نہیں

ہوتی کسی باندی کو خرید لیا اور کوئی مانع موجود نہیں تو ملکِ عین کے ساتھ حلت بھی ثابت ہوگی اور مجوسیہ باندی میں اور غلام میں اور بکری میں صرف ملک عین ہے نہ کہ حلت، خلاصۂ کلام مشروع باصلہ اور غیر مشروع بوصفہ نکاح نہیں ہو سکتا بلکہ بیع ہو سکتی ہے اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

وَلَا یلزمُ النکاحُ بغیرِ شهودٍ لانہ منفیٌّ بقولہ علیہ السلام لانکاحَ الّا بشهودٍ فکان نسخًا ولان النکاحَ شُرِعَ للملکِ ضروریٌّ لا ینفصلُ عن الحلِّ والتحریمُ یُضادُّہٗ بخلافِ البیعِ لانہ شُرِعَ لملکِ العینِ والحلُّ فیہ تابعٌ الا تری انہ شُرِعَ فی موضعِ الحُرمۃِ وفیما لا یحتملُ الحلَّ اصلاً کالامۃِ المجوسیۃِ والعبیدِ والبهائمِ

ترجمہ اور (ہماری اصول پر) بغیر گواہوں کے نکاح سے الزام وارد نہ ہوگا اس لئے کہ اس کی نفی کر دی گئی ہے نبی علیہ السلام کے اس فرمان سے کہ بغیر گواہوں کے نکاح نہیں ہے تو یہ نسخ ہوگا اور اس لئے کہ نکاح مشروع ہے ملک ضروری کے لئے جو حل سے منفصل نہیں ہے اور تحریم حل کی ضد ہے بخلاف بیع کے اس لئے کہ یہ مشروع ہے ملکِ عین کے لئے اور حل اس میں تابع ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ بیع مشروع ہے موضعِ حرمت میں اور اس چیز میں جس میں بالکل حل کا احتمال نہیں ہے جیسے مجوسی باندی اور غلام اور چوپائے ۔
باقی تفصیلات مذکور ہیں اور واضح ہیں ۔

سبق نمبر ۲۷ آپ ماقبل میں فرما کر آئے ہیں کہ افعالِ حسیہ سے نہی قبیح لعینہ پر محمول ہوتی ہے جو بالکل مشروع نہیں ہوتی اور کسی فعلِ شرعی کو قبول نہیں کرتی حالانکہ غصب فعلِ حسی ہے جو منہی عنہ ہے اور ایسے ہی زنا فعل حسی ہے جو منہی عنہ ہے جس پر فرمانِ باری تعالیٰ ولا تاکلوا اموالکم بالباطل اور ولا تقربوا الزنا . دال ہے ۔
حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ غصب کی صورت میں غاصب بعد ادائے ضمان مغصوب کا مالک ہو جاتا ہے اور ایسے ہی زنا حرمتِ مصاہرت کو ثابت کرتی ہے تو آپ نے ان افعالِ حسیہ ممنوعہ کی وجہ سے ان پر احکام شرعی کیسے جاری کئے ہیں ؟
تو اس کا جواب دیا کہ غصب بذاتِ خود ملک کا سبب نہیں ہے بلکہ ایک حکمِ شرعی کی وجہ سے غاصب کی ملکیت ثابت ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ جب غاصب نے ضمان ادا کر دیا اگر اب بھی غاصب مغصوب کا مالک نہ ہو تو مالک کی ملکیت میں عوض اور معوض عنہ دونوں کا اجتماع لازم آئے گا جو باطل ہے ۔
اسی طرح زنا بذاتِ خود حرمتِ مصاہرت کا سبب نہیں ہے بلکہ بچہ کے واسطہ سے زنا حرمت مصاہرت کا

سبب ہے اور جو چیز کسی کے درجہ میں آکر کام کرتی ہے تو اس کا وصفِ حرمت ملحوظ نہیں ہوا کرتا تو چونکہ زنا ولد کا سبب ہے جیسے وطی حلال ولد کا سبب ہے اس وجہ سے زنا بواسطہ ولد حرمتِ مصاہرت کا سبب ہے نہ کہ بذاتِ خود جیسے مٹی جب پانی کا قائم مقام ہوتی ہے تو مٹی میں وصفِ تلویث ملحوظ نہیں ہوتا بلکہ پانی کا مطہر ہونا ملحوظ ہوگا ایسے ہی یہاں زنا کے اندر وصفِ حرمت ملحوظ نہ ہوگا بلکہ اس کا سببِ ولد ہونا ملحوظ ہوتا ہے، اسی کو مصنفؒ فرماتے ہیں

ولا يقالُ في الغصبِ بانه يُثبتُ الملكَ مقصودًا بل يُثبتُ شرطًا لحكمٍ شرعي وهو الضمانُ لانه شرعَ جبرًا فيعتمد الفواتَ وشرطُ الحكمِ تابعٌ له فصار حسنا لحسنه وكذلك الزنا لا يُوجِبُ حُرمَةَ المصاهرةِ اصلاً بنفسه بل انما هو سببٌ للماء والماءُ سببٌ لِلْوَلَدِ والولدُ هو الاصل في استحقاق الحُرمَاتِ ولا عصيان ولا عدوان فيه ثم تتعدى منه الى اطرافه وتتعدى الى اسبابه وما قام مقام غيره انما يعمل بعلة الاصل الا ترى انّ التراب لمّا قام مقام الماءِ نُظر الى كون الماءِ مطهرًا وسقط عنه وصف التراب فكذلكَ هٰهُنا يهدر وصفُ الزنا بالحُرمَةِ لقيامه مقام ما لا يوصفُ بذلك في ايجابِ حُرمةِ المُصَاهرةِ۔

ترجمہ اور اعتراض نہ کیا جائے غصب کے سلسلہ میں اس طریقہ پر کہ وہ ملک کو ثابت کرتا ہے درانحالیکہ ملک غصب سے مقصود ہوتی ہے بلکہ غصب کے ذریعہ (غاصب کے لئے ملک) ثابت ہوتی ہے ایک حکم شرعی کی شرط بنکر اور وہ (حکم شرعی) (غاصب) پر ضمان ہے اس لئے کہ وہ (ضمان) مشروع ہوا ہے پورا کرنے کے لئے (مالک کے حق کو) تو تقاضا کریگا وہ (ضمان) فوات کا (مغصوب سے ملک مالک کے فوات کا) اور حکم کی شرط حکم کے تابع ہوتی ہے (تو غاصب کے لئے ملک کا ثبوت) حسن ہوگا حکم کے حسن کی وجہ سے اور ایسے ہی زنا اصل بنفسہ ہونے کے اعتبار سے حرمت مصاہرت کو ثابت نہیں کرتی بلکہ زنا نزولِ ماء (منی) کا سبب ہے اور نزول ماء بچہ کا سبب ہے اور بچہ ہی اصل ہے حرمات کے استحقاق میں اور بچہ میں گناہ اور زیادتی نہیں ہے پھر یہ حرمت بچہ سے اس کے اطراف کی جانب متعدی ہوتی ہے اور ایسے ہی یہ سبب زنا سے اسکے اسباب کی طرف متعدی ہوتی ہے اور جو اپنے غیر کے قائم مقام ہو وہ عمل کرتا ہے اصل کی علت کی وجہ سے (یعنی اس معنی کی وجہ سے جس کی وجہ سے اصل عمل کرتا ہے)

کیا آپ دیکھتے نہیں ہیں کہ جب مٹی پانی کا قائم مقام ہوگئی تو پانی کے مطہر ہونے کو دیکھا گیا ہے اور اور مٹی سے مٹی کا وصف ساقط ہوگیا ہے پس ایسے ہی یہاں زنا کا وہ وصف جو حرمت ہے باطل ہوگیا زنا کے اس چیز کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے جو حرمتِ مصاہرت کو ثابت کرنے میں حرمت سے متصف نہیں ہے

تشریح

پہلے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ غاصب کے لئے ملکیت قصداً ثابت نہیں ہوئی یہاں تک کہ آپ کا اعتراض وارد ہو بلکہ ملکیت تبعاً ثابت ہوئی ہے اور حکم شرعی کی شرط بنکر ثابت ہوئی ہے۔ بالفاظ دیگر غصب قبیح لعینہ ہے تو اس کے ذریعہ اثباتِ ملک بھی قبیح ہوگا لیکن جب ملک مقصود بنکر ثابت نہیں ہوئی بلکہ حکم شرعی کی شرط ہونے کیوجہ سے ملک کا اثبات ہے اور حکم شرعی (ضمان) حَسَن ہے اور حُسن میں شرط مشروط کے تابع ہوتی ہے تو بواسطۂ ضمان اثباتِ ملک میں حُسن پیدا ہوگیا ہے۔

استحقاق حُرمات، یعنی اوّلاً بچہ کے اوپر واطی اور موطوئہ کے اصول وفروع حرام ہوتے ہیں پھر بچہ کے واسطہ سے حرمت بچہ کے والدین کی طرف متعدی ہوتی ہے یہاں تک کہ واطی پر موطوئہ کے اصول وفروع حرام ہوجاتے ہیں باقی تفصیلات واضح ہیں۔

سبق نمبر ۲۸

امر اور نہی کی بحث سے فراغت کے بعد مصنف رح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ امر کا صیغہ مامور بہ کو طلب کرتا ہے اور نہی کا صیغہ منہی عنہ کے نہ کرنے کو طلب کرتا ہے لیکن صیغۂ امر مامور بہ کی ضد میں کیا حکم ثابت کریگا اور اسی طرح نہی کا صیغہ منہی عنہ کی ضد میں کیا حکم ثابت کریگا، تو فرمایا کہ اس میں اختلاف ہے مسلم الثبوت صہ ۲۲ پر اس کی تفصیلی بحث موجود ہے لیکن مصنف رح کے نزدیک مختار یہ ہے کہ امر کا صیغہ مامور بہ کی ضد میں کراہت کا تقاضا کرے گا یعنی مامور بہ کی ضد میں کراہت ثابت ہوگی اور یہ کراہت بھی بر بناءِ ضرورت واقتضاء ہے نہ کہ باعتبار دلالت اور نہ اس اعتبار سے کہ یہ امر کا موجب ہو۔

بہرحال جب کراہت بر بناء ضرورت ہے اور اصول یہ مقرر ہے کہ الضرورۃ تتقدر بقدر الضرورۃ اور ضرورتِ تحریم صرف کراہت سے ادا ہوجاتی ہے اس وجہ سے صرف کراہت کا حکم جاری ہوگا لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ مامور بہ کی ضد میں اشتغال مُفوّتِ مامور بہ نہو اور اگر مامور بہ فوت ہوتا ہو تو پھر ضد کے اوپر حرمت کا حکم جاری ہوگا اور اگر مامور بہ کا فوات نہو تو پھر ضد کے اوپر کراہت کا حکم جاری ہوگا جیسے پہلی رکعت کے سجدۂ ثانیہ کے بعد قیام کا حکم دیا گیا ہے تو اگر کوئی تھوڑی دیر بیٹھ جائے اور پھر کھڑا ہو تو چونکہ مامور بہ (قیام) کا فوات لازم نہیں آیا اس لئے قعود پر حرمت کا حکم جاری نہو گا بلکہ کراہت کا حکم جاری ہوگا اور اس قعود کی وجہ سے نماز فاسد نہوگی،

جب صیغۂ امر مامور بہ کی ضد میں کراہت کو ثابت کرتا ہے تو اس سے معلوم ہوگیا کہ نہی کا صیغہ منہی عنہ کی ضد میں وجوب کو فاسد کر دیگا اسی وجوب کو مصنف رح نے سنۃ فی القوۃ کالواجب سے تعبیر کیا ہے جس کا مآل یہ ہے کہ منہی عنہ کی ضد واجب کے درجہ میں ہے جیسے محرِم کو سِئے ہوئے کپڑے سے منع کیا گیا ہے تو اس نہی سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ چادر اور لنگی سنت ہے یعنی واجب کے درجہ میں ہے جسکے فوات کیوجہ سے دم واجب واجب ہوگا۔

جب یہ تفصیلات ذہن نشیں ہوگئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

فَصْلٌ فی حکمِ الامرِ والنہی فی ضدِّ ما نُسِبَا الیہ اختلف العلماءُ فی ذٰلکَ والمختارُ عندنا ان الامرَ بالشئِ یقتضی کراھۃَ ضدِّہٖ لا ان یکونَ مُوجِبًا لہٗ او دلیلًا علیہ لانہ ساکتٌ عن غیرہٖ ولکنّہٗ یثبتُ بہٖ حُرمۃُ الضدِّ ضرورۃَ حکمِ الامرِ والثابتُ بھٰذا الطریقِ یکونُ ثابتًا بطریقِ الاقتضاءِ دُونَ الدّلالۃِ وفائدۃُ ھٰذا الاصلِ ان التحریمَ لمّا لم یکن مقصودًا بالامرِ لم یُعتبرْ الا من حیثُ انہ یُفوِّتُ الامرَ فاذا لم یفوتہ کان مکروھًا کالامرِ بالقیامِ لیس بنھیٍ عن القعودِ قصدًا حتی اذا قَعَدَ ثم قامَ لا تفسدُ صلوٰتُہٗ ولکنّہ یُکرَہُ وعلی ھٰذا القولِ یحتملُ ان یکونَ النہیُ مُقتضِیًا فی ضدِّہٖ اثباتَ سنۃٍ تکون فی القوۃِ کالواجبِ ولھٰذا قلنا انّ المحرمَ لمّا نُہِیَ عن لبسِ المخیطِ کان من السنۃِ لبسُ الازارِ والرِّداءِ ۔

ترجمہ یہ فصل ہے امر اور نہی کے حکم کے بیان میں اس کی ضد میں جس کی طرف یہ دونوں منسوب ہیں، علماء نے اس میں اختلاف کیا ہے، اور ہمارے نزدیک مختار یہ ہے کہ کسی چیز کے بارے میں حکم اس کی ضد کی کراہت کا تقاضا کرتا ہے یہ بات نہیں ہے کہ وہ اس تحریم کو واجب کرنے والا یا اس تحریم پر دلیل ہو اسلئے کہ وہ (الامرُ بالشئی) اپنے غیر سے ساکت ہے لیکن امر سے ضد کی حرمت آمر کے حکم کی ضرورت کیوجہ سے ثابت ہوتی ہے اور جو اس طریقہ پر (ضرورت کے طریقہ پر) ثابت ہو تو وہ اقتضاء کے طریقہ پر ثابت ہوتا ہے نہ کہ دلالت کے اور اس اصل کا (الامر بالشئ الخ کا) فائدہ یہ ہے کہ تحریم جب امر سے مقصود نہیں ہے تو اس تحریم کا اعتبار نہ ہوگا مگر اس حیثیت سے کہ وہ مامور بہ کو فوت کر دے پس جب یہ (ضد) اس کو (مامور بہ کو) فوت نہ کرے تو ضد مکروہ ہوگی جیسے قیام کا حکم وہ قصداً نہی قعود نہیں ہے یہاں تک کہ جب وہ بیٹھ گیا پھر کھڑا ہوا تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی لیکن یہ مکروہ ہے اور اسی قول کے مطابق احتمال ہے کہ نہی اپنی ضد میں اثبات سنت کا تقاضا کرے جو سنت کہ قوت میں واجب کے مثل ہو۔

اور اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ محرم کو جبکہ سلے ہوئے کپڑے پہننے سے منع کر دیا گیا تو تہبند اور چادر پہننا سنت ہوگا۔

تشریح امر و نہی کے مفہوم میں کوئی اختلاف نہیں ہے یعنی ان دونوں کا مفہوم بلا خلاف جدا جدا ہے اور دونوں کے لفظ بھی جدا جدا ہیں۔ والمختار عندنا، یعنی مصنفؒ اور قاضی امام ابوزید اور شمس الائمہ اور فخرالاسلام اور صدرالاسلام وغیرہ کا بھی یہی مختار ہے۔ اَنَّ الامرَ بالشئی یقتضی کراھۃ ضدہ الخ یہ حکم اس وقت ہے جبکہ ضد میں اشتغال مفوتِ امر نہ ہو ورنہ پھر ضد میں حرمت ثابت ہوتی ہے تو اس وقت میں تفویت کی وجہ سے اشتغال بالضد حرام ہوگا اگرچہ فی ذاتہ وہ مباح ہو جیسے یوم النحر کا روزہ ترکِ اجابت

کے اعتبار سے حرام ہے اور نفس کو مقہور کرنے کے اعتبار سے مباح ہے۔ ولکنہ یثبت بہ الخ ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے کہ جب امر کا صیغہ اپنی ضد سے ساکت ہے تو پھر ضد کی کراہت کیسے ثابت ہوئی؟ تو جواب دیا کہ حکم امر کے پیشِ نظر کراہت ثابت ہوئی کیونکہ وجودِ شئی کی طلب اس کی ضد کے انتفاء کو مقتضی ہے فِی الْقُوَّۃِ کَالْوَاجِبُ۔ یہاں سنت سے مراد وہ نہیں ہے جو فقہاء کے درمیان متعارف ہے بلکہ اس سے مراد وہ ہے جو واجب کے قریب ہو البتہ اس کی قوت واجب کی قوت سے کم ہے جیسے کراہت حرمت سے ادنیٰ ہے۔

سبق نمبر ۳۹

شریعت کے جتنے بھی احکام ہیں خواہ مامورات ہوں یا منہیات سب کے اندر حاکم اللہ تعالیٰ ہے اور وہی ان کو واجب و مشروع کرنے والا ہے لیکن اللہ کے حکم کو ہر ہر وقت پہچاننا ایک اہم کام تھا اس لئے شریعت نے کچھ ایسے اسباب مقرر فرمائے کہ وہ اسباب حکم خداوندی کے نائب ہو کر اسی کام کا تقاضا کریں اور انہیں اسباب کو احکام کی مشروعیت کا اور ان کے وجوب کا سبب قرار دیا گیا اور طے یہ ہوا کہ سببِ حقیقی ہر چیز میں وہ اللہ تعالیٰ ہی ہے اور ان اسباب کو سبب شمار کرنا اللہ ہی کے مقرر فرمانے سے ہے لہٰذا اب یہ اعتراض وارد نہ ہوگا کہ ایجاب تو اللہ تعالیٰ کی صفتِ خاصہ ہے جیسے خالقیت اسکی صفتِ خاصہ ہے اور اسباب کی جانب ایجاب کی نسبت میں اللہ تعالیٰ سے اسکی صفتِ خاصہ کو قطع کرنا ہے؟

پھر ان اسباب سے نفسِ وجوب ثابت ہوتا ہے اور وجوب اداء اوامر سے ثابت ہوتا ہے، پھر احکام دو قسم کے ہیں ۱ احکامِ اصلیہ یعنی اعتقادیہ جیسے ایمان باللہ ۲ احکامِ فرعیہ یعنی فقہی احکام، تو دونوں قسم کے احکام کے لئے کچھ اسباب مقرر ہیں جیسے ایمان باللہ کا سبب حدوثِ عالم ہے جس پر آیاتِ کثیرہ دال ہیں ورنہ اگر عالم حادث نہ ہوتا تو اللہ پر ایمان لانا بھی واجب نہ ہوتا۔

اور معاملاتِ بیع و شراء وغیرہ کا سبب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس عالم کو ایک وقت تک باقی رکھنے کا فیصلہ فرما دیا ہے اور اس بقاء کے لئے ضرورت ہے کہ بیع و شراء اور نکاح وغیرہ کے معاملات ہوں تاکہ نسلِ انسانی کی بقاء اور ان کی ضروریات کا نظم و نسق ہو اور حج کا سبب بیت اللہ ہے اسی وجہ سے سال کے تکرر سے وجوبِ حج میں تکرار نہیں ہے کیونکہ سبب واحد حقیقی ہے، اور روزہ کا سبب ماہ رمضان ہے یا تو اس کا نفسِ شہود یا ہر روزہ کے لئے ہر دن یا روزہ کے دن کا اول وقت علیٰ حسبِ اختلافِ الاقوال۔

اور نماز کا سبب اس کے اوقاتِ مقررہ ہیں اور عقوبات کے اسباب جنایات ہیں جیسے وجوب رجم کا سبب زنا ہے اور قصاص کے لئے قتلِ عمد ہے اور قطعِ ید کے لئے سرقہ ہے وغیرہ وغیرہ۔ اور کفارہ میں ایک پہلو عبادت کا ہے اور ایک پہلو عقوبت کا لہٰذا اس کے وجوب کے لئے ایسا سبب درکار تھا جو من وجہٍ محظور اور من وجہٍ مباح ہو، کہ مباح عبادت کے پہلو کا اور محظور عقوبت کے پہلو کا سبب بن سکے۔ جیسے قتلِ خطاء میں کفارہ واجب ہے اور اس کفارہ میں عبادت و عقوبت دونوں پہلو ہیں تو اس کے سبب

قتلِ خطاء میں بھی حظر واباحت دونوں کے پہلو ہیں چونکہ اس کا مقصد شکار کرنا تھا اور یہ امر مباح ہے اور راس نے تحری اور تحقیق کا ترک کیا جس کی وجہ سے مقتول کو گولی لگی اور یہ محظور ہے، اسی طرح کفارۂ صوم رمضان ہے کہ اس میں دونوں پہلو ہیں تو افطار میں بھی دونوں پہلو موجود ہیں اپنی مملوکہ چیز کو استعمال کیا جو مباح ہے اور اللہ کی مرضی کے خلاف استعمال کیا ہے جو محظور ہے، بہرحال نفسِ وجوب اسباب سے اور وجوب اداء امر سے لازم ہوتا ہے جیسے جب اُدھار بیع وشراء کی گئی تو ثمن کا نفسِ وجوب فی الذمہ عقد سے ثابت ہوگیا اور وجوب ادا ر مدت کے وقت مطالبہ پر لازم ہوگا۔

اور مجنون اور مغمیٰ علیہ کا جنون واغماء جب ایک دن اور ایک رات سے زیادہ نہ ہوتو ان پر نماز واجب ہے اور ایسے ہی نائم پر نماز کا وجوب ہے حالانکہ وہ ان احوال میں خطاب کو سمجھنے کے اہل نہ تھے اس کے باوجود بھی وجوب کا ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ نفسِ وجوب وقت سے ثابت ہوتا ہے جو ان کے اوپر واقعۃً گذرا ہے۔

اور سبب کو پہچاننے کی علامت یہ ہے کہ جب آپ دیکھیں کہ کوئی حکم کسی چیز کی جانب مضاف ہے یا اس سے تعلق وملازمت کا کنکشن رکھتا ہے تو یہ اس بات کی علامت ہوگی کہ مضاف الیہ مضاف کا سبب ہوگا جیسے صلوٰۃ الظہر، صومِ رمضان وغیرہ ہیں۔

سوال:۔ صدقۃ الفطر میں آپ کے مذکورہ قاعدہ کے مطابق سببِ وجوب فطر ہونا چاہئے حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ سببِ وجوب رأس ہے اور فطر وجوب صدقہ کی شرط ہے؟

جواب:۔ قاعدہ تو وہی ہے جو بیان کیا گیا ہے مگر کبھی مجازاً شرط کی جانب بھی حکم کی اضافت کردیجاتی ہے مگر یہ مجازاً ہے اور ہماری گفتگو حقیقت میں ہو رہی ہے اور باعتبار حقیقت اصول وہی ہے جو مذکور ہوا۔

سوال:۔ جب صدقہ کی اضافت فطر اور رأس دونوں کی جانب ہوتی ہے تو پھر آپ فطر کو شرط اور راس کو سبب کیوں قرار دیتے ہیں؟

جواب:۔ صدقۂ فطر مؤنت کے مثل واجب ہوتا ہے اور مؤنت کے وجوب میں اصل رأس ہے نہ کہ وقت کیونکہ رأس ہی مؤنت کا محتاج ہے وقت نہیں ہے اس وجہ سے ہم نے رأس کو سبب اور فطر کو شرط قرار دیا ہے۔

سوال:۔ وقت کے تکرر سے حکم میں تکرار ہوا کرتا ہے اس اعتبار سے اگر دیکھیں تو تکرر وقت میں ہے رأس میں نہیں کیونکہ راس تو وہی موجود ہے جو پہلی عید میں تھی پھر فطر ہی کو سبب قرار دینا چاہیئے؟

جواب:۔ جس طرح سال کے بدلنے سے زکوٰۃ کے وجوب میں تکرر ہوتا ہے ایسے ہی وقت کے تکرار سے صدقہ میں تکرار ہوگا مگر اس بناء پر نہیں کہ فطر یا تکرر حول سبب وجوب ہے بلکہ اس وجہ سے کہ تکرر وقت سے مؤنت میں تکرر ہے اور حول کے تکرر سے وصفِ نماء میں تکرر ہے اور وصف کے تجدد سے گویا رأس میں اور مال میں تکرر اور تجدد ہو رہا ہے۔ فلا اشکال فیہ۔

یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے پیداوار کے تکرر سے عشر اور خراج میں تکرر ہوتا ہے اگرچہ سبب یعنی ارض نامی متحد ہے پس فرق اتنا ہے کہ عشر میں حقیقی پیداوار معتبر ہے اور خراج میں تقدیری پیداوار معتبر ہے تقدیری پیداوار کا مطلب یہ ہے کہ زراعت پر قدرت ہو۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشیں ہوگئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

فصلٌ فی بیانِ اسبابِ الشّرائع اعلَموا اَنَّ اَصْلَ الدِّینِ وفروعَہٗ مشروعۃٌ باسبابٍ جعلھا الشرعُ اسبابًا لَّھا کالحج بالبیتِ والصوم بالشھرِ والصّلوٰۃ باوقاتِھا والعقوباتِ باسبابِھا والکفارۃِ التی ھی دائرۃٌ بین العبادۃِ والعقوبۃِ بما نضاف الیہ من سببٍ متردّدٍ بین الحظرِ والاباحۃِ والمعاملاتِ بتعلق البقاء المقدورِ بتعاطیھا والایمانِ بالاٰیاتِ الدالۃِ علٰی حدوثِ العالمِ وانما الامرُ لالزامِ اداءِ ما وجبَ علینا بسببہ السابقِ کالبیع یجبُ بہ الثمنُ ثمّ یُطالَبُ بالاداءِ ودلالۃُ ھذا الاصل اجماعُھم علٰی وجوبِ الصلوٰۃِ علی النّائمِ والمجنونِ وَالمُغمٰی عَلَیہِ اذا لم یزِدِ الجنونُ والاغماءُ علٰی یومٍ ولیلۃٍ وانما یعرف السَّبَبُ بنسبۃِ الحکمِ الیہ وتعلّقہ بہ لان الاصلَ فی اضافۃِ الشئِ الی الشئِ ان یکونَ سبَبًا لہ وانما یُضافُ الی الشرطِ مجازًا وکذا اذا لازمَہٗ فتکرّرَ بتکرُّرِہٖ دلَّ انہٗ یُضاف الیہ وفی صدقۃِ الفطرِ انما جعلنا الرّأسَ سببًا والفطرَ شرطًا معَ وجودِ الاضافۃِ الیھما لانّ وصفَ المؤنۃِ یُرجح الرأسَ فی کونہٖ سببًا وتکرُّرُ الوجوبِ بتکرُّرِ الفطرِ بمنزلۃِ تکررِ وجوبِ الزکوٰۃِ بتکرّرِ الحول لانّ الوصفَ الذی لاجلہٖ کان الرأسُ سببًا وھو المُؤنۃُ یتجدّدُ بتجدّدِ الزمانِ کما ان النماءَ الذی لاجلہٖ کان المالُ سببًا لوجوبِ الزکوٰۃِ یتجدّدُ بتجدّدِ الحولِ فیصیرُ السببُ بتجدّدِ الوصفِ بمنزلۃِ المتجدّدِ بنفسہٖ وعلٰی ھذا تکررُ العشرِ والخراجِ مع اتحادِ السببِ وھو الارضُ النامیۃُ فی العشرِ حقیقۃً بالخارجِ وفی الخراجِ حکمًا بالتمکنِ من الزراعۃِ۔

ترجمہ یہ فصل ہے احکام مشروعہ کے اسباب کے بیان میں، جان لو کہ اصل دین اور اس کی فروع مشروع ہیں ایسے اسباب کے ساتھ جن کو شریعت نے ان کے لئے (اصل و فروع کے لئے) اسباب قرار دیا ہے جیسے حج بیت اللہ کے ذریعہ اور روزہ ماہ رمضان کے ذریعہ اور نماز اس کے اوقات کے ذریعہ اور عقوبات اپنے اسباب کے ذریعہ، اور وہ کفارہ جو عبادت اور عقوبت کے درمیان دائر ہے اس

سبب کے ذریعہ جو اس کی جانب مضاف ہے یعنی وہ سبب جو متردد ہے حظر اور اباحت کے درمیان اور جیسے معاملات بقاء مقدور کے متعلق ہونے کی وجہ سے ان معاملات کی مباشرت کے ذریعہ اور جیسے ایمان ان آیات کے ذریعہ جو عالم کے حدوث پر دال ہیں اور امر تو اس ادا کو لازم کرنے کے لئے ہے جو ہم پر اپنے سابق سبب کی وجہ سے واجب ہوچکی ہے جیسے بیع اس کی وجہ سے ثمن واجب ہوجاتا ہے پھر ادائیگی کا مطالبہ کیا جاتا ہے، اور اس اصل کی دلیل فقہاء کا اجماع ہے نماز کے وجوب پر سونے والے پر اور مجنون اور مغمی علیہ پر جبکہ جنون اور غشی ایک دن اور ایک رات پر زیادہ نہ ہو اور شئی کی سببیت پہچانی جاتی ہے حکم کی نسبت سے اس سبب کی جانب اور حکم کے تعلق سے اس سبب کے ساتھ اس لئے کہ اصل شئی کی اضافت میں کسی شئی کی جانب یہ ہے کہ وہ (مضاف الیہ) اس کا (مضاف کا) سبب ہو اور اضافت کردیجاتی ہے شرط کی جانب مجازاً اور ایسے ہی (اضافت کردیجاتی ہے کسی شئی کی جانب) جبکہ وہ اس سے لزوم کا کنکشن رکھے پس وہ مکرر ہوجائے اس کے مکرر ہونے سے تو یہ دال ہوگا اس بات پر کہ وہ مضاف ہوگا اس کی جانب اور صدقۂ فطر میں ہم نے رأس کو سبب اور فطر کو شرط قرار دیا ہے ان دونوں کی جانب اضافت کے باوجود اس لئے کہ وصف مؤنت رأس کو ترجیح دیتا ہے اس کے سبب ہونے میں اور وجوب کا مکرر ہونا فطر کے مکرر ہونے سے وجوب زکوٰۃ کے مکرر ہونے کے درجہ میں ہے سال کے مکرر ہونے سے اس لئے کہ وہ وصف جسکی وجہ سے رأس سبب ہے اور وہ مؤنت ہے متجدد ہوتا ہے زمانہ کے تجدد سے جیساکہ وہ نماء (بڑھوتری) جس کی وجہ سے مال وجوبِ زکوٰۃ کا سبب ہے متجدد ہوتا ہے سال کے تجدد سے اور ہوجاتا ہے سبب وصف کے تجدد سے خود بخود متجدد کے درجہ میں اور اسی طریقہ پر عشر اور خراج مکرر ہوتا ہے سبب کے متحد ہونے کے باوجود اور وہ سبب ارضِ نامی ہے در انحالیکہ عشر میں حقیقی پیداوار معتبر ہے اور خراج میں حکمی پیداوار جو زراعت پر قدرت سے حاصل ہو جاتی ہے۔

تشریح احکام شرعیہ کے اسباب کے سلسلہ میں تین مذاہب ہیں مگر حق یہی ہے جو مذکور ہوا اور یہی ہمارے عام اصحاب اور بعض شافعیہ اور جمہور متکلمین کا مسلک ہے۔ وتعلقہ بہ کا مطلب یہ ہے کہ حکم اور سبب کے درمیان ایسا تعلق ہو کہ سبب پایا جائے تو حکم پایا جائے اور اگر سبب نہ پایا جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے جیسے نماز وقت کے اندر جائز ہوگی اور وقت سے پہلے جائز نہیں۔

وکذا اذا لازمہ الخ یہ تعلقہ بہ کی دلیل ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ جیسے اضافت سببیت کی دلیل ہے ایسے ہی کسی شئی کا کسی شئی سے ملازم ہونا اور ایک کے تکرر سے دوسرے کا تکرر بھی سببیت کی دلیل ہے،

وعلی ھذا، یعنی اسی طریقہ پر اور وہ طریقہ یہ ہے کہ وصف کے تکرر سے سبب کے اندر تکرر ہونا ہے۔ عشر تو پیداوار کا $\frac{1}{10}$ ہوتا ہے خواہ پیداوار کم ہو یا زیادہ اور پیداوار سال میں ایک مرتبہ ہو یا زیادہ ہو۔

اور خراج کے بارے میں یہ حکم ہے کہ وہ پیداوار کے مکرر ہونے کے باوجود بھی سال میں مکرر نہ ہوگا ۔
وَلَا یتکرر الخراج بتکرر الخارج فی سنۃ لان عمرؓ لم یوظفہ مکررًا بخلاف العشر هدایۃ ص۲۳۴

البتہ اگر زمین کو کوئی آفت پہونچ گئی مثلاً پانی غالب ہوگیا یا کسی آفت نے کھیتی کو ہلاک کر دیا تو خراج واجب نہ ہوگا اس لئے کہ زراعت پر قدرت کے فوت ہونے کی وجہ سے نماء تقدیری فوت ہوگیا البتہ اگر زمین کو معطل چھوڑ دیا تو خراج واجب ہوگا ، هدایہ ص۲۳۶

سبق نمبر ۴

احکام شرعیہ میں کچھ تو اصلی احکام ہوتے ہیں اور کچھ وہ احکام ہوتے ہیں جو بندوں کے اعذار پر مبنی ہیں اول عزیمت اور ثانی کو رخصت کہتے ہیں ۔

پھر عزیمت کی چار قسمیں ہیں ، فرض ، واجب ، سنت ، نفل ، ۱ فرض وہ ہے جس کا ثبوت دلیل قطعی سے ہو اور اس کا حکم یہ ہے کہ دل سے اس کی تصدیق وعلم اور بدن سے اس کو کرنا ضروری ہوتا ہے اور اس کا منکر کافر اور اس کو بلا عذر چھوڑنے والا فاسق ہوتا ہے ۔

۲ واجب وہ ہے جس کا ثبوت ایسی دلیل سے ہو کہ جس میں ظنیت ہو اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی دل سے تصدیق ویقین ضروری نہیں مگر اس پر عمل کرنا ضروری ہے ۔ اور اس کے منکر کی تکفیر نہیں کی جائے گی اور اگر اخبار احاد کو ہلکا سمجھتا ہے تو یہ فسق ہے اور اگر اس میں تاویل کرتا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے یا غریب وغیرہ تو پھر اس کو فاسق نہیں کہا جائیگا البتہ واجب کا تعاون موجب کفر ہے ۔

۳ سنت ، سنت دین میں مروجہ طریقہ کو کہا جاتا ہے جس کا حکم یہ ہے کہ بغیر وجوب وافتراض کے اس کی ادائیگی کا مطالبہ کیا جاتا ہے پھر سنت کی دو قسمیں ہیں سنت ہدیٰ اور سنن زوائد ، اول جیسے جماعت اور اذان وغیرہ اور ثانی جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عادات کہ آپ کیسے بیٹھتے تھے قیام کیسے ہوتا تھا ، لباس کیسا تھا وغیرہ ، اول کا تارک اساءت وملامت کا مستحق ہوگا نہ کہ دوسری کا ۔

لہذا امام محمدؒ نے باب الاذان میں بعض جگہ کہا ہے یکرہ اور قد اساء اور بعض جگہ لا بأس بہ ، تو اول کا تعلق سنت کی قسم اول سے ہے اور آخری قول کا تعلق سنت کی قسم ثانی سے ہے اور جب وہ یُعید فرمائیں تو وہ واجب ہے ۔

۴ نفل ، وہ ہے کہ اس کے کرنے سے ثواب ملے اور نہ کرنے سے کچھ گناہ نہ ہو ، ہمارے نزدیک نفل شروع کرنے سے لازم ہوجاتی ہے اگر اس کو درمیان میں چھوڑ دیا تو اس کو ادا کرنا ہوگا ، اور اس کو نذر پر قیاس کیا گیا ہے کہ وہاں قول کو بطلان سے بچانے کے لئے اس کی ادائیگی ضروری ہوتی ہے تو مسئلہ مذکورہ میں مودیٰ کو بطلان سے بچانے کے لئے اس کا اتمام ضروری ہے اور فرمان باری وَلَا تُبْطِلُوا اَعْمَالَکُم ، اس پر دال ہے ۔

فصلٌ فی العزیمۃ والرخصۃ وھی فی احکام الشرع اسمٌ لما ھو اصلٌ منھا غیر متعلق بالعوارض والرخصۃ اسم لما بنی علی اعذار العباد والعزیمۃ اقسام اربعۃ فرض وواجب وسنۃ ونفل فالفرض ما ثبت وجوبہ بدلیل لا شبھۃ فیہ وحکمہ اللزوم علمًا وتصدیقًا بالقلب وعملًا بالبدن حتی یکفر جاحدہ ویفسق تارکہ بلا عذر والواجب ما ثبت وجوبہ بدلیل فیہ شبھۃ وحکمہ اللزوم عملًا بالبدن لا علمًا علی الیقین حتی لا یکفر جاحدہ ویفسق تارکہ اذا استخف باخبار الاحاد واما متأولا فلا والسنۃ الطریقۃ المسلوکۃ فی الدین وحکمھا ان یطالب المرء باقامتھا من غیر افتراض ولا وجوب لانھا طریقۃ امرنا باحیائھا فنستحق اللائمۃ بترکھا والسنۃ نوعان سنۃ الھدی وتارکھا یستوجب اساءۃ وکراھۃ والزوائد وتارکھا لا یستوجب اساءۃ وکراھۃ کسیر النبی علیہ السلام فی قیامہ وقعودہ ولباسہ وعلی ھذا تخرج الالفاظ المذکورۃ فی باب الاذان من قولہ یکرہ او قد اساء او لا باس بہ وحیث قیل یعید فذلک من حکم الوجوب والنفل اسم للزیادۃ فنوافل العبادات زوائد مشروعۃ لنا لا علینا وحکمہ انہ یثاب المرء علی فعلہ ولا یعاقب علی ترکہ ویضمن بترکہ بالشروع عندنا لان المؤدی صار للہ تعالی مسلمًا الیہ وھو کالنذر صار للہ تسمیۃ لا فعلًا ثم وجب لصیانتہ ابتداء الفعل فلان یجب لصیانۃ ابتداء الفعل بقاؤہ اولی ۔

ترجمہ یہ فصل ہے عزیمت اور رخصت کے بیان میں ، اور عزیمت شریعت کے احکام میں اس حکم کا نام ہے جو احکام میں سے اصل ہو جو عوارض سے متعلق نہ ہو اور رخصت نام ہے اس کا جو بندوں کے اعذار پر مبنی ہو اور عزیمت کی چار قسمیں ہیں فرض اور واجب اور سنت اور نفل پس فرض وہ ہے جس کا وجوب ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ نہ ہو اور اس کا حکم لزوم ہے قلب سے علم اور تصدیق کے اعتبار سے اور بدن سے عمل کے اعتبار سے ۔ یہاں تک کہ اس کے انکار کرنے والے کی تکفیر کی جائے ۔
اور بلا عذر اس کے چھوڑنے والے کو فاسد قرار دیا جائے گا اور واجب وہ ہے جس کا وجوب ایسی دلیل سے ہو جس میں کچھ شبہ ہو اور واجب کا حکم لزوم ہے بدن سے عمل کے اعتبار سے نہ کہ یقین کے طریقہ پر جاننے کے اعتبار سے یہاں تک کہ اس کے منکر کی تکفیر نہیں کی جائے گی اور اس کے تارک کو فاسق قرار دیا جائے گا جبکہ وہ اخبار احاد کو ہلکا سمجھے اور بہرحال تاویل کرنے والا پس نہیں (یعنی اس کی تفسیق نہ ہوگی) اور سنت دین میں مروجہ طریقہ ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ مرد سے اس کے ادا کرنے کا مطالبہ کیا

جائیگا بغیر افتراض و وجوب کے اس لئے کہ سنت ایسا طریقہ ہے جس کے احیار کا ہم حکم دے گئے ہیں تو آدمی سنت کے چھوڑنے کی وجہ سے ملامت کے مستحق ہونگے اور سنت کی دو قسمیں ہیں سنتِ ہدیٰ اور اس کا تارک اسارت اور کراہت کی جزار کا مستحق ہوتا ہے اور سنت کی دوسری قسم زوائد ہیں اور ان کا تارک اسارت اور کراہت کی جزار کا مستحق نہیں ہوتا جیسے نبی علیہ السلام کی عادات اپنے قیام اور قعود اور اپنے لباس کے بارے میں اور اسی تفصیل کے مطابق صادر ہوئے وہ الفاظ جو باب الاذان میں مذکور ہیں یعنی محمد کا قول یکرہ، یا قد اساء، یا لا باس بہ، اور جب کہا جائے یُعید، تو یہ وجوب کے حکم میں سے ہے اور نفل نام ہے زیادتی کا اور نفلی عبادات ایسے زوائد ہیں جو ہماری منفعت کے لئے مشروع ہیں نہ کہ ہمارے نقصان کے لئے اور نفل کا حکم یہ ہے کہ مرد اس کے کرنے پر ثواب دیا جاتا ہے اور اس کے ترک پر سزا نہیں دیا جاتا اور ہمارے نزدیک شروع کرنے سے نفل کے چھوڑنے کی وجہ سے اس کا ضامن ہوگا (یعنی ادار لازم ہوگی) اس لئے کہ جو مقدار ادا کی گئی ہے وہ اللہ کے لئے ہوگیا ہے جو اس کو سپرد کر دیا گیا ہے اور وہ (عبادت کو شروع کردینا) نذر کے مثل ہے جو اللہ کے لئے ہو جاتی ہے تصریح کے اعتبار سے نہ کہ فعل کے اعتبار سے پھر تصریح کی حفاظت کے لئے فعل کی ابتدار واجب ہے پس بدرجہ اولیٰ یہ بات ہوگی کہ ابتدارِ فعل کی حفاظت کے لئے بقار فعل واجب ہو،

تشریح: اذا استخف الخ استخفاف کا مطلب یہ ہے کہ اس پر عمل کو واجب نہ سمجھے تہاون مراد نہیں ہے اس لئے کہ شریعت کا تہاونِ حرام ہے۔ الملائمۃ ملامت کے معنی میں ہے۔

سبق نمبر ۴۱

جب عزیمت کی تفصیل معلوم ہوگئی تو اب سنیئے کی رخصت کی اولاً دو قسمیں ہیں ۱ رخصتِ حقیقیہ ۲ رخصت مجازیہ، جب عزیمت معمول بہا ہو تو اسکے مقابلہ میں آنے والی رخصت حقیقی ہوگی اور جب عزیمت معمول بہا نہو تو پھر رخصت کو رخصت کہنا مجازاً ہوگا کیونکہ حقیقت میں یہ اسی وقت رخصت ہوتی جبکہ اس کے مقابلہ میں عزیمت معمول بہا ہو، پھر ان دونوں میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں تو اب کل چار قسمیں ہوگئیں، یعنی رخصتِ حقیقیہ میں ایک قوی ہوتی ہے اور دوسری اس سے ضعیف و کمزور یعنی جہاں عزیمت معمول بہا ہو تو وہ رخصت حقیقیہ ہے پھر جب حکم کی سبب سے تراخی ہوجائے تو یہ نوع ثانی ہے ورنہ نوع اول ہے۔

پھر رخصتِ مجازیہ میں ایک تو وہ ہے جو مجاز ہونے میں کامل ہے کیونکہ عزیمت سرے سے معدم ہے اور اگر فی الجملہ عزیمت معمول بہا ہو اگرچہ بعض صورتوں میں معمول بہا نہو تو مجاز میں ضعیف ہے کیونکہ مجاز کامل وہی ہے جس میں عزیمت بالکل معمول بہا نہو۔

تفصیل نوع اول: جس میں محرّم کے قیام کے باوجود اور حرمت کے قیام کے باوجود مباح

جیسا معاملہ کر دیا جائے اور اس نوع میں عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ وافضل ہے یہاں تک کہ اگر رخصت پر عمل نہ کرے اور مر جائے تو اس حال میں مرے گا کہ شہید ہو گا جسکی مصنف رح نے چھ مثالیں پیش کی ہیں۔

۱۔ کلمۂ کفر کہنے پر ایسا جبر واکراہ کیا گیا کہ جان جانے کا یا کوئی عضو جانیکا خطرہ لاحق ہو گیا تو کلمۂ کفر زبان سے کہنے کی اجازت ہے بشرطیکہ قلب میں ایمان ہو لیکن عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔

۲۔ رمضان کے دن میں افطار پر جبر کیا گیا یہاں بھی یہی حکم ہے

۳۔ دوسرے کا مال تلف اور ضائع کرنے پر جبر کیا گیا وہاں بھی یہی حکم ہے۔

۴۔ حالتِ احرام میں جنایت کرنے پر جبر کیا گیا اس کا بھی وہی حکم ہے۔

۵۔ مضطر کا دوسرے کا مال کھانا بھی اسی قبیل سے ہے۔

۶۔ امر بالمعروف کرنے میں اپنے نفس پر خوف ہے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔

ان تمام صورتوں میں رخصت پر عمل کرنا جائز ہے مگر عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور عزیمت پر عمل کرنے کی وجہ سے اگر وہ مر گیا تو شہید ہو گا۔ اور ماجور ہو گا۔

تفصیل نوع ثانی:۔ سبب وجوب کے ہوتے ہوئے بھی عدم فعل کو مباح قرار دیا جائے اور سبب کے حکم کو مؤخر کر دیا جائے جیسے مسافر اور مریض کا افطار کرنا جائز ہے اگرچہ شہود جو سبب وجوب صوم ہے موجود ہے اور حکم میں تراخی ہے کہ بعد زوال عذر کے ادائیگی ضروری ہے اور چونکہ سبب موجود ہے لہٰذا اگر اب ادا کریں تو صحیح ہے اور اگر زوال عذر سے پہلے مر جائے تو فدیہ کا حکم لازم نہ ہو گا۔

اس نوع کا حکم یہ ہے کہ اگر روزہ رکھنے میں جان کی ہلاکت کا خطرہ ہے تو افطار کرے کیونکہ وجوبِ ادا ان دونوں سے ساقط ہے۔ بخلاف نوع اول کے کہ اس میں حکم سبب سے مؤخر نہیں اور یہاں مؤخر ہے۔ اور اگر ہلاکت کا خطرہ نہ ہو تو پھر روزہ رکھنا افضل ہے کیونکہ فی الحال کمالِ سبب موجود ہے اور آسانی اور سہولت افطار ہی میں کوئی ضروری نہیں بلکہ تمام مسلمانوں کے ساتھ روزہ رکھنے میں سہولت ہے اور تنہا رکھنے میں دقت ہے اسی کو مصنف رح نے فرمایا کہ سببِ صوم میں کمال ہے اور رخصت میں تردد ہے کیونکہ یسر افطار ہی میں متعین نہیں ہے۔

تفصیل نوع ثالث:۔ ہم سے پہلی شریعتوں میں جو احکام مشکلہ تھے اور امور شاقہ تھے وہ اس امت سے منسوخ کر دئے گئے ہیں جیسے ناپاکی کی جگہ کو کاٹنا اور غنیمتوں کو جلانا، وغیرہ یہ نسخ محض ہے مگر مجازاً ان پر رخصت کا اطلاق کر دیا گیا ہے اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ اس میں عزیمت پر عمل جائز نہیں ہے۔

تفصیل نوع رابع:۔ فی الجملہ جو حکم مشروع ہے بعض کے حق میں وہ حکم ساقط ہو جائے جیسے بیع میں مبیع کا تعین ضروری ہے اور یہ حکم مشروع ہے مگر بیع سلم میں یہ حکم ساقط ہے بلکہ مسلم فیہ کا تعین مفسد بیع سلم ہے۔

مکرہ اور مضطر کے حق میں شراب اور مردار کی حرمت ساقط ہے اور دوسروں کے حق میں حرمت برقرار ہے اور اگر مضطر اور مکرہ شراب اور مردار سے بچیں اور مر جائیں تو گناہ گار ہوں گے۔

ایسے ہی مدت مسح میں غسل رجلین ساقط ہے اگرچہ دوسروں کے حق میں مشروع ہے ایسے ہی مسافر کے لئے قصر صلوٰۃ ضروری ہے اور دوسروں کے حق میں اتمام ضروری ہے اور قصر صلوٰۃ کی رخصت ہمارے نزدیک رخصت اسقاط ہے اور امام شافعی کے نزدیک رخصت ترفیہ ہے۔

جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہو گئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَاَمَّا الرُّخَصُ فانواعٌ اربعۃٌ نوعان من الحقیقۃ اَحَدُھُما احقُّ من الاٰخر و نوعانِ من المجاز احدھما اَتمُّ من الاٰخر فامّا احق نوعَیِ الحقیقۃ فما استُبیح مع قیامِ المحرم وقیام حکمہ جمیعًا مثل اِجْرَاءِ المُکرہ بما فیہ الجاءٌ کلمۃَ الشرکِ علٰی لِسانہ وافطارہٖ فی نہار رمضان واتلافہ مالَ الغیرِ وجنایتہ علی الاحرام وتناول المضطرّ مالَ الغیر وترکُ الخائف علٰی نفسہ الامْرَ بالمعروف وحکمہٗ اَنَّ الاٰخذَ بالعزیمۃ اولٰی واما النوع الثانی فما یستباح مع قیام السببِ وتراخی حکمہ کفطر المریض والمسافر یستباح مع قیام السبب وتراخی حکمہ فیھما ولھذا صَحَّ الاداءُ منھما ولوماتا قبلَ ادراکِ عدّۃٍ من ایّامٍ اُخر لم یلزمھما الامر بالفِدْیَۃِ وحکمہ اَنَّ الصّومَ افضلُ عندنا لکمال سببہٖ وترددٍ فی الرخصۃِ فالعزیمۃُ تؤدّی معنَی الرخصۃ من حیث تضمّنھا لیسر موافقۃ المسلمین الا ان یخاف الھلاکَ علٰی نفسہ فلیس لہ ان یبذل نفسہ لاقامۃ الصومِ لان الوجوبَ عنہ ساقطٌ بخلافِ النوع الاولِ و اما اَتمُّ نوعَی المجاز فما وُضع عنا من الاصرِ والاغلالِ فان ذٰلک یسمّی رخصۃ مجازًا لان الاصل ساقطٌ لم یبق مشروعًا فلم یکن رخصۃ الا مجازًا من حیث ھو لسانہ تمحّض تخفیفًا واما النوع الرابع فما سقط عن العبادِ مع کونہ مشروعًا فی الجملۃ کالعینیۃِ المشروطۃِ فی البیع سقط اشتراطھا فی نوعٍ منہ اصلاً وھو السَّلَمُ حتی کانت العینیّۃ فی المسلم فیہ مُفسدۃً للعقد وکذٰلک الخمرُ والمیتۃ سقط حرمتھا فی حق المکرہ والمضطرّ اصلاً للاستثناء حتی لا یسعھما الصبرُ عنھما وکذٰلک الرجل سقط غسلہ فی مدۃ المسح اصلا لعدم سرایۃ الحدثِ الیہ وکذٰلک قصر الصلوٰۃ فی حق المسافر رخصۃُ اسقاطٍ عندنا۔

ترجمہ اور بہر حال رخصتیں پس اس کی چار قسمیں ہیں دو قسمیں حقیقت کی جن میں سے ایک دوسری سے اقویٰ ہے اور دو قسمیں مجاز کی جنمیں سے ایک دوسری سے اتم ہے پس بہر حال حقیقت کی دو قسموں میں سے اقویٰ پس وہ ہے جس کے ساتھ مباح جیسا معاملہ کیا جائے مُحرِّم کے قیام اور مُحرِّم کے حکم کے قیام کے ساتھ جیسے جاری کرنا اس شخص کا جس کو مجبور کیا گیا ہو کسی چیز کے ساتھ جس میں الجاء ہو کلمۂ شرک کو اپنی زبان پر، اور اس کا افطار کرنا رمضان کے دن میں، اور اس کا ضائع کرنا غیر کے مال کو اور اس کا جنایت کرنا احرام پر اور مضطر کا کھانا غیر کے مال کو اور اپنے

نفس پر خوف کرنے والے کا چھوڑنا امر بالمعروف کو، اور راس نوع کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور بہرحال نوع ثانی پس وہ فعل ہے جس کو مباح قرار دیا جائے سبب کے قیام کے ساتھ اور مؤخر ہو جائے اس کا حکم جیسے مریض اور مسافر کا افطار مباح ہے سبب کے قیام کے ساتھ اور ران دونوں کے حق میں سبب کا حکم مؤخر ہے اور راسی وجہ سے (قیام سبب کیوجہ سے) ان دونوں کی جانب سے ادائیگی صحیح ہے اور اگر دونوں دوسرے ایام کی گنتی پانے سے پہلے مر جائیں تو ان دونوں کو فدیہ کا حکم لازم نہیں ہے اور راس نوع کا حکم یہ ہے کہ ہمارے نزدیک روزہ افضل ہے روزہ کے سبب کے کمال کیوجہ سے اور رخصت کے اندر تردد کیوجہ سے پس رخصت ادا کرتی ہے رخصت کے معنی کو عزیت کے متضمن ہونے کیوجہ سے مسلمانوں کے ساتھ موافقت کی سہولت کو مگر یہ کہ وہ اپنے نفس پر ہلاکت کا خوف کرے تو اس کے لئے حق نہیں کہ وہ اپنے نفس کو صرف کرے روزہ ادا کرنے کے لئے، اس لئے کہ وجوب اس سے ساقط ہے بخلاف نوعِ اول کے۔ اور بہرحال مجاز کی دونوں نوعوں میں اتم پس وہ ہے جو ہم سے اصر اور اغلال دور کر دئے گئے ہیں، پس اس کا نام مجازاً رخصت رکھا جاتا ہے اس لئے کہ اصل ساقط ہے جو مشروع بنکر باقی نہیں ہے تو یہ رخصت نہ ہوگی مگر مجازاً اس حیثیت سے کہ وہ تخفیف کی غرض سے محض نسخ ہے اور بہرحال چوتھی قسم پس وہ ہے جو بندوں سے ساقط ہے اس کے فی الجملہ مشروع ہونے کے باوجود جیسے وہ عینیت جو بیع میں شرط ہے اس عینیت کا شرط ہونا بیع کی ایک نوع میں بالکل ساقط ہے اور وہ نوع سَلَم ہے یہاں تک کہ مسلم فیہ کی عینیت عقد کو فاسد کرنے والی ہے اور ایسے ہی خمر اور مردار ان دونوں کی حرمت ساقط ہے مکرہ اور مضطر کے حق میں بالکل استثنار کیوجہ سے یہاں تک کہ ان دونوں کو (مضطر اور مکرہ کو) ان دونوں سے (شراب اور مردار سے) صبر کرنے کی گنجائش نہیں ہے اور ایسے ہی پیر اس کا غسل مدت مسح میں بالکل ساقط ہے حدث کے سرایت نہ کرنے کی وجہ سے پیر کی جانب اور ایسے ہی نماز کا قصر مسافر کے حق میں ہمارے نزدیک رخصت اسقاط ہے۔

تشریح واما الرخص الخ رخصت کے چار میں منحصر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ رخصت حقیقی ہوگی یا مجازی پھر ان دونوں میں سے ہر ایک حقیقۃً یا مجازاً ہونے میں کامل ہوگی یا نہیں اور یہ تقسیم اس کی ہے جس پر لفظ رخصت بولا جاتا ہے نہ کہ فقط حقیقت کی لہذا اب وہ اشکال وارد نہ ہوگا کہ تقسیم سے بعض اقسام خارج ہوگئیں، الجاءُ مجبور کرنا۔ واتلاف مال الغیر۔ اس صورت میں اور تناولِ مضطر مال غیر کی صورت میں غیر کا مال کھانا جائز ہے لیکن اس کا ضمان واجب ہوگا۔ الاصر والاغلال۔ اصر سے مراد اعمال شاقہ جو بنی اسرائیل میں تھے جیسے توبہ میں قتل کرنا وغیرہ اور اغلال غل کی جمع ہے بمعنی طوق اور بیڑیاں یعنی بندشیں۔

سبق نمبر ۴۲

جس طرح سے بیع سَلَم میں مُسلَم فیہ کا تعین مفسدِ عقد ہے اور جواز عقد کے لئے عدم تعین ضروری ہے گویا کہ یہ رخصت اسقاط ہے۔

اور جیسے مضطر اور مکرہ کے حق میں خمر اور مردار کی حرمت ساقط ہے اور عزیمت پر عمل جائز نہیں کیونکہ یہ

رخصت اسقاط کے قبیل سے ہے اسی طرح مسافر کے لئے قصر رخصت اسقاط ہے جس میں عزیمت پر عمل کرنا جائز نہیں ہے یہ ہمارا مسلک ہے اور امام شافعی کے نزدیک یہ رخصت ترفیہ ہے جو محض بندوں کے اوپر سے بار ہلکا کرنے کی غرض سے مشروع ہوئی ہے اور ان کے نزدیک عزیمت پر عمل کرنا اولی ہے اور ہمارے نزدیک رخصت پر عمل کرنا واجب ہے تو جب قصر صلوٰۃ مسافر کے حق میں ہمارے نزدیک رخصت اسقاط ہے تو مسافر کی ظہر کی نماز اور اس کی فجر کی نماز برابر ہیں جو دو پر زیادہ ہونے کا احتمال نہیں رکھتیں۔

پھر ہم نے اس رخصت کو اسقاطِ محض کیوں قرار دیا تو ہمارے پاس دو دلیل ہیں ایک دلیل رخصت اور دوسری دلیل معنیٔ رخصت۔

دلیل رخصت:۔ یہ ہے کہ حضرت عمر فاروق رضی نے بارگاہ رسالت میں سوال کیا تھا کہ کیا ہم امن کی حالت میں بھی قصر کریں گے؟ تو بارگاہ رسالت سے یہ جواب ارشاد ہوا تھا کہ یہ تم پر اللہ نے صدقہ کیا ہے لہذا اس کا صدقہ قبول کرو۔ تو حضرت نے اس کو صدقہ فرمایا اور جو چیز محتمل تملیک نہ ہو اس کا صدقہ اسقاطِ محض ہوتا ہے جو رد کرنے سے رد نہیں ہوتا جیسے قصاص معاف کر دینا اسقاطِ محض ہے جو رد کرنے سے رد نہیں ہوتا اس لئے کہ یہ محتملِ تملیک نہیں ہے۔

تو جس کی اطاعت لازم نہیں اور اس کا صدقہ رد نہیں ہوتا تو اللہ جو کہ مطاع ہے واجب الاطاعت ہے اس کا صدقہ کیونکر رد کیا جا سکتا ہے۔ یہ دلیل رخصت کا بیان ہے۔

معنیٔ رخصت سے استدلال:۔ پھر اس دلیل کے دو جز ہیں ۱ رخصت رفق اور سہولت کو طلب کرنے کے لئے ہے اور یہاں رفق قصر میں متعین ہے تو اکمال بالکل ساقط ہوگا اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ رخصت رفق کو طلب کرنے کے لئے ہے اور رفق کبھی عزیمت میں ہوتا ہے کیونکہ کبھی اس میں ایسی سہولت و آسانی ہوتی ہے جو رخصت میں نہیں ہوتی جیسے روزہ میں تو یہاں بندہ کو اختیار دیا گیا ہے کہ وہ عزیمت اور رخصت میں سے جس کو چاہے اختیار کرے اور اگر عزیمت میں نہ تو کوئی یسر و سہولت ہو اور نہ اس میں کچھ ثواب کی زیادتی ہو تو وہاں عزیمت بالکل ساقط ہوتی ہے اور فقط رخصت پر عمل ہوتا ہے کیونکہ اس صورت میں اختیار کے کوئی معنیٰ نہیں ہیں

۲ اس دلیل کا دوسرا جزء یہ ہے کہ بندہ تو کام بھی کرتا ہے کسی غرض کی وجہ سے کرتا ہے بے غرض اس کا کوئی کام نہیں ہوتا یہ تو اللہ جل شانہ کی صفت ہے کہ وہ تمام غرضوں سے بے نیاز ہے لہذا بندہ کا وہ کام جس میں نہ آسانی ہو اور نہ اس میں کچھ ثواب کی زیادتی ہو تو یہ شانِ عبودیت کے لائق نہیں ہے بلکہ شانِ معبود کے لائق ہے اور یہاں اس کو رخصت ترفیہ کہنا اور اسقاط نہ کہنا ایسا ہی ہے کیونکہ اگر بندہ کو قصر اور اتمام کے درمیان اختیار دیا جائے تو چار میں نہ تو یسر ہے کما ہو ظاہر اور نہ کچھ ثواب زیادہ ہے تو پھر اختیار کے کیا معنیٰ؟

سوال:۔ آپ نے روزہ میں افطار اور روزہ رکھنے میں اختیار کیوں دیا جبکہ یسر افطار میں ہے وہاں بھی

ایسے ہی کہو جیسے یہاں کہا ہے ؟

جواب :۔ روزہ میں نص نے تاخیر کی اجازت دی ہے روزہ کو ساقط نہیں کیا اور افطار میں یسر متعارض ہے (کما مرّ) تو روزہ اور افطار میں اختیار دینا رفق و یسر کی طلب کے لئے ہے ۔

سوال :۔ غلام پر جمعہ واجب نہیں ہے لیکن جب اس کے مولیٰ نے اس کو جمعہ کی اجازت دیدی تو اس پر جمعہ واجب ہونا چاہئے حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ اس کو اختیار ہے چاہے جمعہ پڑھے اور چاہے ظہر کی نماز پڑھے حالانکہ رفق ویسر جمعہ میں ہے کہ اس میں دو رکعتیں ہیں اور ظہر میں چار ۔ تو یہاں آپ نے اپنا اصول کیوں چھوڑ دیا حالانکہ آپ کو چاہئے تھا کہ اس پر جمعہ کو واجب قرار دیتے ؟

جواب :۔ جمعہ اور ظہر میں مغایرت ہے اسی لئے ایک کی بناء دوسرے پر جائز نہیں ہے اور ذوات مختلفہ کے اوپر آثار مختلفہ کا ترتب ہوتا ہے بالفاظ دیگر دو متغایر چیزوں میں رفق اس میں متعین نہیں ہے جو عدد کے اعتبار سے اقل ہے بلکہ رفق جہات مختلفہ کے اعتبار سے کبھی اس میں ہے اور کبھی اس میں تو رکعت کے اعتبار سے رفق جمعہ میں ہے اور سعی اور خطبہ نہ ہونے کے اعتبار سے رفق ظہر میں ہے تو اپنی طبیعت کے اعتبار سے وہ جو ن سے رفق کو چاہے اختیار کرے اور رہا مسئلہ ظہر مسافر اور ظہر مقیم کا یہ دونوں ایک ہے اسی لئے ایک کی بناء دوسری پر جائز ہے تو یہاں قلیل وکثیر کے درمیان اختیار دینے میں کوئی رفق ویسر نہیں بلکہ یسر قصر میں منحصر ہے اس لئے قصر واجب ہے اور اعتراض قلت تدبر پر مبنی ہے ۔

سوال :۔ اگر کسی نے نذر مانی کہ اگر میں نے فلاں کام کیا تو میرے اوپر ایک سال کے روزے ہیں پھر اس نے وہ کام کر دیا اور وہ عزیب ہے تو آپ اس کو اختیار دیتے ہیں کہ خواہ کفارۂ یمین کے تین روزے رکھ لے اور خواہ نذر کی وجہ سے پورے سال کے روزے رکھ لے اور یہی حضرات طرفین کا مسلک ہے حالانکہ یسر کفارۂ یمین یعنی تین روزے رکھنے میں متعین ہے تو پھر اختیار کیوں ؟

جواب :۔ اس کا جواب وہی ہے جو جمعہ کے بیان میں گذرا ہے کہ یہ دونوں متغایر ہیں ان میں سے سال بھر کے روزے نذر ہونے کی وجہ سے قربت مقصودہ ہیں اور تین دن کے روزے کفارہ کے ہیں جس میں زجر وعقوبت کا پہلو ہے تو عبادت تو لمبی بھی آسان ہے اور عقوبت و زجر تھوڑا بھی بھاری ہے لہذا اختیار دیا گیا ہے اور ہمارے مسئلہ میں قصر و اکمال برابر ہیں دونوں متحد ہیں ، دونوں عبادت ہیں ، دونوں کا ثواب ایک ہے تو پھر یسر قصر میں ہونا امر بدیہی ہے ۔ جیسے مدبّر نے جنایت کی تو مولیٰ پر لازم ہے کہ دیت اور مدبر کی قیمت میں سے جو کم ہو وہ ولی جنایت کو دیدے کیونکہ دیت اور قیمت متحد ہیں تو رفق اقل میں متعین ہے تو اقل واجب ہے جس میں مولیٰ کو اختیار نہیں ہے یہی قصر مسافر کا حال ہے اور جمعہ کے مثل یہ مثال ہے کہ کسی کے غلام نے کوئی جنایت کی تو مولیٰ کو اختیار ہے کہ چاہے غلام ولی جنایت کے حوالے کر دے یا نقصان کا ضمان حوالہ کر دے ، یہاں اختیار اس لئے ملا کہ غلام اور ضمان ایک نہیں تو رفق کسی ایک میں متعین نہیں لہذا اختیار دیا گیا ہے

اور مدبر والے مسئلہ میں رفق اقل میں متعین ہے لہذا بالغیر اختیار کے اقل کو واجب قرار دیا گیا ہے ۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہوگئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

وَلِهٰذَا قُلْنَا إِنَّ ظُهْرَ المُسَافِرِ وَفَجْرَهُ سَوَاءٌ لَا يَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ عَلَيْهِ وَإِنَّمَا جَعَلْنَاهَا إِسْقَاطًا مَحْضًا اسْتِدْلَالًا بِدَلِيلِ الرُّخْصَةِ وَمَعْنَاهَا أَمَّا الدَّلِيلُ فَمَا رُوِيَ عَنْ عُمَرَ أَنَّهُ قَالَ أَنَقْصُرُ الصَّلٰوةَ وَنَحْنُ آمِنُونَ فَقَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ هٰذِهٖ صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللّٰهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ سَمَّاهُ صَدَقَةً وَالتَّصَدُّقُ بِمَا لَا يَحْتَمِلُ التَّمْلِيكَ إِسْقَاطٌ مَحْضٌ لَا يَحْتَمِلُ الرَّدَّ كَالْعَفْوِ عَنِ الْقِصَاصِ وَأَمَّا الْمَعْنَى فَهُوَ أَنَّ الرُّخْصَةَ لِطَلَبِ الرِّفْقِ مُتَعَيِّنٌ فِي الْقَصْرِ فَسَقَطَ الْإِكْمَالُ أَصْلًا وَلِأَنَّ الْاِخْتِيَارَ بَيْنَ الْقَصْرِ وَالْإِكْمَالِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَتَضَمَّنَ رِفْقًا لَا يَلِيقُ بِالْعُبُودِيَّةِ بِخِلَافِ الصَّوْمِ لِأَنَّ النَّصَّ جَاءَ بِالتَّأْخِيرِ دُونَ الصَّدَقَةِ وَالْيُسْرُ فِيهِ مُتَعَارِضٌ فَصَارَ التَّخْيِيرُ فِيهِ لِطَلَبِ الرِّفْقِ وَلَا يَلْزَمُ الْعَبْدُ الْمَأْذُونُ فِي الْجُمُعَةِ لِأَنَّ الْجُمُعَةَ غَيْرُ الظُّهْرِ وَلِهٰذَا لَا يَجُوزُ بِنَاءُ أَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ وَعِنْدَ الْمُغَايَرَةِ لَا يَتَعَيَّنُ الرِّفْقُ فِي الْأَقَلِّ عَدَدًا وَأَمَّا ظُهْرُ الْمُسَافِرِ وَالْمُقِيمِ وَاحِدٌ فَالتَّخْيِيرُ بَيْنَ الْقَلِيلِ وَالْكَثِيرِ لَا يَتَحَقَّقُ شَيْءٌ مِنْ مَعْنَى الرِّفْقِ وَعَلٰى هٰذَا يُخَرَّجُ مَنْ نَذَرَ بِصَوْمِ سَنَةٍ إِنْ فَعَلَ كَذَا وَهُوَ مُعْسِرٌ يُخَيَّرُ بَيْنَ صَوْمِ ثَلٰثَةِ أَيَّامٍ وَبَيْنَ سَنَةٍ فِي قَوْلِ مُحَمَّدٍ وَهُوَ رِوَايَةٌ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ أَنَّهُ رَجَعَ إِلَيْهِ قَبْلَ مَوْتِهِ بِثَلٰثَةِ أَيَّامٍ لِأَنَّهُمَا مُخْتَلِفَانِ حُكْمًا أَحَدُهُمَا قُرْبَةٌ مَقْصُودَةٌ وَالثَّانِي كَفَّارَةٌ وَفِي مَسْأَلَتِنَا هُمَا سَوَاءٌ فَصَارَ كَالْمُدَبَّرِ إِذَا جَنٰى لَزِمَ مَوْلَاهُ الْأَقَلُّ مِنَ الْأَرْشِ وَمِنَ الْقِيمَةِ بِخِلَافِ الْعَبْدِ لِمَا قُلْنَا ۔

ترجمہ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ مسافر کی ظہر اور اس کی فجر برابر ہے جو اپنی مقدار پر زیادتی کا احتمال نہیں رکھتی اور ہم نے اس رخصت کو اسقاطِ محض قرار دیا دلیل رخصت اور معنی رخصت سے استدلال کرتے ہوئے ۔ بہرحال دلیل پس وہ ہے جو عمرؓ سے مروی ہے انہوں نے کہا تھا کیا ہم قصر کریں حالانکہ ہم مامون میں تو نبی علیہ السلام نے فرمایا یہ صدقہ ہے جس کو اللہ نے تمہارے اوپر صدقہ کیا ہے پس اس کا صدقہ قبول کرو نبی علیہ السلام نے اس کو صدقہ کہا اور ایسی چیز کا صدقہ کرنا جو تملیک کا احتمال نہ رکھے اسقاطِ محض ہے جو رد کا احتمال نہیں رکھتا جیسے قصاص کو معاف کرنا اور رہا معنی پس وہ یہ ہے کہ رخصت رفق کو طلب کرنے کے لئے ہے اور رفق قصر میں متعین ہے تو اکمال بالکل ساقط ہوگیا اور اس لئے کہ قصر اور اکمال کے درمیان اختیار دینا بغیر اس کے کہ اکمال رفق کو متضمن ہو، عبودیت کے لائق نہیں ہے بخلاف روزہ کے اس لئے کہ نص تاخیر کے بارے میں وارد ہوئی ہے نہ کہ صدقہ کے اور یسر افطار صوم میں متعارض ہے تو اس میں اختیار دینا رفق کو طلب کرنے کے لئے ہے اور الزام نہ دیا جائے ۔

اس غلام سے جسکو جمعہ کی اجازت دیدی گئی اس لئے کہ جمعہ ظہر کا غیر ہے اور اسی وجہ سے ان میں سے ایک کی دوسرے پر بنا رجائز نہیں ہے ۔ اور مغایرت کے وقت رفق متعین نہیں ہے اسی میں جو کم ہے باعتبار عدد کے اور بہرحال مسافر اور مقیم کی ظہر ایک ہے تو قلیل اور کثیر کے درمیان اختیار دینے میں رفق کے معنیٰ میں سے کچھ متحقق نہ ہوگا اور اسی جواب کے مطابق نکالا جاتا ہے حکم اس شخص کا جس نے ایک سال روزوں کی نذر کی اگر اس نے فلاں کام کیا پس اس نے کیا اور وہ غریب ہے تو اسکو اختیار دیا جائیگا تین دن کے روزوں اور ایک سال کے روزوں کے درمیان محمدؒ کے قول میں اور یہی روایت ہے ابو حنیفہؒ سے کہ انہوں نے مرنے سے تین دن پہلے اسی کی جانب رجوع کر لیا تھا اس لئے کہ یہ دونوں (تین دن اور ایک سال کے روزے) حکم کے اعتبار سے مختلف ہیں ان میں سے ایک قربت مقصودہ ہے (یعنی خالص عبادت ہے جو زجر و عقوبت کے معنیٰ سے خالی ہے) اور دوسرا کفارہ ہے اور ہمارے (اس) مسئلہ میں یہ دونوں، (قصر و اکمال) برابر ہیں تو ہوگئی یہ (قصر کی تعیین) جیسے مدبر جبکہ اس نے کوئی جنایت کی تو لازم ہے اس کے مولیٰ کو جو کم ہو دیت اور قیمت میں سے بخلاف غلام کے اسی دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں ۔

تشریح بما لا یحتمل التملیک الخ یہ احتراز ہے دین کے صدقہ کرنے سے مدیون پر اس لئے کہ یہ صدقہ مدیون کے قبول کا محتاج ہے لہٰذا اگر وہ رد کر دے تو رد ہو جائیگا اس لئے کہ دین تملیک کا احتمال رکھتا ہے اس طرح کہ مدیون اس کو دیدے تو اس کا تصدق اسقاطِ محض نہ ہوگا ۔ من نذر الخ یہ اختیار صرف اس وقت ہے جبکہ وہ ایسی شرط ہو کہ وہ جس کے وقوع کو نہیں چاہتا اور اگر شرط ایسی ہو کہ وہ جس کے وقوع کو چاہتا ہے جیسے ان شفی اللہ مرضی فعلیّ کذا تو یہاں اختیار نہ ہوگا بلکہ اس پر نذر کو پورا کرنا لازم ہوگا ۔ **وھو معسر الخ** یہ مالدار سے احتراز ہے اس لئے کہ اگر وہ مالدار ہے تو اس کے لئے صوم سے کفارہ ادا کرنا جائز نہیں ہے تو اس کے لئے تین دن کے روزے اور ایک سال کے روزوں کے درمیان اختیار نہیں ہے ۔ لما قلنا ۔ سے اسی دلیل کی جانب اشارہ ہے جو عبد ماذون فی الجمعہ کے بیان میں گذر چکی ہے یعنی یہ کہ دو متغائر چیزوں کے درمیان اختیار رفق کا فائدہ دے گا اور غلام کے اندر بھی دو متغائر چیزیں ہیں کیونکہ غلام اور ضمان میں مغائرت ہے ۔

سبق نمبر ۴۲ بَابٌ فِی بَیَانِ اَقْسَامِ السُّنَّةِ

یہ باب ہے سنت کی اقسام کے بیان میں

تشریح :۔ یہاں سنت سے مراد حدیث ہے اپنی تمام قسموں کے ساتھ ۔

اِعلَم اَنَّ سُنَّةَ رَسُولِ اللّٰہِ علیہ السلام جَامِعَةٌ لِلاَمرِ وَالنَّھیِ وَالخَاصِّ وَالعَامِّ وَسَائِرِ الاَقسَامِ الَّتِی سَبَقَ ذِکرُھَا فَکَانَت السُّنَّةُ فَرعًا لِلکِتَابِ فِی بَیَانِ تِلکَ الاَقسَامِ بِاَحکَامِھَا وَاِنَّمَا ھٰذَا البَابُ لِبَیَانِ مَا یَختَصُّ بِہِ السُّنَنُ فَنَقُولُ

ترجمہ جان لو کہ رسول اللہ علیہ السلام کی سنت (حدیث) امر اور نہی اور خاص اور عام اور ان تمام اقسام کو جامع ہے جن کا ذکر گذر چکا ہے تو ان اقسام کے بیان میں حدیث کتاب کی فرع ہے مع ان اقسام کے احکام کے اور یہ باب اس چیز کو بیان کرنے کے لئے ہے جس کے ساتھ احادیث مخصوص ہیں پس ہم کہتے ہیں۔

تشریح یعنی کتاب اللہ کی تمام اقسام اور ان کے احکام سنت میں بھی جاری ہوں گے تو اس باب میں حدیث کتاب کی فرع ہے۔ اور اس باب میں خصوصیت سے ان چیزوں کا بیان ہے جو سنن کے ساتھ مختص ہیں اور جو کتاب اللہ میں موجود نہیں ہیں جیسے اتصال و انقطاع کی کیفیت سے بحث وغیرہ۔ لہذا اب مصنف اس بحث کا آغاز فرماتے ہیں۔

حدیث ہم تک پہونچنے کے اعتبار سے دو قسم پر ہے ۱۔ مرسل، ۲۔ مسند، محدثین کی اصطلاح میں مرسل وہ ہے جس میں تابعی نے اپنے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان کا واسطہ چھوڑ دیا ہو مگر اصولیین کی اصطلاح میں مرسل وہ ہے جس میں راوی، واسطوں کا ذکر نہ کرے خواہ ایک کا یا متعدد کا اور مسند وہ ہے جسکی سند متصل ہو۔ اگر ارسال کرنے والا صحابی ہے تو وہ سماع پر محمول ہے اور بالاجماع مقبول ہے اور تابعی اور تبع تابعی کی مرسل اس بات پر محمول ہے کہ ان کے سامنے حدیث کا ثبوت واضح ہو چکا ہے اور اسناد واضح ہے جسکی وجہ سے انہوں نے اسناد ذکر کرنے کی حاجت نہیں سمجھی اور یہ مرسل مسند سے بڑھ کر ہے کیونکہ مسند میں اسناد ذکر کی جاتی ہے اور حدیث کی نسبت اپنے اسناد کی جانب کر دیجاتی ہے تاکہ بوجھ بار اپنے سر نہ رہے بلکہ جس کا بوجھ بار تھا اسی کے سر رہے۔

لیکن یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب مرسل مسند سے بڑھ کر ہے اور مسند کی تین قسمیں ہیں، متواتر، مشہور، اخبار احاد، تو ضروری ہوا کہ جو مسند کی سب سے گھٹیا قسم خبر واحد ہے۔ تو مرسل کا مرتبہ اس سے زیادہ ہو تو مرسل مشہور کے درجہ میں کم از کم ہوگی اور مشہور سے کتاب اللہ کا نسخ جائز ہے تو مرسل سے بھی جائز ہونا چاہئے؟

تو اس کا جواب دیا کہ مرسل مسند سے بڑھ کر تو ہے لیکن کیا کیا جائے کہ اس میں کچھ رائے اور اجتہاد کا دخل ہے اس وجہ سے اس سے کتاب کا نسخ جائز نہیں ہے تاکہ رائے اور قیاس سے کتاب کا نسخ لازم نہ آئے

تبع تابعین کے بعد کے حضرات کی مرسل حدیث مقبول ہے یا نہیں تو اس میں اختلاف ہے جس میں اقوال مختلفہ ہیں مگر مصنف کے نزدیک عیسیٰ ابن ابانؒ کا قول مختار ہے کہ جب ائمہ نقل (ثقات) انکی مرسل کو ان کی مسانید کے مثل روایت کریں تو وہ مرسل مقبول ہوگی جیسے امام محمد بن حسنؒ اور سفیان وغیرہ کی مرسل حدیثیں۔

مگر مصنفؒ نے جو امام محمدؒ کا ذکر کیا ہے یہ محل تامل ہے کیونکہ وہ تبع تابعی ہیں، اور امام شافعیؒ کا یہ فرمان ہے کہ میں سعید بن میسبؒ کی مراسیل کے علاوہ دوسروں کی مراسیل قبول نہیں کرونگا کیونکہ میں نے ان کی مراسیل کا تتبع کیا تو میں نے ان سب کو مسانید پایا۔ مصنفؒ کی عبارت ملاحظہ ہو۔

السنۃ نوعان مرسلٌ ومسندٌ فالمرسل من الصحابی محمولٌ علی السماع ومن القرن الثانی والثالث علی انہ وضح لہ الامر واستبان لہ الاسنادُ وھو فوق المسند فان من لم یتضح لہ الامر نسبہٗ الی من سمعہ منہ لیحمّلہ ما تحمّل عنہ لکن ھذا ضربُ مزیّۃٍ یثبت بالاجتہاد فلم یجز النسخ بمثلہ واما مراسیلُ من دون ھٰؤلاء فقد اختلف فیہ الّا اَن یروی الثقات مرسلہٗ کما رووا مسندہٗ مثل ارسال محمد بن الحسن وامثالہ وقال الشافعی رح لا اقبل الّا مراسیل سعید بن المسیب فانی تتبعتہا فوجدتہا مسانیدَ

ترجمہ سنت کی دو قسمیں ہیں مرسل اور مسند، پس صحابی کی مرسل سماع پر محمول ہے اور قرن ثانی اور ثالث (تابعی اور تبع تابعی) کی مرسل اس بات پر محمول ہے کہ مراسیل کے لئے (ثبوتِ حدیث کا) امر واضح ہوگیا اور اس کے لئے اسناد ظاہر ہوگئی اور مرسل مسند سے بڑھ کر ہے اس لئے کہ جس کے لئے حدیث کا معاملہ واضح نہیں ہوتا وہ اس کو اسی کی جانب منسوب کرتا ہے جس سے اس کو سنا ہے تاکہ اس کو اس چیز کا متحمل بنادے جس کا اس نے اس سے تحمل کیا ہے لیکن یہ فضیلت کی ایسی قسم ہے جو اجتہاد سے ثابت ہوتی ہے تو اس کے مثل سے نسخ جائز نہ ہوگا اور ان حضرات کی مراسیل جو ان سے نیچے کے ہیں اس میں اختلاف کیا گیا ہے مگر یہ کہ ثقات اس کی مرسل کو ایسے روایت کریں جیسے اس کی مسند کو روایت کرتے ہیں جیسے محمد بن حسن اور ان کے ہم مثلوں کا ارسال اور شافعی رح نے فرمایا کہ میں قبول نہیں کرونگا مگر سعید بن مسیّب کی مراسیل کو اس لئے کہ میں نے ان کا تتبع کیا تو میں نے ان کو مسانید پایا ۔ اس میں زیادہ وضاحت کی ضرورت نہیں ہے ۔

پھر مسند کی تین قسمیں ہیں متواتر اور وہ وہ ہے جس کو روایت کرنے والی ایسی قوم ہو کہ عقل ان کے اتفاق علی الکذب کو جائز قرار نہ دے پھر اس میں کوئی مقدار متعین نہیں اور نہ عدمِ احصار شرط ہے ورنہ بعض نے پانچ اور بعض نے سات اور بعض نے بارہ اور کسی نے بیس اور کسی نے چالیس اور کسی نے ستر آدمیوں کی شرط لگائی ہے پھر مصنف رح نے عدالت اور تباینِ اماکن کا ذکر کیا ہے حالانکہ یہ جمہور کے نزدیک شرط نہیں ہے البتہ یہ شرط ہے کہ رواۃ کی یہ حد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہونچی ہوئی ہو یہاں تک کہ اگر یہ تعداد صحابہ کے زمانہ میں بھی ختم ہوگئی ہو تو اس کو مشہور کہیں گے نہ کہ متواتر جیسے نقلِ قرآن متواتر ہے اور پانچوں نمازیں اور رکعتوں کی تعداد اور زکوٰۃ کی مقدار اور حج اور روزہ مگر یہ مطلق متواتر کی مثال ہے نہ کہ حدیثِ متواتر کی پھر کوئی حدیث متواتر ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے بعض نے کہا نہیں ہے اور بعض نے کہا انما الاعمال بالنیات ہے اور بعض نے کہا البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر ہے ۔

خلاصۂ کلام تواتر کی تین شرطیں ہیں ۱ رواۃ کا اتنا ہونا کہ عقل ان کے کذب پر اتفاق کو ممنوع قرار دے ۲ اُس خبر کا منتہا حس ہو ۳ تمام طبقات میں یہ تواتر برقرار ہو ۔ خبر متواتر سے علم یقینی

ضروری حاصل ہوتا ہے اور ہم نے اس مسئلہ پر شرح عقائد کی شرح میں بسط سے گفتگو کی ہے۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ ہو

والمسندُ اقسامٌ المتواترُ وهو مايرويه قومٌ لا يحصى عددُهم ولا يتوهّم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم ويدوم هذا الحدُّ الى ان يتصل برسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك مثل نقل القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات ومقادير الزكوة وما اشبه ذلك وانه يوجبُ علمَ اليقين بمنزلة العيانِ علماً ضرورياً۔

ترجمہ اور مسند کی چند (تین) قسمیں ہیں (ان میں سے اول) متواتر ہے اور وہ ہے جس کو ایسی قوم روایت کرے جن کا عدد شمار نہ کیا جاسکے (یہ جمہور کے نزدیک شرط نہیں ہے) اور نہ ان کی کثرت کی وجہ سے اور ان کی عدالت کی وجہ سے اور ان کی جگہوں کے الگ الگ ہونے کیوجہ سے ان کے جھوٹ پر اتفاق کا توہم ہو اور یہ حد یہاں تک برابر رہے کہ مروی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہونچ جائے اور یہ جیسے قرآن کی نقل اور پانچوں نمازیں اور رکعات کی تعداد اور زکوٰۃ اور جو اس کے مشابہ ہے اور خبر متواتر علم یقینی کو ثابت کرتی ہے جو علم ضروری ہوگا مشاہدہ کے درجہ میں۔

تشریح مسند کی دوسری قسم مشہور ہے، اور مشہور وہ ہے جو قرنِ صحابہ رضی اللہ عنہم میں آحاد میں تھی پھر وہ شائع ہوگئی اور اس کے رُواۃ اتنے ہوگئے جن کا کذب پر اتفاق ناممکن ہو اور جو اس کو نقل کرنے والے ہیں یعنی تابعین اور تبع تابعین وہ ایسے ائمہ ثقات ہیں تقادیر کذب وافتراء کے ساتھ متہم نہیں ہے تو ان کی شہادت وتصدیق کیوجہ سے یہ حدیث متواتر کے درجہ میں ہے۔

بلکہ شیخ ابوبکر جصاصؒ نے اس کو متواتر کی دو قسموں میں سے ایک قسم قرار دیا ہے اور عیسیٰ بن ابانؒ نے کہا کہ یہ خبر متواتر سے کم اور خبر واحد سے بڑھ کر ہے جس سے علم یقینی تو حاصل نہیں ہوگا البتہ علم طمانینت حاصل ہوگا اور اس کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہوگی اور اس کے منکر کی تضلیل کی جائے گی اور تکفیر نہیں کی جائے گی اور یہی ہمارے نزدیک مختار ہے جو عیسیٰ بن ابانؒ نے کہا ہے۔ کتاب اللہ پر زیادتی کی چند امثلہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

۱ حدیث مشہور سے رجم کی زیادتی کہ قرآن میں صرف سَو کوڑوں کا ذکر ہے مگر بحر العلومؒ نے فواتح الرحموت میں کہا ہے، کہ اس تمثیل میں نظر ہے کیونکہ رجم کا ثبوت تواتر معنوی سے ہے کما صرح بہ فی فتح القدیر۔

۲ مسح علی الخفین کی زیادتی جبکہ قرآن میں صرف غسلِ رجلین کا ذکر ہے مگر الضاف سے مسح علی الخفین کا ثبوت بھی تواتر معنوی سے ہے نہ کہ مشہور سے۔

۳ کفارۂ یمین میں تین روزہ کو لگاتار رکھنے کی زیادتی جبکہ قرآن میں صرف مطلق روزوں کا ذکر ہے کیوں کہ

ابن مسعودؓ کی قراءت میں فصیام ثلثۃ ایام متتابعات ہے اور انکی قراءت مشہور رہی ہے نہ کہ متواتر تو اس مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی کرتے ہوئے متتابعات کی قید بڑھادی گئی ہے ۔

سوال :۔ جب خبر مشہور سے کتاب اللہ کا نسخ جائز ہے جیسے متواتر سے تو اس سے متواتر کے مثل علم یقینی کیوں حاصل نہیں ہوتا ؟

جواب :۔ کیونکہ یہ قرن صحابہؓ میں احاد میں سے تھی جس کی وجہ سے اس کی قطعیت ختم ہوگئی اور اس شبہ کیوجہ سے یہ یقین کے درجہ سے ساقط ہوگئی بخلاف متواتر سے اس کے بعد اس کی عبادت ملاحظہ ہو ۔

والمشهورُ وهو ما كان من الاحادِ في الاصلِ ثمّ انتشر فصار ينقله قومٌ لا يُتوهّم تواطؤهم على الكذبِ وهم القرنُ الثاني ومَن بعدَهم واولئك قومٌ ثقاتٌ ائمةٌ لا يتهمون فصار بشهادتهم وتصديقهم بمنزلة المتواترِ حتى قال الجصاصُ انه احدُ قسمَي المتواتر وقال عيسى بن ابان يضلل جاحده ولا يكفر وهو الصحيحُ عندنا لانّ المشهورَ بشهادة السّلف صار حجة للعمل به بمنزلة المتواتر فصحّت الزيادةُ به على كتابِ الله تعالى وهو نسخٌ عندنا وذلك مثل زيادة الرجم والمسح على الخفّين والتتابع في صيام كفّارة اليمين لكنه لما كان من الاحاد في الاصل ثبت به شبهة سقط بها علم اليقين

ترجمہ اور (دوسری قسم) مشہور ہے اور وہ وہ ہے جو ابتدا (دور صحابہؓ) میں احاد سے ہو پھر پھیل گئی ہو پس وہ ایسی ہوگئی جس کو ایسی قوم نقل کرتی ہے جنکے جھوٹ پر اتفاق کا وہم نہیں کیا جاتا اور وہ قوم قرن ثانی اور وہ ہیں جو ان کے بعد ہیں (تابعین اور تبع تابعین) اور یہ لوگ ثقہ ہیں جو ایسے ائمہ ہیں جو غیر متہم ہیں تو یہ حدیث ان کی شہادت اور تصدیق سے متواتر کے درجہ میں ہوگئی یہاں تک کہ جصاصؒ نے کہا ہے کہ یہ متواتر کی دو قسموں میں سے ایک ہے اور عیسیٰ بن ابانؒ نے کہا ہے کہ مشہور کے منکر کی تضلیل ہوگی اور تکفیر نہیں کی جائے گی اور ہمارے نزدیک یہی صحیح ۔ اسلئے کہ مشہور سلف کی شہادت سے حجت ہے اس پر عمل کئے جانے کے لئے متواتر کے درجہ میں تو اس کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی صحیح ہے اور یہ (زیادتی) ہمارے نزدیک نسخ ہے اور یہ جیسے رجم کی زیادتی ہے اور مسح علی الخفین کی اور کفارۂ یمین کے روزوں میں تتابع کی لیکن مشہور جبکہ ابتداء میں احاد میں سے ہے تو اس کی وجہ سے ایسا شبہ پیدا ہوگیا جسکی وجہ سے علم الیقین ساقط ہوگیا ۔ باقی تفصیلات گذر چکی ہیں ۔

سبق نمبر ۴۴

مسند کی تیسری قسم خبر واحد ہے بظاہر اس لفظ سے ذہن اس بات کی جانب سبقت کرتا ہے کہ جس کو ایک راوی روایت کرے وہ خبر واحد ہے مگر مصنفؒ نے اس کی تردید فرمائی اور یہ فرمایا کہ خبر واحد وہ ہے جو متواتر اور مشہور کے درجہ پر فائز نہو ۔

اور خبر واحد مفید ظن ہے نہ کہ یقین اور طمانیت کو۔

پھر خبر واحد عمل کو واجب کرتی ہے مگر اس میں آٹھ شرطیں ہیں چار شرطیں وہ ہیں جن کا تعلق حدیث سے ہے اور چار شرطیں وہ ہیں جن کا تعلق راوی سے ہے پہلی چار شرطیں یہ ہیں ۱ خبر واحد کتاب اللہ کے خلاف نہو جیسے من مسّ ذکرہ فلیتوضأ خبر واحد ہے اور لا صلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب خبر واحد ہے مگر اول فرمانِ باری فِیۡہِ رِجَالٌ یُّحِبُّوۡنَ اَنۡ یَّتَطَهَّرُوۡا کے خلاف ہے کما لا یخفٰی و فیہ ما فیہ ۔

اور دوسری حدیث فاقرأوا ما تیسّر من القرآن کے خلاف ہے ۲ حدیث مشہور کے خلاف نہو جیسے مشہور حدیث ہے البینۃ علی المدعی والیمین علیٰ من انکر، مگر اس کے خلاف ایک خبر واحد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شاہد اور یمین کے ساتھ فیصلہ فرمایا تو چونکہ یہ خبر واحد حدیث مشہور کے خلاف ہے اس لیے لائق عمل نہو گی ۔
۳ خبر واحد ایسے واقعہ اور حادثہ میں وارد نہوئی ہو جس میں عموم بلویٰ ہو ورنہ خبر واحد لائق عمل نہو گی جیسے بسم اللہ خبر واحد سے ثابت ہے حالانکہ یہ ایسی چیز ہے یعنی نماز جس میں تمام صحابہؓ کا اشتغال تھا تو اگر ایسی ہی بات ثابت ہوتی تو یہ کم از کم شہرت کے درجہ کو پہنچی ہوئی ہونی چاہئے تھی ۔ ۴ صحابہؓ نے کسی حادثہ میں اختلاف ظاہر نہوا ہو اور اس حدیث سے استدلال کا ترک ظاہر نہو ورنہ خبر واحد لائق عمل نہو گی جیسے ایک حدیث میں ہے الطلاق بالرجال مگر اس میں صحابہؓ نے اختلاف کیا اور ایک جماعت نے یہی کہا جو اس حدیث میں ہے کہ جیسا مرد ہو گا اتنی طلاق کا مالک ہو گا لہذا آزاد تین کا اور غلام دو کا مالک ہو گا مگر حنفیہ کے مسلک کے مطابق صحابہؓ کی ایک جماعت کہتی ہے کہ جیسی عورت ہو گی اتنی طلاق اس کو دیکھائے گی یعنی حرہ کو تین اور باندی کو دو تو اگر یہ حدیث ان کے نزدیک ثابت ہوتی تو اس حدیث کو پیش کر کے فریقِ اول فریق ثانی پر حجت قائم کرتا مگر ایسی بات نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ حدیث لائق عمل نہیں ہے ۔

دوسری وہ چار شرطیں جو راوی میں ملحوظ ہیں وہ یہ ہیں ۱ اسلام ۲ عدالت، جس کی تعریف واضح ہے ۳ عقلِ کامل، جو بلوغ کے بعد حاصل ہوتی ہے ۴ ضبط ۔ یعنی کما حقہ کلام کو سننا پھر اس کے معنی کو سمجھنا، پھر اس کو یاد رکھنا لہذا کافر کی خبر پر عمل واجب نہو گا شرط اول (اسلام) کے فوت ہونے کیوجہ سے اور فاسق کی خبر پر عمل واجب نہو گا شرط ثانی (عدالت) کے فقدان کی وجہ سے ۔

بچہ اور مجنون کی خبر پر عمل واجب نہو گا ۔ شرط ثالث (کمالِ عقل) کے نہونے کیوجہ سے جس شخص میں پیدائشی غفلت ہو یعنی سہو و نسیان کا غلبہ ہو یا سہو اور خطا سے لاپرواہی ہو یا بغیر تحقیق کے اندازے اور اٹکل سے خبر دیدینے کا عادی ہو ان کی خبر عمل کو واجب نہیں کرے گی شرط رابع (ضبط) کے فقدان کی وجہ سے جب یہ بات ذہن نشیں ہو گئی تو اسکی عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

وخبر الواحد وھو الذی یرویہ الواحدُ او الاثنان فصاعداً بعد ان یکون دون المشھور والمتواتر وحکمہ اذا وَرَدَ غیر مخالفٍ للکتاب والسُّنّۃِ المشھورۃ فی حادثۃٍ لا تعمُّ بھا البلوی

ولو یظهر من الصحابة رضی اللہ عنھم الاختلاف فیھا و ترک المحاجة به انه یوجب العمل بشروط تراعی فی المخبر وھی اربعة الاسلام والعدالة والعقل الکامل والضبط فلا یجب العمل بخبر الکافر والفاسق والصبی والمعتوہ والذی اشتدت غفلته خلقة او مسامحة او مجازفة ۔

ترجمہ اور خبر واحد اور وہ وہ ہے جس کو ایک یا دو یا اس سے زیادہ روایت کریں بعد اس کے کہ وہ مشہور اور متواتر سے نیچے ہو اور اس کا حکم جبکہ وہ وارد ہو درانحالیکہ کتاب کے مخالف نہ ہو اور سنت مشہورہ کے خلاف نہ ہو ایسے حادثہ میں جس میں بلوی عام نہ ہوا ہو اور اس حادثہ میں صحابہؓ کا اختلاف ظاہر نہ ہوا ہو اور اس حدیث سے احتجاج کا ترک ظاہر نہ ہوا ہو (حکم اس کا) یہ ہے کہ عمل کو واجب کرتی ہے ان شرطوں کے ساتھ جو مخبر میں ملحوظ ہیں اور وہ چار ہیں اسلام اور عدالت اور عقل کامل اور ضبط تو عمل واجب نہ ہوگا کافر اور فاسق اور مجنون کی خبر پر اور اس شخص کی خبر پر جس کی غفلت سخت ہو پیدائشی طور پر یا لاپرواہی کیوجہ سے یا اٹکل سے بولنے کیوجہ سے ۔

جو شخص مستور الحال ہے وہ باب حدیث میں فاسق کے مثل ہے یعنی اس کی حدیث حجت نہ ہوگی البتہ خیر القرون میں یہ بات تھی کہ مستور الحال کی خبر قبول کی جائے کیونکہ وہاں خیر کا غلبہ تھا اسی کو مصنف فرماتے ہیں

والمستورُ کالفاسقِ لایکونُ خبرُہٗ حجۃً فی باب الحدیثِ مالم یظھر عدالتُہ الا فی الصدر الاوّلِ علیٰ ما نبیّنُ ـــــ

ترجمہ اور مستور الحال فاسق کے مثل ہے اس کی خبر حجت نہ ہوگی حدیث کے باب میں جبتک کہ اس کی عدالت ظاہر نہ ہو جائے مگر صدر اول میں اس تفصیل کے مطابق کہ ہم بیان کریں گے ۔ اسکی تشریح واضح ہے۔

امام ابوحنیفہ کے ایک شاگرد حسن بن زیادؒ نے امام صاحبؒ سے روایت کی ہے کہ مستور الحال پانی کی نجاست کی خبر کے بارے میں عادل کے مثل ہے ۔ اسی کو مصنفؒ فرماتے ہیں ۔

وروی الحسنُ عن ابی حنیفۃؓ انہ مثل العَدْلِ فیما یُخبرُ عن نجاسۃِ الماءِ ۔

ترجمہ اور حسنؒ نے ابوحنیفہؓ سے روایت کیا ہے کہ مستور عادل کے مثل ہے اس سلسلہ میں جو وہ خبر دے رہا ہے پانی کی نجاست کے بارے میں ۔

مبسوط کی کتاب الاستحسان میں مذکور ہے کہ مستور الحال فاسق کے مثل ہے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہی صحیح ہے کیونکہ صدق کے رجحان کے لئے عدالت ضروری ہے ۔

اسی کو مصنفؒ نے فرمایا ۔

وذکر فی کتاب الاستحسان انہ مثل الفاسق فیہ وھو الصحیح۔

ترجمہ اور مبسوط کی کتاب الاستحسان میں مذکور ہے کہ مستور فاسق کے مثل ہے پانی کی نجاست کی خبر کے بارے میں (اور یہی صحیح ہے)۔

تشریح امام محمدؒ نے اس فاسق کے بارے میں فرمایا جو پانی کی نجاست کی خبر دیتا ہے کہ سامع اپنی رائے کو حکم بنائے تو اگر سامع کے دل میں یہ بات آئے کہ یہ سچا ہے تو پانی گرائے بغیر تیمم کرسکتا ہے اور اگر پانی کو گرا کر تیمم کرے تو یہ احوط ہے، اسی کو مصنفؒ نے فرمایا۔

وقال محمدؒ فی الفاسق یخبر بنجاسۃ الماء انہ یحکم السامع رایہ فان وقع فی قلبہ انہ صادق یتیمم من غیر اراقۃ الماء فان اراق وتیمم فھو احوط للتیمم۔

ترجمہ اور محمدؒ نے فرمایا فاسق کے بارے میں جو پانی کی نجاست کی خبر دیتا ہے کہ وہ (سامع) اپنی رائے کو حکم بنائے پس اگر اس کے دل میں یہ بات واقع ہو کہ وہ فاسق سچا ہے تو تیمم کرے گا بغیر پانی کو گرائے ہوئے پس اگر اس نے پانی گرا دیا اور تیمم کیا تو یہ تیمم کے لئے احوط ہے۔ باقی بات واضح ہے۔

تشریح اور اگر کافر یا بچہ یا مجنون پانی کی نجاست کی خبر دے اور سامع کے دل میں یہ بات آئی کہ یہ سچے ہیں تب بھی انکی بات کی جانب کوئی التفات نہیں کیا جائے گا اور سامع وضو کرے گا اور تیمم نہیں کرے گا اور اگر پانی کو گرا کر تیمم کرے تو یہ سب سے افضل ہے، اسی کو مصنفؒ نے فرمایا

وفی خبر الکافر والصبی والمعتوہ اذا وقع فی قلب السامع صدقھم بنجاسۃ الماء یتوضاء ولا یتیمم فان اراق الماء ثم تیمم فھو افضل۔

ترجمہ اور کافر اور بچہ اور مجنون کی خبر میں جبکہ سامع کے دل میں ان کا سچا ہونا واقع ہو پانی کی نجاست کے سلسلہ میں تو سامع وضو کرے اور تیمم نہ کرے پس اگر وہ پانی گرا دے پھر تیمم کرے تو یہ افضل ہے۔ باقی تفصیلات واضح ہیں۔

تشریح کچھ معاملات تو ایسے ہیں جن میں فقط الزام ہوتا ہے جیسے اکثر حقوق العباد ہیں تو اس میں پورے دو گواہ مع عدالت چاہئیں، اور اگر من وجہ الزام ہو اور من وجہ نہو تو اس میں نصاب شہادت یا عدالت میں سے ایک درکار ہے۔ اور اگر اس میں الزام بالکل نہو جیسے وکالت میں اور اذن فی التجارت میں، تو یہاں ہر مخبر کی خبر قابل قبول ہو گی کیونکہ یہاں ضرورت ہے کہ تمام شرائط کو ساقط وکالعدم کیا جائے۔

کیونکہ ایسا بہت کم ہوتا ہے کہ ایسا جامع الاوصاف اور شرائط کا جامع ملجائے جس کو وہ اپنے وکیل یا اپنے غلام پاس بھیجے اور سامع کے پاس علاوہ اس خبر کے کوئی دلیل نہیں جس پر وہ عمل کرسکے، اور شرائط مذکورہ اس لئے ہوتی ہیں تاکہ خبر میں صدق کا پہلو غالب ہوکر وہ ملزم بن سکے اور جہاں لزوم ہی نہیں ہے وہاں یہ شرطیں بھی ملحوظ نہیں ہیں۔ لہٰذا ہم نے ان شرائط کو امور دین میں شرط قرار دیا اور جن معاملات میں لزوم نہیں ہے ان میں شرط قرار نہیں دیا ہے اسی کو مصنفؒ فرماتے ہیں۔

وفی المعاملات التی تنفکُّ عن معنی الالزام کالوکالات والمضاربات والاذن فی التجارۃ یعتبر خبر کل مُمیّزٍ لعموم الضرورۃ الداعیۃ الی سقوط سائر الشرائط فان الانسان قلّما یَجِدُ المستجمع لتلک الشرائط یبعثہ الی وکیلہ او غلامہ ولا دلیل مع السّامع یعمل بہ سوی ھذا الخبر ولان اعتبار ھذہ الشرائط لیترجّح جھۃُ الصدق فی الخبر فیصلح ان یکونَ ملزمًا وذٰلک فیما یتعلق بہ اللزوم فشرطناھا فی اُمور الدّین دونَ ما لا یتعلق بہ اللزوم من المعاملات۔

ترجمہ اور ان معاملات میں جو الزام کے معنیٰ سے منفک ہیں جیسے وکالات اور مضاربات اور اذن فی التجارت (ان سب میں) ہر ممیز کی خبر معتبر ہوگی اس ضرورت کے عام ہونے کی وجہ سے جو ان تمام شرائط کے سقوط کی جانب داعی ہیں اس لئے کہ انسان بہت کم پاتا ہے ایسا شخص جو ان تمام شرائط کو جامع ہو جس کو وہ اپنے وکیل یا اپنے غلام کی جانب بھیجدے اور سامع کے پاس کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جس پر وہ عمل کرسکے علاوہ اس خبر کے اور اس لئے کہ ان شرائط کا اعتبار اس لئے ہے تاکہ خبر میں صدق کی جہت راجح ہوجائے پس وہ صلاحیت رکھے ملزم بننے کی اور یہ (اعتبار شرائط مذکورہ) ان چیزوں میں ہوگا جن میں لزوم متعلق ہو تو ہم نے ان کی شرط لگادی امور دین میں نہ کہ ان معاملات میں جن کے ساتھ لزوم متعلق نہیں ہوگا۔ باقی بات واضح ہے

سبق نمبر ۴۵

حضور والا، آپنے فرمایا تھا کہ امور دین میں شرائطِ مذکورہ درکار ہیں چونکہ ان میں لزوم ہے اور کھانے کی حلت وحرمت اور پانی کی طہارت ونجاست یہ سب امورِ دین ہیں تو ان میں فاسق کا قول معتبر ہونا چاہئیے تھا حالانکہ آپ قولِ فاسق معتبر مانتے ہیں؟

جواب:۔ فاسق کی خبر ان امور میں قبول کی جاتی ہے مگر براہ راست نہیں بلکہ بعد تحری ظن غالب حاصل ہونے کے بعد۔

اس لئے کہ ان امور پر واقفیت کوئی عام چیز نہیں جس پر عام لوگ مطلع ہوسکیں بلکہ یہ تو ایک مخصوص چیز ہے خلاصۂ کلام ان کا قول بربنا مجبوری قبول کیا گیا ہے۔ کیونکہ ان کو ثقات اور عادل حضرات سے

حاصل کرنا دشوار ہے، نیز فاسق فی الجملہ شہادت کا اہل ہے اسی وجہ سے اگر قاضی نے اس کی شہادت پر فیصلہ کر دیا تو فیصلہ صحیح اور نافذ ہے۔

نیز فاسق کے اوپر سے تہمت بھی منتفی ہے کیونکہ اسکی خبر سے جو اور پر لازم ہوگا وہ فاسق کے اوپر بھی لازم ہوگا بخلاف کافر اور بچہ کے کیونکہ اولاً تو وہ شہادت کے اہل نہیں اور دوسری بات یہ کہ کافر جزئیاتِ شرعیہ کا مخاطب نہیں اور بچہ غیر مکلف ہے۔

سوال: جب ضرورت ہے کہ فاسق کا قول قبول کیا جائے تو پھر تحری کی کیا ضرورت ہے بغیر تحری کے فاسق کا قول قبول کرنا چاہئے؟

جواب: یہاں چونکہ اصل پر عمل کرنا ممکن ہے اور اصل یہ ہے کہ پانی اپنی اصل سے اور طعام اپنی اصل سے پاک ہے اور نجاست ان کو کسی سبب عارض کی وجہ سے عارض ہوتی ہے تو جب بات یوں ہے تو فسق کو بالکلیہ ہدر بھی قرار نہیں دیا گیا کہ اس کی وجہ سے آدمی کا کچھ وقار مجروح نہ ہو اور نہ من جمیع الوجوہ اس کو معتبر مانا گیا ہے بلکہ من وجہ معتبر ہوا یعنی فاسق کی خبر کو معتبر مانا گیا ہے مگر اس میں تحری کرنے کے بعد۔

سوال: جب آپنے تحری کے بعد فاسق کی خبر کا حلتِ طعام اور حرمتِ طعام میں اعتبار کر لیا تو ایسے ہی باب حدیث میں تحری کے بعد اس کی خبر قبول کرنی چاہئے تھی حالانکہ آپ نے حدیث کے باب میں اس کی خبر کا کوئی اعتبار نہیں کیا ہے؟

جواب: باب حدیث میں فاسق کی خبر قبول کرنے کی کوئی حاجت نہیں تھی کیونکہ حدیث کو روایت کرنے والے بکثرت ثقات موجود ہیں جس کی وجہ سے غیر ثقات سے بے نیازی ہے۔ اسکی عبارت ملاحظہ ہو۔

وَانما اعتبر خَبَرُ الفاسقِ فی حلِ الطعام وحرمته وطهارة الماءِ ونجاسته اذا تايّد باكبرِ الرأیِ لانَّ ذلکَ امرٌ خاصٌ لا يستقيمُ تلقيه من جهةِ العدولِ فوجبَ التحرّی فی خبرہ للضرورةِ وكونه مع الفسقِ اهلاً للشهادةِ وانتفاءِ التهمةِ حيثُ يلزمه بخبرہ ما يلزمُ غيرَہ الاّ انّ هذه الضرورةَ غيرُ لازمةٍ لانّ العملَ بالاصلِ ممكنٌ وهو انّ الماءَ طاهرٌ فی الاصلِ فلم يجعلِ الفسقُ هدرًا ولا ضرورةَ فی المصيرِ الی روايته فی امورِ الدين اصلاً لانَّ فی العدولِ من الرواةِ كثرةً وبهم غنيةً فلا يُصارُ اليه بالتحرّی۔

ترجمہ اور اعتبار کیا جاتا ہے فاسق کی خبر کا کھانے کی حلت اور اس کی حرمت کے سلسلہ میں اور پانی کی طہارت اور اس کی نجاست کے سلسلہ میں جب کہ وہ موید ہو ظنِ غالب سے اس لئے کہ ایک خاص چیز ہے جس کا حصول عادلوں کی جانب سے درست نہ ہو سکے گا (ممکن نہ ہوگا) تو اس کی خبر میں تحری واجب

ہوگی ضرورت کیوجہ سے اور فاسق کے بچنے کی وجہ سے فسق کے باوجود شہادت کا اہل اور تہمت کے منتفی ہونے کیوجہ سے اس حیثیت سے کہ لازم ہے فاسق کو اپنی خبر سے وہی جو لازم ہے اس کے غیر کو مگر تحقیق کہ یہ ضرورت غیر لازم ہے اس لئے کہ اصل پر عمل کرنا ممکن ہے اور وہ (اصل) یہ ہے کہ پانی پاک ہے اصلِ خلقت کے اعتبار سے تو فسق ہدر قرار نہیں دیا گیا اور کوئی ضرورت نہیں ہے رجوع کرنے کی فاسق کی روایت کی جانب امور دین میں بالکل اس لئے کہ رواۃ میں عادلوں کی کثرت ہے اور انکی وجہ سے ان کے غیر سے بے نیازی ہے تو تحری کے ذریعہ فاسق کی خبر کی جانب رجوع نہیں کیا جائے گا۔

تشریح انما اعتبر سے ما یلزم غیرہ، تک سوال اول کا جواب ہے اور الا ان ہذہ الخ سے تیسرے سوال کا جواب ہے۔

جو شخص عقائد اہل حق سے ہٹ کر اپنی خواہشاتِ نفسانی کو اپنا مذہب اور دین بنائے ہوئے ہے اور لوگوں کو اس مذہب کی دعوت و ترغیب دیتا ہے اور اس کی حقانیت پر دلیل اور حجت پیش کرتا ہے تو مذہب مختار کے مطابق اس کی روایت قابل قبول نہ ہوگی جیسے غلاتِ روافض اور جو بھی ضروریات دین کے منکر ہیں اور جیسے قادیانی وغیرہ کیونکہ ان کے احوال سے یہ بات ظاہر ہے کہ یہ افترار اور جھوٹ کے عادی ہیں تو حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں ہی ان پر کیا اعتماد ہو سکتا ہے جب یہ بات معلوم ہوگئی تو اب عبارت ملاحظہ ہو۔

وَاَمَّا صَاحِبُ الْهَوٰى فَالْمَذْهَبُ الْمُخْتَارُ اَنَّهٗ لَا تُقْبَلُ رِوَايَةُ مَنِ انْتَحَلَ الْهَوٰى وَدَعَا النَّاسَ اِلَيْهِ لِاَنَّ الْمُحَاجَّةَ وَالدَّعْوَةَ اِلَى الْهَوٰى سَبَبٌ دَاعٍ اِلَى التَّقَوُّلِ فَلَا يُؤْتَمَنُ عَلٰى حَدِيْثِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

ترجمہ اور بہرحال خواہشاتِ نفسانی والا تو مذہبِ مختار یہ ہے کہ اس شخص کی روایت قبول نہیں کی جائے گی جس نے خواہشاتِ نفسانی کو ملت بنالیا اور لوگوں کو اس کی جانب دعوت دی اس لیے کہ اس کا حجت پکڑنا اور ہوی کی جانب دعوت دینا گھڑنے کی جانب دعوت دینے والا سبب ہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کے بارے میں اعتماد نہیں کیا جائے گا۔

تشریح خوارج و معتزلہ جن کے یہاں کذب کی وجہ سے آدمی ایمان سے خارج ہو جائے گا تو ان کے بارے میں یہ بات ظاہر ہے کہ وہ بابِ حدیث میں کذب و افترار سے کام نہیں لیں گے تو ان کی روایت قبول کرلی جائے گی۔ بہرحال اب تک کی تقریر سے یہ بات واضح ہوگئی ہے کہ خبر واحد حجت ہے تو پھر اس کی کچھ تفصیل سماعت فرمائیں۔

اگر خبر واحد کا راوی ایسا ہو کہ جو اوصاف مذکورہ فیما سبق کے ساتھ ساتھ تفقہ اور اجتہاد میں زبردست

ملکہ رکھتا ہے تو اس کی خبر از قیاس کے مخالف ہو تو قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا اور حدیث پر عمل ہوگا جیسے خلفاء راشدینؓ اور عبادلہؓ ثلاثہ اور یہ سارے حضرات جو یہاں مذکور ہیں ۔

اور اگر راوی میں حفظ و عدالت وغیرہ تو ہیں مگر فقہ نہیں ہے تو ان کی روایت اگر قیاس کے خلاف نہ ہو تو قابل قبول ہے اور اگر قیاس کے خلاف ہو تو بربنا ضرورت کہ قیاس کا دروازہ بند نہ ہو جائے حدیث کو چھوڑ دیا جائے گا جیسے حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیثِ مصراۃ میں ایسا ہی ہوا ہے اس کی عبارت ملاحظہ ہو ۔

واذا ثبت اَنَّ خبرَ الواحدِ حجۃٌ قلنا اِنْ کان الراوی معروفًا بالفقہِ والتقدُّمِ فی الاجتہادِ کالخلفاء الراشدین والعبادلۃِ الثلثۃِ وزیدِ بن ثابتٍ ومعاذِ بن جبلٍ وابی موسی الاشعری وعائشۃ رضوان اللہ علیہم اجمعین وغیرہم ممّن اشتہر بالفقہ والنظر کان حدیثُہم حجۃً یُترکُ بہ القیاسُ وان کان الراوی معروفًا بالعدالۃِ والحفظ والضبطِ دون الفقہِ مثل ابی ہریرۃ رضؓ وانس بن مالکؓ رضؓ فان وافق حدیثُہ القیاسَ عُمِلَ بہ وان خالفہ لم یُترکْ الا للضرورۃِ وانسدادِ بابِ الرّأی

ترجمہ اور جبکہ یہ بات ثابت ہو گئی کہ خبر واحد حجت ہے تو ہم کہیں گے کہ اگر راوی معروف ہو فقہ اور اجتہاد میں تقدم کے ساتھ جیسے خلفاء راشدین اور تینوں عبداللہ اور زید بن ثابت اور معاذ بن جبل ابو موسیٰ اشعری اور عائشہ رضؓ رضوان اللہ علیہم اجمعین اور ان کے علاوہ ان لوگوں میں سے جو فقہ و نظر کے ساتھ مشہور رہیں تو ان کی حدیث حجت ہوگی جس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا اور اگر راوی عدالت اور حفظ اور ضبط کے ساتھ معروف ہو نہ کہ فقہ کے ساتھ جیسے ابو ہریرہ رضؓ اور انس ابن مالکؓ پس اگر ان کی حدیث قیاس کے موافق ہو تو اس پر عمل کیا جائے گا اور اگر قیاس کے خلاف ہو تو چھوڑا نہ جائیگا مگر ضرورت کی وجہ سے اور وہ ضرورت اجتہاد کے دروازہ کا بند ہونا ہے ۔

تشریح عبادلہ ثلاثہ ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ، ابن عمرؓ، ہیں یعنی فقہاء کے نزدیک اور محدثین کے نزدیک عبداللہ ابن زبیر ہیں ابن مسعود کی جگہ اور باقی بدستور رہیں ۔

ممن اشتہر بالفقہ والنظر الخ جیسے حضرت ابی ابن کعبؓ اور حضرت ابو الدرداءؓ، ابو ہریرہؓ اور انسؓ ابن مالک کا یہ ذکر ان کی تنقیص کے لئے نہیں ہے بلکہ اس مقام پر ترک حدیث کا نکتہ بیان کرنا ہے ،

حدیث مصراۃ یہ ہے لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعھا بعد ذلک فھو بخیر النظرین بعد ان یحلبھا ان رضیھا امسکھا وان سخطھا ردھا وصاعًا من تمر ۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی خریدار دھوکہ میں پھنس گیا تو اس کو اختیار ہے کہ اگر چاہے تو اسی قیمت پر جانور کو رکھ لے اور اگر ناپسند ہو تو اسے

بائع کے پاس واپس کردے اور اس کے ہمراہ ایک صاع کھجور بھی دیدے۔

تو یہاں ایک صاع کھجور کا کوئی تک نہیں بلکہ دودھ کا مثل یا اس کی قیمت ہونی چاہئے تھی، بہرحال قیمت بھی ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق ہے ورنہ امام صاحبؒ کے نزدیک مشتری کے لئے جائز نہیں کہ اس جانور کو واپس کرے بلکہ وہ بائع سے اس کا تاوان لیلے اور جانور کو اپنے پاس رکھ لے۔ اس مقام پر مزید تفصیلات ہیں جن کے بیان کا یہ محل نہیں ہے۔

سبق نمبر ۴۶

اور اگر راوی مجہول ہو مجہول النسب نہیں بلکہ باب روایت میں مجہول ہے یعنی ایک دو حدیث کے علاوہ اس کی حدیث نہیں ہے تو اس کی پانچ قسمیں ہیں ۱۔ سلف نے ان سے روایت لی ہو اور اس کی شہادت دی ہو ۲۔ اس حدیث میں طعن کرنے سے سلف نے سکوت کیا ہو تو ان دونوں صورتوں میں انکی حدیث راوی معروف کے مثل قبول ہوگی ۳۔ کسی نے اس کو قبول کیا ہے اور کسی نے نہیں کیا اس کے باوجود ائمہ ثقات نے انکی حدیث کو نقل کیا ہے تو بھی ہمارے نزدیک یہ روایت راوی معروف کی روایت کے مثل قابل قبول ہے ۴۔ سلف نے اس کو بالکل رد کردیا ہو جیسے فاطمہ بنت قیس کی حدیث مطلقہ کے نفقہ اور سکنیٰ کے بارے میں تو وہ حدیث مستنکر ہوگی اور اس پر عمل جائز نہ ہوگا ۵۔ سلف کے زمانے میں اس حدیث کا ظہور نہیں ہوا اس وجہ سے وہ قبول و رد سے بھی دوچار نہ ہوسکی تو اس پر عمل واجب نہ ہوگا البتہ چونکہ اس زمانہ میں عدالت اصل ہے اس وجہ سے وہ جائز العمل ہوگی اور اسی جیسا مجہول راوی بعد میں ہو تو وہ حدیث لائق عمل بھی نہ ہوگی کیونکہ بعد کے دور میں فسق و فجور پھیل گیا ہے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

وان كان الراوى مجهولًا لا يُعرف الا بحديثٍ رواه او بحديثين مثل وابصة بن مَعْبَدٍ وسلمة بن المحبّق فان روى عنه السلفُ وشهدوا بصحته او سكتوا عن الطعن صار حديثه مثل حديث المعروف وان اختُلف فيه مع نقل الثقات عنه فكذلك عندنا وان لم يظهر من السلف الا الردّ لم يقبل حديثه وصار مستنكرًا وان كان لم يظهر حديثه فى السلف ولم يقابَلْ بردٍّ ولا قبولٍ لم يجب العملُ به لكنّ العمل به جائزٌ لان العدالة اصلٌ فى ذلك الزمان حتى انّ رواية مثل هذا المجهول فى زماننا لا يحلّ العملُ به لظهور الفسق

ترجمہ

اور اگر راوی مجہول ہو، نہیں پہچانا جاتا ہو مگر ایک حدیث کے ساتھ جس کو اس نے روایت کیا ہے یا دو حدیثوں کے ساتھ جیسے والصہ ابن معبد اور سلمہ ابن محبق پس اگر اس سے سلف نے روایت کی ہو اور اس کی صحت کی شہادت دی ہو اور طعن سے سکوت کیا ہو اس کی حدیث معروف کی

حدیث کے مثل ہوگی اور اگر اس میں اختلاف کیا گیا ہو اس سے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ثقات کے نقل کے ساتھ ساتھ تو ایسے ہی ہے ہمارے نزدیک اور اگر ظاہر نہیں ہوا سلف سے مگر رد تو اس کی حدیث قبول نہیں کی جائے گی اور وہ مستنکر ہوگی اور اگر سلف میں اس کی حدیث ظاہر نہ ہوئی ہو اور رد اور قبول سے دوچار نہ ہوئی ہو تو اس پر عمل واجب نہیں لیکن اس پر عمل جائز ہے اس لئے کہ اس زمانہ میں عدالت اصل ہے یہاں تک کہ اس مجہول کے مثل کی روایت ہمارے زمانہ میں اس پر عمل کرنا حلال نہیں ہے فسق کے ظہور کی وجہ سے ۔

تشریح

۳ کی مثال ابن مسعودؓ سے سوال کیا گیا تھا کہ ایک شخص نے ایک عورت سے نکاح کیا اور اس کے لئے مہر مقرر نہیں کیا اور نہ اس سے دخول کیا کہ اس سے پہلے ہی مر گیا تو کیا حکم ہے ۔ تو ابن مسعودؓ نے جواب دیا کہ اس کو مہر مثل ملے گا اور اس پر عدت واجب ہوگی اور اس کیلئے میراث ہوگی تو یہ جواب سنکر معقل بن سنانؓ کھڑے ہوئے اور کہا کہ ہمارے اندر ایک عورت ہے بروع بنت واشق اس کے متعلق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی فیصلہ فرمایا تھا لیکن اس حدیث پر علی رضؓ نے عمل نہیں کیا اور فرمایا کہ اس کو مہر نہیں ملے گا البتہ میراث ہے اور عدت ہے یہ بات انہوں نے اپنے قیاس سے فرمائی کیونکہ معقود علیہ اس کے پاس صحیح سالم موجود ہے تو وہ مہر کی مستحق نہ ہوگی جیسے اسی صورت میں طلاق قبل الدخول کی صورت میں مہر نہیں ملتا امام شافعیؒ نے حضرت علیؓ کے قیاس پر عمل کیا اور ہم نے اس حدیث پر عمل کیا ہے ۔ فاطمہ بنت قیس کی حدیث یہ ہے طلقنی زوجی ثلاثا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاسکنیٰ لک ولا نفقۃ ، مگر صحابہ کی ایک جماعت نے اس کو رد کر دیا ہے جن میں حضرت عمر رضؓ بھی ہیں ۔

۵ میں جو فرمایا ہے کہ اس پر عمل جائز ہے اس کی شرط یہ ہے کہ قیاس کے مخالف نہ ہو نیز اس پر عمل جائز ہے قرن ثالث تک اور اگر اس کے بعد ظاہر ہو تو اس پر عمل جائز نہیں ہے ۔ وابصہ بن معبد کی حدیث یہ ہے کہ انہوں نے تنہا صفوف کے پیچھے نماز پڑھی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو نماز کے اعادہ کا حکم فرمایا ۔

اور سلمہ بن محبق کی حدیث یہ ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا جس نے اپنی بیوی کی باندی سے وطی کی تو اگر اسی نے اس کی مطاوعت کرلی تو وہ باندی اسی کی ہے اور اس پر اس کے مثل ہے اور اگر اس نے اس پر جبر کیا تو وہ حرہ ہے اور اس پر اسکے مثل ہے ۔ بہر حال قیاس صحیح ان دونوں کی تردید کرتا ہے ۔

اب تک کی گفتگو کا خلاصہ یہ نکلا کہ متواتر سے علم یقینی کا فائدہ حاصل ہوتا ہے جس کا مقابل موضوع ہے اور مشہور سے طمانیت کا جس میں جانب مخالف کا بہت ضعیف سا احتمال ہوتا ہے اور یقین میں جانب مخالف کا احتمال بالکل نہیں ہوتا ۔ مشہور کا مقابل مستنکر ہے اور خبر واحد سے ظن غالب کا فائدہ حاصل ہوتا ہے ۔ اول میں عدم کی جہت بہت مرجوح ہوتی ہے اور ظن میں بھی مرجوح ہوتی ہے لیکن اول کے مرتبہ میں کم ہوتی ہے تو اول ثانی سے اقوی ہے اور مستنکر وہم کا فائدہ دیتی ہے جس پر عمل جائز نہیں ۔ اور خبر واحد میں سے جو مستتر ہے یعنی قسم خامس اس پر عمل جائز ہے نہ کہ واجب اب اس کی عبارت ملاحظہ ہو ۔

فصار المتواتر یُوجِبُ علمَ الیقینِ والمشهورُ علمَ الطمانینۃِ وخبرُ الواحد غالبَ الرای و المستنکرُ منہ یُفیدُ الظنَّ وانَّ الظنَّ لا یُغنی من الحقّ شیئًا والمستترُ منہ فی حیّزِ الجوازِ للعمل بہ دونَ الوجوبِ

ترجمہ تو ہے متواتر واجب کرتی ہے علم یقینی کو اور مشہور علم طمانینت کو اور خبر واحد غالب رائے کو اور خبر واحد میں سے مستنکر ظن (وہم) کو اور ظن حق میں سے کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا اور اس میں سے مستتر جیز جواز میں ہے اس پر عمل کئے جانے کے لئے نہ کہ وجوب کے ۔ باقی بات گذر چکی ہے ۔

اگر حدیث ایسی ہو کہ اس کا راوی اس کی مخالفت کرے یعنی اس کا قول وعمل یا اس کا فتویٰ اس روایت کے خلاف ہو اور یہ مخالفت روایت کرنے کے بعد ہو تو اب یہ حدیث قابل عمل نہیں رہے گی اسی طرح اگر ائمہ صحابہؓ میں سے جو غیر راوی ہیں اس حدیث کے مخالف ہوں اور ان کا فتویٰ یا عمل اس کے خلاف ہو اور حدیث ایسی ہو جو ان پر مخفی ہونے کا احتمال نہ رکھتی ہو تو اس پر عمل نہیں کیا جائے گا اور اس کو منسوخ ہونے پر محمول کیا جائے گا جیسے البکر بالبکر جلد مائۃ وتغریب عام ، یہ ائمہ صحابہؓ پر خفاء کا احتمال نہیں رکھتی اور عمرؓ فاروق کا عمل اسکے خلاف ہے تو پھر یہ حدیث قابل عمل نہ ہوگی ۔

اور جن صحابہؓ نے قہقہے سے وضو ٹوٹنے کی مخالفت کی ہے تو وہ حدیث میں نقص کا باعث نہیں کیونکہ وہ ایسی چیز ہے جس میں احتمال خفاء ہے کیونکہ وہ نادر ہے ۔ اور اگر مروی عنہ روایت کا انکار کرے تو اس کی دو صورتیں ہیں ۱ شدت وسختی سے منع کرے کہ میں نے یہ روایت نہیں کی یا تو نے میرے اوپر جھوٹ بولا ہے تو یہ روایت قابل قبول نہ ہوگی اور اگر ہلکے الفاظ سے انکار کرے کہ مجھے تو یاد نہیں آتا کہ میں نے یہ روایت بیان کی ہے تو اس میں اختلاف ہے ابو الحسنؒ کرخی اور حنفیہ کی ایک جماعت کہتی ہے کہ اس پر عمل کرنا ساقط ہوگا اور امام شافعیؒ اور متکلمین کی ایک جماعت کہتی ہے کہ عمل کرنا ساقط نہ ہوگا مصنفؒ نے اول کو اشبہ بالحق قرار دیا ہے ۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ اول امام ابو یوسفؒ کا اور ثانی امام محمدؒ کا قول ہے اور یہ ان کے دوسرے اختلاف کی فرع ہے جو شاہدین کے بارے میں ہے ، جنہوں نے قاضی کے خلاف گواہی دی کہ آپ نے یہ فیصلہ کیا تھا اور قاضی کو وہ فیصلہ یاد نہ ہو تو امام ابو یوسفؒ اس شہادت کو قبول نہیں کرتے اور امام محمدؒ کرتے ہیں

اگر ائمہ حدیث میں سے کوئی حدیث پر جرح کرتا ہے مگر مبہم الفاظ میں کہ یہ حدیث غیر ثابت یا مجروح ہے یا منکر ہے تو یہ طعن مبہم راوی میں جرح کا باعث نہیں ہے اور نہ ایسی جرح اس حدیث پر عمل کرنے سے مانع ہے جیسا کہ ایسی جرح شاہد کے اندر بھی جرح کا باعث نہیں ہے ۔

ہاں اگر طعن مفسر ہو کہ راوی عادل نہیں یا کاذب ہے وغیرہ وغیرہ ایسے الفاظ کے ساتھ جو بالاتفاق جرح کے الفاظ ہیں ۔

اور جرح کرنے والے حدیث کے وہ ائمہ ہیں جو تعصب و عداوت سے دور ہیں اور پختگی اور اتقان میں اور مسلمانوں کی خیرخواہی میں مشہور ہیں تو ان کا طعن راوی میں جرح کا باعث ہوگا۔ لہٰذا جو حضرات تشدد بیجا اور تعصب بیجا یا عداوت میں مشہور ہیں ان کی جرح اور ان کا طعن موجب نقصان نہ ہوگا جیسے ابن الجوزیؒ، مجد الدین فیروزآبادیؒ اور خطیب بغدادیؒ اور محدث دارقطنیؒ وغیرہ اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

ويسقط العملُ بالحديثِ اذا ظهر مخالفتُه قولاً او عملاً من الراوي بعد الرواية او من غيره من ائمة الصحابة والحديثُ ظاهرٌ لا يَحتمِلُ الخفاءَ عليهم ويحمل على الانتساخ واختلفَ فيما اذا انكرَ المرويُّ عنه قال بعضهم يسقط العملُ به وهو الاَشْبَهُ قيل انّ هذا قولُ ابي يوسفؒ خلافاً لمحمدٍ وهو فرعُ اختلافهما في شاهدين شهدا على القاضي بقضيته وهو لا يذكرُها قال ابو يوسف لا تُقبل وقال محمد تقبل والطعنُ المبهم لا يُوجبُ جرحاً في الراوي كما لا يُوجبه في شاهدٍ ولا يمنعُ العملَ به الا اذا وقع مفسراً بما هو جرحٌ متفقٌ عليه ممن اشتهر بالنصيحة والاتقان دون التعصبِ والعداوة من ائمة الحديث

ترجمہ اور حدیث پر عمل کرنا ساقط ہو جائیگا جبکہ حدیث کی مخالفت ظاہر ہو راوی سے روایت کے بعد قولاً یا عملاً یا راوی کے غیر کی جانب سے ائمہ صحابہؓ میں سے حالانکہ حدیث ایسی ظاہر ہو جو ان پر خفاء کا احتمال نہ رکھے اور حدیث کو انتساخ پر محمول کیا جائے گا اور اختلاف کیا گیا ہے اس صورت میں جبکہ مروی عنہ (استاذ) حدیث کا انکار کرے تو ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ اس پر عمل ساقط ہو جائیگا اور یہی اشبہ بالحق ہے اور کہا گیا ہے کہ یہ ابو یوسفؒ کا قول ہے بخلاف محمدؒ کے اور یہ اختلاف فرع ہے ان دونوں کے اختلاف کی ان دو گواہوں کے بارے میں جنہوں نے قاضی کے خلاف گواہی دی کسی فیصلہ میں حالانکہ قاضی اس فیصلہ کو یاد نہیں رکھتا تو ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ شہادت قبول نہیں کی جائے گی (یعنی قاضی گواہوں کا قول قبول نہیں کرے گا) اور محمدؒ نے فرمایا کہ قبول کی جائے گی (یعنی خاص گواہوں کا قول قبول کرے گا) اور طعنِ مبہم راوی میں جرح کو ثابت نہیں کرے گا جیسا کہ طعنِ مبہم شاہد میں جرح کو ثابت نہیں کرے گا اور طعن مبہم حدیث پر عمل کرنے سے نہیں روکے گا مگر جبکہ طعن واقع ہو اس حال میں کہ وہ مفسر ہو ایسے الفاظ کے ساتھ کہ وہ متفق علیہ جرح ہوں ان حضرات کی جانب سے جو مشہور ہیں خیرخواہی اور پختگی میں نہ کہ تعصب اور عداوت میں ائمہ حدیث میں سے۔

تشریح:۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ طعنؔ راوی کی طرف سے ہے یا غیر کی، وہ غیر صحابی ہے یا ائمہ حدیث

میں سے ہے، صحابی ہونے کی صورت میں حفائر کا احتمال ہے یا نہیں غیر صحابی ہونے کی صورت میں۔ اہل نصیحت وانقان میں ہوگا یا اہل تعصب و عداوت میں۔ پھر طعن مجمل ہوگا، یا مفسر ہوگا۔

اول کی تفصیل یہ ہے کہ جب راوی تاویل روایت کے بعد اس کے خلاف عمل کرے تو یہ جرح شمار کی جائے گی اور اگر روایت سے پہلے عمل کرے یا تاریخ کا علم نہ ہو تو یہ جرح شمار نہ ہوگی۔ اور اگر وہ اس کے خلاف تاویل کے ذریعہ عمل کرے تو چونکہ اسکی تاویل حجت نہ ہوگی کیونکہ یہ حدیث کے بعض محتملات پر عمل ہے تو یہ جرح نہ ہوگی اور جب راوی انکار کرے تو انکار سخت ہے یا نہیں اول جرح ہے اور حدیث پر عمل ساقط ہو جائے گا اور دوسری صورت میں بعض کے نزدیک جرح ہے اور بعض کے نزدیک نہیں ہے دوسری قسم کی تفصیل مع رابع وخامس: پانچویں صورت میں جرح ہے چہارم میں نہیں۔

تیسری قسم کی تفصیل مع سادس وسابع، سادس میں جرح ہے سابع میں نہیں ہے ۸ جرح نہیں ہے ۹ جرح ہے، باقی تفصیلات گذر چکی ہیں۔

سبق نمبر ۷۴

قرآن وحدیث میں حقیقۃً کبھی تعارض و تناقض نہیں ہوتا کیونکہ یہ خداوند قدوس کے عجز کی علامت ہے بلکہ تعارض کیوجہ ہماری جہالت ہے کہ ہم کو تاریخ کا علم نہیں ہے کہ کون مقدم ہے اور کون مؤخر ہے۔

بہر حال ہماری جہالت کی وجہ سے جب آیتوں میں تعارض معلوم ہو تو حدیث کی جانب رجوع کیا جائے گا جیسے فاقرأوا ما تیسر من القرآن اور واذا قرئ القرآن فانصتوا میں بظاہر تعارض ہے تو حدیث کیجانب رجوع کیا جائے گا اور وہ یہ ہے وَاذا قرأ فانصتوا (رواہ مسلم) اور من صلی خلف الامام فان قراءۃ الامام قراءۃ لہٗ (رواہ محمد فی الموطا) اور اگر دو حدیثوں میں تعارض ہو تو اقوال صحابہ یا قیاس کی جانب رجوع کیا جائے گا۔ جیسے صلوٰۃ کسوف میں عبد اللہ بن عمرؓ ابن العاصؓ اور عائشہؓ کی روایات میں تعارض ہے تو قیاس کی جانب رجوع کیا جائے گا کہ تمام نمازوں کی ہر رکعت میں ایک رکوع ہے تو یہاں بھی ایک ہی رکوع ہوگا۔

خلاصۂ کلام: جب دو حجتوں میں تعارض ہو تو یہ دونوں تعارض کیوجہ سے ساقط ہوں گی اور حجت اس کے بعد والے مرتبہ پر فائز ہوگی اس کی جانب رجوع واجب ہوگا اگر رجوع ممکن ہوا اور اگر رجوع متعذر رہو جائے تو پھر تقریر الاصول واجب ہے یعنی ہر چیز کو اس کی اصل پر رکھنا واجب ہوگا۔ جیسا کہ سؤر حمار میں روایات متعارض ہیں پھر قیاسات بھی متعارض ہیں تو اس میں تقریر الاصول واجب اور پانی اور محدث کو اپنی حالت پر برقرار رکھنا ضروری ہے اسی وجہ سے اس کو مشکوک قرار دیا گیا ہے۔

پھر اگر دو قیاسوں میں تعارض ہو تو وہ تعارض کی وجہ سے ساقط نہ ہوں گے ورنہ اس کے بعد استصحاب حال پر عمل کرنا ہوگا اور یہ کوئی دلیل نہیں ہے اور قیاس دلیل ہے تو مجتہد قیاس ہی پر عمل کرے گا مگر تحری

اور شہادتِ قلب سے کیونکہ دلیل پر عمل خداداد نورِ فراست کی مدد سے غیر دلیل پر عمل کرنے سے اولیٰ و افضل ہے۔

پھر جیسے کتب منطق میں تحقیقِ تعارض کی شرطیں آپ نے پڑھی ہیں وہ یہاں بھی ملحوظ ہونگی یعنی تحقق تعارض کے لئے دونوں کا قوت میں مساوی ہونا ضروری ہے ایک جس کو واجب کرے تو دوسری اس کو حرام قرار دے زمان واحد میں محل واحد میں۔

پھر ہمارے مشائخ میں یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ مثبت اور نافی میں تعارض ہوتا ہے یا نہیں اور مثبت سے مراد وہ ہے جو امر زائد کو ثابت کرے اور نافی سے مراد وہ ہے جو امر زائد کی نفی کرے اور حکم کو اصل پر باقی رکھتا ثابت کرے۔ لہذا ہمارے مشائخ نے بعض مقامات پر مثبت پر عمل کیا ہے اور بعض مقامات پر نافی کے اوپر۔

واقعۂ بریرہؓ میں مثبت پر اور واقعۂ نکاح میمونہؓ میں نافی پر عمل کیا ہے اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ جب بریرہؓ آزاد ہوئیں تو بعض روایات سے ثابت ہے کہ ان کے شوہر مغیث اس وقت غلام تھے اور بعض میں آیا ہے کہ آزاد تھے جبکہ اس پر تمام رواۃ متفق ہیں کہ مغیث پہلے غلام تھے اور اختلاف حریت عارضہ میں ہے تو جن رواۃ نے یہ روایت کیا ہے کہ وہ غلام تھے تو یہ عارض کی نفی ہے اور شئی زائد کا انکار ہے اور جن رواۃ نے روایت کیا ہے کہ وہ آزاد تھے تو یہ شئی عارض کا اثبات ہے تو امام شافعیؒ نے نافی پر عمل کیا ہے اور کہا ہے کہ بوقتِ عتق باندی کو اسی وقت خیار عتق ملے گا جبکہ اس کا شوہر غلام ہو اور اگر آزاد ہو پھر نہیں ملے گا۔

اور حنفیہ نے مثبت پر عمل کیا ہے اور کہا ہے کہ بہر صورت خیارِ عتق ملے گا۔ بہر حال حنفیہ نے مثبت پر عمل کیا ہے اور واقعۂ میمونہؓ میں نافی پر۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہؓ سے نکاح کیا تھا اور اس پر تمام رواۃ متفق ہیں کہ قبل نکاح حضرتؐ حالتِ احرام میں تھے بوقتِ نکاح احرام باقی تھا یا نہیں اس میں روایات متعارض ہیں۔ یزید ابن الاصمؓ کی روایت میں حلال ہونے کا اثبات ہے اور ابن عباسؓ کی روایت میں بقاء احرام کا ذکر ہے۔

تو چونکہ پہلے سے احرام تھا جو اس کی بقاء کی خبر دے گا تو امرِ عارض اور شئی زائد کی نفی کرنا ہے اور جو حلال ہونے کی خبر دے گا وہ مثبت ہے تو ابن عباسؓ نافی اور یزید بن اصمؓ مثبِت ہیں یہاں ہمارے اصحاب نے نافی پر عمل کیا اور فرمایا کہ حالتِ احرام میں نکاح جائز ہے البتہ وطی جائز نہیں اور امام شافعیؒ نے مثبت پر عمل کیا اور فرمایا کہ حالتِ احرام میں نکاح جائز نہ ہوگا۔

اور اگر جرح و تعدیل میں تعارض ہو جائے تو چونکہ عدالت اصل ہے اور فسق و فجور امر عارض ہے تو جرح کی صورت میں اثبات ہے اور تعدیل میں نفی ہے تو یہاں ہمارے اصحاب نے مثبت پر عمل کیا ہے اور جرح کو تعدیل پر مقدم رکھا ہے۔ تو یہاں ہمارے اصحاب کے عمل میں اختلاف ہے تو یہاں کسی قاعدہ کی ضرورت ہے جس سے یہ بات واضح ہو جائے کہ کس جگہ مثبِت پر اور کس جگہ نافی پر عمل ہوگا تو اس کے لئے یہ اصول مقرر ہوا

کہ جب نفی ایسی ہو جس کو دلیل سے پہچانا جا سکتا ہے یا نفی ایسی ہو کہ اصل میں اس میں اشتباہ ہے لیکن دلیل خارجی سے یہ بات واضح ہو جائے کہ راوی نے یہاں کسی دلیل پر اعتماد کیا ہے تو اب نفی اثبات کے مثل ہو گی یعنی دونوں کے درمیان تعارض ہوگا اور دلائل کی روشنی میں کسی ایک کو ترجیح دیجائے گی اور اگر نفی ایسی نہ ہو تو پھر تعارض ہی نہ ہوگا اور صرف مثبت پر عمل کیا جائے گا تو بریرہؓ کے واقعہ میں ان کے شوہر کا غلام یا آزاد ہونا دلیل سے نہیں جانا جا سکتا کیونکہ لباس وصورت سے غلام اور آزاد میں امتیاز نہیں ہوسکتا تو یہاں نفی یعنی ان کی غلامی کو ثابت کرنا بلا دلیل ہے تو یہاں نفی اثبات کے مقابل نہیں ہوسکتی کیونکہ اثبات ہمیشہ دلیل ہی سے ہوگا تو اس وجہ سے یہاں ہمارے اصحاب نے مثبت پر عمل کیا ہے۔

اور واقعۂ میمونہؓ میں نفی کو دلیل سے جانا جا سکتا ہے اور وہ محرم کی ہیئتِ حالت ہے تو یہاں نافی اور مثبت میں تعارض کا تحقق ہوگا تو اب دلیل سے ترجیح دیجائے گی تو ہم نے ابن عباسؓ کی حدیث کو ترجیح دی یزید بن اصمؓ کی روایت پر کیونکہ ابن عباسؓ ضبط واتقان میں یزید بن اصم سے فائق ہیں بحر العلومؒ شرح مسلم الثبوت میں کہا ہے کہ امام زہریؒ فرماتے ہیں کہ ابن الاصم اعرابی ہیں اپنی پنڈلی پر موتنے والا ہے کیا ہم اس کو ابن عباس کے مثل قرار دیں گے؟

اسی طرح وہ خبر جو کھانے کی حلت وحرمت اور پانی کی طہارت ونجاست کے بارے میں ہوا ور متعارض ہو تو اگرچہ اس میں اشتباہ تو ہوتا ہے لیکن جب معلوم ہو کہ مخبر نے کسی دلیل معرفت پر اعتماد کیا ہے تو اس وقت نافی اور مثبت میں تعارض متحقق ہوگا اور اصل پر عمل ہوگا اور اصل حلت اور طہارت ہے۔

لیکن یہ تفصیل اس وقت ہے کہ معلوم ہو کہ مخبر نے کسی دلیل پر اعتماد کیا ہے ورنہ اگر اس نے محض اس بنا پر حلت وطہارت کی خبر دی ہو کہ یہی اصل ہے تو اس کی خبر غیر مقبول ہوگی کیونکہ یہ بغیر دلیل کے نفی ہے تو اس وقت مثبت پر عمل ہوگا یعنی حرمت ونجاست پر تعارض کے وقت ترجیح کی تفصیل ہمارے یہاں وہ ہے جو یہاں مذکور ہے۔

لیکن ہمارے اصحاب میں سے عبداللہ جرجانی اور ایک روایت کے مطابق امام کرخیؒ کہتے ہیں کہ جس حدیث کے رواۃ زیادہ ہوں اس کو ترجیح دیدی جائے گی مثلاً ایک کے راوی تین اور دوسری کے چار ہیں تو چار والی کو ترجیح ہوگی کیونکہ قلب کا زیادہ میلان اسی کی طرف ہوگا، اس لئے کہ خبر میں سے جس میں قوت زیادہ ہو اس کو ترجیح ہوتی ہے اور رواۃ کی کثرت میں ایک قسم کی قوت ہے کیونکہ جماعت کا قول عموماً دو کی خبر سے اقوی ہوتا ہے۔

اور اگر نصاب پورا ہو یعنی دو راوی ہوں تو پھر حریت اور ذکورت سے ان حضرات نے ترجیح دی ہے یعنی دو مردوں اور آزادوں کی خبر کو مقدم رکھا ہے دو عورتوں اور دو غلاموں کی خبر پر البتہ عدد سے ہٹ کر مثلاً ایک میں ان حضرات نے بھی ذکورت وحریت کا اعتبار نہیں کیا کیونکہ جب ان دونوں میں سے کوئی بھی حجت نہیں تو ترجیح کا کیا سوال ہے البتہ دو میں حجت پوری ہے وہاں ان اوصاف سے یعنی ذکورت وحریت سے ترجیح ہو جائے گی ان حضرات نے ان مسائل ماء سے استدلال کیا ہے جنکو امام محمدؒ نے مبسوط کی کتاب الاستحسان میں ذکر فرمایا ہے۔ جہاں فرمایا ہے کہ دو کی خبر معتبر ہوگی نہ کہ ایک کی۔

مگر ترجیح کا یہ طریقہ بالاجماع متروک ہے اور امام محمدؒ کے طرز سے استدلال قیاس مع الفارق ہے کیونکہ پانی کی نجاست وطہارت کی خبر دینا مشاہدہ سے خبر دینا ہے تو یہ تو شہادت کے درجہ میں ہے تو اس میں شہادت کے اوصاف ملحوظ ہونگے نہ کے اخبار کے لہذا یہ قیاس مع الفارق ہے ۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو ۔

فَصْلٌ فِي الْمُعَارَضَةِ

وهذه الحجج التي سبق وجوهها من الكتاب والسنة لا تتعارض في أنفسها وضعًا ولا تتناقض لأن ذلك من أمارات العجز تعالى الله عن ذلك وانما يقع التعارض بينهما لجهلنا بالناسخ والمنسوخ

ترجمہ یہ فصل ہے معارضہ کے بیان میں اور یہ تمام حجج کتاب اللہ اور سنت میں سے جنکی اقسام گذر چکی ہیں بذاتِ خود حقیقۃً متعارض ومتناقض نہیں ہوتیں اسلئے کہ یہ عجز کی علامات میں سے ہے جس سے اللہ تعالیٰ عالیشان ہے اور ان کے درمیان تعارض واقع ہوتا ہے ہمارے ناسخ اور منسوخ کے نہ جاننے کی وجہ سے ۔

تشریح مثلاً اللہ تعالیٰ نے ایک جگہ کچھ حکم ارشاد فرمایا اور دوسری جگہ کچھ اور فرمایا تو درحقیقت یہاں اول منسوخ اور ثانی ناسخ ہے مگر جب ہم کو تقدم اور تاخر کا علم نہ ہو سکا تو ہم نے اپنی جہالت کیوجہ سے یہی سمجھا کہ ان میں تعارض ہے حالانکہ اصل میں بات یوں نہیں ہے ۔

تعارض، دو برابر کی حجتوں کا ایسا تقابل کہ ان کے درمیان جمع کرنے کی کوئی صورت نہ رہے ۔

تناقض، دلیل کا مدلول سے تخلف (وفیہ تفصیل لا یلیق بہذا المختصر) ۔

وحكم المعارضة بين الآيتين المصير الى السنة وبين السنتين المصير الى القياس واقوال الصحابة على الترتيب في الحجج ان امكن لأن التعارض لما ثبت بين الحجتين تساقطا لأنه دافع كل واحدة منهما بالأخرى فيجب المصير الى ما بعدهما من الحجة وعند تعذر المصير اليه يجب تقرير الأصول كما في سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل ولو يصلح القياس شاهدا لانه لا يصلح لنصب الحكم ابتداء قيل ان الماء عرف طاهرا في الأصل فلا يتنجس بالتعارض ولم يزل به الحدث فوجب ضم التيمم اليه وسمي مشكوكا ۔

ترجمہ :۔ اور دو آیتوں کے درمیان معارضہ کا حکم حدیث کی جانب رجوع ہے اور دو حدیثوں کے درمیان

قیاس اور اقوال صحابہؓ کی جانب رجوع ہے جو ان کے درمیان ترتیب کے مطابق اگر رجوع ممکن ہو۔ اس لئے کہ جب دو حجتوں کے درمیان تعارض ثابت ہوگا تو دونوں ساقط ہو نگی ان دونوں میں سے ہر ایک کے مندفع ہو جانے کی وجہ سے دوسری کے ذریعہ تو اس حجت کی جانب رجوع واجب ہے جو ان دونوں کے بعد ہے اور اس کی جانب رجوع کے متعذر ہونے کے وقت تقریر الاصل واجب ہے جیسے سؤر حمار میں، جب دلائل متعارض ہو گئے اور قیاس بھی شاہد بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اسلئے کہ قیاس ابتداءً حکم کو مقرر کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا تو کہا جائے گا کہ پانی کو جانا گیا ہے اس حال میں کہ وہ اصل میں پاک ہے تو تعارض کیوجہ سے وہ ناپاک نہو گا اور اس کی وجہ سے حدث زائل نہو گا تو وضو کی جانب تیمم کو ملانا واجب ہے اور نام رکھا گیا ہے اس کا مشکوک۔

تشریح اقوالِ صحابہؓ قیاس پر مقدم ہوں گے (وفیہ احتمال آخر) اگر دو آیتوں میں تعارض ہو تو تیسری آیت سے ترجیح نہوگی ورنہ کثرتِ اَدِلّہ سے ترجیح لازم آئیگی حالانکہ ترجیح کثرت ادلّہ سے نہیں ہوتی بلکہ قوت ادلّہ سے ہوتی ہے۔

بعض روایات میں گدھوں کے گوشت کی حلت اور بعض میں حرمت ثابت ہوئی ہے نیز قیاس بھی متعارض ہے، دودھ پر قیاس نجاست کو اور پسینہ پر حلت کو ثابت کرتا ہے نیز سؤر قلب پر قیاس نجاست کو اور سؤرِ ہرہ پر قیاس طہارت کو ثابت کرے گا مگر یہ قیاس غیر ممکن ہے فارق کے موجود ہونے کی وجہ سے اور سؤرِ حمار کو مشکوک کہنا حکم کی جہالت کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ حکم معلوم ہے اور وہ وضو اور تیمم کو ملانا ہے بلکہ اس کو مشکوک ادلّہ کے تعارض کی وجہ سے کہا گیا ہے۔

واما اذا وَقَعَ التعارضُ بين القياسينِ لم يسقطا بالتعارضِ ليجبَ العملُ بالحالِ بل يعمل المجتهدُ بايهما شاء بشهادة قلبه لان القياسَ حجة يعمل به اصابَ المجتهد الحق به او اخطأ فكان العملُ باحدهما وهو حجة اطمأنَّ قلبه اليها بنورِ الفِراسة اَولىٰ من العَمَل بالحال۔

ترجمہ اور بہر حال جب دو قیاسوں کے درمیان تعارض واقع ہو تو وہ دونوں ساقط نہوں گے تعارض کیوجہ سے تاکہ استصحابِ حال پر عمل واجب ہو بلکہ مجتہد ان دونوں میں سے جون سے پر چاہے عمل کرے گا اپنے قلب کی شہادت سے اس لئے کہ قیاس ایسی حجت ہے جس پر عمل کیا جاتا ہے مجتہد نے قیاس کیوجہ سے حق کو پالیا ہو یا خطاء کی ہو تو عمل ان دونوں میں سے کسی ایک پر ہوگا حالانکہ ان میں سے ایک (عمل کے حق میں) ایسی حجت ہے جس کی جانب مجتہد کا قلب مطمئن ہو جائے تو اولیٰ ہے حال پر عمل کرنے سے۔

تشریح: فکان العمل الخ العمل کان کا اسم ہے اولیٰ کان کی خبر ہے، وہو حجۃ تا الفراسۃ، جملہ حالیہ اسم و خبر کے درمیان ہے۔

مطلب یہ ہے کہ قیاس بہر حال حجت ہے جس پر عمل کرنا ہر حال میں غیر دلیل پر عمل کرنے سے اولیٰ ہے۔

ثم التعارضُ انّما یتحقق بین الحجتین با یجاب کُلّ واحدٍ منهما ضدَّ ما یوجِبُه الاخری فی وقت واحدٍ فی مَحَلّ واحدٍ مع تساویهما فی القوة ۔

ترجمہ پھر تعارض متحقق ہوتا ہے دو حجتوں کے درمیان ان دونوں میں سے ہر ایک کے واجب کرنے کی وجہ سے اس کی ضد کو جس کو دوسری واجب کرتی ہے ایک ہی وقت میں محلِ واحد میں ان دونوں کے برابر ہونے کے باوجود قوت کے اندر ۔

تشریح عام مخصوص منہ البعض اور خاص کے درمیان تعارض نہوگا کیونکہ دونوں میں مساوات نہیں ہے، اور متواتر اور مشہور اور آحاد کے درمیان تعارض نہوگا نیز شراب کے بارے میں تعارض نہوگا کیونکہ زمانہ کا اختلاف ہے، نکاحِ زوجہ میں حلت کا باعث ہے اور اس کی ماں میں حرمت کا مگر یہ تعارض نہیں ہے محل کے عدمِ اتحاد کی وجہ سے ۔

وَاختَلَفَ مشائخنا فی اَنَّ خَبَرَ النفی هَل یُعَارِضُ خَبَرَ الاثباتِ امرلا واختلف عَمَلُ اصحابنا المتقدمین فی ذٰلك فقد روی اَنَّ بَرِیرَةَ اُعْتِقَتْ و زوجُها عبدٌ ورُوِی انّها اُعْتِقَتْ و زوجُها حرٌّ مع اتفاقهم علی انّه کان عَبْدًا فاصحابنا اخذوا بالمثبت وروی اَنَّ رسول الله صلی الله علیه وسلم تزوج میمونةَ وهو حلال وروی انه علیه السلامُ تزوّجَها وهو محرمٌ واتفقت الروایات انه لم یکن فی الحل الاصلی فجعل اصحابنا العمل بالنافی اولیٰ وقالوا فی الجرح والتعدیل ان الجرح اولیٰ وهو المثبت

ترجمہ اور ہمارے مشائخ نے اختلاف کیا ہے اس بارے میں کہ کیا نفی کی خبر اثبات کی خبر سے معارض ہوتی ہے یا نہیں اور اس بارے میں ہمارے اصحاب متقدمین کا عمل مختلف ہے پس مروی ہے کہ بریرہؓ آزاد کی گئی حالانکہ ان کے شوہر غلام تھے اور مروی ہے کہ وہ آزاد کی گئی اور ان کے شوہر آزاد تھے رُواۃ کے متفق ہونے کے باوجود اس بات پر کہ وہ غلام تھے پس ہمارے اصحاب نے مثبت پر عمل کیا ہے اور مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میمونہؓ سے نکاح کیا حالانکہ آپ حلال تھے اور مروی ہے کہ ان سے نکاح کیا اور آپ محرم تھے اور روایات متفق ہیں اس پر کہ آپ اصلی حل میں نہیں تھے تو ہمارے اصحابؒ نافی پر عمل کو اولیٰ قرار دیا ہے اور مشائخ نے جرح و تعدیل میں فرمایا ہے کہ جرح اولیٰ ہے حالانکہ وہ مثبت ہے ۔ اس کی تفصیل و تشریح ماقبل میں گذر چکی ہے ۔

والاصل فی ذلک ان النفی متی کان من جنس ما یُعرَفُ بدلیلہ اوکان مما یشتبہ حالہ لکن عُرِفَ اَنَّ الرّاوی اِعتَمَدَ علے دلیلِ المَعرِفَۃِ کان مثل الاثباتِ والافلا فالنفیُ فی حدیث بریرۃؓ مِمّالا یعرف الا بظاہر الحال فلویعارض الاثباتُ فی حدیث میمونۃؓ مما یعرفُ بدلیلہ وھو ھیاۃ المحرم فوقعت المعارضۃ وجعل روایۃ ابن عبّاسؓ انہ تزوجھا وھو محرم اولیٰ من روایۃ یزید بن الاصم لانہ لایعدلہ فی الضبط والاتقان ۔

ترجمہ اور قاعدہ کلیہ اس میں یہ ہے کہ نفی جب کہ ہو اس چیز کی جنس سے جس کو اس کی دلیل سے پہچان لیا جائے یا ان میں سے ہو جنکا حال مشتبہ ہو لیکن یہ بات معلوم ہو جائے کہ راوی نے معرفت کی دلیل پر اعتماد کیا ہے تو نفی اثبات کے مثل ہو گی ورنہ تو نہیں پس نفی بریرہ رض کی حدیث میں ان چیزوں میں سے نہیں ہے جس کو ظاہر حال سے پہچانا جاسکے تو وہ اثبات کے معارض نہو گی اور میمونہ کی حدیث میں ان چیزوں میں سے ہے جس کو دلیل سے پہچانا جاسکتا ہے اور وہ محرم کی حالت ہے تو معارضہ واقع قرار دیا گیا ۔ ابن عباس کی حدیث کو کہ انہوں نے میمونہ سے نکاح کیا حالانکہ آپ محرم تھے اولیٰ یزید ابن الاصم کی روایت سے اس لئے کہ وہ ابن عباس کے برابر نہیں ہیں ضبط اور اتقان میں ۔ اس کی تفصیل گذر چکی ہے ۔

وطہارۃ الماء وحل الطعام والشراب من جنس مایعرف بدلیلہ مثل النجاسۃ والحرمۃ فیقع التعارض بین الخبرین فیھما وعند ذلک یجب العمل بالاصل وَمِنَ الناس من رجح بفضل عَدَدِ الرواۃ لان القلب الیہ اَمیَل وبالذکورۃ والحریۃ فی العدد دون الافراد لان بہ تَتِمُّ الحجۃ فی العدد واستدلّ بمسائل الماء الّا اَنَّ ھذا متروک باجماع السلف ۔

ترجمہ اور پانی کی طہارت اور طعام و شراب کی حلت ان چیزوں میں سے ہے جس کو اس کی دلیل سے پہچانا جاسکتا ہے جیسے نجاست اور حرمت تو ان دونوں میں خبرین کے درمیان تعارض واقع ہوگا اور تعارض کے وقت اصل پر عمل کرنا واجب ہوگا اور لوگوں میں سے کچھ وہ ہیں جنہوں نے ترجیح دی ہے رُواۃ کے عدد کی زیادتی کے ساتھ اس لئے کہ دل اس کی جانب زیادہ مائل ہوگا اور ترجیح دی ہے عدد میں ذکورت اور حریت کے ساتھ نہ کہ افراد میں اس لئے کہ اس کی وجہ سے (ذکورت و حریت کیوجہ سے) عدد کے اندر حجت قائم ہوتی ہے (افراد میں نہیں) اور انہوں نے استدلال کیا ہے (مبسوط کی کتاب الاستحسان کے) مسائل ماء کے ساتھ مگر یہ طریقہ چھوڑ دیا گیا ہے سلف کے اجماع کے ساتھ ۔

تشریح:۔ اس کی تفصیل گذر چکی ہے ، مصنفؒ نے عدد کا مقابل جو افراد کو بیان کیا ہے وہ ایک اشارہ

اس بات کی جانب بھی ہے کہ ایک عدد نہیں ہے بلکہ عدد ما فوق الواحد کو کہتے ہیں (ولبسطناه فی الکلام المنظم)

سبق نمبر ۴۸

اس سبق میں مصنفؒ بیان کے بارے میں گفتگو فرمائیں گے کہ کتاب اللہ اور حدیث کی جتنی اقسام گذری ہیں ان میں بیان کا احتمال ہے تو ضروری ہوا کہ باب بیان کو واضح کردیا جائے۔ لهذا اس کی تفسیر یہ ہے کہ بیان کی پانچ قسمیں ہیں ۱ بیان تقریر ۲ بیانِ تفسیر ۳ بیانِ تغییر ۴ بیانِ تبدیل ۵ بیانِ ضرورت۔ بیانِ تقریر وہ ہے جس سے مجاز اور خصوص کا احتمال ختم ہو جائے جیسے ولا طائر یطیر بجناحیہ، کے اندر کہ طائر میں مجاز کا احتمال تھا کہ اس سے سریع رفتار مراد ہو لیکن اگلی قید نے اس کو ختم کردیا۔

اسی طرح فسجد الملئکۃ، میں احتمال تھا کہ سب نے نہ کیا ہو لیکن کلھم کی قید نے اس احتمالِ خصوص کو ختم کردیا،

بیانِ تفسیر۔ جس میں مجمل اور مشترک کو واضح کردیا جائے۔ اول کی مثال اقیموا الصلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ ہے کہ نماز کیسے پڑھی جائے اور زکوٰۃ کیسے ادا کی جائے لیکن اقوال وافعالِ رسالت نے اس کو واضح کردیا۔ ثانی کی مثال ثلثۃ قروء میں مشترک ہونے کی وجہ سے خفا رتھا مگر قولِ رسالت طلاق الامۃ تطلیقتان وعدتہا حیضتان نے واضح کردیا کہ یہاں قرء سے حیض مراد ہے۔

پھر بیانِ تقریر اور بیانِ تفسیر کا مشترک ضابطہ یہ ہے کہ یہ موصولاً اور مفصولاً دونوں طرح درست ہے۔ مذکورہ بعض امثلہ میں وصل ہے یعنی پہلی دونوں میں اور بعض میں فصل ہے یعنی آخر کی دونوں میں۔

بیانِ تغییر، جیسے شرط اور استثناء ہیں کہ صدر کلام کے حکم کو متغیر کردیتے ہیں جیسے انت طالق ثلثاً اِن دخلتِ الدار سے واضح ہے اور لہٗ علیَّ مائۃ درھمٍ الا ثلثا میں۔ بیان تغییر کے لئے وصل شرط ہے فصل یہاں ناکافی ہے۔ پھر تخصیص عام میں وصل ضروری ہے یا فصل بھی کافی ہے یہ ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان مختلف فیہ مسئلہ ہے ہمارے نزدیک وصل شرط ہے اور انکے نزدیک وصل وفصل دونوں کافی ہیں۔

اس اختلاف کی بنیاد درحقیقت دوسرے اختلافی مسئلہ پر ہے، ہمارے نزدیک عام قبل خصوص خاص کے مثل قطعی ہے اور تخصیص کے بعد اس کی قطعیت ختم ہو جائے گی اور وہ ظنی ہو جائیگا تو تخصیص کی وجہ سے حکم سابق متغیر ہو گیا تو تخصیص ہمارے نزدیک بیانِ تغییر ہے اور بیان تغییر میں وصل شرط ہے۔

اور امام شافعیؒ کے نزدیک عام قبلِ خصوص اور بعد خصوص ظنی ہوتا ہے تو تخصیص کی وجہ سے اس میں کوئی تبدیلی نہیں آئی تو یہ بیان تقریر ہوا جس میں وصل وفصل دونوں جائز ہیں۔

بہر حال ہمارے نزدیک تخصیص میں وصل شرط ہے اسی وجہ سے اس آئندہ مسئلہ میں وصل وفصل کی وجہ سے حکم میں تبدیلی ہے۔

انگوٹھی عام کے مثل ہے جو حلقہ اور نگینہ دونوں کو شامل ہے، لہٰذا اگر کسی نے کسی کے لئے انگوٹھی کی وصیت کی اور بطریق وصل اس کے نگینہ کی وصیت دوسرے شخص کے لئے کر دی تو ایصاء ثانی تخصیص ہے تو اس صورت میں موصیٰ لہٗ اول کے لئے فقط حلقہ اور ثانی کے لئے فقط نگینہ ہے اور اگر ایصاء ثانی مفصولاً ہو تو یہ تخصیص نہیں بلکہ نگینہ میں تعارض ہے تو اس صورت میں حلقہ فقط اول کا اور نگینہ ان دونوں کے درمیان مشترک ہوگا جب یہ تفصیل ذہن نشین ہو گئی تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

فصلٌ وهذا لأن الحجج بجملتها تحتمل البيانَ وهذا **بَابُ البَيَان** وهو على خمسة اَوجُهٍ بيانُ تقرير وبيانُ تفسير وبيانُ تغيير وبيانُ تبديل وبيانُ ضرورة. اَمّا بيانُ التقرير فهو توكيدُ الكلامِ بما يقطعُ احتمالَ المجازِ والخصوصِ فيصحّ موصُولاً ومفصولاً بالاتفاق وكذلك بيان التفسيرِ وهو بيان المجمل والمشترك فاما بيانُ التغيير نحو التعليق والاستثناء فانما يصح بشرط الوصل واختلف في خصوصِ العموم فعندنا لايقع متراخياً وعند الشافعي يجوز فيه التراخي وهذا بناءٌ على ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعاً وبعد الخصوص لايبقى القطعُ فكان تغييراً من القطع الى الاحتمال فتقيّد بشرطِ الوصل وعلى هذا قال علماؤنا فيمن اوصى بخاتمه لانسانٍ وبالفصّ منه لآخر موصولاً اِنّ الثاني يكونُ خصوصاً ويكون الفصّ للثاني وان فصل لم يكن خصوصاً للاوّلِ بل صار معارضاً فيكون الفصُّ بينهما ۔

ترجمہ یہ فصل ہے اور یہ مذکورہ حجتیں (کتاب و سنت) اپنی تمام اقسام کے ساتھ بیان کا احتمال رکھتی ہیں اور یہ بیان کا باب ہے۔ اور بیان پانچ قسم پر ہے بیان تقریر، اور بیان تفسیر، اور بیانِ تغیر، اور بیان تبدیل، اور بیانِ ضرورت۔ بہرحال بیان تقریر پس وہ کلام کو مؤکد کرنا ہے ایسے لفظ سے جو مجاز یا خصوص کا احتمال ختم کر دے تو یہ بیان صحیح ہوتا ہے موصولاً اور مفصولاً بالاتفاق اور ایسے ہی بیان تفسیر (موصولاً و مفصولاً صحیح ہے) اور وہ مجمل اور مشترک کا بیان ہے پس۔ بہرحال بیانِ تغییر جیسے تعلیق اور استثناء تو وہ صحیح ہوگا وصل کی شرط کے ساتھ اور عموم کی تخصیص میں اختلاف ہے پس ہمارے نزدیک نہیں واقع ہوگی تخصیص تراخی کے طریقہ پر اور شافعی رح کے نزدیک تخصیص میں تراخی جائز ہے اور یہ اختلاف مبنی ہے اس بات پر کہ ہمارے نزدیک قطعیت کے ساتھ حکم کو واجب کرنے میں عموم خصوص کے مثل ہے اور خصوص کے بعد قطعیت باقی نہیں رہے گی تو تغیر ہو گئی قطعیت سے احتمال کی جانب تو تغیر مقید ہوگی وصل کی شرط کے ساتھ اور اسی بنیاد پر ہمارے علماء نے فرمایا اس شخص کے بارے میں جس نے کسی انسان کیلئے اپنی انگوٹھی کی وصیت کی اور اس کے نگینہ کی دوسرے کیلئے موصول کے طریقہ پر (تو کہا کہ) ایصاء ثانی اول کی تخصیص ہے اور نگینہ دوسرے کے لئے ہوگا

اور اگر اس نے فصل کیا یعنی اپنی ایصار ثانی موصولاً نہو تو وہ (ایصار ثانی) اول کی تخصیص نہوگی بلکہ وہ اول کے معارض ہوگی تو نگینہ ان دونوں کے درمیان مشترک ہوگا۔ امید ہے کہ یہ پوری بحث ذہن نشین ہوگئی ہوگی اور مزید تفصیل کی حاجت نہوگی۔

سبق نمبر ۴۹

آپ کے سامنے بیان تغییر کی گفتگو چل رہی ہے جس میں درمیان میں تخصیص عموم کا مسئلہ آگیا جو ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان مختلف فیہ ہے اسی طرح شرط و تعلیق میں ہمارا اور انکا اختلاف گذر چکا ہے کہ ان کے نزدیک تعلیق مانع انعقادِ حکم ہے اور ہمارے نزدیک مانع انعقاد سبب ہے۔ گویا ہمارے نزدیک شرط کے پائے جانے سے پہلے سبب کا تکلم ہی نہیں ہوا اور امام شافعیؒ کے نزدیک سبب کا وجود ہو چکا لیکن شرط نے اس کی ٹانگ پکڑ رکھی ہے (وقد مر فیما سبق)

اسی طرح ہمارا اور ان کا استثناء کے مسئلہ میں اختلاف ہے وہ اسی اصول پر ہیں جو شرط کے بارے میں انہوں نے فرمایا۔ اور ہم بھی اسی اصول پر ہیں جو شرط کے بارے میں طے کر چکے ہیں لہٰذا ہم نے کہا کہ استثناء کی حقیقت یہ ہے کہ مستثنیٰ منہ میں سے وہ مقدار خارج کردو جو مستثنیٰ میں ہے اور جو باقی بچا متکلم نے فقط اسی کا تکلم کیا ہے اور گویا اس نے اور کا تکلم کیا ہی نہیں مثلاً جب زید نے کہا کہ خالد کے میرے ذمہ پچیس روپے ہیں مگر چوبیس تو مستثنیٰ منہ پچیس ہے اور مستثنیٰ چوبیس ہے جب چوبیس کو پچیس میں سے گھٹایا تو ایک باقی بچا۔

تو ہم نے کہا کہ زید نے گویا کہ فقط مالبقی یعنی ایک کا تکلم کیا ہے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تکلم دونوں کا ہوا ہے مگر دونوں کے تکلم میں معارضہ ہوا کہ اول کا تقاضا پچیس کا اور ثانی کا چوبیس کے اخراج کا ہوا تو دونوں میں معارضہ ہوا یعنی ٹکراؤ ہوا اور گتھم گتھا ہوئی پھر اس معارضہ کی وجہ سے چوبیس گر کر ایک باقی رہ گیا تو فریقین کے نزدیک روپیہ ایک ہی واجب ہوگا لیکن گرنے کا طریق جدا جدا ہے ہمارے نزدیک گویا کہ چوبیس کا تلفظ و تکلم ہی نہیں ہوا اور ان کے نزدیک ہوا لیکن ٹکراؤ کی وجہ سے چوبیس گر کر ایک باقی رہے گا۔

سوال:۔ تو پھر اس اختلاف کا ثمرہ کیا ہوا؟

جواب:۔ بعض صورتوں میں اختلاف کا ثمرہ ظاہر ہوگا جیسے بقولِ بعض اس صورت میں جبکہ مستثنیٰ خلاف جنس مستثنیٰ ہو، مثلاً کوئی کہے لفلانٍ علیَّ الف درھمٍ الا ثوباً (فلاں کا میرے ذمہ ہزار درہم ہے سوائے ایک کفان کپڑے کے)

ہمارے نزدیک یہ استثناء درست نہیں ہے کیونکہ غیر جنس بیان نہیں ہو سکتا اور امام شافعی رح کے نزدیک درست ہے چنانچہ ہزار میں سے کپڑے کی قیمت کی مقدار کم ہو جائے گی کیونکہ استثناء انکے نزدیک دلیلِ معارض کی طرح ہے اور معارضہ امکان کے مطابق ہوتا ہے اور ثوب کی قیمت کا کم کر دینا ممکن ہے (لیکن یہ تفصیل شبہ

سے خالی نہیں ہے)

بہرحال امام شافعی رح کے نزدیک تکلم سب کا برقرار ہے فقط معارضہ کیوجہ سے مستثنیٰ منہ کا حکم ساقط ہوتا ہے بقدر مستثنیٰ ۔ اسی اختلاف کی وجہ سے ہمارا اور شافعی رح کا ایک اختلافی مسئلہ ہے کہ ایک لپ گیہوں کی بیع دو لپ گیہوں کے بدلہ ہمارے نزدیک جائز ہے اور امام شافعی رح کے نزدیک حرام ہے اور دونوں کا مستدل ایک ہی حدیث ہے اور وہ یہ ہے لاتبیعوا الطعام بالطعام الا سواءً بسواءٍ ، غلہ کو غلہ کے بدلے مت بیچو مگر برابر سرابر،

تو امام شافعی رح نے اپنے معارضہ کی بنیاد پر فرمایا کہ ایک لپ دو لپ کے بدلہ میں حرام ہے وجہ استدلال یہ ہے کہ لاتبیعوا الطعام بالطعام ، یہ صدر کلام ہے ، یہ عام ہے یعنی غلہ کو غلہ کے بدلہ فروخت کرنے کی جتنی بھی صورتیں ہوسکتی ہیں سب حرام ہیں اور ممنوع ہیں پھر استثناء آیا الا سواءً بسواءٍ ، سے یعنی مگر مساوات کے ساتھ تو یہ صدر کلام کے معارض ہوگیا تو فقط یہ صورت حکم حرمت سے خارج ہوگئی اور اس پر فریقین کا اتفاق ہے کہ مساوات اسی میں ہوسکتی ہے جو تحت الکیل داخل ہو اور جو مقدار تحت الکیل داخل نہیں ہے اس میں مساوات بھی نہیں ہوسکتی تو معارضہ کی وجہ سے فقط مساوات کی صورت حلال ہوئی اس کے علاوہ سب کی سب بدستور حرام رہیں اور ایک لپ کی بیع دو لپ کے بدلہ میں بھی حرام رہی کیونکہ اس کا کوئی معارض نہیں تو صدر کلام اپنے عموم کی وجہ سے اس کی حرمت پر دال ہے ۔

اور حنفیہ نے فرمایا کہ ایک لپ کی بیع دو لپ غلہ کے بدلہ جائز ہے اور صدر کلام پہلے ہی سے اسکی حرمت کو شامل نہیں ہے ۔ اس لئے کہ ضروری ہے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہو لہٰذا صدر کلام کا مطلب یہ ہوا کہ غلہ کی بیع کی تین صورتیں اور تین احوال ہیں ۱ مفاضلت ۲ مجازفت ۳ مساوات ، اور یہ احوال ثلاثہ تحت الکیل داخل ہیں تو ممانعت صدر کلام سے فقط ان احوال ثلاثہ کی ہے جو تحت الکیل داخل ہیں کہ احوال ثلاثہ میں سے کسی حالت پر مت بیچو مگر فقط مساوات کے ساتھ اور عرب کے یہاں غلہ کو ناپنے کا کوئی پیمانہ ایسا مقرر نہیں جو لپ یا دو لپ وغیرہ کے کیل کے لئے مقرر ہو تو گویا یہ مقدار تحت الکیل داخل نہیں ہے اور جب صدر کلام پہلے ہی سے اس کو شامل نہیں جو تحت الکیل داخل نہ ہو تو ایک لپ کی بیع دو لپ غلہ کے بدلہ میں جائز ہے ، اسی کو مصنف رح نے فرمایا کہ استثناء حالت سے ہے جسکی تقریر یہ ہے کہ جو عرض کی گئی ہے یہاں شوافع اور حنفیہ دونوں نے اپنے اپنے دعویٰ پر دلائل پیش کئے ہیں مگر مصنف رح نے صرف حنفیہ کی ایک دلیل بیان کرنے پر اکتفار کیا ہے ،

اور مستدل فرمان باری فلبث فیھم الف سنۃ الا خمسین عاماً ، ہے ۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ مقصد یہ ہے کہ حضرت نوح ع ساڑھے نوسو سال اپنی قوم میں رہے علاوہ ان پچاس سال کے جو قبل بعث یا بعد طوفان رہے ہیں ۔ تو اگر یہاں ہماری بات مان لی جائے کہ مقصد استثناء باقی کا تکلم ہوتا ہے تو کوئی اشکال نہیں گویا کہ خمسین کا استثناء لفظ الف سے متعرض نہ ہو اور گویا کہ الف کا تلفظ ہوا ہی نہیں بلکہ تسعمائۃ وخمسون کا تکلم

ہوا ہے تو اس میں کوئی اشکال نہیں ہوگا ۔ اور اگر امام شافعی رح کی بات کو لیا جائے اور یوں کہا جائے کہ لفظ الف علی حالہ باقی ہے جس سے استثناء کا کوئی تعلق نہیں بلکہ استثناء کا تعلق اس کے حکم سے ہے تو بات غلط ہو جائیگی اللہ کے کلام میں کذب لازم آئے گا اور وہ بھی اخبار میں کیونکہ لفظ الف خاص ہے تو جبتک یہ لفظ باقی رہیگا تو یہ ما دون الالف پر نہیں بولا جائے گا ۔

البتہ لفظ مشرکین خاص نہیں ہے لہذا اگر اس سے کچھ مشرکین خارج کرلئے جائیں باقی کے اوپر لفظ مشرکین علی حالہ بولا جائے گا جس میں کوئی کمی اور خلل واقع نہوگا، رہا الف کا مسئلہ وہ اسکے خلاف ہے بہرحال یہاں حنفیہ کی دلیل پر تو کوئی اشکال نہیں ہوگا اور شافعی رح کی بات پر بات خراب ہو جائے گی (کما مر)

پھر مستثنیٰ کی دو قسمیں ہیں ۱ متصل ۲ منفصل، جواب تک مذکور رہوا یہ اول ہے یا یوں کہئے جس کو ماقبل سے الّا یا اس کے اخوات کے ذریعہ سے خارج کیا جائے اور اگر عدم دخول وشمول کی وجہ سے اخراج ہی نہو سکے تو یہ منقطع ہے اول کی مثال جاءنی القوم الا زیدًا ، بظاہر یہ اول کی مثال ہے اور اگر زید اس قوم میں پہلے ہی سے شمار نہیں کیا جاتا تو یہ مستثنیٰ منقطع ہوگا اور جاءنی القوم الا حمارًا یہ منقطع ہے کما ھو ظاھرٌ ۔

اور مستثنیٰ حقیقت میں اول ہے اور ثانی کا نام مستثنیٰ رکھنا مجازًا ہے ورنہ تو کلام جدید ہے فانھم عدوٌّ لی الا رب العالمین، ثانی کی مثال ہے لکن رب العالمین فانہ لیس عدوًا لی اور اگر قوم بتوں کی اور باری تعالیٰ دونوں کی عبادت کرتی ہو تو یہ مستثنیٰ متصل کی مثال ہو جائے گی (کما ھو ظاھر)

جب یہ تقریر ذہن نشیں ہوگئی تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

واختلفوا فی کیفیۃ عملِ الاستثناءِ ایضًا قال اصحابنا الاستثناءُ یمنع التکلُّمَ بحکمہٖ بقدر المستثنیٰ فیکون تکلُّمًا بالباقی بعدہٗ وقال الشافعیُّ الاستثناءُ یمنع الحکمَ بطریق المعارضۃ بمنزلۃ دلیلِ الخصوص کما اختلفوا فی التعلیقِ بالشرطِ علی ماسبق فصار عندنا تقریرُ قولہٖ لفلانٍ عَلَیَّ الف درھمٍ الا مائۃً لہٗ عَلَیَّ تسعمائۃٍ وعندہٗ الا مائۃً فانھا لیست عَلَیَّ ۔

ترجمہ اور اختلاف کیا ہے انہوں نے (حنفیہ اور شوافع نے) استثناء کے عمل کی کیفیت کے سلسلہ میں بھی، ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ استثناء روکتا ہے مستثنیٰ کے بقدر مع اس کے حکم کے تکلم کو تو ہو جائے گا تکلم اس مقدار کا جو باقی ہے استثناء کے بعد اور فرمایا شافعی رح نے کہ استثناء روکتا ہے حکم کو معارضہ کے طریقہ پر دلیل خصوص کے درجہ میں جیسا کہ انہوں نے اختلاف کیا ہے تعلیق بالشرط میں اس تفصیل کے مطابق جو کہ گذر چکی ہے تو ہو جائیگی ہمارے نزدیک قائل کے قول لفلانٍ عَلَیَّ الف درھم کی تقریر لہ عَلَیَّ تسعمائۃ اور شافعی رح کے نزدیک الا مائۃ فانھا لیست عَلَیَّ ۔

تشریح اس کی تفصیل تو ماقبل میں گذر چکی ہے یہاں یہ بات عرض ہے کہ بکلمہ میں بار تکلم کے متعلق ہے اور بقدر کی بار یمنع کے متعلق ہے اور بکلمہ کی ضمیر مستثنیٰ کی جانب راجع ہے، تو تقدیر عبارت ایسے ہوگی الاستثناء یمنع منہا مفیدا بقدر المستثنیٰ الذی وجد فی ضمن حکم تکلم المستثنیٰ منہ حتیٰ کان التکلم بہ لم یقع۔

وَعَلیٰ ھذا اعتبر صَدرُ الکلام فی قولہ علیہ السَّلام لاتبیعوا الطَّعام بِالطَّعَامِ اِلَّا سواءً بِسَوَاءٍ عامًا فی القلیل والکثیر اِلَّا اَنَّ الاستثناء عَارِضٌ فی المکیل خاصَّۃً فبقیَ عامًّا فیما وراءَہ وقلنا ھذا استثناءُ حالٍ فیکونُ الصدرُ عامًّا فی الاحوال وذلک لا یصلح اِلَّا فی المقدار۔

ترجمہ اور اسی بنا پر شافعی رح نے اعتبار کیا ہے صدر کلام کو عام فرمان نبی علیہ السلام لا تبیعوا الطَّعامَ بالطَّعامِ اِلَّا سِواءً بِسَوَاءٍ میں قلیل وکثیر میں اس لئے کہ استثناء معارض ہوا ہے اس کے خاص طور پر مکیلی چیزوں میں تو باقی رہا صدر کلام عام اس کے علاوہ میں اور ہم نے کہا کہ یہ حال سے استثناء ہے تو ہو جائے گا صدر کلام عام اس کے علاوہ میں اور ہم نے کہا یہ حال سے استثناء ہے تو ہو جائے گا صدر کلام عام احوال میں اور یہ (عموم الصدر فی الاصول) صلاحیت نہیں رکھتا مگر مقدر میں، (مکیل میں)

تشریح اس کی تشریح گذر چکی ہے یہاں اتنی بات عرض ہے کہ حدیث مذکور ان الفاظ سے نہیں ملی بلکہ یہ بھی با لفاظ غریب ہے ہو سکتا ہے کہ اس حدیث معمر کو روایت بالمعنی کے طریقہ پر بیان کیا گیا ہو جو یہ ہے الطعامُ بالطعام مثلاً بمثلٍ۔ (رواہ مسلم)

ایک لپ کی بیع دو لپ کے بدلہ میں جس کو حنفیہ نے جائز قرار دیا ہے اس کو بحر ص۱۳۱ج۶ میں مردود قرار دیا ہے۔ شریعت میں نصف صاع سے کم کوئی پیمانہ نہیں تھا اس کی بنیاد مقدار مذکور تحت الکیل داخل نہیں ہوئی۔

واحتجَّ اَصحَابُنا رضی اللّٰہُ عنھم بقولہ تعالیٰ فَلَبِثَ فیھم الف سنۃٍ اِلَّا خَمسِینَ عامًا فالخمسین تعرَّض للعدد المُثبَت بالالف لا لحکمہ مع بقاء العدد لان الالف متی بقیت الفًا لم تصلح اسمًا لمادونہا بخلاف العام کاسم المشرکین اذا خُصَّ منہ نوعٌ کان الاسمُ واقعًا علی الباقی بلاخللٍ

ترجمہ اور استدلال کیا ہے ہمارے اصحابؒ نے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے فَلَبِثَ فِیھِم اَلفَ سَنَۃٍ اِلَّا خَمسِینَ عَامًا پس خمسین کا استثناء عارض ہوا ہے اس عدد کو جس کو ثابت کیا گیا ہے الف سے نہ کہ اس کے حکم سے عدد کے باقی رہنے کے ساتھ ساتھ

اس لئے کہ لفظ الف جب تک کہ وہ الف باقی ہے صلاحیت نہیں رکھتا اپنے سے نیچے کا نام بننے کی بخلاف عام کے جیسے لفظ مشرکین جب اس سے کسی نوع کو خاص کر لیا جائے تو یہ باقی پر بغیر کسی خلل کے واقع ہونے والا ہوگا باقی تفصیلات گذر چکی ہیں ۔

ثم الاستثناء نوعان متّصل وهو الاصل وتفسيره ما ذكرنا ومنفصل وهو ما لا يصلح استخراجه من الاول لان الصدر لم يتناوله فجُعِلَ مبتدأً مجازا قال الله تعالیٰ فانهم عَدُوٌّ لِّي الا رَبَّ العالمين اى لكن رب العالمين

ترجمہ پھر استثناء دو قسم پر ہے (ان میں سے ایک) متصل ہے اور یہی اصل ہے اور اس کی تفسیر وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں اور (دوسری ان میں سے) منفصل ہے اور وہ وہ ہے جسکو اول سے نکالنے کی صلاحیت نہیں ہے اس لئے کہ صدر کلام اس کو شامل نہیں ہے پس اس کو کلام جدید قرار دیا جائیگا (اس کو استثنا کہا گیا ہے) بطور مجاز کے فرمایا باری تعالیٰ نے فانہم عدو لی الا رب العلمین یعنی لکن رب العالمین ۔

تشریح بظاہر عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مجازاً جعل المنفصل الخ سے تمیز ہے حالانکہ اس سے کلام میں خرابی لازم آتی ہے بلکہ اس کو منفصل سے تمیز قرار دیا جائے گا ۔

سبق نمبر ۵۰

یہاں سے مصنفؒ بیانِ ضرورت کا آغاز فرما رہے ہیں اور بیان ضرورت بیان کی ایسی قسم ہے کہ جس میں سکوت کو بیان کا درجہ مل جاتا ہے حالانکہ سکوت بیان کے لئے موضوع نہیں ہے بلکہ بیان کے لئے نطق موضوع ہے پھر بیان کی تین قسمیں ہیں ۱ ایسا بیان جس کو منطوق بہ کا درجہ دیدیا جائے جیسے فرمانِ باری ورثہ ابواہ فلامہ الثلث کے اندر کہ یہاں صدر کلام ورثہ ابواہٗ سے ماں باپ کی شرکت معلوم ہو رہی تھی پھر ماں کے لئے ثلث کی تخصیص کر دی گئی جو بغیر بیان کے اس بات کا بیان ہوگیا کہ باپ کے لئے مابقی ہے ۲ وہ بیان ضرورت جو متکلم کے حال کی دلالت سے ثابت ہو، جیسے وہ تمام معاملات جن کو دیکھ کر صاحب شرع ان پر سکوت فرمالیں جیسے وہ تمام معاملات بیع وشرار اور کھانے پینے کے اور پہننے وغیرہ کے جن کو دیکھ کر سرکار دو عالم ؐ نے سکوت اختیار فرمایا اسی طرح جہاں بیان کی حاجت ہو وہاں سکوت اختیار کرنا بیان ہے جیسے ایک عورت زید سے کہتی ہے کہ میں حرہ ہوں اس نے اس سے نکاح کر لیا اور پانچ بچے مثلاً پیدا ہو گئے اب کوئی شخص دعویٰ کرتا ہے کہ یہ میری باندی ہے تو زید یہاں مغرور ہے (دھوکہ دیا ہوا) تو یہاں زید پر باندی کا عقر ہوگا اور اولاد کی قیمت ہوگی اور اولاد آزاد ہوگی لیکن اولاد کے بدن کے منافع کی قیمت نہیں لگائی جائے گی کیونکہ یہی واقعہ عمرؓ کی عدالت میں پیش کیا

گیا اور حضرت عمرؓ نے یہی فیصلہ فرمایا اور صحابہؓ کی جماعت موجود تھی سب نے اس پر سکوت فرمایا تو صحابہ کا یہ سکوت بیان ہے اس بات کے لئے کہ منافع بدن اولاد کی قیمت نہیں لگائی جائے گی۔

۳ تیسری قسم وہ ہے جو لوگوں کو دھوکہ سے نجات کے لئے ثابت ہو مثلاً شفیع کو بیع کا علم ہو گیا اور وہ خاموش رہا اور بعد مدت شفعہ کا مطالبہ کرتا ہے تو اس کا دعویٰ مردود ہو گا کیونکہ اس کا سکوت دست برداری کا بیان تھا۔

اسی طرح مولیٰ دیکھتا ہے کہ اس کا غلام بازار میں سودا خریدتا ہے اور فروخت کرتا ہے اور مولیٰ سکوت اختیار کرتا ہے تو اس کا سکوت اس بات کا بیان ہے کہ اس کو میری طرف سے بیع وشراء کی اجازت ہے۔

۴ چوتھی قسم وہ ہے جو کثرتِ کلام سے بچنے کی غرض سے اختیار کی جائے جیسے زید کہتا ہے لہٗ علیّ مائۃٌ ودرھمٌ۔ یا لہٗ علیّ مائۃٌ وقفیزُ حنطۃٍ تو یہ اس بات کا بیان ہے کہ پہلا مائۃ سو درہم اور دوسرا سو قفیز ہیں یعنی عطف مائۃ کا بیان ہے یہ ہمارا مسلک ہے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ متکلم مائۃ سے جو اپنی مراد بیان کرے وہ معتبر ہے اور انہوں نے کہا کہ جیسے کسی نے کہا لہٗ علیّ مائۃٌ وثوبٌ، اس میں باتفاق فریقین متکلم کے بیان پر عمل ہو گا تو ہماری جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ معطوف علیہ کو حذف کرنا متعارف ہے مگر جہاں ضرورت ہو اور خواہ مخواہ طویل کلام ہوتا ہو لہٰذا کلام کی کثرت وجہِ ضرورت ہے تو ضرورت صرف وہاں ہوگی جہاں کثرت سے تکلم کی نوبت آتی ہو۔

اور کثرتِ تکلم کی ضرورت ان چیزوں میں ہوتی ہے جو واجب فی الذمہ ہو جاتی ہوں اور وہ عموماً صرف مکیلی اور موزونی چیزیں ہوا کرتی ہیں کپڑے نہیں ہوتے کیونکہ وہ مکیلی ہیں اور نہ موزونی بلکہ کپڑے تو واجب فی الذمہ جب ہونگے کہ بیع سلم ہو یا ایسی صورت میں ایسے کپڑوں کو ثمن مقرر کیا جائے جنکا وصف بیان کرکے مؤجل رکھا گیا ہو لہٰذا امام شافعیؒ کا مذکورہ قیاس جائز نہیں ہے جب یہ تقریر ذہن نشین ہو گئی تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَاَمَّا بیانُ الضرورۃِ فھو نوعُ بیانٍ یَقعُ بما لم یُوضَعْ لہٗ وھٰذا علی اربعۃِ انواعٍ منہُ ما ھُو فی معنی المنطوقِ بہٖ نحو قولہٖ تعالیٰ وَوَرِثَہٗٓ اَبَوٰہُ فَلِاُمِّہِ الثُّلُثُ صدرُ الکلامِ اوجبَ الشرکۃَ ثم تخصیصُ الامِّ بالثلث دلَّ علی اَنَّ الابَ یَسْتَحِقُّ الباقی فصار بیانا بصدرِ الکلامِ لا بمحضِ السکوتِ ومنہ ما یثبتُ بدلالۃِ حالِ المتکلمِ مثلُ سکوتِ صاحبِ الشرعِ عندَ امرٍ یُعاینہُ عن التغییرِ یدلُّ علی الحقیۃِ وفی موضعِ الحاجۃِ الی البیانِ مثل سکوتِ الصحابۃِ عن تقویمِ منفعۃِ البدنِ فی ولدِ المغرورِ ومنہ ما یثبتُ ضرورۃَ دفعِ الغرورِ مثل سکوتِ الشفیعِ وسکوتِ المولیٰ حینَ یرٰی عبدَہٗ یبیعُ ویشتری ومنہ ما یثبتُ بضرورۃِ کثرۃِ الکلامِ

مثل قول علمائنا فیمن قال لہ علیّ مائۃ ودرھمٌ او مائۃ وقفیز حنطۃ ان العطف جعل بیانا للمائۃ وقال الشافعی رح القول قولہ فی بیان المائۃ کما اذا قال لہ علیّ مائۃ وثوب قلنا ان حذف المعطوف علیہ متعارف ضرورۃ کثرۃ العدد وطول الکلام وذلک فیما یثبت وجوبہ فی الذمۃ فی عامۃ المعاملات کالمکیل والموزون دون الثیاب فانہا لا تثبت فی الذمۃ الا بطریق خاص وھو السلم

ترجمہ اور بہرحال بیان ضرورت پس وہ بیان کی ایک ایسی قسم ہے جو اپنے موضوع لہ کے غیر کے ساتھ واقع ہوتی ہے اور یہ چار قسم پر ہے اس میں سے ایک وہ ہے جو منطوق بہ کے حکم میں ہے جیسے فرمان باری وورثہ ابواہ فلامہ الثلث، صدر کلام نے (ابوین کے درمیان) شرکت کو ثابت کیا پھر ثلث کے ساتھ ماں کی تخصیص اس بات پر دال ہے کہ باپ باقی کا مستحق ہے تو یہ تخصیص الام بالثلث صدر کلام کا بیان ہوگیا محض سکوت سے نہیں اور اسی میں سے دوسرا وہ ہے جو حال متکلم کی دلالت سے ثابت ہوتا ہے جیسے صاحب شرع کا سکوت کرنا ایسے امر پر جس کو آپ دیکھیں (سکوت کرنا) تغیر وتبدل سے حقیقت پر دال ہے اور (سکوت کرنا) بیان کی جانب حاجت کی جگہ میں بیان پر دال ہے جیسے صحابہ کا سکوت کرنا بدن کی منفعت کی قیمت لگانے سے مغرور کے بچے میں اور اسی میں سے وہ ہے جو دھوکہ کو دور کرنے کی ضرورت سے ثابت ہوتا ہے جیسے شفیع کا سکوت کرنا جبکہ وہ دیکھتا ہے اپنے غلام کو کہ بیچتا ہے اور خریدتا ہے

اور اسی میں سے وہ ہے جو کثرت کلام کی ضرورت کیوجہ سے ثابت ہوتا ہے جیسے ہمارے علماء کا قول اس شخص کے بارے میں جس نے کہا اس کے میرے ذمہ سو اور ایک درہم ہے یا سو اور ایک گیہوں کا قفیز ہے کہ عطف کو مائۃ کا بیان قرار دیا جائے گا اور شافعی رح نے فرمایا کہ قائل کا قول معتبر ہوگا ہم نے کہا کہ معطوف علیہ کا حذف کرنا متعارف ہے عدد کی کثرت استعمال کی ضرورت کی وجہ سے اور طول کلام کی ضرورت کی وجہ سے اور یہ ضرورت اس چیز میں ہے جس کا وجوب عام معاملات میں ذمہ میں ثابت ہو جائے جیسے مکیل اور موزون نہ کہ کپڑے اس لئے کہ کپڑے ذمہ میں ثابت نہیں ہوئے مگر ایک مخصوص طریقہ پر اور وہ طریقہ سلم ہے۔

اوجب الشرکۃ: کیونکہ اس میں کسی کا حصہ بیان کئے بغیر میراث کی وضاحت دونوں کیجانب ہے۔

بمحض السکوت:۔ اگر ماں کا حصہ بیان شرکت کے بغیر بیان کیا جاتا تو سکوت کی صورت میں باپ کا حصہ معلوم نہیں ہوتا تو باپ کے حصہ سے سکوت صدر کلام کی دلالت کے ساتھ بیان بنا ہے۔

سبق نمبر ۱۵

بیان تبدیل اور نسخ ایک ہی چیز ہے نسخ صاحب شرع (اللہ تعالیٰ) کے حق میں بیان محض ہے اور ہمارے سامنے

حکم کی مدت نہیں تھی جس سے ظاہراً یہ سمجھا جا رہا تھا کہ یہ حکم باقی رہے گا تو ہمارے حق میں یہ نسخ ہے جیسے قتل قاتل کے حق میں تغییر و تبدیل ہے اور صاحب شرع کے حق میں بیان محض ہے لہذا مصنف نے فرمایا باب بیان التبدیل

وَامّا بیانُ التبدیل فھو النسخ والنسخُ فی حقّ صاحب الشرع بیانٌ لمدۃِ الحکمِ المطلق الذی کان معلومًا عند اللّٰہ تعالٰی اِلّا انّہ تعالٰی اَطلقہ فصار ظاھرہٗ البقاءُ فی حق البشر فکان تبدیلًا فی حقِنا بیانًا محضًا فی حقِ صاحبِ الشرع وھو کالقتلِ فانہ بیانٌ محضٌ للاجلِ فی حقِ صاحبِ الشرعِ تغییرٌ وتبدیلٌ فی حقِ القاتلِ

ترجمہ بیان تبدیل کا باب اور تبدیل نسخ ہے اور صاحب شرع کے حق میں نسخ اس مطلق حکم کی مدت کو بیان کرنا ہے جو اللہ تعالیٰ کو معلوم تھا مگر اللہ تعالیٰ نے اس کو مطلق رکھا تھا تو اس حکم کا ظاہر انسان کے حق میں بقاء ہوگیا تھا تو نسخ ہمارے حق میں تبدیل ہوگئی صاحب شرع کے حق میں بیان محض ہوا اور نسخ قتل کے مثل ہے کہ قتل صاحب شرع کے حق میں اجل معلوم کا بیان ہے قاتل کے حق میں تغییر و تبدیل ہے۔

تشریح پھر نسخ کا محل ایسا حکم ہے جس میں یہ احتمال ہے کہ وہ مشروع اور غیر مشروع ہوسکے جیسے مثلاً شراب لہذا ایمان اور کفر میں نسخ کا احتمال نہیں ہے۔ پھر جس میں احتمال نسخ ہے تو ضروری ہے کہ اس میں کوئی ایسی قید نہ ہو جو احتمال نسخ کے منافی ہے مثلاً پہلے سے اس کی مدت بیان کردی کہ یہ حکم صرف چھ ماہ کے لئے ہے بعد چھ ماہ کے جو حکم آئیگا وہ نسخ نہیں کہلائے گا یا اس میں تابید کی قید لگی ہوئی ہو تو اب اس میں احتمال نسخ دور ہوگیا جیسے فرمانِ باری خالدین فیھا ابداً

پھر تابید کبھی نص سے ثابت ہوتی ہے جیسے مثال مذکورہ میں اور کبھی دلالۃً ثابت ہوتی ہے جیسے وہ احکام جن کو چھوڑ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دنیا سے تشریف لئے گئے ہیں بطور دلالت کے ان میں تابید ہے کیونکہ اب ان میں احتمال نسخ نہیں رہا جب کہ آپ کے بعد کوئی نبی بھی نہیں ہے، اسی کو مصنفؒ نے فرمایا۔

ومحلّہٗ حکمٌ یکونُ فی نفسہٖ مُحتملاً للوجود والعدم ولم یلتحق بہٖ ما یُنافی النّسخ من توقیتٍ اوتابیدٍ ثبتَ نصًّا کما فی قولہٖ تعالٰی خٰلِدِیْنَ فِیْھَا اَبَدًا او دلالۃً کسائرِ الشرائعِ التی قُبِضَ علیھا رسولُ اللّٰہِ صلی اللّٰہ علیہ وسلم

ترجمہ اور نسخ کا محل ایسا حکم ہے جو فی نفسہ وجود و عدم کا احتمال رکھے اور اس حکم کے ساتھ ایسی قید لاحق نہ ہوئی ہو جو نسخ کے منافی ہو یعنی توقیت یا تابید جو نص سے ثابت ہو جیسے اللہ کے

فرمان خالدین فیہا ابداً ہیں یا دلالۃً ثابت ہو جیسے تمام وہ احکام مشروعہ جن پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوئی ہے ۔

جب حضرتؐ معراج میں تشریف لے گئے اور پچاس وقت کی نماز امت پر فرض ہوئی اور پھر ہوتے ہوتے پانچ رہ گئی تو ابھی ان پر عمل کی نوبت بھی نہ آئی تھی کہ منسوخ ہوگئی البتہ ان کا حضرتؐ نے اعتقاد فرمالیا تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ عمل کی نوبت آنے سے پہلے محض اعتقادِ قلبی کے بعد نسخ ہو سکتا ہے اور یہی ہمارا مسلک ہے معتزلہ کا خیال یہ ہے کہ عمل کرنا بھی نسخ کے جواز کی شرط ہے مگر تفصیل مذکور سے ان کے قول کی تردید ہوتی ہے اسی طرح تعریفات پر نقض وارد کرنے کا مسئلہ ہے کہ معمول بہ بننے سے پہلے ہی منسوخ ہے (والبسط فی الکلام المنظم)

والشرطُ التمکنُ من عقدِ القلبِ عندنا دون التمکن من الفعل خلافا للمعتزلۃ ۔

ترجمہ اور جواز نسخ کی شرط ہمارے نزدیک اعتقادِ قلبی پر قدرت ہے نہ کہ فعل پر قدرت بخلاف معتزلہ کے ۔

پھر قیاس سے جمہور کے نزدیک اور اجماع سے اکثر کے نزدیک نسخ نہیں ہو سکتا کیونکہ اجماع کی حقیقت بھی چند آراء کا اجماع ہے اور رائے میں یہ بات نہیں جانی جاسکتی کہ اللہ کی جانب سے مقرر فرمودہ حسن و قبح کی نہایت کا وقت آگیا یعنی اب اس کی قباحت یا حسن کا حسن ختم ہوگیا اسی کو مصنف رح نے فرمایا ۔

ولاخلافَ بین الجمہورِ اَنّ القیاسَ لا یصلحُ ناسخا وکذلک الاجماعُ عند اکثرھِم لان الاجماعَ عبارۃٌ عن اجتماعِ الآراءِ ولا مدخلَ للرأیِ فی معرفۃِ نہایۃِ وقتِ الحُسنِ والقبحِ فی شئٍ عندَ اللہِ تعالیٰ

ترجمہ اور جمہور کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ قیاس ناسخ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور ایسے ہی اجماع ان میں سے اکثر کے نزدیک اس لئے کہ اجماع مراد ہے چند آراء کے اجتماع سے اور رائے کا کوئی دخل نہیں ہے حسن اور قبح کے وقت کی نہایت کو پہنچانے میں اس چیز کے بارے میں جو امت کے نزدیک ہے (یعنی اللہ کے یہاں جو حسن و قبح ہے اس کو رائے سے نہیں جانا جاسکتا ۔

تشریح
پھر کتاب کو کتاب سے سنت کو سنت سے اور کتاب کو سنت سے اور سنت کو کتاب سے منسوخ کرنا جائز ہے مگر آخری دونوں امام شافعی رح کے نزدیک جائز نہیں کیونکہ یہ تو طعن کا ذریعہ ہوگا کہ لوگ کہیں گے کہ کیا رسول ہے کہ اس کا خدا اس کو جھٹلاتا ہے یا کیا رسول ہے جو اپنے خدا کو جھٹلاتا ہے۔
مگر ہم کہیں گے کہ جب نسخ کی حقیقت حکم کی مدت کا بیان ہے تو رسولؐ کتاب کے حکم کی مدت بیان کرے یا اللہ تعالیٰ اس حکم کی مدت بیان کردے جو حکم کہ حدیث سے ثابت ہوا تھا اسی کو مصنف رح نے فرمایا۔

وانما يجوزُ النسخُ بالكتابِ والسنةِ ويجوزُ نسخُ اَحَدِهما بالآخرِ عندنا وقال الشافعي لا يجوز لانه يكونُ مدرجةً الى الطّعنِ وانا نقولُ النسخُ بيانُ مُدَّةِ الحكم وجائزٌ للرسول عليه السلام بيانُ مُدّةِ حكمِ الكتابِ فقد بُعِثَ مُبيِّنًا وجائزٌ اَن يتولىَّ اللّٰهُ تعالىٰ بيانَ ماالجرىٰ على لِسانِ رسولِه صلى الله عليه وسلم

ترجمہ
اور نسخ جائز ہے کتاب اور سنت سے اور جائز ہے ان دونوں میں سے ایک نسخ کا دوسرے سے ہمارے نزدیک اور شافعی رح نے فرمایا کہ جائز نہیں اس لئے کہ یہ طعن کا ذریعہ ہوگا اور ہم کہتے ہیں کہ نسخ حکم کی مدت کا بیان ہے اور رسول علیہ السلام کے لئے جائز ہے کتاب کے حکم کی مدت کو بیان کردینا کیونکہ آپ مبین بناکر مبعوث فرمائے گئے ہیں اور جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ متولی ہو جائے اس حکم کے بیان کا جس کو اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان پر جاری فرمایا۔

تشریح
پھر تلاوت اور حکم دونوں منسوخ ہوں یہ بھی جائز ہے اور ایک ہوجائے دوسرا نہو یہ بھی جائز ہے کیونکہ نظم قرآنی کے دو حکم ہیں ۱؎ الفاظ جو جواز صلوٰۃ کا مدار ہے۔ ۲؎ احکام کا مدار ہے یعنی وجوب وحرمت وغیرہ کا یعنی معانی اور یہ دونوں مقصود ہیں تو جب مقصود ہیں تو ان میں سے ہر ایک میں احتمال ہے کہ اس کی مدت اور وقت کو بیان کردیا جائے اسی کو مصنف رح فرماتے ہیں۔

ويجوزُ نسخُ التلاوةِ والحكمِ جميعًا ويجوزُ نسخُ اَحَدِهِما دونَ الآخرِ لانَّ للنظمِ حكمين جوازُ الصَّلوٰةِ وما هُوَ قائمٌ بمعنى صيغتِه وكلّ واحدٍ منهما مقصودٌ بنفسِه فاحتمل بيانَ المدةِ والوقتِ

ترجمہ
اور جائز ہے تلاوت اور حکم دونوں کا نسخ اور جائز ہے ان دونوں میں سے ایک کا نسخ نہ کہ دوسرے کا اس لئے کہ نظم کے دو حکم ہیں ایک جواز صلوٰۃ اور دوسرا وہ حکم جو اس کے صیغہ کے معنیٰ کے ساتھ قائم ہے اور ان میں سے ہر ایک مقصود بنفسہ ہے تو ہر ایک احتمال رکھے گا مدت

کے اور وقت کے بیان کرنے کا ۔

تشریح پھر ہمارے نزدیک نص کے اوپر زیادتی بھی نسخ ہے بخلاف امام شافعی رح کے ہماری دلیل یہ ہے کہ زیادتی کی وجہ سے اصل مشروع اب حکم کا بعض حصہ ہے اور حقوق اللہ میں بعض کو وجود کا حکم ہی نہیں ملتا کیونکہ اللہ کا حق تجزی کے وصف کو قبول نہیں کرتا لہذا فجر کی ایک رکعت عدم کے درجہ میں ہوگی کیونکہ حق دو رکعتیں ہیں اسی طرح مظاہر نے کفارہ کے تیس روزے رکھے پھر وہ بیمار ہوگیا اور پھر تیس مسکینوں کو کھانا کھلادیا تو جائز نہ ہوگا کیونکہ حق اللہ میں تجزی لازم آتی ہے تو یا تو پورے ساٹھ روزے رکھے ورنہ پھر ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے ۔

تو بہرحال زیادت علی النص اگرچہ ظاہری اور لفظی اعتبار سے بیان ہے لیکن معنوی اعتبار سے یہ نسخ ہے (کما مر) اسی کو مصنف رح نے فرمایا ۔

والزيادةُ عَلىٰ النص نسخ عندنا خلافاً للشافعی لان بالزيادة يصير اصلُ المشروع بعضَ الحق وما للبعض حكم الوجود فيما يجب حَقّاً لِلّٰهِ تعالىٰ لانه لا يقبلُ الوصفَ بالتجزي حتىٰ ان المُظَاهِرَ اذا مَرِضَ بعد ما صَامَ شهراً فاطعم ثلثين مسكيناً لم يجزه فكانت الزيادة نَسْخاً من حيث المعنىٰ

ترجمہ اور نص پر زیادتی ہمارے نزدیک نسخ ہے اختلاف ہے شافعی رح کا اس لئے کہ زیادتی کی وجہ سے اصل مشروع (مزید علیہ) حق کا بعض ہوگا اور بعض کو وجود کا حکم نہیں ہے اس حکم میں جو واجب ہو اللہ تعالیٰ کا حق بنکر اس لئے کہ اللہ کا حق تجزی کے وصف کو قبول نہیں کرتا یہاں تک کہ مظاہر جب بیمار ہوگیا تیس روزوں کے بعد پس اس نے تیس مسکینوں کو کھانا کھلادیا تو یہ اس کو کفایت نہیں کرے گا تو یہ ہوگی زیادتی نسخ معنی کے اعتبار سے ۔

تشریح بہرحال جب زیادتی علی النص ہمارے نزدیک نسخ ہے اور نسخ قیاس یا خبر واحد سے جائز نہیں ہے تو خبر واحد کی وجہ سے فاتحہ کو نماز کا رکن قرار نہیں دیا جاسکتا کیونکہ یہ نص پر زیادتی ہے اور نص یہ ہے فاقرأوا ما تيسر من القرآن نیز بکر کی حد زنا میں کوڑوں کے ساتھ جلا وطن کرنا نہیں ہوسکے گا ورنہ خبر واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی لازم آئے گی اسی طرح طواف زیارت میں طہارت کی شرط سے بھی اور کفارہ یمین وظہار کے غلام میں ایمان کی قید لگانا بھی نص پر زیادتی ہے نسخ ہے جو خبر واحد یا قیاس سے جائز نہیں ہے ۔ اسی کو مصنف رح نے فرمایا ۔

ولهذا لم يَجْعل علماؤُنا رح قراءة الفاتحة رُكناً في الصلوة بِخَبَرِ الواحِدِ لانه زيادةٌ

علی النص والوا زیادۃ النفی حدّا فی زنا البکر وزیادۃ الطھارۃ شرطاً فی طواف الزیارۃ وزیادۃ صفۃ الایمان فی رقبۃ الکفارۃ بخبرالواحد او القیاس ۔

ترجمہ اور اسی وجہ سے ہمارے علماء نے فاتحہ کی قراءت کو نماز میں رکن قرار نہیں دیا خبر واحد سے اس لئے کہ یہ نص پر زیادتی ہے ۔ اور انکار کیا ہے (ہمارے علماء نے) جلاوطنی کی زیادتی کا حد بنا کر بکر کی زنا میں اور طہارت کی زیادتی کا طوافِ زیارت میں شرط بنا کر اور صفت ایمان کی زیادتی کا کفارہ کے غلام میں خبر واحد یا قیاس سے ۔ **تنبیہ** :- ضرورت نہ ہونے کی وجہ سے بہت اختصار سے کام لیا گیا ہے ۔

سبق نمبر ۵۲ سنن قولیہ سے فراغت کے بعد مصنف رح نے سننِ افعالیہ کو بیان فرمایا ہے کہ سننِ افعالیہ کی چار قسمیں ہیں مباح، مستحب، واجب، فرض، اول جیسے اکل وشرب کی عادات، مستحب جیسے تسمیہ قبل الوضوء، واجب جیسے سجود سہو، فرض جیسے نماز پنج گانہ وغیرہ، ایک قسم زلت ولغزش بھی ہے مگر اس کا اقتداء جائز نہیں ہے اور اس قسم میں یہ بھی ضروری ہے کہ خود صاحبِ واقعہ یا اللہ کی جانب سے اس کے زلت ہونے کی وضاحت ہو گئی ہو جیسے موسیٰ ؑ کا فرمان ھٰذا من عمل الشیطان اور ارشاد باری وَعصیٰ اٰدمُ رَبّہٗ فغویٰ ۔ آپ کے جملہ افعال کے بارے میں اختلاف ہے لیکن جو شیخ ابوبکر جصاص رازیؒ نے فرمایا ہے وہ صحیح ہے ۔ کہ جن افعال کے بارے میں ہمیں علم ہے کہ یہ آپ نے فرض یا مستحب وغیرہ کے طریقہ پر ادا کیا ہے اسی طرح ان کو ہم بھی کریں گے اور جہاں یہ معلوم نہ ہو سکے کہ کیا نوعیت ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ یہ آپ کے ساتھ مختص نہیں ہے تو ایسی جگہ ہم اس پر عمل کریں گے ۔ اور جب تک کوئی دلیل نہ آجائے اس کو ادنیٰ درجہ پر محمول کریں گے یعنی اباحت کے درجہ پر اسی کو مصنف رح نے فرمایا ۔

والذی یتصل بالسنن افعالُ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم وھی اربعۃُ اقسام مباحٌ ومستحبٌ وواجبٌ وفرضٌ وفیھا قسمٌ اٰخر وھو الزلۃ لکنہ لیس من ھذا الباب فی شیٔ لانہ لا یصلح للاقتداء ولا یخلو عن الاقتران ببیان انہ زلۃ واختلف فی سائر افعالہ والصحیح ما قالہ الجصاصؒ انّ ما علمنا من افعال الرسول صلی اللّٰہ علیہ وسلم واقعًا علی جھۃ نقتدی بہ فی ایقاعہ علی تلک الجھۃ وما لم نعلمہ علی اَیّ جھۃ فعلہٗ فلنا فعلہ علی ادنیٰ منازل افعالہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم وھو الاباحۃ لان الاتباعَ اصل فوجب التمسّکُ بہ حتی یقوم دلیل خصوصہ بہ

ترجمہ اور جو بحث متصل ہے سنن (قولیہ) سے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال ہیں اور یہ چار قسم پر ہیں، مباح، اور مستحب، اور واجب، اور فرض، اور ان میں سے ایک دوسری قسم ہے اور وہ زلت ہے، لیکن وہ اس باب میں کسی درجہ پر نہیں ہے، اس لئے کہ وہ اقتدار کئے جانے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور یہ قسم خالی نہیں ہے اس بات کے بیان سے کہ یہ زلت ہے اور آپ کے تمام افعال کے بارے میں اختلاف ہے اور صحیح وہ ہے جس کے قائل جصاصؒ ہیں کہ جن افعال رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو ہم نے جان لیا کسی جہت پر واقع ہونے کو تو اس فعل کی اقتدار کی جائے گی اس کو اسی جہت پر واقع کرنے میں اور جس کو ہم نے نہیں جانا کہ کس جہت پر اس کو آپ نے کیا ہے تو ہم کو اس کے کرنے کا حق ہے آپ کے افعال کے مراتب میں سے ادنی مرتبہ پر محمول کرکے اور وہ اباحت ہے اس لئے کہ اتباع اصل ہے اصل کے ساتھ تمسک واجب ہے، یہاں تک کہ قائم ہو جائے اس فعل کے خاص ہونے کی دلیل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ۔

تشریح باب سنت کے ساتھ اس بحث کا بھی جوڑ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد کا کیا حکم ہے؟ اگرچہ اس میں اختلاف ہے مگر ہمارے نزدیک صحیح یہ ہے کہ جب کوئی حادثہ درپیش ہوتا۔ اور وحی کے انتظار کے باوجود وحی نہ آئی اور تین دن گذر گئے تو وہاں آپ کو حکم تھا کہ اجتہاد سے فیصلہ صادر فرمادیں۔

پھر آپ کے اور دوسرے مجتہد کے اجتہاد میں یہ فرق ہے کہ اگر آپ کے اجتہاد میں خطاء واقع ہو گئی تو منجانب اللہ اس کی تلافی کر دیجاتی ہے بخلاف مجتہد کے جیسے آپ کے اور دیگر اولیاء کے الہام میں فرق ہے کہ آپ کا الہام حجت قطعیہ ہے، اور دوسروں کا الہام بشرطیکہ اصول شرع کے مخالف نہ ہو خود ان کے حق میں حجت ہے دوسروں کے حق میں نہیں ہے اسی کو مصنفؒ فرماتے ہیں ۔

ويتصلُ بالسُّننِ بيانُ طريقةِ رسولِ اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم في اظهار احكامِ الشرع بالاجتهادِ واختلفَ في هذا الفصلِ والصحيحُ عندنا انه كان يعملُ بالاجتهادِ اذا انقطع طمعُه عن الوحي فيما ابتلي به وكان لا يُقرّ على الخطاءِ فاذا أقرَّ على شيئٍ من ذلك كان ذلك دلالةً قاطعةً على الحكمِ بخلافِ مايكونُ من غيرِه من البيان بالرأي وهو نظيرُ الالهامِ فانه حجةٌ قاطعةٌ في حقه وان لم يكن في حق غيرِه بهذه الصفة

ترجمہ:- اور سنن کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ کا بیان اجتہاد کے ذریعہ احکام شرع

کو ظاہر کرنے میں متصل ہے ، اور اصولیین نے اس فصل میں اختلاف کیا ہے ، اور ہمارے نزدیک صحیح یہ ہے کہ آپ اجتہاد پر عمل فرماتے تھے جبکہ پیش آمدہ حادثہ میں وحی سے آپ کی امید منقطع ہو جاتی اور آپ خطاء پر برقرار نہیں رکھے جاتے تھے پس جب اس حکم میں سے کسی پر برقرار رکھے گئے تو یہ حکم کے درست ہونے پر دلیل قطعی ہوگی بخلاف اس اجتہاد کے جو آپ کے غیر کی طرف سے ہو یعنی رائے سے حکم کا بیان اور اجتہاد الہام کی نظیر ہے کہ الہام آپ کے حق میں (یعنی آپ کا الہام) حجت قطعی ہے اگرچہ الہام آپ کے غیر کے حق میں اس صفت پر نہیں ہے ۔

تشریح اور جو شرائع سابقہ کے احکام قرآن وحدیث میں وارد ہیں اور ان پر ان کو بیان کرنے کے بعد کوئی نکیر مذکور نہیں تو وہ احکام ہم پر لازم ہیں لیکن پہلی شریعتوں کے احکام ہونے کے اعتبار سے نہیں بلکہ ہماری شریعت کے احکام ہونے کے اعتبار سے اور گویا یہ بحث بھی باب السنۃ سے تعلق رکھتی ہے اسی کو مصنفؒ نے فرمایا

ومما يتَّصلُ بسنۃ نبيّنا عليہ السّلام شرائعُ من قبلہ والقولُ الصحيحُ فيہ انّ ما قصَّ اللّٰہ تعالٰی ورسولہ منہا من غير انكار يلزمنا على انّہ شريعۃ لرسولنا صلى اللّٰہ عليہ وسلم ۔

ترجمہ اور ان مباحث میں سے جو ہمارے نبی علیہ السلام کی سنت کے ساتھ متصل ہیں ان انبیاء کے احکام مشروعہ ہیں جو آپ سے پہلے تھے ۔ اور اس میں قول صحیح یہ ہے کہ جس کو اللہ اور اس کے رسول نے ان شرائع میں سے بغیر انکار کے بیان فرمایا ہے وہ ہم پر لازم ہیں اس بناء پر کہ وہ ہمارے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت ہے ۔

تشریح اب یہاں یہ بحث باقی رہ جاتی ہے کہ صحابیؓ کی تقلید کا کیا حکم ہے تو اس میں علماء کا اختلاف ہے ابو سعید بردعیؒ کہتے ہیں کہ قولِ صحابی خواہ مدرک بالقیاس ہو یا غیر مدرک بالقیاس ہو اسکی تقلید واجب ہے کیونکہ اس میں سماع اور توقیف کا احتمال ہے اور اگر بالفرض یہ ان کا قیاس بھی ہو تب بھی اصابتِ رائے میں جو ان کا مرتبہ ہو سکتا ہے وہ بعد والوں کا نہو گا کیونکہ وہ احوال تنزیل کا مشاہدہ کئے ہوئے ہیں اور اسباب تنزیل سے واقف ہیں امام کرخی رح فرماتے ہیں کہ غیر مدرک بالقیاس میں ان کی تقلید کی جائے گی اور مدرک بالقیاس میں نہیں اور امام شافعیؒ کا قولِ جدید یہ ہے کہ مطلقاً تقلید نہو گی ، مصنفؒ فرماتے ہیں ۔

ومايقع بہ ختمُ بابِ السُّنّۃ ۔ بابُ متابعۃِ اصحابِ رسولِ اللّٰہ صلّى اللّٰہ عليہ وسلّم قال ابوسعيد البردعيؒ تقليدُ الصحابي واجبٌ يُترك بہ القياسُ لاحتمالِ السماعِ والتوقيفِ ولفضلِ اصابتھم في نفسِ الرأي بمشاھدۃِ احوالِ التنزيلِ ومعرفۃِ اسبابہ وقال ابوالحسن الكرخي لايجوزُ تقليدُ الصحابي الّا فيما لايُدرك بالقياسِ وقال الشافعي لايقلّدُ احدٌ منھم ۔

ترجمہ اور وہ بحث جس سے باب سنت کا اختتام واقع ہوتا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کی پیروی کا باب ہے۔ ابو سعید بردعی رح نے فرمایا صحابی کی تقلید واجب ہے اس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا سماع اور توقیف کے احتمال کی وجہ سے اور نفس رائے (قیاس) میں ان کی درستگی کے زیادہ ہونے کی وجہ سے اور ابوالحسن کرخی رح نے فرمایا صحابی کی تقلید جائز نہیں مگر ایسے قول میں جو قیاس سے نہ جانا جاسکتا ہو۔ اور شافعی رح نے فرمایا کہ ان میں سے کسی کی تقلید نہیں کی جائے گی۔

تشریح یہاں یہ بات ذہن نشین کرلینا بھی ضروری ہے کہ تقلید صحابی رض میں یہ اختلاف کب ہے؟ تو اس کے لئے دو شرطیں ذہن میں رکھئے ۱ کسی صحابی نے کوئی بات کہی اور دوسرے صحابی سے اس میں کوئی اختلاف ثابت نہو ورنہ اگر اختلاف ثابت ہوگیا تو پھر بالاتفاق تقلید واجب نہیں ہے بلکہ مجتہد کو حق ہوگا کہ ان دونوں میں سے جس پر چاہے عمل کرے ۲ یہ بات بھی ثابت نہو سکی ہو کہ یہ قول دوسرے صحابہ تک پہونچا اور وہ اس پر خاموش رہے، تب یہ اختلاف مذکور ہے ورنہ اگر یہ صورت ہو جو مذکور ہوئی ہے تو بالاجماع تقلید واجب ہوگی کیونکہ یہ اجماع صحابہ رض کے درجہ میں ہے۔

دوسرا مسئلہ یہاں یہ ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں صحابہ رض نے اختلاف کیا ہو اور چند اقوال ہوگئے ہوں تو حق انہیں اقوال میں منحصر ہے لہذا بعد کے مجتہد کے لئے جائز نہیں کہ ان اقوال کے علاوہ کوئی اور قول اختیار کرے بلکہ اس کے لئے ضروری ہے کہ انہیں میں سے دلائل کی روشنی میں کسی ایک کو ترجیح دے۔ اور جس طرح قیاسوں کے تعارض کی صورت میں ان میں سے کوئی ساقط نہیں ہوتا بلکہ مجتہد کو اختیار ہوتا ہے کہ اپنی نظر و فکر سے کسی پر بھی عمل کرے یہی حال اقوال صحابہ رض کے تعارض کا ہے۔

پھر یہاں ایک مسئلہ تقلید تابعی کا ہے تو جو تابعی ایسا ہو جنکا فتوی دور صحابہ میں مروج ہوا اور ان میں سے کسی نے صحابہ رض سے فتوی میں مزاحمت کی ہو جیسے قاضی شریح رح نے حضرت علی رض سے مزاحمت کی تھی کہ بیٹے کی گواہی باپ کے حق میں غیر مقبول ہے تو ایسے تابعی کے بارے میں دو قول ہیں، بعض نے کہا تقلید ہوگی اور بعض نے کہا کہ تقلید نہیں کی جائے گی اور یہی امام صاحب رح سے ظاہر الروایہ ہے۔

وهذا الخلافُ في كل ماثبت عنهم من غير اختلافٍ بينهم ومن غير ان يثبت ان بلغ غيرَ قائله فسكت مسلِّمًا له وامّا ان اختلفوا في شئ فالحقُّ لا يعدُو اقاويلهم ولا يسقط البعضُ بالبعض بالتعارض لانه تعيّنَ وجهُ الرأي لمّا لم يجرِ المحاجةُ بينهم بالحديث فحلّ محلّ القياس و اما التابعيُّ فان زاحمهم في الفتوى يجوز تقليده عند بعض مشائخنا رحمهم الله خلافًا للبعض

ترجمہ:- اور یہ اختلاف ہر ایسے قول میں ہے جو ان سے بغیر کسی اختلاف کے ثابت ہو اور بغیر اسکے

کہ یہ بات ثابت ہو کہ وہ قول پہنچا ہو اس کے قائل کے غیر کو پس وہ خاموش ہو گیا ہو درانحالیکہ اس کو تسلیم کرنے والا ہے اور بہر حال اگر انہوں نے کسی شئی کے بارے میں اختلاف کیا تو حق ان کے اقوال سے متجاوز نہ ہوگا اور بعض بعض کی وجہ سے ساقط نہ ہوگا تعارض کی وجہ سے۔ اس لئے کہ قیاس کا پہلو متعین ہو گیا جب کے ان کے درمیان حدیث مرفوع سے محاجّہ جاری نہیں ہوا تو وہ (قول صحابی) قیاس کے درجہ میں آگیا اور بہر حال تابعی پس اگر وہ مزاحم ہوا ہو صحابہ سے فتوے میں تو اس کی تقلید جائز ہے ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک اختلاف ہے بعض کا۔

سبق نمبر ۵۳ بَابُ الإِجْمَاع

اجماع کن حضرات کا شمار کیا جاتا ہے اور وہ شرعاً قابلِ قبول ہوتا ہے تو اس میں اختلاف ہے بعض حضرات نے صحابہؓ کی قید لگائی ہے جیسے داؤد ظاہری وغیرہ، اور امام مالکؒ نے اہلِ مدینہ کی اور فرقہ زیدیہ اور امامیہ نے آلِ رسول کی مگر ہمارے نزدیک ہر زمانہ کے مجتہدین کا اجماع صحیح ہے البتہ یہ شرط ہے کہ وہ عادل ہوں اور اہل اجتہاد میں سے ہوں تعداد انکی کتنی ہے یہ کچھ شرط نہیں ہے، اور اسی قول پر مرجانا بھی شرط نہیں ہے بلکہ ان کے مرنے سے پہلے بھی اس کو اجماع کہا جائے گا۔ اور جو لوگ اہل ہویٰ ہیں جیسے شیعہ ان کا اختلاف مضر نہیں خصوصاً اس امر کے سلسلہ میں جس میں ان کو اہلِ ہویٰ کہا گیا ہے۔

اور جو عوام کالانعام ہیں ان کا اختلاف اگر ایسے امر میں ہو جس میں اجتہاد کا دخل نہ ہو تو معتبر ہوگا اور پھر اجماع منعقد نہ ہو سکے گا۔ ورنہ امور اجتہادیہ میں ان کا اختلاف اجماع کے لئے معتبر نہ ہوگا۔ یہاں تک کی عبارت ملاحظہ ہو۔

اختلف النَّاسُ فِيمَن يَنعقدُ بِهِم الاجماعُ قال بعضهم لا اجماعَ الّا للصَّحابةِ وقال بعضهم لا اجماعَ الّا لاهل المدينةِ وقال بعضهم لا اجماعَ الّا لِعِترةِ الرسولِ صلى الله عليه وسلم والصحيحُ عندنا ان اجماعَ علماءِ كلِّ عصرٍ من اهل العدالةِ والاجتهادِ حجةٌ ولا عبرةَ بقلّةِ العلماءِ وكثرتِهِم ولا بالثباتِ علىٰ ذلك حتى يموتوا ولا بمخالفةِ اهل الهوىٰ فيما نُسبوا به الى الهوىٰ ولا بمخالفةِ من لا رأيَ لهٗ فى البابِ الّا فيما ليستغنى عن الرأيِ۔

ترجمہ لوگوں نے اختلاف کیا ہے ان حضرات کے سلسلہ میں جن سے اجماع منعقد ہوتا ہے ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ اجماع نہیں ہے مگر صحابہ کا اور کہا ان میں سے بعض نے کہ اجماع نہیں ہے مگر اہل مدینہ کا اور کہا ان میں سے بعض نے کہ اجماع نہیں ہے مگر آلِ رسول کا۔ اور ہمارے نزدیک

نتیجہ یہ ہے کہ ہر زمانہ کے علماء کا اجماع اہل عدالت واجتہاد میں سے حجت ہے اور علماء کی قلت اور انکی کثرت کا اعتبار نہیں ہے اور نہیں اعتبار ہے اس اجماع پر برقرار رہنے کا۔ یہاں تک کہ وہ مرجائیں۔ اور نہیں اعتبار ہے اہلِ ہوئی کی مخالفت کا اس امر میں جس میں وہ ہوئی کی جانب منسوب کئے گئے ہیں اور نہیں اعتبار ہے ان لوگوں کی مخالفت کا جن کے لئے اس باب میں رائے نہیں ہے مگر اس امر میں جو رائے سے مستغنی ہو۔ تنبیہ :۔ بر بنا ء اختصار ہم نے تفصیلات کو ترک کر دیا ہے۔

تشریح

پھر اجماع کے مختلف درجات ومراتب ہیں اول درجہ صحابہؓ کا وہ اجماع ہے جو تصریحی ہو کہ ہم نے اس پر اجماع کرلیا، اور دوسرا درجہ صحابہؓ کا وہ اجماع ہے کہ بعض کی جانب سے صراحت ہو اور باقی حضرات کی جانب سے سکوت ہو۔ کیونکہ تقریرِ حکم پر نص کی دلالت زیادہ واضح ہے اور سکوت کی کم ہے۔

پھر ثالثاً تابعین کا اجماع یا تو ایسے قول پر ہوگا کہ پہلے اس قول کے مخالف کسی کا قول نہیں گذرا یا ایسا ہوگا کہ اقوال مختلف تھے جن میں سے تابعین نے کسی ایک قول پر اجماع کیا ہے تو گویا یہاں پہلے اس اجماع کے مخالف قول گذر چکا ہے تو دوسرے اجماع کے بارے میں بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہ اجماع نہیں ہوا کیونکہ اگر وہ زندہ ہوتا تو اس کی مخالفت انعقادِ اجماع کے لئے مضر ہوتی۔

تو اب بھی یہی حکم ہوگا کیونکہ مرنے سے کسی کا قول باطل نہیں ہوتا ورنہ جملہ مذاہب باطل ہو گئے ہوتے۔
مگر ہمارے نزدیک یہ اجماع کی دونوں صورتیں درست ہیں اور دونوں صورتوں میں اجماع منعقد ہو جائے گا۔
مگر اجماع کی یہ پہلی صورت حدیث مشہور کے درجہ میں ہے اور دوسری خبر واحد کے درجہ میں ہے پھر جو اجماعِ سلف بطریق تواتر منقول ہو وہ حدیث متواتر کے درجہ میں ہے اور جو بطریق آحاد منقول ہو وہ خبر واحد کے درجہ میں ہے۔

پھر اجماع بذات خود یقین کو واجب کرتا ہے لیکن اصول کے طریقہ میں اگر آحاد کا طریقہ آگیا تو پھر اجماع خبر واحد کے درجہ میں ہوگا اور اب یہ صرف عمل کو واجب کرے گا نہ کہ علم کو اور اب بھی اس کو قیاس پر مقدم رکھا جائیگا۔
اب عبارت ملاحظہ ہو۔

ثم الاجماعُ على مراتبَ فالاقوىٰ اجماعُ الصحابةِ نصًّا لانه لاخلافَ فيه ففيهم اهل المدينة وعترةُ الرّسول صلى الله عليه وسلم ثُمَّ الذى ثبت بنص بعضهم وسكوت الباقينَ لان السكوتَ فى الدلالةِ على التقريرِ دون النصِ ثم اجماعُ مَنْ بعدَ الصحابة على حكم لم يظهر فيه قولُ من سبقهم مخالفًا ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالفٌ فقد اختلف العلماءُ فى هذا الفصل فقال بعضهم هذا لايكون اجماعًا لان موت المخالف لا يُبطل قولَه وعندنا اجماعُ علماء كل عصر حجة فيماسبق فيه الخلافُ وفيما لم يسبق لكنهٗ فيما لم يسبق فيه الخلافَ بمنزلة المشهور من الحديثِ وفيما سبق

فیہ الخلاف بمنزلۃ الصحیح من الاحاد واذا انتقل الینا اجماع السلف باجماع علماء کل عصر علی نقلہ کان فی معنی نقل الحدیث المتواتر واذا انتقل الینا بالافراد کان کنقل السنۃ بالاحاد وھو یقین باصلہ لکنہ لما انتقل الینا بالاحاد اوجب العمل دون العلم وکان مقدما علی القیاس

ترجمہ پھر اجماع چند مراتب پر ہے پس سب سے زیادہ قوی صحابہ کا وہ اجماع ہے جو صراحۃً ہو اس لئے کہ اس میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے پس صحابہ میں اہل مدینہ اور آل رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہیں پھر وہ اجماع ہے جو ان میں سے بعض کی صراحت سے اور باقی حضرات کے سکوت سے ثابت ہو اس لئے کہ سکوت دلالت کرنے میں تقریر حکم پر نص سے کمتر ہے پھر ان لوگوں کا (تابعین کا) جو صحابہ کے بعد ہیں ایسے حکم پر جس میں ان لوگوں کا قول ظاہر نہوا ہو جوان کے (تابعین کے) مخالف ہو، پھر تابعین کا اجماع ہے ایسے قول پر کہ مقدم ہو چکا ہے جس میں ان کے مخالف قول پس علماء نے اس آخری فصل میں اختلاف کیا ہے پس بعض نے فرمایا کہ یہ اجماع نہو گا اسلئے کہ مخالف کی موت اس کے قول کو باطل نہیں کرے گی۔

اور ہمارے نزدیک ہر زمانہ کے علماء کا اجماع حجت ہے اس قول میں جس میں اختلاف مقدم ہو چکا ہو اور اس میں جس میں اختلاف مقدم نہوا ہو لیکن اجماع اس قول میں جس میں اختلاف مقدم نہ ہوا ہو وہ حدیث مشہور کے درجہ میں ہے، اور جس میں اختلاف مقدم ہو چکا ہو وہ اس حدیث صحیح کے درجہ میں ہے جو واحد ہو اور جبکہ منتقل ہو ہم تک (تواتر کے طریقہ پر) سلف کا اجماع ہر زمانہ کے علماء کے اجماع کے ساتھ اس کی نقل پر تو وہ حدیث متواتر کی نقل کے معنیٰ میں ہے اور جب اجماع منتقل ہو ہم تک آحاد کے طریقہ پر تو وہ اجماع خبر واحد کی نقل کے مثل ہے اور اجماع اپنی اصل کے اعتبار سے یقین ہے لیکن جب ہم تک آحاد کے ساتھ منتقل ہو تو وہ عمل کو واجب کریگا نہ کہ علم کو اور اجماع قیاس پر مقدم ہوگا۔

سبق نمبر ۵۴ باب القیاس

اس باب میں پانچ چیزیں خصوصیت سے مذکور رہوں گی ۱ قیاس کی تعریف ۲ قیاس کی شرط ۳ رکن قیاس ۴ حکم قیاس ۵ علل مؤثرہ پر شوافع کی جانب سے وارد شدہ اعتراض کا جواب۔

مصنفؒ نے سب سے پہلے قیاس کی تعریف بیان کی کہ قیاس کے لغوی معنی اندازہ کرنا اور ناپنا جیسے بولا جاتا ہے قس النعل بالنعل یعنی اس کو دوسرے جیسا بنا دو اور فقہاء جب اصل کا حکم فرع کے لئے ثابت کرتے ہیں تو وہ اس کو قیاس کے نام سے موسوم کرتے ہیں کیونکہ انہوں نے حکم اور علت کے اندر فرع کو اصل سے ناپا ہے۔

شرط قیاس: قیاس کی چار شرطیں ہیں دو عدمی اور دو وجودی وہ دو جو عدمی ہیں ان میں سے پہلی شرط یہ ہے کہ مقیس علیہ یعنی اصل کسی دوسری نص سے اس حکم کے ساتھ مخصوص نہو ورنہ قیاس صحیح نہو گا جیسے حضرت خزیمہ رضہ کہ انکی تنہا شہادت معاملات میں معتبر ہے اور اس میں فقط یہ مخصوص ہیں لہذا دوسرے حضرات کو خواہ وہ خلفاء راشدین ہی کیوں نہوں ان پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔

شرط دوم:۔ مقیس علیہ خود خلاف قیاس نہو ورنہ قیاس صحیح نہو گا جیسے قہقہہ سے وضو کا ٹوٹنا خلاف قیاس ہے لہذا اس پر کسی کو قیاس کرنا صحیح نہو گا۔

شرط ثالث:۔ یہ وجودی دو شرطوں میں سے پہلی شرط ہے جس میں چار پرزے ہیں بالفاظِ دیگر بظاہر یہ ایک شرط ہے اور حقیقت میں یہ چار شرطیں ہیں ۱ اصل کا جو حکم فرع کی جانب آیا ہے وہ حکم شرعی ہو۔ ۲ حکم شرعی بلا تغیر وتبدل منتقل ہوا ہو ۳ اصل اور فرع آپس میں ایک دوسرے کی نظیر ہوں ۴ فرع کے اندر خود حکم نص سے ثابت نہو ورنہ پھر قیاس صحیح نہو گا۔

لھذا خمر کے علاوہ بقیہ شرابوں کو خمر کے نام سے موسوم کرنے کے لئے ان کا خمر پر قیاس صحیح نہو گا کیونکہ یہ حکم شرعی نہیں بلکہ لغوی ہے کما ثبت من الشرط الاول مسلمان اگر ظہار کرے تو کفارہ سے حرمت ختم ہو جاتی ہے۔ اور اگر ذمی ظہار کرے تو چونکہ وہ کفارہ کا اہل نہیں ہے اسوجہ سے کہ کفارہ عبادت ہے اور کفار عبادت کے اہل نہیں ہیں لہذا ذمی میں حرمت ہمیشہ رہے گی لہذا ہم نے کہا کہ ذمی کا ظہار جائز نہیں ہے مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ذمی کا ظہار جائز ہے مسلم پر قیاس کرتے ہوئے۔

ہم نے جواب دیا کہ یہاں شرط ثانی مفقود ہے کیونکہ حکم شرعی بدل کر فرع کے اندر ثابت ہو گا کیونکہ اصل میں حرمت موقتہ ہے اور فرع میں حرمت مؤبدہ ہے لہذا اس شرط کے مفقود ہونے کیوجہ سے قیاس صحیح نہو گا کما علم من الشرط الثانی، اسی طرح اگر روزہ کی حالت میں کوئی بھول کر کھا پی لے تو روزہ نہیں ٹوٹتا اور اگر زبردستی یا خطاءً کھائے تو روزہ ٹوٹ جائے گا اور آخری دونوں کا اول پر قیاس صحیح نہیں ہو گا کیونکہ شرطِ ثالث مفقود ہے کیونکہ فرع اصل کی نظیر نہیں بلکہ اصل سے گھٹیا ہے کیونکہ اصل کا عذر من جانب اللہ ہے اور فرع کے عذر میں بندہ کا دخل ہے لہذا قیاس صحیح نہیں ہو گا کیونکہ مقیس علیہ اور مقیس میں نظیر ہونے کا پہلو ختم ہے کما علم من الشرطِ الثالث۔

کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین میں غلام معتق کا مؤمن ہونا شرط نہیں ہے کفارۂ قتل میں یہ شرط ہے امام شافعیؒ نے اس کو قتل پر قیاس کیا ہے اور یہاں بھی رقبہ مؤمنہ کی شرط لگائی ہے۔

ہم نے کہا کہ قیاس صحیح نہیں کیونکہ قیاس جب صحیح ہوتا کہ فرع کو بیان کرنے میں خود نص نہوتی اور یہاں نص موجود ہے لہذا پھر قیاس نہو گا اور اس کو مطلق ہی رکھا جائے گا، اسی طرح صدقات یعنی کفارات کا صرف کرنا کفار کیجانب صحیح ہے مگر امام شافعی رح نے فرمایا کہ جائز نہیں انہوں نے اس کو زکوٰۃ پر قیاس کیا ہے۔ ہم نے کہا کہ یہ قیاس صحیح نہیں کیونکہ فرع کے اندر نص موجود ہے جو ایمان کی قید سے مطلق ہے لہذا پھر قیاس صحیح نہو گا اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں

باب القیاس

وھو یشتمل علی بیان نفس القیاس وشرطہ ورکنہ وحکمہ ودفعہ اما الاول فالقیاس ھوالتقدیر لغۃ یقال قس النعل بالنعل ای قدرہ بہ واجعلہ نظیرا الاخر والفقہاء اذا اخذوا حکم الفرع من الاصل سموا ذلک قیاسا لتقدیرھم الفرع بالاصل فی الحکم والعلۃ ۔

ترجمہ یہ قیاس کا باب ہے اور یہ مشتمل ہے نفسِ قیاس کے بیان پر اور اس کی شرط پر اور اس کے رکن پر اور اس کے حکم پر اور اس کے دفع پر، بہرحال پس قیاس باعتبار لغت وہ اندازہ کرنا ہے قس النعل بالنعل یعنی اس کو اس کے ساتھ ناپ دے اور اس کو دوسرے کی نظیر بنا دے اور فقہاء جب اصل سے فرع کا حکم لیتے ہیں تو اس کا نام قیاس رکھتے ہیں ان کے ناپ دینے کی وجہ سے فرع کو اصل کے ساتھ حکم اور علت میں ۔

واما شرطہ فان لایکون الاصل مخصوصا بحکمہ بنص اخر کقبول شھادۃ خزیمۃ رض وحدہ کان حکما ثبت بالنص اختصاصہ بہ کرامۃ لہ وان لایکون الاصل معدولا بہ عن القیاس کایجاب الطھارۃ بالقھقھۃ فی الصلوٰۃ

ترجمہ اور بہرحال قیاس کی شرط یہ ہے کہ اصل اپنے حکم کے ساتھ دوسری نص کے سبب سے مخصوص نہ ہو جیسے تنہا خزیمہ رض کی شہادت کو قبول کرنا ایسا حکم ہے کہ نص سے اس حکم کا انہیں کے ساتھ مخصوص ہونا ثابت ہے ان کے اعزاز کی غرض سے اور (دوسری شرط یہ ہے کہ) اصل قیاس سے ہٹی ہوئی نہ ہو جیسے نماز میں قہقہہ کی وجہ سے طہارت کا واجب ہونا ۔

وان یتعدی الحکم الشرعی الثابت بالنص بعینہ الی فرع ھو نظیرہ ولانص فیہ فلا یستقیم التعلیل لاثبات اسم الخمر لسائر الاشربۃ لانہ لیس بحکم شرعی ولا لصحۃ ظھار الذمی لکونہ تغییرا للحرمۃ المتناھیۃ بالکفارۃ فی الاصل الی اطلاقھا فی الفرع عن الغایۃ ولا لتعدیۃ الحکم من الناسی فی الفطر الی المکرہ والخاطی لان عذرھما دون عذرہ فکان تعدیتہ الی مالیس بنظیرہ ولا لشرط الایمان فی رقبۃ کفارۃ الیمین والظھار وفی مصرف الصدقات لانہ تعدیۃ الی مافیہ نص بتغییرہ

ترجمہ اور (تیسری شرط یہ ہے کہ) وہ حکم شرعی جو نص سے ثابت ہو بعینہ اس فرع کی جانب متعدی ہو جو اس کی نظیر ہے اور اس میں کوئی نص نہ ہو تو تعلیل درست نہ ہوگی خمر کا نام ثابت کرنے کے لئے تمام شرابوں کے لیے

اس لئے کہ یہ حکم شرعی نہیں ہے اور تعلیل صحیح نہیں ہے، ذمی کے ظہار کی صحت کے لئے تعلیل کے ہونے کی وجہ سے اس حرمت کی تبدیلی جو اصل میں کفارہ سے ختم ہو جاتی ہے حرمت کے مطلق ہونے کی جانب کسی مدت سے فرع کے اندر اور تعلیل درست نہیں ہے حکم کے متعدی کرنے کے لئے ناسی سے فطر کے اندر مکرہ اور خاطی کی جانب اس لئے کہ ان دونوں کا عذر ناسی کے عذر سے کم ہے تو ہو جائے گا حکم کا تعدیہ اس فرع کی جانب جو اصل کی نظیر نہیں ہے۔

اور تعلیل صحیح نہیں ہے ایمان کی شرط کے لئے کفارۂ یمین اور ظہار کے غلام میں اور مصرفِ صدقات میں اس لئے کہ یہ تعدیہ ہے ایسی فرع کی جانب جس میں نص ہے حکم کے متغیر کرنے کے ساتھ ساتھ۔

تشریح قیاس کی تعریف علماء نے مختلف عبارات میں کی ہے جس کو اصول الفقہ ص۲۸۵ پر دیکھا جا سکتا ہے اختصاراً ہم نے اس سے تعرض نہیں کیا، قیاس کے معنی لغوی اور شرعی کے درمیان مناسبت ظاہر ہے۔

شرط اول کو بیان کرتے ہوئے جو مصنفؒ نے مخصوصاً بحکمہ۔ بنص اٰخر الخ کہا ہے تو خصوص بمعنی تفرد ہے صیغۂ عام سے تخصیص کے معنی میں نہیں ہے اور بحکمہ کی با خصوص کا صلہ ہے اور ضمیر کا مرجع اصل ہے اور بنص کی باء برائے سبب ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی سے گھوڑا خریدا اور اس کو ساتھ لے کر چلے تاکہ اس کو ثمن دیدیں اس نے پیچھے ہو کر آنیوالے لوگوں سے گھوڑے کا بھاؤ کرلیا اور ان لوگوں کو پہلے قصہ کا علم نہ تھا تو اعرابی نے حضرتؐ کو کہا کہ اگر آپ کو خریدنا ہو تو بتاؤ ورنہ میں ان کو بیچدیا حضرتؐ نے فرمایا تم یہ کیا کہہ رہے ہو گھوڑا میں خرید چکا ہوں اعرابی نے کہا گواہ لاؤ حضرت خزیمہؓ جو بوقت شراء موجود نہیں تھے اور اب حاضر تھے گواہی دیدی تو اس گواہی کی وجہ سے حضرت خزیمہؓ کی گواہی دو شخصوں کی گواہی کے قائم مقام کردیگئی اور یہ خزیمہؓ کے لئے ایک اعزازی سرٹیفکٹ ہے جو انہیں کے ساتھ خاص ہے۔

سبق نمبر ۵۵ (شرط رابع)

چوتھی شرط یہ ہے کہ تعلیل کے بعد اصل کا حکم اپنے حال پر باقی رہے اور اس کے لغوی مفہوم میں تغیر نہو کیونکہ جس طرح فرعِ منصوص کے حکم میں تغیر باطل ہے اسی طرح اصل منصوص کے حکم میں بھی قیاس سے تغیر باطل ہے یہ چوتھی شرط ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اصل حکم میں تعلیل سے تغیر نہو۔

اب شوافع کی جانب سے یہاں کچھ اعتراضات وارد ہوتے ہیں مصنفؒ ان کا جواب دیں گے

سوال ۱:۔ لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواءً بسواءٍ اس میں آپ نے علتِ ربوا قدر اور جنس نکال کر قلیل میں کمی بیشی کو جائز قرار دیدیا اور یہ تعلیل سے حکم نص میں تغیر ہے جس کو آپ باطل قرار دے رہے ہیں۔

جواب:۔ یہ تغیر نص ہی کیوجہ سے یعنی دلالۃ النص سے ہے نہ کہ تعلیل کی جسکی تفصیلی بحث ص پر گذر چکی ہے۔

سوال ۲ :- حدیث میں آیا ہے کہ پانچ اونٹ میں ایک بکری زکوٰۃ میں دو جس کی تفاصیل ہدایہ میں موجود ہیں مگر آپ نے اس کی یہ علت نکالی کہ فقیر کی حاجت روائی شارع کا منشأ ہے جو بکری سے بھی پورا ہو جاتا ہے لہذا جس چیز سے بھی یہ منشأ پورا ہو جائے اس کا ادار کرنا جائز ہوگا اسی وجہ سے آپ نے بجائے بکری کے اس کی قیمت ادار کرنے کو جائز کہا ہے حالانکہ یہ نص کے حکم میں کھلی ہوئی تبدیلی ہے ؟

جواب :- خاص بکری سے قیمت کی جانب انتقال تعلیل کی وجہ سے نہیں بلکہ دلالۃ النص کیوجہ سے ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے تمام بندوں بلکہ تمام مخلوقات کے رزق کا وعدہ فرما رکھا ہے ۔ اور بندوں کی ضروریات ایک ہی چیز میں منحصر نہیں بلکہ مختلف انواع کی ضروریات ہیں جن کو پورا کرنے کی سہولت قیمت سے ہے اس لئے یہ تبدیلی وتغیر نص سے ثابت ہے ۔ اس پر یہ سوال نہ کیا جائے کہ پھر فقراء کو مالداروں نے رزق دیا ہے نہ کہ اللہ نے ؟

کیونکہ اللہ نے اغنیاء پر مال میں سے جو مقرر حصہ واجب کیا ہے وہ اپنے لئے کیا ہے پھر اپنے حق کو اس نے فقراء پر صرف کرنے کا حکم فرمایا کیونکہ وہ تو بے نیاز ہے اس لئے اولاً فقراء کا قبضہ بطور نیابت ہے پھر اس کا ان کے پاس دوام اپنے لئے قبضہ ہے ۔

سوال ۳ :- جب یہ تبدیلی نص کیوجہ سے ہوئی ہے تو پھر آپ کی تعلیل لغو ہے اس سے کیا فائدہ ہوا ؟

جواب :- اس کا فائدہ یہ ہوا کہ بکری کے عوض جو کچھ دیا جائے اس میں یہ صلاحیت ضروری ہے کہ اس کو فقیر پر صرف کیا جا سکے لہذا چوپایہ پر فقیر کو بٹھانے سے زکوٰۃ ادار نہ ہوگی کیونکہ قبضہ فقیر مفقود ہے جو دو قبضوں کے قائم مقام ہوا کرتا ہے

سوال ۴ :- حدیث میں آیا ہے کہ ناپاک کپڑے کو پانی سے دھویا جائے کما وقع ثم اغسلیہ بالماء مگر آپ نے علت نکال کر کہا کہ ہر وہ بہنے والی چیز جو ناپاکی کو زائل کر سکے اس کے ذریعہ سے کپڑا پاک ہو جائے گا اس میں بھی تعلیل سے نص کے حکم کو بدل دیا گیا ہے ۔

جواب :- یہ تبدیلی تعلیل سے نہیں بلکہ نص ہی سے ثابت ہے کیونکہ اصل مقصود ازالہ نجاست ہے اور ازالہ کا ایک عمدہ ذریعہ پانی بھی ہے اس لئے پانی کا خصوصاً ذکر کیا گیا ہے

سوال ۵ :- حدیث میں آیا ہے کہ تکبیر سے نماز شروع کرو مگر آپ نے تعلیل سے غیر تکبیر سے بھی نماز کے افتتاح کو جائز قرار دیا ہے جس کی تفصیل ہدایہ میں مذکور ہے ؟

جواب :- یہاں بھی وہی سابق جواب ہے کہ اصل مقصود اللہ کی تعظیم ہے جو ان الفاظ سے بھی ادار ہو جاتی ہے جو ہم نے ذکر کئے ہیں اور حدیث میں تکبیر کا خصوصاً اس لئے ذکر ہے کہ وہ بھی تعظیم کا ایک فرد ہے ۔

سوال ۶ :- حدیث میں کفارہ صرف جماع کے ساتھ وارد ہے مگر تم نے تعلیل کے ذریعہ اکل وشرب کے اندر بھی کفارہ کو واجب کر دیا ۔

جواب :- اس کا بھی وہی سابق جواب ہے کہ کفارہ کا سبب عمداً بلا عذر افطار ہے جماع بھی جسکا ایک فرد ہے بہرحال ہماری تعلیل سے محل میں بذات خود کوئی تغیر نہیں ہوا کیونکہ وہ بدستور محل صالح برقرار ہے ۔

ہماری قبضہ کے اندر گذشتہ تقریر سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ انما الصدقات للفقراء الخ میں لام تملیک کا نہیں بلکہ عاقبت کا ہے، اس تقریر سے امام شافعی رح کا یہ فرمان غلط ثابت ہوگا کہ زکوٰۃ مصارفِ مذکورہ کا حق ہے لہذا تمام اصناف کو دیا جانا ضروری ہے ہم نے کہا کہ یہ ان کا حق نہیں بلکہ اللہ کا حق ہے یہ اپنی حاجت کے سبب اس کے مصارف شمار ہوئے ہیں۔

اور ان کا حال ایسا ہے جیسے نماز میں کعبہ کا کہ پورا کعبہ بھی قبلہ ہے اور اس کا ہر ہر جزء بھی قبلہ ہے جس جزء کی جانب نماز پڑھی جائے جائز ہے اسی طرح ان میں سے سب کو دیا جائے تب بھی جائز ہے اور بعض کو دیا جائے تب بھی جائز اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

والشرطُ الرابعُ ان یبقیٰ حکمُ الاصلِ بعدَ التعلیلِ علی ما کان قبلہٗ لانَّ تغییرَ حکمِ النصِّ فی نفسہٖ بالرأیِ باطلٌ کما ابطلناہُ فی الفروعِ وانما خصصنا القلیلَ من قولہٖ علیہ السلام لاتبیعوا الطعامَ بالطعامِ الا سواءً بسواءٍ لان استثناءَ حالۃِ التساوی دلَّ علی عمومِ صدرہٖ فی الاحوالِ ولن یثبتَ اختلافُ الاحوالِ الا فی الکثیرِ فصار التغییرُ بالنصِّ مصاحباً للتعلیلِ لا بہٖ ۔

ترجمہ اور چوتھی شرط یہ ہے کہ اصل کا حکم تعلیل کے بعد پہلی حالت میں باقی رہے اس لئے کہ نص کے حکم فی نفسہ تغییر رائے سے باطل ہے جیساکہ ہم اس تغییر کو فروع کے اندر باطل قرار دے چکے ہیں اور ہم نے قلیل کو خاص کیا ہے نبی علیہ السلام کے فرمان لاتبیعوا الطعامَ بالطعامِ الا سواءً بسواءٍ سے اس لئے کہ تساوی کی حالت کا استثناء اس کے صدر (شروع) کے عموم پر دال ہے احوال میں اور احوال کا اختلاف ہرگز ثابت نہ ہوگا مگر کثیر میں تو تغیر نص کی وجہ سے ہوا ہے (وہ تغیر بالنص حسنِ اتفاق سے) تعلیل کی غرض کے موافق ہوگیا تغیر نص کی وجہ سے نہیں ہوا ہے۔

وکذلک جوازُ الابدالِ فی بابِ الزکوٰۃِ ثبت بالنصِّ لا بالتعلیلِ لانَّ الامرَ بانجازِ ما وعدَ للفقراءِ رزقاً لھم مما اوجبَ لنفسہٖ علی الاغنیاءِ من مالٍ مسمّیً لا یحتملہٗ مع اختلافِ المواعیدِ یتضمنُ الاذنَ بالاستبدالِ فصار التغییرُ بالنصِّ مجامعاً للتعلیلِ لا بہٖ ۔

ترجمہ اور ایسے ہی باب زکوٰۃ میں تبدیلی کا جواز نص سے ثابت ہوا ہے نہ کہ تعلیل سے اس لیے کہ فقراء کے لئے رزق کے وعدہ کے ایفاء کا حکم (یعنی وہ ایفاء موعود) جو اللہ نے مالداروں پر اپنے لئے واجب کیا ہے یعنی مال مقرر جو مواعید کے مختلف ہونے کے باوجود ایفاء کا احتمال نہیں رکھتا (حکم مذکور) استبدال

کی اجازت کو متضمن ہے تو تغیر نص کی وجہ سے ہوا ہے۔ (حسن اتفاق سے) وہ تعلیل کی غرض کے موافق ہوگیا۔ تغیر تعلیل کی وجہ سے نہیں ہوا ہے۔

وانما التعليلُ لحكمٍ شرعيٍّ وهو صلاحُ المحلِّ للصرفِ الى الفقيرِ بدوامِ يدِه عليه بعد الوقوعِ للّٰه تعالىٰ بابتداءِ اليدِ

ترجمہ اور تعلیل حکم شرعی کے لئے ہے اور وہ محل کا صالح ہونا ہے فقیر کی جانب صرف کئے جانے کے لئے اس محل پر فقیر کے قبضہ کی مداومت کے ساتھ ابتداءِ قبضہ سے اللہ تعالیٰ کیلئے واقع ہونے کے بعد۔

وهو نظيرُ ما قلنا ان الواجب ازالةُ النجاسةِ والماءُ آلةٌ صالحةٌ للازالة والواجب تعظيم اللّٰه تعالىٰ بكل جزءٍ من البدن والتكبيرُ آلةٌ صالحةٌ لجعل فعلِ اللسان تعظيمًا والافطار هو السبب والوقاع آلةٌ صالحةٌ للفطر وبعد التعليل يبقى الصلاحيةُ على ما كان قبلهٗ ۔

ترجمہ اور یہ (مطلق مال کا واجب ہونا) اس کی نظیر ہے جو ہم نے کہا ہے کہ واجب نجاست کا ازالہ ہے اور پانی ایک ایسا آلہ ہے جو ازالہ کے لئے صالح ہے اور واجب اللہ تعالیٰ کی تعظیم ہے بدن کے ہر ہر جزء سے اور تکبیر ایک ایسا آلہ ہے جو زبان کے فعل کو تعظیم بنانے کی صلاحیت رکھتا ہے اور افطار وہ سبب ہے اور جماع ایک آلہ ہے جو فطر کی صلاحیت رکھتا ہے اور تعلیل کے بعد صلاحیت اپنے حال پر برقرار ہے۔

وبهذا تبيّن اَنّ اللامَ في قوله تعالى انّما الصدقاتُ للفقراءِ لامُ العاقبةِ اى يصير لهم بعاقبته او لانه اوجبَ الصرفَ اليهم بعد ما صار صدقةً وذلك بعد الاداءِ الى اللّٰه تعالىٰ فصاروا على هذا التحقيقِ مصارف باعتبارِ الحاجةِ وهذه الاسماءُ اسبابُ الحاجةِ وهم بجملتهم للزكوٰة بمنزلةِ الكعبةِ للصلوٰة كلها قبلة للصلوٰة وكل جزءٍ منها قبلةٌ ۔

ترجمہ اور اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اللہ کے فرمان انما الصدقات للفقراء میں لام لام عاقبت ہے یعنی یہ فقراء کے لئے ہو جاتا ہے اپنے انجام کے اعتبار سے یا اس لئے کہ نص نے ان کی جانب صرف کو واجب کیا ہے اس کے صدقہ ہو جانے کے بعد اور مال کا صدقہ ہونا اللہ تعالیٰ کی جانب ادائیگی کے بعد ہے تو مذکورہ اصناف اس تحقیق کے مطابق مصارف ہو گئے حاجت کے اعتبار سے اور یہ اصنافِ مذکورہ حاجت کے اسباب ہیں اور یہ تمام زکوٰۃ کیلئے نماز کیلئے کعبہ کے درجہ میں ہیں اور تمام کعبہ نماز کیلئے قبلہ ہے اور اسکا ہر ہر جز قبلہ ہے۔

تشریح سبق کی تقریر تو ماقبل میں عرض کی جا چلی ہے یہاں چار باتیں عرض ہیں ۱ رابع کی تقدیم اس لئے ہے کہ کہیں شرطِ ثالث کے پرزوں کو ملاکر اس کو ساتھ میں شرط نہ سمجھ لیا جائے ۔

۲ تغیر سے مراد اس کے مفہوم لغوی کا بدلنا ہے اور اس کا سابق جگہ سے ہٹ جانا ہے ورنہ خصوص میں عموم کا آجانا تعلیل کے منافی نہیں ہے ۳ اشکالِ اول کے جواب کی تقریر ص پر گذر چکی ہے ۴ سوالِ دوم کے جواب میں جو یہ عبارت ہے لان الامر باعجاز الخ الامرانّ کا اسم ہے اور یتضمن الاذن اس کی خبر ہے اور مما اوجب وعد کا بیان ہے اور مال مسمیٰ موصوف ہے لا یحتمله اس کی صفت ہے اور من مال مسمیٰ اوجب علی الاغنیاء کا بیان ہے ۔

سبق نمبر ۵۶ (رکنِ قیاس)

اس سبق میں مصنفؒ قیاس کے رکن کو بیان فرماتے ہیں اور قیاس کا رکن وہ ہے جس کو علت جامعہ یا علتِ مشترکہ کہا جاتا ہے اسی پر قیاس کا دار و مدار ہے اور اسی کی وجہ سے اصل کا حکم فرع کی جانب متعدی ہوتا ہے نیز اس علت پر نص مشتمل ہوتی ہے کبھی تو صراحۃً جیسے انہا من الطوافین علیکم والطوافات کے اندر ۔

اور کبھی اشارۃً ہوتی ہے جیسے لاتبیعوا الطعام بالطعام الا سواءً بسواءٍ اشارۃً قدر و جنس پر مشتمل ہے ورنہ کیل کے بغیر مساوات ہی نہ ہوگی پھر جیسے گواہوں کے اندر دو چیزیں ضروری ہیں اہلیت اور عدالت اول فیصلہ کے جواز کے لئے اور ثانی فیصلہ کے وجوب کے لئے اسی طرح یہ ضروری ہے کہ وصف کے اندر دو باتیں پائی جائیں ۔

۱ صلاحیت ۲ عدالت ۔

صلاحیت سے یہ مراد ہے کہ یہ علت ان علتوں کے موافق ہو جو بارگاہِ رسالتؐ یا صحابہؓ یا تابعینؒ سے منقول ہیں ورنہ اگر موافقت نہ ہوگی تو اس علت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا ۔ جیسے ہدایہ جلد ثانی میں آپ نے پڑھا ہے کہ ہمارے نزدیک ولایتِ اجبار کا مدار صغر پر ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک بکارت پر ہے انہوں نے فرمایا ہے کہ صغیرہ ثیبہ ہونے کی وجہ سے سند یافتہ ہوگئی اور ٹریننگ یافتہ ہونے کی وجہ سے اُسے ممارست اور تجربہ ہوگیا لہٰذا اب اس پر ولایت اجبار نہیں رہی ۔

ہم نے کہا کہ بغیر شہوت کے ٹریننگ سے کچھ تجربہ حاصل نہیں ہوتا بہرحال ہم نے مدار صغر پر رکھا بربناء ضرورت اور ضرورت یہ ایسی علت ہے جس میں صلاحیت ہے کیونکہ سؤر ہرّہ کو اسی ضرورت کی بنیاد پر ناپاک قرار نہیں دیا لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ علت صالحہ ہے ۔

اور عدالت سے مراد یہ ہے کہ اس علت کا کسی حکم میں اثر ظاہر ہوا ہو جس کا بیان اگلے سبق میں آرہا ہے اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو ۔

وأما ركنه فما جُعل عَلَمًا على حكم النصّ ممّا اشتمل عليه النصّ وجُعل الفرعُ نظيرًا له في حكمه بوجوده فيه وهو الوصفُ الصالح المُعدَّلُ بظهور اثره في جنس الحكم المعلّل به ونعني بصلاح الوصف ملايمته وهو ان يكون على مُوافقة العلل المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن السّلف كقولنا في الثيّب الصّغيرة إنها تُزوّج كرهًا لانها صغيرة فاشبهت البكر فهذا تعليل بوصفٍ ملايمٍ لانّ الصّغر مؤثّرٌ في ولاية المناكح لما يتصل به من العجز تاثيرًا لطواف لما يتصل به من الضرورة في الحكم المعلل به في قوله عليه السلام الهرّة ليست بنجسة انما هي من الطوافين والطوافات عليكم ولا يصحّ العمل بالوصف قبل المُلايمة لانه امر شرعيّ ۔

ترجمہ

اور بہرحال قیاس کا رکن وہ شئی ہے جس کو حکم نص کی علامت قرار دیا گیا ہو درانحالیکہ وہ ان چیزوں میں سے ہو جن پر نص مشتمل ہو اور فرع کو اس کی نظیر قرار دیا گیا ہو اصل کا حکم ثابت کرنے میں فرع میں حکم اصل کی علامت موجود ہونے کی وجہ سے اور یہ (جس کو علامت قرار دیا گیا ہے) وہ وصف ہے جو صالح ہو معدّل ہو، وصف کا اثر ظاہر ہونے کی وجہ سے حکم معلل بہ کے ہم جنس حکم میں اور صلاح وصف سے ہماری مراد وصف کی موافقت ہے اور وہ یہ ہے کہ وصف ان علتوں کے موافق ہو جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف سے منقول ہیں جیسے ہمارا قول ہے ثیبہ صغیرہ کہ اس کا جبرًا نکاح کردیا جائے گا اس لئے کہ وہ صغیرہ ہے تو یہ وصفِ موافق کے ساتھ تعلیل ہے اس لئے کہ صغر نکاح کی ولایت میں مؤثر ہے کیونکہ اس کے ساتھ عجز اور مجبوری والبتہ ہے (سورۂ ہرّہ میں) طواف کی تاثیر کے مثل کیونکہ اس کے ساتھ ضرورت اور مجبوری والبتہ ہے اس حکم میں جس کو طواف سے معلل کیا گیا ہے ۔ نبی علیہ السلام کے فرمان الهرة ليست بنجسة انما هي من الطوافين والطوافات عليكم اور موافقت سے پہلے وصف پر عمل صحیح نہیں ہے اس لئے کہ وصف امر شرعی ہے ۔

تشریح

۱ مصنفؒ نے علت کو علامت سے اس لئے تعبیر کیا کہ احکام شرعیہ کی علتیں دراصل احکام کو پہچاننے کی محض علامت اور نشانیاں ہیں اور مثبتِ احکام حقیقت میں اللہ تعالیٰ ہے ۲ قیاس کے چار رکن ہیں اصل فرع حکم علت مگر بنیادی رکن علت ہی ہے ۳ مناکح منکح یا منکَح کی جمع ہے اول مصدر میمی اور ثانی ظرف ہے اور اس کو منکوحہ کی جمع کہنا ضعیف ہے ۴ لانہ امر شرعی یعنی وصف ایک امر شرعی ہے کیونکہ ہماری گفتگو ان علل شرعیہ سے ہو رہی ہے جو مثبتِ حکم ہیں انکی صحت من جانب شارع معلوم ہوگی یعنی جب کہ وہ سلف سے منقول علل کے موافق ہوں ۔

سبق نمبر ۵۷

مصنفؒ صلاحیت کا ذکر پہلے کر چکے ہیں اب عدالت کا ذکر فرماتے ہیں جس کا کچھ بیان پہلے سبق میں گذر چکا ہے ۔

عدالت کی حقیقت یہ ہے کہ اس وصف کی تاثیر ثابت ہو چکی ہے جیسے صغر کی تاثیر مال کی ولایت میں ثابت ہو چکی ہے تو صغر کو وصف صالح اور معدل کہا جائے گا ۔

پھر تاثیر چار قسم کی ہوتی ہے ۱ بعینہ اسی وصف کا اثر اس حکم میں ظاہر ہوا ہو جیسے عین طواف کا اثر عین سور ہرّہ میں ۲ بعینہ اسی وصف کا اثر اس حکم کی جنس میں ظاہر ہو جیسے صغر کا اثر ولایتِ مال میں بالاجماع ظاہر ہے تو ولایتِ نکاح میں بھی ہوگا چونکہ دونوں حکم ہم جنس ہیں ۳ اس وصف کی جنس کا اثر بعینہ اسی حکم میں ظاہر ہو چکا ہو جیسے جنون اسقاطِ صلوٰۃ کی علت ہے جو نص سے ثابت ہے اور جنون اغماء (غشی) کی جنس ہے لہذا اغماء بھی سقوطِ صلوٰۃ کی علت ہوگی ۴ جنس وصف کا اثر جنسِ حکم میں ظاہر ہو جیسے سفر کی مشقت بالنص دو رکعتیں ساقط کرنے کی علت ہے تو مشقت حیض کی جنس ہے اور دو رکعتوں کا ساقط ہونا سقوطِ صلوٰۃ کی جنس ہے تو مجانست کی وجہ سے حیض بھی سقوط صلوٰۃ کی علت ہو گیا ۔

بہر حال عدالت سے مراد تاثیر ہے تو عدالت کا پتہ جب چلے گا کہ اس وصف نے کسی جگہ اپنا اثر دکھایا ہو ۔
جیسے گواہ کی عدالت کا پتہ جب چلے گا کہ اس پر اس کا اثر ظاہر ہو جس کی وجہ سے وہ ممنوعاتِ شرعیہ کے ارتکاب سے باز آجائے ۔

سوال :- ادلہ شرع کا چار میں انحصار ہے امام ابو حنیفہ رح نے پانچویں دلیل یعنی استحسان کا اختراع کہاں سے کرلیا ہے جو دلیل شرعی نہیں پھر تعجب کی بات یہ ہے کہ ابو حنیفہ رح استحسان کے مقابلہ میں قیاس کو چھوڑ دیتے ہیں یعنی دلیل شرعی کو غیر دلیل کے مقابلہ میں چھوڑ دیتے ہیں ؟

جواب :- استحسان بھی قیاس ہی کی ایک قسم ہے بس اول جلی اور یہ قیاس خفی کہلاتا ہے اب رہی یہ بات کہ کہاں کس کو ترجیح ہوگی تو فرمایا کہ ہمیں تو پیڑ نہیں گننے بلکہ آم کھانے ہیں ۔ لہذا علت اثر کیوجہ سے علت بنتی ہے تو ہم جہاں علت کو قوی اور مضبوط پائیں گے وہاں اسی کو ترجیح دیں گے لہذا جہاں استحسان کی تاثیر قوی ہوگی وہاں استحسان مقدم ہوگا اور جہاں قیاس کی تاثیر مضبوط ہوگی وہاں قیاس کو مقدم رکھا جائے گا ۔
اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

واذا ثبتت المُلَايَمَۃُ لم يجب العملُ به الّا بعد العَدَالۃ عندنا وهي الاثرُ لانه يحتملُ الرَّدَّ مع قيام المُلايَمَۃِ فيتعرف صحته بظهور اثره في موضعٍ من المواضع كاثر الصِّغر في ولاية المال وهو نظيرُ صدق الشَّاهِد يُتَعرَّف بظهور اَثرِ دينه في منعه عن تعاطي محظورِ دينه ولما صارت العلۃُ عندنا علۃً بالاثر قدمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياسُ الخفي اذا قوِيَ اَثرُه وقدمنا القياس لصحّۃِ اَثره الباطن على الاستحسان الَّذِي ظهر اثرُه وخفي فساده لانَّ العبرۃ لقوۃ الاثر وصحته دون الظهور ۔

ترجمہ اور جب موافقت ثابت ہوگئی تو وصف پر عمل کرنا واجب نہو گا ہمارے نزدیک مگر عدالت کے بعد اور عدالت وہ اثر ہے اس لئے کہ وصف موافقت کے باوجود مردود ہونے کا احتمال رکھتا ہے تو وصف کی صحت (عدالت) پہچانی جائے گی کسی جگہ میں اس کا اثر ظاہر ہونے کی وجہ سے جیسے مال کی ولایت میں صغر کا اثر ہے اور یہ (ظہور اثر کی وجہ سے وصف کی صحت کا معلوم ہونا) گواہ کا صدق معلوم ہونے کی نظیر ہے جس کو گواہ کے دین کا اثر ظاہر ہونے سے پہچانا جاتا ہے اس کو ممنوع دینی کے ارتکاب کے روکنے سے اور ہمارے نزدیک جب علت اثر کی وجہ سے علت ہوتی ہے تو ہم نے استحسان کو جو قیاس خفی ہے قیاس پر مقدم کیا جب کہ استحسان کا اثر مضبوط ہوا اور ہم نے قیاس کو مقدم کیا اس کے اثر باطنی کی صحت کی وجہ سے اس استحسان پر جس کا اثر ظاہر اور اس کا فساد مخفی ہو اس لئے کہ اثر کی قوت وصحت کا اعتبار ہے نہ کہ محض ظہور کا۔

تشریح اس کے لئے مزید تشریح کی ضرورت نہیں ہے، اب مصنفؒ کچھ وہ مثالیں پیش فرمائیں گے جہاں استحسان کو قیاس پر اور جہاں قیاس کو استحسان پر مقدم کیا جاتا ہے۔

سبق نمبر ۵۸

۱ اولاً یہاں یہ سمجھئے کہ اگر نماز میں آیت سجدہ تلاوت کی اور رکوع میں سجدۂ تلاوت کی نیت کرلی تو جائز ہے اور سجدۂ تلاوت ادا ہوجائیگا

۲ سجدۂ تلاوت اور نماز جنازہ قربتِ مقصودہ ہیں اور قربت مقصودہ وہ عبادت کہلاتی ہے جو بطریقِ تبعیت ثابت نہو یعنی اس کا وجوب ضمنی نہو بلکہ اصلی ہو اور سجدۂ تلاوت اور نماز جنازہ کا وجوب ضمنی اور بطریقِ تبعیت نہیں ہے۔ لہٰذا سجدۂ تلاوت اور نماز جنازہ کے لئے تیمم جائز ہے اور تیمم سے نماز ادا کرنا جائز ہے دخول مسجد اور اور مس مصحف قربتِ مقصودہ نہیں لہٰذا اس کے لئے تیمم جائز نہوگا یہ مفتیان کرام کا ارشاد ہے۔

مگر حضرات اصولیین نے سجدۂ تلاوت کو قربتِ غیر مقصودہ قرار دیا ہے اسی وجہ سے اصولیین نے کہا ہے کہ اگر سجدۂ تلاوت کی نذر مانی تو نذر صحیح نہوگی کیونکہ یہ قربت غیر مقصودہ ہے نیز انہوں نے کہا ہے کہ اگر وقت مکروہ میں آیتِ سجدہ تلاوت کی اور سجدہ نہیں کیا تو دوسرے مکروہ وقت میں اس کی ادائیگی جائز ہے لیکن فرض نماز میں یہ جائز نہیں ہے کہ وقت ناقص میں واجب شدہ نماز کو دوسرے ناقص وقت میں ادا کیا جائے۔

سوال:۔ پھر تو اصولیین اور فقہاء کے کلام میں تعارض وتناقض ہے؟

جواب:۔ تعارض نہیں ہے کیونکہ اصول مقرر ہے لولا الاعتبارات لبطلت الحکمۃ اور یہاں اصولیین کی نفی قربتِ مقصودہ اور فقہاء کا اثباتِ قربت مقصودہ ایک جہت کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ وہ مختلف جہتوں کے اعتبار سے ہے۔

سوال:۔ اس کی مزید وضاحت فرمائیے؟

جواب :۔ فقہاء کی مراد یہ ہے کہ سجدۂ تلاوت تقرب الی اللہ کی غرض سے ابتداءً مشروع ہے کسی دوسری عبادت کا وسیلہ بنکر مشروع نہیں ہے یعنی ضمنی اور تابع نہیں ہے اور جس کی یہ شان ہو تو وہ قربت مقصودہ ہے لہذا انہوں نے اس کو قربت مقصودہ قرار دیا اور اصولیین کی مراد یہ ہے کہ تلاوت کے سجدہ سے سجدہ کی مخصوص ہیئت ہی مقصود بالذات نہیں بلکہ سجدہ اس لئے مطلوب ہوا کہ وہ تواضع اور خشوع پر مشتمل ہے جو مطیعین کا شیوہ ہے اور اہل باطل اس نعمت عظمیٰ سے محروم ہیں لہذا انہوں نے کہدیا کہ جب یہاں تواضع اور تذلل ہی مقصود ہے جو نماز کے رکوع سے بھی حاصل ہو جاتا ہے تو رکوع میں سجدۂ تلاوت ادا ہو جائے گا : بحر ص۱۲۳ج۱ شامی ص۱۶۵ج۱

جب یہ تقریر ذہن نشیں ہو گئی تو اب سنئے کہ یہاں قیاس اور استحسان میں تعارض ہے قیاس کا تقاضا ہے کہ رکوع میں سجدۂ تلاوت ادا ہو جائے گا ۔ اور استحسان کا تقاضا ہے کہ رکوع میں سجدۂ تلاوت ادا نہ ہو ۔

دلیل قیاس :۔ رکوع اور سجدہ خضوع میں مشابہ ہیں اسی لئے قرآن میں سجدہ کو رکوع سے تعبیر فرمایا گیا ہے ۔ ارشادِ باری ہے وَخَرَّ رَاكِعًا وَّأَنَابَ یہاں داؤد علیہ السلام کے سجدہ کو رکوع سے تعبیر فرمایا گیا ہے ۔

دلیل استحسان :۔ ہم کو شریعت نے سجدہ کا حکم دیا ہے نہ کہ رکوع کا (یعنی بوقتِ تلاوت آیتِ سجدہ) اور سجدہ کی حقیقت اور ہے اور رکوع کی اور ہے یہی تو وجہ ہے کہ نماز کا سجدہ رکوع سے اور رکوع سجدہ سے ادا نہیں ہوتا ۔

اثر ظاہر :۔ یہ دونوں دلیلیں ظاہر نظر کے اعتبار سے ہیں یعنی دوسری صورت میں جو دلیل دی گئی ہے کہ رکوع سجدہ کا غیر ہے یہ ظاہر نظر میں اثر ہے لیکن نظرِ دقیق سے یہ معلوم ہوگا کہ اس میں فساد ہے خلاصہ کلام استحسان والی تقریر ظاہراً عمدہ ہے اور باطناً مخدوش ہے ظاہر کے عمدہ اور باطن کے فساد کی وجہ سے اس کو مرجوح قرار دیا گیا اور قیاس پر عمل کیا گیا ہے ۔

اسی طرح ظاہر نظر میں قیاس میں فساد ہے مگر اس کا باطن عمدہ ہے یعنی اس کی باطنی تاثیر قوی اور مضبوط ہے (کما سیجیٔ) بادیٔ النظر میں قیاس کے ضعف کی وجہ یہ ہے کہ یہاں دلیل کی بنیاد مجاز پر رکھی گئی ہے کیونکہ سجدہ کو قرآن میں رکوع مجازاً کہا گیا ہے اور حقیقت کے مقابلہ میں مجاز ضعیف ہوتا ہے ۔

اثر باطن :۔ یہ تو ان دونوں کا ظاہر تھا لیکن گہری نگاہ سے جب ان دونوں کا جائزہ لیا گیا تو قیاس کی تاثیر استحسان سے قوی اور بہتر ملی اور استحسان کی ضعیف ملی کیونکہ سجدۂ تلاوت قربت غیر مقصودہ ہے جس کا مقصد تعظیم ہے تاکہ مطیع کا سرکش متکبر سے امتیاز ہو سکے اور نماز کا رکوع بھی یہ کام انجام دے گا بہرحال یہ قیاس کا باطنی اثر ہے جو قوی ہے ۔

اور استحسان میں باطناً نقص و ضُعف ہے کیونکہ اس میں سجدۂ تلاوت کو صلوٰۃ پر قیاس کیا گیا ہے یا نماز سے باہر کے رکوع پر نماز کے رکوع کو قیاس کیا گیا ہے مگر یہ دونوں قیاس فاسد ہیں کیوں ؟

عا اس لئے کہ نماز کا سجدہ قُربتِ مقصودہ ہے اور سجدۂ تلاوت قُربتِ غیر مقصودہ تو پھر قیاس کیونکر صحیح؛

ہوگا۔ اور اس اعتراض کا جواب کیا ہوگا کہ جیسے نماز کا سجدہ رکوع سے ادا نہیں ہوتا ایسے ہی سجدۂ تلاوت بھی رکوع سے ادا نہ ہوگا ع۔ نماز سے باہر رکوع کچھ عبادت نہیں اور نماز کا رکوع عبادت ہے اور سجدۂ تلاوت کی ادائیگی کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ عبادت ہو۔

لہٰذا قیاس صحیح نہ ہوگا اور یہ کہنے کا کچھ حق نہ ہوگا کہ جب نماز کے رکوع سے سجدۂ تلاوت ادا ہو جاتا ہے تو خارج صلوٰۃ بھی رکوع سے سجدۂ تلاوت ادا ہونا چاہیئے۔

خلاصۂ کلام۔ یہاں قیاس میں ظاہر کا فساد اور باطن میں اثر قوی تھا اور استحسان میں اسکے برعکس اور اعتبار اثر قوی کا ہے خواہ خفی ہو اس لئے قیاس کو استحسان پر مقدم کیا گیا ہے۔ مگر یہ یاد رہے کہ جہاں قیاس کو استحسان پر ترجیح ہوتی ہے ایسی صورتیں بہت کم ہیں فقط چھ سات مسائل میں ایسا ہے ورنہ تمام جگہوں پر قیاس پر استحسان ہی کو ترجیح دیجاتی ہے جس کی امثلہ سے ہدایہ بھری پڑی ہے۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وبيانُ الثاني في من تلا آيةَ السَّجدةِ في صلوتہ انہ يركع بها قياسًا لانَّ النصَّ قد ورد بہ قال اللّٰہ تعالىٰ وخرَّ راكعًا وَّاناب وفي الاستحسان لا يجزيہ لانَّ الشرعَ امرنا بالسُّجود والرُّكوعُ خلافہ كسجودِ الصّلوٰة فهذا اثرٌ ظاهرٌ فامّا وجہُ القياس فمجازٌ محضٌ لكنَّ القياسَ اولىٰ باثرہِ الباطن بيانہ انَّ السُّجودَ عندَ التلاوة لم يشرع قربةً مقصودةً حتى لا يلزم بالنذرِ وانما المقصودُ مجرَّدُ ما يصلحُ تواضعًا والركوعُ في الصّلوٰة يعمل هذا العملَ بخلافِ سجودِ الصّلوٰة والركوعِ في غيرها فصار الاثرُ الخفيُّ مع الفسادِ الظاهرِ اولىٰ من الاثرِ الظاهرِ مع الفسادِ الخفيّ وهذا قسمٌ عزَّ وجودُہ واما القسمُ الاوّلُ فاكثرُ من ان يُحصىٰ۔

ترجمہ اور ثانی (جگہ قیاس مقدم ہو) کا بیان اس شخص کے بارے میں ہے جس نے اپنی نماز میں آیتِ سجدہ تلاوت کی کہ وہ اس کی وجہ سے رکوع کر سکتا ہے بطور قیاس کے اس لئے کہ نص (سجدہ کے بجائے) رکوع کے بارے میں وارد ہوا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا وخرّ راكعًا واناب اور استحسان میں اس کو رکوع کافی نہ ہوگا اس لئے کہ شریعت نے ہم کو سجدہ کا حکم دیا ہے اور رکوع اس کے خلاف ہے۔ جیسے نماز کا سجدہ پس یہ اثر ظاہری ہے۔

پس بہر حال قیاس کی وجہ مجاز محض ہے لیکن قیاس اولیٰ ہے اپنے اثر باطنی کی وجہ سے۔ اثر باطن کا بیان یہ ہے کہ تلاوت کے وقت سجدہ قربتِ مقصودہ بنکر مشروع نہیں ہوا یہاں تک کہ وہ نذر سے لازم نہیں ہوتا اور مقصود محض وہ ہے جو تواضع کی صلاحیت رکھے اور نماز کا رکوع یہ کام کرتا ہے بخلاف نماز کے سجدہ اور اس رکوع کے جو نماز سے باہر ہو تو اثر خفی فساد ظاہری کے باوجود اس اثر ظاہری سے اولیٰ

ہوگیا جو فسادِ معنیٰ کے ساتھ ہے اور یہ قسم ایسی ہے جس کا وجود کم ہے اور بہرحال قسم اول بے شمار ہے ۔

تشریح

ف۱ وبیان الثانی یعنی یہ قسم ثانی کا بیان ہے جہاں قیاس مقدم ہوتا ہے ف۲ فهذا اثر ظاهر ہٰذا کا مشارالیہ رکوع کا غیر سجود ہونا اور ایک کی جگہ دوسرے کا ناکافی ہونا ہے ف۳ فاما وجہ القیاس یعنی قیاس کے ضعف کی وجہ ظاہری اس کا مجازاً ثبوت ہے حالانکہ مجاز حقیقت سے کمزور ہے ۔
ف۴ سجدۂ تلاوت کی حقیقت تواضع ہے جس پر یہ آیات دال ہیں وَلِلّٰهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ طَوْعًا وَّكَرْهًا اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ يَسْجُدُ لَهٗ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِي الْاَرْضِ یہاں سجدہ سے مقصود تواضع ہے ۔
ف۵ بخلاف سجود الصلوٰۃ یعنی یہ قربتِ مقصودہ ہے جو دوسرے سے ادا نہیں ہوسکتی اور سجدۂ تلاوت قربت غیر مقصودہ ہے والرکوع فی غیرها ہا رکا مرجع صلوٰۃ ہے تو خارج صلوٰۃ رکوع سے سجدۂ تلاوت ادا نہ ہوگا ۔
ف۶ عز وجوده ای قل ۔ اور وہ چھ سات جگہ ہیں جو حاشیہ میں مذکور ہیں ف۷ فاکثر من ان یحصٰی یعنی قسم اول کی امثلہ حدِ احصار سے خارج ہیں ہدایہ اس کی مثالوں سے پُر ہے اس لئے مصنف رحؒ نے اسکی مثال بیان نہیں فرمائی ۔

سبق نمبر ۵۹

قیاس کا تقاضا کچھ ہوتا ہے مگر نص کی وجہ سے اس کو چھوڑ دیا جاتا ہے جیسے بیع سلم کہ قیاس بیع کے معدوم ہونے کی وجہ سے اس کے عدمِ جواز کا مقتضی ہے لیکن نص سے اس کا ثبوت ہے اس لئے قیاس کو چھوڑ دیا گیا ۔

کبھی قیاس کو اجماع کی وجہ سے چھوڑ دیا جاتا ہے جیسے استصناع کی صورت میں ورنہ قیاس چاہتا ہے کہ یہ جائز نہیں ہے مگر اس کے جواز پر امت کا اجماع ہے اور کبھی قیاس کو ضرورت کی بناء پر چھوڑا جاتا ہے جیسے کنویں اور حوض اور برتنوں کی طہارت کا مسئلہ ہے کہ قیاس چاہتا ہے کہ یہ پاک نہ ہوسکیں کیونکہ نچوڑنا متعذر ہے مگر بر بناء ضرورت اس کو جائز کہا گیا اور قیاس کو چھوڑ دیا ۔

اور کبھی قیاس کو چھوڑ دیا جاتا ہے قیاس خفی (استحسان) کی وجہ سے جیسے شکاری پرندوں کا جھوٹا اس میں قیاس چاہتا ہے کہ وہ ناپاک ہوگا کیونکہ یہ سباع طیور کا جھوٹا ہے اور قیاس خفی چاہتا ہے کہ پاک ہو کیونکہ یہ جانور چونچ سے پانی پیتے ہیں جو ایک ہڈی ہے اور ہڈی میں حیات نہیں ہے لہٰذا پانی ناپاک نہیں ہوگا ۔

بہرحال قیاس کے مقابلہ میں یہ چار چیزیں ہیں ۱ نص ۲ اجماع ۳ ضرورت ۴ قیاسِ خفی ۔ اب مصنف رحؒ فرماتے ہیں کہ چاروں میں سے تین کے اندر تو حکم فرع کی جانب مُؤدّی نہ ہوگا بلکہ یہ موردِ شرع پر رہے گا ۔

اور چوتھی صورت میں تعدیہ جائز ہے جسکی مثال یہ ہے کہ زید نے اپنی گھڑی فروخت کی اور گھڑی ابھی زید ہی کے پاس ہے اور تعدادِ ثمن میں دونوں کا اختلاف ہوگیا زید کہتا ہے کہ ثمن ۲۰۰ روپے ہے اور بکر کہتا ہے سو روپے ہے تو باعتبار ظاہر زید مدعی اور بکر منکر ہے اور اصول کلی ہے البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر ۔
لیکن غور کے بعد معلوم ہوا کہ زید بھی منکر ہے کیونکہ بکر دعویٰ کرتا ہے کہ میں اس گھڑی پر سو روپے کے

عوض قبضہ کرنے کا حقدار ہوں مگر زید اس سے انکار کرتا ہے تو زید بھی منکر ہوگیا لہٰذا صورتِ مذکورہ میں دونوں قسم کھائیں گے اور قسم کے بعد بیع کو فسخ کردیا جائے گا۔

بہر حال زید پر قسم کا ثبوت قیاسِ خفی کی وجہ سے ہے لہٰذا اس حکم کا تعدیہ غیر کی جانب جائز ہے لہٰذا ان دونوں کے مرنے کے بعد صورتِ مذکورہ میں ان کے وارثوں کا بھی یہی حکم ہے یعنی دونوں قسم کھائیں گے اور بیع فسخ کردیجائے گی۔ اور اگر بعینہ یہی صورت اجارہ میں ہوجائے تو وہاں بھی مؤجر اور متاجر دونوں سے حلف لیا جائے گا اور اجارہ کو فسخ کردیا جائے گا۔

لیکن اگر ساری تفصیلات یہی ہوں بس اتنی سی بات ہے کہ زید مبیع پہلے ہی بکر کے حوالے کرچکا ہے تو چونکہ اس میں زید کے منکر ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے اس لئے دونوں کا تحالف قیاس خفی یعنی استحسان سے ثابت نہیں ہے بلکہ حدیث سے ثابت ہے اور ما قبل میں بتادیا گیا ہے کہ قیاس کی مخالفت نص یا اجماع یا ضرورت کیوجہ سے ہو تو پھر اس حکم کا تعدیہ نہیں ہوگا بلکہ حکم موردِ سماع تک محدود رہے گا لہٰذا اس صورت میں عاقدین کے ورثہ سے حلف نہیں لیا جائیگا۔

اور نہ اجارہ میں عاقدین سے حلف لیا جائیگا بلکہ صرف متاجر اور وارثِ مشتری سے حلف لیا جائے گا آخری مسئلہ میں شیخینؒ اور امام محمدؒ کا اختلاف ہے شیخینؒ نے فرمایا کہ اس میں عاقدین کا تحالف نص سے ثابت ہے لہٰذا تعدیہ نہیں ہوگا اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ قیاسِ خفی سے ثابت ہے لہٰذا ان کے نزدیک، دونوں صورتوں میں ایک ہی حکم ہوگا یعنی عاقدین موجود ہوں تب بھی دونوں قسم کھائیں گے اور ان کے ورثہ ہوں تو بھی دونوں فریق قسم کھائیں گے اور اجارہ کی صورت ہو تب بھی عاقدین قسم کھائیں گے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

ثُمَّ الْمُسْتَحْسَنُ بِالقِياسِ الخَفِيِّ يَصِحُّ تعديتُه بخلافِ المُسْتَحْسَنِ بالاثرِ والاجماعِ والضرورةِ كالسَّلَمِ والاستصناعِ وتطهيرِ الحِياضِ والآبارِ والاواني الا ترى انَّ الاختلافَ في الثمنِ قبلَ قبضِ المبيعِ لا يوجبُ يمينَ البائعِ قياسًا لانه هو المدّعي ويوجبُه استحسانًا لانه يُنكِرُ تسليمَ المبيعِ بما ادّعاه المشتري ثمنًا وهذا حكمٌ تعدّى الى الوارثَين والى الاجارةِ فامّا بعد القبضِ فلم يجِبْ يمينُ البائعِ الا بالاثرِ بخلافِ القياسِ عندَ ابي حنيفةَ وابي يوسفَ فلم يصحّ تعديتُه۔

ترجمہ پھر جو حکم مستحسن ہے قیاس خفی کی وجہ سے اس کا تعدیہ صحیح ہے بخلاف اس حکم کے جو مستحسن ہے اثر یا اجماع یا ضرورت کی وجہ سے جیسے بیع سلم اور استصناع اور حوضوں اور کنوؤں اور برتنوں کو پاک کرنا کیا آپ نہیں دیکھتے کہ مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے ثمن میں اختلاف قیاسًا بائع کی یمین کو واجب نہیں کرتا اس لئے کہ وہ مدعی ہے اور یہ اختلاف استحسانًا بائع کی یمین کو واجب کرتا ہے اس لئے کہ بائع

مبیع کی تسلیم کا انکار کرتا ہے اس ثمن کے بدلے جس کا مشتری مدعی ہے اور یہ ایسا حکم ہے جو وارثین اور اجارہ کی جانب متعدی ہوگا پس بہرحال قبضہ کے بعد اس اختلاف کی وجہ سے بائع کی یمین صرف اثر سے خلاف قیاس واجب ہوتی ہے ابوحنیفہؒ اور ابویوسفؒ کے نزدیک اس کا تعدیہ صحیح نہ ہوگا۔

تشریح المستحسن: وہ حکم جو استحسان سے ثابت ہو۔ یصح تعدیتہ، چونکہ استحسان ہر اعتبار سے قیاس ہے اس وجہ سے اس کا تعدیہ درست ہے اور باقی اقسام سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ غیر معلول ہوتا ہے تو جب اشتراک علت معدوم ہے تو تعدیہ کا بھی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ وھذا الحکم یعنی عاقدین پر تحالف اور اس کے بعد فسخ بیع ایسا حکم ہے جو قیاس خفی سے ثابت ہے۔

آخری مسئلہ میں وہ نص جو شیخینؒ کا مستدل ہے یہ ہے کہ إِذَا اخْتَلَفَ الْمُتَبَايِعَانِ وَالسِّلْعَةُ قَائِمَةٌ تَحَالَفَا وَتَرَادَّا اگرچہ اس میں بعد قبض کی تصریح نہیں مگر ترادّا سے یہی مفہوم ہے کیونکہ تراد البعد القبض ہی متصور ہے:۔

سبق نمبر ۶۰

یہاں یہ مسئلہ بیان کیا جائیگا کہ کیا یہ ممکن ہے کہ علت ہو اور حکم کسی مانع کی وجہ سے نہ ہو تو احناف میں سے کچھ مشائخ اور عامۃ المعتزلہ اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ اس کو جائز قرار دیتے ہیں اور اکثر مشائخ حنفیہ اس کو ناجائز کہتے ہیں۔

اور اس مسئلہ کا عنوان ہے تخصیصِ علت یعنی علت میں تخصیص کر دینا کہ بعض جگہ وہ موجود تو ہے لیکن اس کا اثر ظاہر نہیں ہو رہا ہے یعنی علت ہے اور حکم نہیں خلاصۂ کلام فریق اول تخصیص علل کا قائل ہے اور فریق ثانی منکر ہے۔ فریق اول کا کہنا ہے کہ عللِ شرعیہ درحقیقت علامات و امارات ہیں جیسے بادل بارش کی توجیسے یہ ہوسکتا ہے کہ بادل ہو اور بارش نہ ہو تو یہ بھی ہوسکتا ہے کہ علت ہو اور حکم نہ ہو۔

فریق ثانی کا کہنا ہے کہ حکم کا علت سے تخلف بغیر مانع کے تو ظاہر البطلان ہے اور مانع کی وجہ سے اس لئے باطل ہے کہ علل شرعیہ احکام شرع کی دلیلیں ہیں کہ جہاں بھی یہ علت ہوگی وہاں یہ علت حکم کو ثابت کرے گی اور تخلف میں مناقضہ ہوگا۔

سوال :۔ تخصیص علت تو جائز ہے ورنہ پھر استحسان کا کیا مطلب ہوگا، کیونکہ استحسان کی حقیقت علت کی تخصیص ہے کیونکہ استحسان جو قیاس خفی ہے قیاس جلی اب بھی ثابت ہے تو استحسان پر عمل کرنا اور قیاس کو چھوڑ دینا قیاس کی علت کی تخصیص ہے کیونکہ مانع کی وجہ سے (اور وہ استحسان سے تقابل ہے) علت کے باوجود حکم ثابت نہ ہوسکا۔ اور یہی تخصیص علت کی حقیقت ہے، کیونکہ استحسان کی اقسام ثلاثہ (بالنص و بالاجماع و بالضرورۃ) میں قیاس ہی نہیں رہا تو اس کا وصف بھی علت نہیں رہا کیونکہ نص کے مقابلہ میں قیاس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا اور یہ اقسام ثلاثہ ایک ہی درجہ میں شمار کئے گئے کیونکہ ضرورت اجماع کے درجہ میں ہے اور اجماع کتاب وسنت کے مثل ہے تو جیسے نص کے مقابلہ میں قیاس قیاس نہیں رہتا اجماع اور ضرورت کے مقابلہ میں بھی

نہیں رہے گا۔

سوال :- چلئے ان اقسام ثلاثہ میں ہم نے آپ کی تقریر تسلیم کر لی لیکن استحسان کی صورت میں کیا ہوگا وہاں تو تخصیصِ علت کا قول اختیار کرنا پڑے گا کیونکہ یہاں تو دو قیاسوں کا ٹکراؤ ہے؟

جواب :- اصول یہ ہے کہ قوی کے مقابلہ میں خفیف ظاہر ہی نہیں ہوتا، لہذا جب قیاس خفی قوی التاثیر ہونے کی وجہ سے راجح ہوا تو قیاس جلی دب گیا اور جب دب گیا تو اب وہ قیاس نہیں رہا لہذا تخصیص کا سوال ہی ختم ہوگیا۔ خلاصہ: یہ ہوا کہ استحسان کو کسی بھی اعتبار سے تخصیص علل کے باب سے شمار نہیں کیا جائیگا۔ بلکہ استحسان کے مقابلہ میں قیاس درست ہی نہ ہوگا اور جب قیاس ہی درست نہ ہو تو علت بھی نہیں پائی گئی تو حکم کا عدم عدمِ علت کی وجہ سے ہوا ہے نہ کہ علت کے باوجود کسی مانع کے پائے جانے کی وجہ سے۔

اور جہاں بھی ایسا ہوا ہے کہ حکم کا تخلف ہوگیا تو ہم نے وہاں یہی کہا کہ عدم علت کی وجہ سے حکم معدوم ہے تخصیص کی وجہ سے نہیں۔ لہذا اگر کسی روزہ دار کے منہ میں زبردستی پانی ڈال دیا گیا تو اس کا روزہ ٹوٹ گیا کیونکہ علتِ فطر عدم امساک پایا گیا تو امساک کا فوات فطر کی علت ہے۔

اور اگر کسی نے بھول کر پانی پی لیا تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا حالانکہ امساک کا فوت یہاں بھی موجود ہے اسلئے علت کے پائے جانے کی وجہ سے روزہ ٹوٹنا چاہئے تھا۔ تو فریق اول نے اس کا جواب دیا کہ علتِ فطر تو موجود ہے مگر ایک مانع کی وجہ سے حکمِ فطر ثابت نہیں ہوا یعنی ایک مانع کی وجہ سے علت میں تخصیص ہوگئی اور وہ مانع حدیث ہے۔ کیونکہ حدیث میں ہے کہ جو روزہ دار بھول کر کھائی لے اس کو اپنا روزہ پورا کرنا چاہئے اس لئے کہ اس کو اللہ نے کھلایا پلایا ہے تو اس فریق کے نزدیک عدم حکم تخصیص کی وجہ سے ہے اور ہمارے نزدیک عدم حکم عدم علت کی وجہ سے ہے کیونکہ روزہ دار نے جب کھایا ہی نہیں تو علت فطر نہیں پائی گئی کیونکہ اللہ نے کھلایا ہے اور جب اللہ نے کھلایا ہے تو جنایت کے معنی ختم ہوگئے اور اس کا فعل عفو قرار دیا گیا ہے یعنی گویا اس نے کھایا ہی نہیں اور جب عدم اکل ثابت ہوگیا تو رکن صوم کے باقی رہنے کی وجہ سے روزہ باقی ہے۔

خلاصۂ کلام :- فریق اول نے جس چیز کو دلیل خصوص قرار دیا ہے ہم نے اس کو دلیل عدم قرار دیا ہے اسکے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

ثم الاستحسانُ ليس من بابِ خصوصِ العللِ لانّ الوصفَ لم يُجعلْ علةً في مقابلةِ النصِ والاجماعِ والضرورةِ لانّ في الضرورةِ اجماعًا والاجماعُ مثلُ الكتابِ والسنةِ وكذا اذا عارضهُ استحسانٌ اوجبَ عدمَهُ فصارَ عدمُ الحكمِ لعدمِ العلةِ لا لمانعٍ مع قيامِ العلةِ وكذا القولُ في سائرِ العللِ المؤثرةِ وبيانُ ذلكَ في قولنا في الصائمِ اذا صُبَّ الماءُ في حلقهِ انه يفسدُ صومهُ لفواتِ ركنِ الصومِ ولزمَ عليهِ الناسي فمن جازَ خصوصَ العللِ قال امتنعَ حكمُ هذا التعليلِ

تمّتہ لمانع وهو الاثر وقلنا نحن انعدم هذہ العلۃ لانّ فعلَ الناسی منسوبٌ الی صاحبِ الشرع فسقطَ عنہ معنی الجنایۃِ وصار الفعلُ عفواً فبقی الصومُ لبقاءِ رکنہ لا لمانعٍ مع فواتِ رکنہ فالذی جُعِل عندھم دلیلَ الخصوصِ جعلناہٗ دلیلَ العدم وھذا اصلُ ھذا الفصلِ فاحفظہٗ وَاَحْکِمْہُ فَفِیْہِ فِقْہٌ کثیرٌ ومخلصٌ کبیرٌ۔

ترجمہ پھر استحسان تخصیصِ علل کے باب سے نہیں ہے اس لئے کہ وصف نص اور اجماع اور ضرورت کے مقابلہ میں علت قرار نہیں دیا گیا اس لئے کہ ضرورت میں اجماع ہے اور اجماع کتاب وسنت کے مثل ہے اور ایسے ہی جب قیاس جلی کو استحسان عارض ہو جائے تو استحسان عدم قیاس کو واجب کریگا تو حکم کا عدم عدم علت کیوجہ سے ہے نہ کہ علت کے قیام کے باوجود کسی مانع کی وجہ سے اور ہم تمام عللِ مؤثرہ میں ایسے کہتے ہیں اور اس کا بیان ہمارے اس قول میں ہے جو روزہ دار کے بارے میں ہے جب کہ اس کے حلق میں پانی ڈالدیا گیا کہ اس کا روزہ رکن صوم کے فوت ہونے کی وجہ سے فاسد ہو جائے گا اور اس کے اوپر ناسی سے الزام وارد ہوگا تو جس نے تخصیص علل کو جائز قرار دیا ہے اس نے کہا کہ ناسی میں اس تعلیل کا حکم ممتنع ہو گیا ایک مانع کی وجہ سے اور وہ مانع حدیث ہے اور ہم نے کہا کہ حکم اس علت کے نہ ہونیکی وجہ معدوم ہوا ہے اس لئے کہ ناسی کا فعل صاحب شرع کی جانب منسوب ہے تو ناسی سے جنایت کے معنی ساقط ہو گئے اور فعل ناسی عفو ہو گیا تو روزہ باقی رہا اپنے رکن کے باقی رہنے کی وجہ سے نہ کہ رکنِ صوم کے فوات کے باوجود کسی مانع کی وجہ سے تو جس چیز کو ان کے نزدیک دلیل خصوص قرار دیا گیا ہے ہم نے اس کو دلیل عدم قرار دیا ہے اور یہ (دلیلِ خصوص کو دلیل عدم قرار دینا) اس فصل کی بنیاد ہے پس اس کو محفوظ کر لو اور پختہ کر لو پس اس میں بہت سی فقہ اور بڑا چھٹکارا ہے۔

تشریح یہاں چار باتیں ذہن نشیں رکھئے ۱ــ التخصیصُ عند الاصولیین ھو تخلفُ الحکم عن العلۃ۔ وھو عند النحاۃ عبارۃ عن تقلیل الاشتراکِ الحاصل فی النکراتِ نحو رجل عالم وھو قصر العام علی بعض منہ بدلیل مستقل مقترن بہ تفصیل کیلئے دیکھئے کتاب التعریفات للمحقق الجرجانی رح

۲ــ یہاں ایک اشکال یہ باقی رہ جاتا ہے کہ آپ نے آکل وشارب کو غیر آکل اور غیر شارب قرار دیا ہے حالانکہ یہ حساً عقلاً خلافِ حقیقت ہے کیونکہ جب حقیقۃً فعلِ اکل وشرب پایا گیا تو اس کے عدم کا کیا مطلب؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم آکل کو غیر آکل شمار نہیں کرتے بلکہ اکل کو سببِ فطر قرار نہیں دیتے کیونکہ اس کا فعل اللہ کی جانب منسوب ہو گیا۔

۳ــ ففیہ فقہ کثیر، کیونکہ اس معلل کو اس اصل کی رعایت میں علت کے تمام اوصاف ضبط کرنے کی حاجت پیش آئے گی۔

۲؎ ومخلص کبیر، اس میں چھٹکارا اور نجات اس لئے ہے کہ اس اصل سے تخصیص کی تمام صورتیں باطل ہو جاتی ہیں ۔

سبق نمبر ۶۱

قیاس کا حکم تعدیہ ہے یعنی قیاس کی وجہ سے نص کا حکم اس فرع کو مل جائے جس میں نص نہیں ہے اور چونکہ مجتہد کبھی حق کو پالیتا ہے اور کبھی چوک جاتا ہے اس لئے قیاس کو دلیلِ ظنی شمار کیا گیا ہے تو فرع میں جو حکم ثابت ہوگا وہ ظنِ غالب کے طریقہ پر ہوگا جس میں احتمالِ خطار ہوگا ۔

بہر حال حنفیہ کے نزدیک تعلیل وقیاس کے لئے تعدیہ ایک لازمی حکم ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک بغیر تعدیہ کے بھی تعلیل صحیح ہے اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے ثمنین (سونا وچاندی) میں علتِ ربوا ثمنیت کو قرار دیا ہے حالانکہ یہ قاصرہ ہے جو سونے اور چاندی کے علاوہ میں موجود نہیں ہے اور حنفیہ نے علت ربوا قدر وجنس کے اتحاد کو قرار دیا ہے جس کا متعدی ہونا ظاہر ہے ۔

امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ جس طرح دیگر حجج شرعیہ میں تعدیہ شرط نہیں ہے اسی طرح تعلیل میں بھی تعدیہ شرط نہوگا اور بغیر تعدیہ کے تعلیل کے ذریعہ حکم ثابت ہو جائیگا ۔ کیونکہ وصف کا مدار موافقت اور عدالت پر ہے ، جب موافقت اور عدالت یعنی نفسِ تاثیر موجود ہے تو وصف کا علت بننا صحیح ہوگیا اگرچہ وہ تاثیر متعدد مقامات پر نہ سہی بلکہ صرف تاثیر اس میں ہو جس میں وہ علت مانی گئی ہے تو تاثیر ظاہر ہوگئی اور یہی عدالت کی حقیقت ہے لہٰذا وصف کے علت بننے کے لئے تعدیہ کی شرط فضول ہے ذاتِ وصف جس کو مقتضی نہیں ہے بلکہ تعدیہ کا مدار تو اسکے علت بننے کے بعد وصف کے عموم پر ہے اگر اس میں عموم ہے تو تعدیہ ہوگا ورنہ نہیں ۔

احناف نے یہ دلیل بیان کی ہے کہ دلیل شرعی کے لئے ضروری ہے کہ اس کے ذریعہ علم یا عمل کا فائدہ ہو اب ہم نے اس پر غور کیا کہ تعلیل مذکور سے کیا فائدہ ہوا تو ظاہر ہے کہ علم کا فائدہ تو تعلیل سے حاصل نہیں ہوگا کیونکہ یہ دلیل ظنی ہے جو علم (یقین) کو ثابت کرتی ہی نہیں بلکہ صرف مفید ظن ہے نیز تعلیل سے عمل کا بھی فائدہ نہوا کیونکہ وجوب عمل کا ثبوت خود نص سے ہے ۔ اور یہ مسلم بات ہے کہ نص کا مقام تعلیل سے اونچا ہے تو پھر یہ درست نہوگا کہ وجوب حکم کی اضافت نص سے ہٹا کر تعلیل کی طرف کر دیجائے ۔

بہر حال جب ان دونوں فائدوں میں سے کوئی فائدہ تعلیل سے حاصل نہیں ہوا تو کچھ نہ کچھ تو اس سے فائدہ حاصل ہونا چاہئے ورنہ تعلیل کا عبث ولغو وباطل ہونا لازم آئیگا ۔ اور وہ فائدہ تعدیہ کے علاوہ کچھ نہیں ہے اس لئے ضروری ہے کہ تعلیل میں تعدیہ ہو ورنہ اس کا باطل ہونا ظاہر ہے ۔

سوال :۔ علت قاصرہ کے ساتھ تعلیل لغو نہیں بلکہ اس کا فائدہ یہ بتانا ہے کہ حکم مذکور اسی نص کے

ساتھ خاص ہے یعنی اس نص سے یہی حکم ثابت ہے یہاں تعدیہ کے چکر میں پڑنا تضیع اوقات ہے نیز اس کے اندر علت کو جان کر قلب کی طمانیت کی تحصیل ہے وغیرہ ؟

جوابؑ :۔ اگر آپ تعلیل کو چھوڑ دیتے یہ فائدہ تو جب بھی حاصل ہو جاتا کیونکہ تعلیل سے پہلے ہی سے یہ اختصاص ثابت ہے اس لئے کہ نص اپنے صیغہ کی وجہ سے فقط منصوص علیہ ہی میں حکم کو ثابت کرتی ہے اور اس میں عموم تعلیل کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے معلوم ہوا کہ یہ تعلیل مذکور لغو و عبث ہے ۔

جوابؒ :۔ جس طرح یہ جائز ہے کہ اصل میں دو ایسے وصف جمع ہو جائیں جو دونوں متعدی ہوں اور ان میں سے ایک کا تعدیہ قوی اور دوسرے کا اس سے ہلکا ہو اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ اصل میں دو ایسے وصف جمع ہو جائیں کہ ان میں سے ایک متعدی اور دوسرا غیر متعدی ہو جب بات یوں ہے اور آپنے اس بعد وصفِ غیر متعدی ثابت کیا تو بعد تحقیق وصفِ متعدی بھی ثابت ہو سکتا ہے اور جب دوسرا وصف متعدی ثابت ہو جائے گا تو آپ کا تخصیص کا فائدہ باطل ہو جائیگا ۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشیں ہو گئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

وَاَمَّا حکمہٗ فتعدیۃُ حکمِ النَّصِ الی ما لا نصَّ فیہ لیثبتَ فیہ بغالب الرأیِ علی احتمال الخطاءِ فالتعدیۃ حکم لازمٌ للتعلیل عندنا و عند الشافعی ھو صحیحٌ بدونِ التعدیۃ حتی جوّز التعلیل بالثمنیۃِ واحتجّ بأنَّ ھذا لمّا کان من جنسِ الحجج وجب ان یتعلّق بہ الایجابُ کسائر الحجج اَلا تری اَنَّ دلالۃَ کونِ الوصف علۃً لا تقتضی تعدیتہٗ بل یعرف ذلک بمعنیً فی الوصفِ و وجہ قولنا اَنَّ دلیلَ الشرعِ لا بُدَّ اَنْ یوجبَ عِلمًا او عَمَلاً وھذا لا یوجبُ عِلمًا بلا خلافٍ ولا یوجبُ عملاً فی المنصوصِ علیہ لانہ ثابتٌ بالنصّ والنصُّ فوقَ التعلیلِ فلا یصحُّ قطعہ عنہ فلم یبقَ للتعلیلِ حکمٌ سوی التعدیۃ فان قیلَ التعلیلَ بما لا یتعدّی یُفیدُ اختصاصَ حکمِ النصِ بہ قُلنا ھذا یحصلُ بترکِ التعلیلِ علیٰ اَنَّ التعلیلَ بما لا یتعدّی لا یمنعُ التعلیلَ بما یتعدّی فتبطلُ ھذہِ الفائدۃ ۔

ترجمہ اور بہرحال قیاس کا حکم پس نص کے حکم کا تعدیہ ہے اس فرع کی جانب جس میں نص نہ ہو تاکہ اس میں (مالا نص فیہ میں) غالب رائے کے ساتھ حکم ثابت ہو جائے احتمال خطا پر تو ہمارے نزدیک تعلیل کے لئے تعدیہ ایک لازمی حکم ہے اور شافعی رح کے نزدیک تعلیل صحیح ہے بغیر تعدیہ کے یہاں تک کہ انہوں نے ثمنیت کے ساتھ تعلیل کو جائز قرار دیا ہے اور انہوں نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ یہ (علت مستنبط من الکتاب والسنۃ) جب کہ دلائل شرعیہ کی جنس سے ہے تو واجب ہے کہ اس

تعلیل کے ساتھ حکم کا اثبات متعلق ہو تمام حجج شرعیہ کے مثل کیا آپ نہیں دیکھتے کہ وصف کے علت ہونے کی دلیل اس کے متعدی ہونے کو مقتضی نہیں ہے بلکہ تعدیہ وصف کے اندر ایک معنی کی وجہ سے پہچانا جائیگا اور ہمارے قول کی دلیل یہ ہے کہ دلیل شرعی کے لئے ضروری ہے کہ وہ علم یا عمل کو واجب کرے اور یہ تعلیل بلاخلاف علم یقینی کو واجب نہیں کرتی اور نہ یہ منصوص علیہ میں عمل کو واجب کرتی اس لئے کہ وہ (وجوب عمل) نص سے ثابت ہے اور نص تعلیل سے بڑھ کر ہے تو وجوب حکم کو نص سے منقطع کر دینا صحیح نہ ہوگا تو تعلیل کے لئے تعدیہ کے علاوہ کوئی حکم باقی نہیں رہا پس اگر اعتراض کیا جائے کہ تعلیل ایسی علت کے ساتھ جو متعدی نہیں نص کے حکم کو خاص کرنے کا فائدہ دیتی ہے نص کے ساتھ تو ہم جواب دیں گے یہ اختصاص ترک تعلیل سے حاصل ہو جاتا ہے علاوہ اس بات کے کہ تعلیل ایسی علت کے ساتھ جو متعدی نہیں نہیں روکتی تعلیل کو ایسی علت کے ساتھ جو متعدی ہے پس یہ قاعدہ باطل ہو جائیگا

تشریح یہاں تین باتیں ذہن میں رکھئے ۔ ۱؎ مالا نص فیہ- یعنی کوئی دلیل نہ ہو جو قیاس سے قوی ہو لہذا اجماع بھی اسی میں داخل ہو گیا کیونکہ قیاس کی صحت کی شرطوں میں سے یہ بھی شرط ہے کہ قیاس سے قوی دلیل نہ ہو ۔

۲؎ قیاس اور تعلیل دونوں کا مصداق ایک ہے یعنی دونوں میں تساوی کی نسبت ہے ۳؎ امام شافعی کے نزدیک قیاس اور تعلیل میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے تعلیل کو عام اور قیاس کو خاص کہتے ہیں کیونکہ قیاس میں ان کے نزدیک علتِ متعدیہ کا ہونا ضروری ہے اور تعلیل میں علتِ قاصرہ کافی ہے ۔

لیکن علتِ قاصرہ اگر ثابت بالنص یا ثابت بالاجماع ہو تو یہ عند الفریقین صحیح ہے یہ اختلاف صرف اس تعلیل میں ہے جو مستنبط ہو جیسے ثمنیت یہ شافعی کے نزدیک معتبر اور ہمارے نزدیک غیر معتبر ہے ۔

سبق نمبر ۶۲

اس سبق میں دفع القیاس کا ذکر ہوگا جس کا مطلب یہ ہے کہ علت کی دو قسمیں ہیں ۱؎ طردیہ ۲؎ مؤثرہ ۔

طردیہ کا مطلب یہ ہے کہ حکم اس کے وجود وعدم کے ساتھ دائر ہو یعنی یہ علت ہو تو حکم ہو اور اگر یہ علت نہ ہو تو حکم نہ ہو اور بقول بعض فقط وجود کا لحاظ علت طردیہ کے لئے کافی ہے اور علت مؤثرہ یہ ہے کہ نص یا اجماع کیوجہ سے دوسری جگہوں میں بھی اس کا اثر ظاہر ہوا ہو جس کی اقسام اربعہ ہم ماقبل میں ذکر کر چکے ہیں ۔

امام شافعی رح علت طردیہ سے احتجاج کرتے ہیں اور ہم علت مؤثرہ سے تو اس باب میں وہ ہم پر کچھ اعتراضات کرتے ہیں اور ہم ان کا جواب دیتے ہیں اور ہم انکی علتِ طردیہ پر اعتراض کرتے ہیں اور اس طرح سے ان کو پھنساتے ہیں کہ وہ علتِ مؤثرہ کے ماننے پر مجبور ہو جائیں تو ہم نے جو ان پر اعتراضات کئے ہیں ، ان کی چار قسمیں ہیں بالفاظ دیگر علت طردیہ کو باطل کرنے کے لئے ہمارے پاس چار جنرل پائنٹ

ہیں ۱۔ القول بموجب العلۃ ۲۔ ممانعت ۳۔ فسادِ وضع ۴۔ مناقضہ ۔
القول بموجب العلۃ، یہ ہے کہ فریق مخالف نے جو علت بیان کی ہے اس کو تسلیم کر کے ایسا پائنٹ مارنا کہ علت وہی رہے اس کے باوجود حکم مختلف ہو جائے (کما یجئی) بالفاظ دیگر معلل اپنی علت سے جو الزام دے رہا ہے بظاہر اس کا قائل ہونا اور پھر اس کو الزام دینا یہ طریقہ سب سے سہل ہے اس وجہ سے اسی کے بیان کو مقدم کیا گیا ہے ممانعت یہ ہے کہ معلل کی دلیل کے تمام مقدمات یا بعض متعین اجزاء کو قبول کرنے سے انکار کر دینا ۔
فسادِ وضع :۔ علت کی بنیاد کا فاسد ہو جانا یعنی ایسے وصف کو حکم کی علت قرار دینا جو اس حکم سے کوئی میل نہ رکھتا ہو بلکہ اس کی ضد کا مقتضی ہو ۔
مناقضہ :۔ یعنی یہ ثابت کرنا کہ معلل کی علت سے حکم متخلف ہے ، القول بموجب العلۃ :۔ کی توضیح یہ ہے کہ امام شافعیؒ نے فرمایا کہ رمضان کے روزہ میں نیت کی تعیین فرض ہے جیسے قضاء کے روزہ میں اور نماز پنجگانہ میں یعنی انہوں نے تعیین نیت کی علت فرضیت کو قرار دیا ہے اور روزۂ رمضان بھی فرض ہے ۔
ہم نے ان کی علت کو تسلیم کر لیا اور کہا کہ صحیح ہے یہاں تعیین ضروری ہے مگر بندہ کی تعیین کی پھر بھی ضرورت نہیں کیونکہ اللہ نے اس دن کو روزہ کے لئے مقرر و متعین کر رکھا ہے اس وجہ سے بندہ کی جانب سے مطلق روزہ کی نیت کافی ہے اور تعیین اللہ کی جانب سے پہلے ہی سے ہے خلاصہ کلام مطلق نیت سے ہمارے نزدیک رمضان کا روزہ ادا ہو جائے گا ۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

وامّا دفعہ فنقولُ العِلَلُ نوعانِ طردیّۃٌ ومؤثرۃٌ وعلی کلٍ واحدٍ من القسمینِ ضروبٌ من الدفعِ امّا وجوہُ دفعِ العِلَلِ الطردیۃ فاربعۃٌ القولُ بموجبِ العلۃ ثم الممانعۃُ ثم بیانُ فسادِ الوضعِ ثم المناقضۃ امّا القولُ بموجبِ العلّۃ فالتزامُ ما یلزمہ المعلِلُ بتعلیلہ وذلک مثل قولِھم فی صوم رمضانَ انہ صوم فرض فلا یتادیٰ اِلّا بتعیینِ النیۃِ فیقالُ لھم عندنا لا یصح اِلّا بتعیینِ النیّۃِ وانما نجوّزہٗ باطلاقِ النیۃِ علی انہ تعیینٌ

ترجمہ اور بہرحال دفع القیاس تو ہم کہتے ہیں کہ علل کی دو قسمیں ہیں طردیہ اور مؤثرہ اور ان دونوں میں سے ہر ایک پر چند قسم کے اعتراضات ہیں بہرحال علل طردیہ کو دفع کرنے کے چار طریقے ہیں ۱۔ القول بموجب العلۃ ۲۔ ممانعت ۳۔ پھر فسادِ وضع ۴۔ پھر مناقضہ ۔
بہرحال القول بموجب العلۃ تو وہ اس حکم کا التزام ہے کہ معلل اپنی تعلیل سے جس کا الزام دے رہا ہے اور یہ (القول بموجب العلۃ) شوافع کے قول کے مثل ہے رمضان کے روزہ میں کہ یہ (صوم رمضان) فرض روزہ ہے پس یہ نیت کی تعیین کے بغیر ادا نہیں ہوگا تو شوافع سے کہا جائے گا کہ ہمارے نزدیک

(بھی) روزۂ رمضان نیت کی تعیین کے بغیر صحیح نہیں ہوگا اور ہم اس کو اطلاق کے ساتھ اس بنا پر جائز قرار دیتے ہیں کہ یہ (اطلاق نیت) تعیین ہے۔

تشریح یہاں دو باتیں ذہن میں رکھئے۔ ۱ اصولیین کی دفع القیاس کی بحث سے مناظرہ کے اصول مستنبط کئے، بہرحال مناظرہ کی بنیاد اصولیین کی یہ بحث ہے۔

۲ اقسام اربعہ کی وہی ترتیب ہے جو بیان کی گئی ہے۔

سبق نمبر ۶۳

اس سبق میں ممانعت کا ذکر ہے اور ممانعت یہ ہے کہ معترض معلل کی دلیل کے تمام مقدمات یا بعض متعین اجزاء کو قبول کرنے سے انکار کردے۔

پھر ممانعت کے چار پرزے ہیں۔ ۱ ممانعت فی نفس الوصف ۲ ممانعت فی صلاحیتہ للحکم ۳ ممانعت فی الحکم ۴ ممانعت فی نسبتہ الحکم الی الوصف۔

(تفصیل اول) معلل نے جو وصف بیان کیا ہے اس کو ماننے سے انکار کردینا جیسے امام شافعیؒ کا فرمان ہے کہ کفارۂ صوم صرف جماع کی وجہ سے ہے کھانے اور پینے کی وجہ سے کفارہ واجب نہ ہوگا۔

ہم نے کہا کہ کفارہ کا سبب وہ نہیں ہے جو آپ نے تبلایا ورنہ بھول کر جماع کرنے کی وجہ سے بھی کفارہ واجب ہونا چاہئے بلکہ کفارہ کی علت عمداً بلا عذر افطار ہے اور وہ اکل و شرب و جماع ہر صورت میں ہے اور بھول کر جماع یا اکل و شرب سے افطار نہیں ہوتا اس لئے کفارہ بھی واجب نہیں ہوگا خلاصہ کلام یہ ممانعت کا پہلا پرزہ ہے، جس کا نام ممانعت فی نفس الوصف ہے یعنی معلل نے جس کو وصف و علت قرار دیا ہے اس کو علت ہی تسلیم نہ کیا جائے۔

(تفصیل ثانی) وصف کا وجود تسلیم کرلیا جائے لیکن یہ تسلیم نہ کیا جائے کہ اس میں اثبات حکم کی صلاحیت ہے۔ جیسے امام شافعیؒ نے باکرہ پر اثباتِ ولایت کا مدار بکارت پر رکھا ہے کیونکہ باکرہ مردوں کے ساتھ زندگی گذارنے کا تجربہ نہ رکھنے کی وجہ سے معاملہ نکاح کے مصالح سے ناواقف ہے اس لئے باکرہ پر ولایت ثابت ہوگی۔

لیکن ہم کہتے ہیں کہ وصفِ بکارت، اثباتِ ولایت کے لئے علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ کسی دوسرے محل میں وصفِ بکارت کا اثر ظاہر نہیں ہوا بلکہ جو وصف اثبات ولایت کی صلاحیت رکھتا ہے وہ صغر (کم سنی) ہے کیونکہ اس کا اثر ولایتِ مال میں ظاہر ہوچکا ہے صغر کے ساتھ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ۔

خلاصۂ کلام: یہ ممانعت کا دوسرا پرزہ ہے جس کا نام ہے ممانعت فی صلاح الوصف للحکم۔

(تفصیل ثالث) معلل نے حکم کی جو علت قرار دی ہے علت سے تعرض کئے بغیر حکم کو تسلیم کرنے سے انکار کردینا بلکہ کہا جائے کہ اس کا حکم دوسرا ہے وہ نہیں ہے جو آپ نے کہا جیسے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ

سر کا مسح تین بار کرنا مسنون ہے کیونکہ چہرہ، ہاتھ، پیروں میں تثلیث مسنون ہے کیونکہ یہ رکن ہیں تو مسحِ راس میں بھی تثلیث مسنون ہوگی کیونکہ وہ بھی رکن ہے۔

لیکن ہم نے مسحِ راس کی تثلیث ہی کا انکار کردیا اور کہا کہ مسح صرف ایک ہی بار ہی ہوگا کیونکہ سنت کی اصل یہ ہے کہ محلِ فرض میں ادائِ فرض کے بعد اور زیادتی کرکے فرض کو کامل ومکمل کرنا اور چونکہ وضوء میں پورے چہرہ کا دھونا فرض ہے اس لئے اکمال کی سنیت تین دفع دھونے سے حاصل ہوگی اور مسحِ راس میں پورے سر کا مسح فرض نہیں ہے لہذا اکمال کی سنیت حاصل کرنے کے لئے پورے سر کا مسح کرلینا کافی ہوگا اس لئے بغرضِ سنیت تثلیث کے بجائے پورے سر کا مسح کرنا مسنون ہوگا۔ خلاصۂ کلام یہ ممانعت کا تیسرا پرزہ ہے جس کا نام ہے ممانعت فی نفس الحکم۔

(تفصیل رابع) معلل نے جو وصف بیان کیا ہے اس کی طرف حکم کی نسبت کا انکار کردینا یعنی معترض معلل سے یوں کہدے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ یہ حکم اس وصف کی طرف منسوب ہے بلکہ کسی دوسرے وصف کی طرف منسوب ہوگا۔

لہذا مسئلہ سابقہ میں ہم کہدیں کہ مسح کی تثلیث رکنیت کی بنیاد پر ہوتی ہے تو پھر قیام اور رکوع اور سجدہ اور قرأت اور قعدہ اخیرہ میں بھی تثلیث ہونی چاہئے کیونکہ یہ سب بھی ارکان ہیں حالانکہ ان میں کسی کے نزدیک بھی تثلیث نہیں ہے، اسی طرح مضمضہ اور استنشاق سے بھی یہ دعویٰ ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ یہ دونوں رکن نہیں ہیں اس کے باوجود بھی ان میں سب کے نزدیک تثلیث مسنون ہے معلوم ہوا کہ رکنیت پر تثلیث کی سنیت کا مدار نہیں ہوسکتا۔

خلاصۂ کلام یہ ممانعت کا چوتھا پرزہ ہے جس کا نام ہے ممانعت فی لنسبۃ الحکم الی الوصف اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وامّا الممانعۃُ فھی اربعۃُ اقسام ممانعۃٌ فی نفسِ الوصفِ وفی صلاحہ للحکمِ وفی نفسِ الحکمِ وفی نسبتہٖ الی الوصف ۔

ترجمہ اور بہرحال ممانعت پس یہ چار قسم پر ہے ۱ نفسِ وصف کا انکار کردینا ۲ وصف کا حکم کے لئے صالح ہونے سے انکار کردینا ۳ نفس حکم کا انکار کردینا ۴ وصف کی طرف حکم کی نسبت سے انکار کردینا۔

تشریح اسکی تفصیل تقریر میں گذرچکی ہے۔ صلاحہ کی ضمیر کا مرجع وصف ہے اور نسبتہٖ کی ضمیر کا مرجع حکم ہے۔

سبق نمبر ۶۴

اس سبق میں فساد وضع کا بیان کیا جارہا ہے، یعنی علت کی بنیاد ہی فاسد ہوجائے کیونکہ معلّل نے ایسے وصف کو حکم کی علت قرار دیا ہے جو اس حکم سے کوئی میل نہیں رکھتا بلکہ اس کی ضد کا متقاضی ہے جیسے شوافع کا احدالزوجین کے اسلام کو اثباتِ فرقت کے لئے علت قرار دینا یعنی شوافع کہتے ہیں کہ جب کافر میاں بیوی میں سے کوئی ایک بھی اسلام قبول کرے تو محض اسلام لاتے ہی ان دونوں میں تفریق ہوجائے گی بشرطیکہ وہ غیر مدخول بہا ہو اور اگر مدخول بہا ہو تو تین حیض گذرنے کے بعد خود تفریق ہوجائیگی اور اثبات تفریق کے لئے اس کی کوئی حاجت نہیں کہ دوسرے کے سامنے دعوت اسلام پیش کی جائے۔

لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ تعلیل اپنی وضع اور بنیاد ہی میں فاسد ہے کیونکہ اسلام تو آیا ہے حقوق کی حفاظت کرنے کے لئے نہ کہ حقوق کو باطل کرنے کے لئے پھر اسلام کو ابطالِ حقوق کا سبب اور علت کیسے قرار دیا جاسکتا ہے اس لئے فرقت کا حکم ثابت کرنے کے لئے مناسب یہ ہے کہ ایک کے اسلام لانے کے بعد دوسرے پر اسلام پیش کیا جائے اگر وہ بھی اسلام لے آئے تو ان کے درمیان نکاح علیٰ حالہ باقی رہے گا ورنہ ان میں تفریق کردی جائے گی اور اس تفریق کی نسبت مصر علی الکفر کے اصرار اور انکار کی طرف کی جائے گی۔

اس وصفِ انکار کو تفریق کی علت قرار دینا بالکل صحیح اور معقول ہے اسی طرح اگر زوجین میں سے (نعوذ باللہ من ذلک) کوئی ایک مرتد ہوجائے تو دیکھا جائے کہ عورت مدخولہ ہے یا غیر مدخولہ تو اگر غیر مدخولہ ہو تو بالاتفاق ابھی فرقت واقع ہوجائے گی مگر امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ جب اس کی عدت گذر جائے گی اس وقت فرقت واقع ہوگی۔

تو امام شافعی رح نے ردت کے باوجود نکاح کو باقی مان لیا حالانکہ ردت منافیٔ عصمت ہے لہٰذا منافیٔ نکاح بھی ہے کیونکہ نکاح کا مدار عصمت پر ہے تو امام شافعی رح نے دونوں مسئلوں میں بنیادی غلطی کردی اول میں اسلام کو ابطالِ حقوق کی علت قرار دیدیا اور دوسرے میں گویا کہ ردت کو ابقاءِ نکاح کی علت قرار دیدیا۔

حالانکہ اسلام قاطع حقوق نہیں بن سکتا اور ردت قابلِ عفو نہیں ہوسکتی اور ہم نے گویا کہ اس لئے کہا کہ امام شافعی رح اگرچہ ابقاءِ نکاح کی علت ردت کو قرار نہیں دیتے پھر بھی ردت کے ساتھ ابقاء نکاح سے یہ بات تو ثابت ہوتی ہے کہ انہوں نے ردت کو قابل عفو جرم شمار کیا ہے۔

بہرحال فساد وضع کا اعتراض سب سے قوی ہے کیونکہ اس کے ظاہر ہوجانے کے بعد معلّل کو جواب دینے کی گنجائش باقی نہیں رہتی بخلاف مناقضہ کے کہ اس میں معلل ایسی توجیہ کی طرف پناہ لے سکتا ہے جس سے اس کی علت کی تاثیر اور محل نزاع کی وجہ سے فرق نمایاں ہوجائے اسی لئے مصنف رح نے مناقضہ سے پہلے فساد وضع کو بیان فرمایا۔ علت کے فسادِ وضع کی مثال ایسی ہے جیسے ادارِ شہادت میں فساد پایا جائے یعنی شاہد اگر گواہی دیتے وقت دعویٰ کے برخلاف کوئی بات کہکر بگاڑدے تو اس کے بعد گواہ

کے عادل یا صالح ہونے نہ ہونے کی تفتیش کی کوئی ضرورت نہیں رہتی بلکہ دعویٰ خود بخود ساقط ہو جاتا ہے ۔

مناقضہ :۔ یعنی یہ ثابت کرنا کہ جس وصف کو معلل نے علت قرار دیا ہے اس علت کے ہوتے ہوئے بعض مواقع میں حکم تخلف ہے ۔ جیسے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جیسے تیمم میں نیت ضروری اور فرض ہے اسی طرح وضوء کے اندر بھی ضروری ہے کیونکہ وصفِ طہارت میں یہ دونوں مشترک ہیں ۔

مگر ان کا یہ دعویٰ غسلِ ثوب سے اور غسلِ بدن سے ٹوٹ جاتا ہے کہ ان کے طہارت ہونے کے باوجود نیت ضروری نہیں ہے تو غسلِ ثوب میں آپ کی بیان فرمودہ علت تو ہے مگر حکم اس سے متخلف ہے ۔ اس مناقضہ سے بچنے کے لئے شوافع اس بات پر مجبور ہوں گے کہ وہ وضوء اور غسلِ ثوب میں وجہ فرق تبلائیں اور علت کی تاثیر نمایاں کریں مثلاً وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ غسلِ ثوب میں نجاست حقیقی کو دور کرکے طہارت حقیقی حاصل کی جاتی ہے اور یہ تقاضائے عقل کے عین مطابق ہے اس لئے نیت کی کوئی حاجت نہیں ۔

بخلاف وضوء کے کہ اس میں نجاستِ حکمی سے طہارت حاصل ہوتی ہے اور اس طرح اعضاء مخصوصہ کو دھونے سے طہارت حاصل ہونا امر عقلی نہیں بلکہ محض تعبدی ہے اس لئے نیت کی ضرورت ہوگی جس طرح تیمم کی طہارت غیر معقول ہونے کی وجہ سے اس میں نیت کی ضرورت ہے ۔

ہماری طرف سے اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ خروج نجاست سے طہارتِ بدن کا زائل ہونا موافق عقل ہے کیونکہ جس طرح خروج منی سے سارا بدن نجس ہو جاتا ہے بعینہ اسی طرح پیشاب وغیرہ کے نکلنے سے بھی پورا بدن ناپاک ہو جاتا ہے لیکن خروج منی کا تحقق کم ہوتا ہے اس لئے اس پر تمام بدن کا غسل واجب ہوا کہ اس میں کوئی حرج اور دقت لازم نہیں آتی بخلاف خروج بول کے کہ یہ بکثرت پیش آتا رہتا ہے تو اس کی وجہ سے ہر دفعہ پورے بدن کا غسل واجب ہونے میں بڑا حرج لازم آتا ہے اس لئے دفع حرج کے پیشِ نظر اس کی طہارت کے لئے محض ان اعضاء اربعہ پر اکتفاء کیا گیا جو کہ اطراف وجوانب بدن اور گناہ سرزد ہونے کے لحاظ سے اصل الاصول ہیں تو اگرچہ جمیع بدن پاک کرنے کے لئے اعضاءِ اربعہ پر اکتفاء عقل کے خلاف ہے لیکن خروج نجاست کے سبب سے بدن کا ناپاک ہونا اور پانی کے استعمال سے نجاست زائل ہونا بالکل عقل کے مطابق ہے لہٰذا اس کے لئے نیت کی کوئی ضرورت نہیں بخلاف مٹی کے کہ وہ بظاہر بدن کو آلودہ کرنے والی ہے اور در اصل خلقت میں طہارت کے لئے موضوع نہیں ہے اس لئے حصولِ طہارت کی غرض سے اس کے استعمال کے وقت نیت کی ضرورت ہے ۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

واما فسادُ الوضع فمثلُ تعليلهم لايجابِ الفرقةِ باسلامِ احدِ الزوجينِ ولا بقاءِ النكاحِ مع ارتدادِ احدِهما فانه فاسدٌ في الوضعِ لان الاسلامَ لا يصلحُ قاطعًا للحقوقِ و الردةَ لا تصلحُ عفوًا واما المناقضةُ فمثلُ قولِهم في الوضوءِ والتيممِ انهما طهارتانِ

فکیف افترقا فی النیۃ قلنا ھذا ینتقض بغسل الثوب والبدَنِ عن النجاسۃ فیضطرُّ الی بیان وجہ المسئلۃ وھو ان الوضوءَ تطھیرٌ حکمیٌّ لانّہ لا یعقل فی المحل نجاسۃ فکان کالتیمّم فی شرط النیۃ لیتحقق التعبُّد فھذہ الوجوہ تلجئُ اصحاب الطّرد الی القول بالتاثیر ۔

ترجمہ اور بہر حال فساد وضع پس جیسے شوافع کی تعلیل ہے ایجاب فرقت کے لئے احد الزوجین کے لئے اسلام کے ساتھ اور ان کی تعلیل ہے القاءِ نکاح کے لئے احد الزوجین کے ارتداد کے ساتھ پس یہ تعلیل فاسد ہے وضع کے اعتبار سے اس لئے کہ اسلام حقوق کے لئے قاطع بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور ردّت عفو کی صلاحیت نہیں رکھتی ۔

اور بہر حال مناقضہ پس جیسے شوافع کا قول ہے وضوء اور تیمم میں کہ یہ دونوں طہارت ہیں تو یہ دونوں نیت میں کیسے جدا ہو جائیں گے تو ہم کہیں گے کہ یہ تعلیل کپڑے اور بدن سے نجاستِ حقیقیہ کو دھونے میں ٹوٹ جاتی ہے تو معلل مضطر ہو گا مسئلہ کی وجہ بیان کرنے کی جانب اور وہ وجہ یہ ہے کہ وضو تطہیر حکمی ہے اس لئے کہ محل غسل میں کوئی نجاست سمجھ میں نہیں آتی تو نیت کے شرط ہونے میں وضو مثل تیمم کے ہو گیا ۔ تاکہ تعبد متحقق ہو جائے تو یہ وجوہ اصحاب طرد (شوافع) کو تاثیر کے قائل ہونے کی جانب مجبور کریں گی ۔

تشریح یہاں باقی باتیں ذہن نشیں کر لیجئے ۔ ؎۱ فسادِ وضع کی تعریف ماقبل میں گذر چکی ہے ؎۲ امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ جب فرقت ایسے سبب سے آئے جو نکاح پر طاری ہو وہ انقضاء عدت تک بقاء نکاح کے منافی نہیں ہوتا جیسے طلاق تو ردت کا بھی یہی حکم ہو گا جس کا جواب ہم دے چکے کہ طلاق منافی عصمت نہیں اور ردت منافی عصمت ہے بظاہر یہ خیال ہوتا ہے کہ امام شافعی رح نے بقاء نکاح کی علت ردت کو قرار دیا ہے حالانکہ ایسا نہیں اسی وجہ سے مصنف رح نے بسبب ارتداد احدہما کے بجائے مع ارتدادِ احدہما کہا ہے ۔

؎۳ مناقضہ کی تعریف ماقبل میں گذر چکی ہے ۔ ؎۴ تطہیر حکمی سے مراد وہ امر تعبدی ہے جو غیر معقول ہے جب وضو امر تعبدی ہو گا تو وہ مثل تیمم ہو گا ۔ ؎۵ فہذہ الوجوہ ۔ یعنی مذکورہ چاروں وجوہ ۔

سبق نمبر ۶۵

احناف عللِ مؤثرہ سے استدلال کرتے ہیں مذکورہ چار وجوہ میں سے عللِ مؤثر میں فسادِ وضع اور مناقضہ وارد کرنے کا کوئی امکان ہی نہیں البتہ القول بموجب العلۃ اور ممانعت کا ایراد عللِ مؤثرہ پر ہو سکتا ہے یعنی اس کا امکان ہے اگر کہیں ایسا ہو تو اس کا جواب دیا جائے ، اور ان وجوہ اربعہ کے علاوہ معارضہ بھی عللِ مؤثرہ کو وارد ہو سکتا ہے ۔

اور معارضہ اس کو کہتے ہیں کہ معلل کے خلاف دلیل پیش کر دیجائے جس کا تفصیلی بیان اگلے سبق میں آرہا ہے

بہرحال علتِ مؤثرہ میں فساد وضع اور مناقضہ کا کوئی امکان نہیں ہے کیونکہ جس طرح اس حکم پر جو کتاب یا سنت یا اجماع سے ثابت ہو مناقضہ نہیں ہوسکتا اسی طرح اس علت کے اوپر بھی مناقضہ نہیں ہوسکتا جس کی تاثیر کتاب یا اجماع سے ثابت ہو۔

بہرحال حقیقی اور معنوی مناقضہ علل مؤثرہ پر نہیں ہوسکتا البتہ صورت کے اعتبار سے مناقضہ ہوسکتا ہے۔ لہذا اگر فریق مخالف صورۃً مناقضہ کرے تو اس کو دفع کرنے کے چار طریقے ہیں ۱ دفع بالوصف ۲ دفع بالمعنی الثابت بالوصف ۳ دفع بالحکم ۴ دفع بالغرض مثلاً جو ناپاکی سبیلین کے علاوہ سے نکلتی ہے وہ ہمارے نزدیک ناقض وضو ہے امام شافعی رح کے نزدیک ناقض وضو نہیں ہم نے کہا کہ ناپاکی جب بھی بدن سے نکلے گی تو وضو ٹوٹ جائیگا اور یہ وجہ غیر خارج من السبیلین کے اندر بھی موجود ہے۔

اس پر امام شافعی رح کی جانب سے نقض وارد ہوا کہ جب ناپاکی نکل جاتی ہے اور بہتی نہیں ہے تو آپ کے نزدیک وضو کیوں نہیں ٹوٹتا جب کہ علت خروج نجاست موجود ہے۔

جواب:۔ ابھی خروج نہیں ہوا بلکہ ظہور ہوا ہے اور وضو خروج سے ٹوٹتی ہے نہ کہ ظہور سے۔

سوال:۔ اگر دبر پر پائخانہ ظاہر ہو تو وہاں بھی ظہور ہے وہاں کیوں وضو ٹوٹتا ہے۔

جواب:۔ وہ خروج ہے کیونکہ دبر میں پائخانہ بھرا ہوا نہیں ہے بلکہ پائخانہ کا اسٹاک اندر ہے یہ وہاں سے منتقل ہو کر یہاں ظاہر ہوا ہے تو یہ ظہور خروج ہے اس لئے اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

یہ جواب ہم نے دفع بالوصف کے طریقہ پر دیا ہے۔ اسی اعتراض کا دوسرا جواب اس طرح بھی ہوسکتا ہے کہ اگر یہ ناپاک ہوتا تو اس کو دھونا لازم ہوتا حالانکہ اس کو دھونا لازم نہیں ہے اور سبیلین میں وضو بالاتفاق ٹوٹتا ہے مگر او لا موضع اصابت کا غسل ضروری ہے پھر اس خروج کی وجہ سے پورا بدن ناپاک ہوگیا اس لئے اصل تو یہ تھا کہ پورا بدن دھویا جائے مگر بر بناء دفع حرج اعضاء اربعہ پر اکتفاء کر لیا گیا ہے۔

مگر غیر سبیلین میں موضع اصابت ہی کا غسل صورتِ مذکورہ میں ضروری نہیں ہے جس سے معلوم ہوا کہ یہ ناقض وضو ہی نہیں اس جواب کو دفع بالمعنیٰ الثابت بالوصف کہتے ہیں۔

اس پر امام شافعی رح کی جانب سے پھر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جس کا زخم برابر بہتا رہتا ہو تو اس کا وضو ٹوٹ جانا چاہئے کیونکہ علتِ نقض موجود ہے مگر آپ فرماتے ہیں کہ بقاء وقت تک اس کا وضو باقی رہتا ہے اور یہ علت کا حکم سے تخلف ہے۔

جواب:۔ ہم بھی کہتے ہیں کہ اس سے وضو ٹوٹ گیا مگر بر بناء دفع حرج معذور کے لئے بقاء وقت تک وضو کو باقی شمار کیا گیا ہے۔ اس جواب کا نام دفع بالحکم ہے۔

اسی اعتراض کا یہ بھی جواب دیا جاسکتا ہے کہ اگر کسی کو مسلسل قطرات کا مرض ہو تو آپ کے نزدیک وہاں بھی یہی حکم ہے۔ تو ہم نے فرع کو اسی پر قیاس کر کے فرع کے اندر وہی حکم ثابت کیا ہے۔

فماهوجوابکم فهوجوابنا اس جواب کا نام ہے ۔

دفع بالغرض : اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

واما العِلَل المؤثرۃُ فلیس للسّائل فیھا بعد الممانعۃ الّا المعارضۃُ لانھا لاتحتمل المناقضۃ وفساد الوضع بَعدَ ماظھَرَاَثرُھا بالکتاب اوالسُّنّۃ اوالاجماع لکنہ اذا تصوّر مناقضۃ یجب دفعہ من وجوہٍ اربعۃ کما نقول فی الخارج من غیر السبیلین اِنّہ نجسٌ خارجٌ من بدن الانسان فکان حدثا کالبول فیورد علیہ ماذا لم یَسَل فندفعہ اولًا بالوصف وھوانہ لیس بخارج لان تحت کل جلدۃٍ رطوبۃً وفی کل عِرق دمًا فاذا زال الجلد کان ظاھرًا لاخارجًا ثم بالمعنی الثابتِ بالوصفِ دلالۃً وھووجوب غسلِ ذلک الموضع للتطھیر فیہ صار الوصف حجۃً من حیث ان وجوبَ التطھیرِ فی البدن باعتبار مایکون منہ لایحتمل الوصف بالتجزی وھنالم یجب غَسلُ ذلک الموضع فانعدم الحکم لانعدام العِلّۃ ویورد علیہ صاحب الجرح السائل فندفعہ بالحکم ببیان اَنّہ حدثٌ موجبٌ للطّھارۃ بعد خروج الوقتُ بالغرض فان غرضنا التسویۃ بَینَ الدَّم والبول وذلک حدثٌ فاذالزم صارعفوًا لقیامِ الوقت فکذلک ھٰھُنَا

ترجمہ اور بہرحال عللِ مؤثرہ پس ان میں سائل کو ممانعت کے بعد صرف معارضہ کا حق ہے اس لئے کہ عللِ مؤثرہ مناقضہ اور فسادِ وضع کا احتمال نہیں رکھتیں جب کہ ان کا اثر کتاب یا سنت یا اجماع سے ظاہر ہو چکا ہے لیکن جب (عللِ مذکورہ پر) مناقضہ کی صورت سامنے آئے تو اس نقض کو چار طریقوں سے دور کرنا واجب ہے جیساکہ ہم کہتے ہیں غیر سبیلین سے خارج میں کہ وہ (خارجِ مذکور) ایسا نجس ہے جو ان کے بدن سے خارج ہوتا ہے تو وہ خارج پیشاب کے مثل حدث ہوگا پس اس پر نقض وارد کیا جاتا ہے ۔

اس خارج کے ذریعہ جو نہ بہے تو پہلے ہم اس کو وصف کے ذریعہ دفع کرینگے اور وہ دفع یہ ہے کہ غیر سائل خارج نہیں ہے اس لئے کہ ہر کھال کے نیچے رطوبت ہے اور ہر رگ میں خون ہے پس جبکہ کھال ہٹ گئی تو خون ظاہر ہوگا خارج ہوگا ، پھر اس اعتراض کو ثانیًا دلالتِ وصف سے ثابت شدہ معنیٰ کے ذریعہ دفع کریں گے اور وہ معنیٰ تطہیر کے لئے اس جگہ کے غسل کا وجوب ہے پس اس سبب سے وصف خروج ناقضِ وضو ہونیکی علت قرار پایا اس لحاظ سے کہ خروج نجاست کے سبب سے تطہیر بدن کے وجوب میں تجزیہ کا وصف محتمل نہیں ہے اور یہاں اس جگہ کو دھونا واجب نہیں ہے تو حکم معدوم ہوا ہے علت معدوم ہونے کی وجہ سے اور اس پر نقض وارد کیا جاتا ہے رستے ہوئے زخم والے سے تو ہم اس کو حکم کے ذریعہ دفع کرینگے یہ بات بیان کرنے کے ساتھ کہ یہ (بہنے والی نجاست) ایسا حدث

ہے جو خروج وقت کے بعد طہارت کو واجب کرنے والا ہے اور غرض کے ذریعہ (دور کریں گے) اسلئے کہ ہماری غرض خون اور پیشاب کے درمیان برابری ثابت کرنا ہے اور پیشاب حدث ہے پس جبکہ دائم ہو جائے تو معاف ہوگا وقت کے قائم ہونے کی وجہ سے پس ایسے ہی یہاں ہے ۔

تشریح یہاں چار باتیں عرض کی جاتی ہیں ۔ ۱ فلیس للسائل فیھا الخ ممانعت کے بعد فسادِ وضع اور مناقضہ ہیں عللِ مؤثرہ پران دونوں کا کوئی امکان نہیں ہے اور ممانعت اور اس کا ماقبل یعنی القول بموجب العلۃ ان دونوں اعتراضوں کا امکان ہے مگر مصنفؒ ان کے منسوخ ہونیکی وجہ سے ان دونوں سے تعرض نہیں کریگا ۔

نیز عللِ مؤثرہ پر معارضہ ہوسکتا ہے جس کی حقیقت یہ ہے کہ معلل کے خلاف دلیل پیش کردیجائے

۲ فندفعہٗ اولاً بالوصفِ یعنی وصف نہونیکی وجہ سے حکم جاری نہوگا کیونکہ وصف نقضِ طہارت خارج ہے اور یہاں خارج نہیں بلکہ یہ ظاہر ہے ۔

۳ ثم بالمعنیٰ الثابت بالوصف دلالۃً پھر دلالت وصف سے ثابت شدہ معنیٰ کے ذریعہ دفع کرینگے یعنی وصف سے دلالۃً ایک معنیٰ ثابت ہوتے ہیں جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حکم مذکور کا مدار اسی کے اوپر ہے لیکن وہ معنی موجود نہیں ہیں تو گویا علت نہیں ہے اور جب علت نہیں ہے تو حکم کا تخلف نہیں ہے اور جب حکم کا تخلف نہیں ہے تو مناقضہ کا کیا سوال ۔

لھذا کہا جائیگا کہ مثالِ مذکور میں وصفِ خروج تو موجود ہے (بالغرض) لیکن وہ معنیٰ نہیں ہیں جس کی وجہ سے وصف علت بن سکے ۔ اور وہ معنیٰ موضع اصابت کا غسل ہے یعنی بدن سے خروج نجاست کیوجہ سے زوال طہارت ہوکر اولاً حکم ہوگا کہ پورا بدن دھویا جائے لیکن جس جگہ سے ناپاکی کا خروج ہوا ہے اس کو سب سے پہلے دھویا جائے ۔

لیکن پورا بدن دھونے میں حرج تھا اس لئے دفعاً للحرج اعضاء اربعہ پر اکتفا کرلیا گیا ہے ۔

فبہ پس اس سبب سے یعنی موضعِ اصابت کا غسل واجب ہونے کی وجہ سے صار الوصف الخ وصف (الخارج النجس) علت بنتا ہے ۔ من حیث الخ جب بدن سے ناپاکی کا خروج ہوا ور خروج نجاست کی جگہ غسل واجب ہوا تو پورے بدن کا دھونا واجب ہوگا پھر دفعاً للحرج اعضاء اربعہ پر اکتفاء جائز ہوگا ۔ کیونکہ جب نجاست کا خروج اندر سے ہوا اور اس نے موضع اصابت کو ناپاک کردیا لیکن اس میں تجزی نہیں چلتی کہ فقط وہ ناپاک ہوجائے اور باقی بدن پاک رہے تو تجزی کے وصف سے بچنے کے لئے کہا گیا کہ پورے بدن کا غسل واجب ہوگا مگر غیر سبیلین (جو ناپاکی خارج نہو بلکہ صرف ظاہر ہو) میں موضع اصابت کا غسل واجب نہیں تو غسل بدن بھی ضروری نہیں ہے ۔

۴ رسنے والا زخم فی الحال ناقضِ وضو ہے اور حدث ہے لیکن ضرورت کیوجہ سے اس کا حکم مؤخر ہوگیا ہے ۔

سبق نمبر ۶۶

معارضہ: مخالف نے جس دعویٰ پر دلیل قائم کی ہے اس کے خلاف دلیل قائم کردینا معارضہ ہے پھر اس کی دو قسمیں ہیں ۔

اگر معلل کی دلیل بعینہ مخالف کی دلیل بنجائے تو یہ نوع اول ہے ورنہ نوع ثانی ہے نوع اول کا نام ہے معارضہ فیہا مناقضۃ یعنی ایسا معارضہ جو مناقضہ کو بھی متضمن ہے اور اسی نوع کو قلب کہتے ہیں ۔

اصولیین اور اہل مناظرہ دونوں کی اصطلاح میں اس کا نام قلب ہے، پس اس لحاظ سے کہ یہ معلل کے دعویٰ کے خلاف دلالت کرتا ہے اس کا نام معارضہ ہے، اور اس اعتبار سے کہ معلل کی دلیل میں خلل ہونے کی وجہ سے خود اس کے حق میں دلیل بننے کے قابل نہیں رہی بلکہ یہ اس کے معارض کی دلیل بنگئی ہے اس کا نام مناقضہ ہے البتہ اس میں معارضہ ہی اصل مدنظر ہے نقض محض ضمنی طور پر پایا جاتا ہے کیونکہ علت مؤثرہ میں اصالۃً اور قصداً نقض وارد نہیں ہوسکتا ہے اس لئے مصنف رح نے اس کا نام معارضہ فیہا مناقضہ رکھا ہے اور مناقضہ فیہا معارضہ نام نہیں رکھا ۔

اس پہلی نوع کی پھر دو قسمیں ہیں ۱ علت کو پلٹ کر حکم اور حکم کو علت کردینا اور قلب کی یہ نوعیت صرف اس صورت میں پائی جاسکتی ہے جبکہ کسی حکم شرعی کو قیاس کی علت قرار دیاجائے کہ اسے پلٹ کر دوبارہ حکم قرار دینے کے بھی قابل ہو لیکن اگر وصف خالص علت ہو جو حکم بننے کے قابل نہو تو اس میں قلب متحقق نہیں ہوسکتا ۔ **مثال:** امام شافعی رح کے نزدیک کفار کو غیر محصن ہونے کی صورت میں سو کوڑے مارے جائیں گے اور اگر محصن ہو تو رجم کیا جائے گا ۔

اور ہمارے نزدیک دونوں صورتوں میں کوڑے ہی مارے جائیں گے کیونکہ رجم کے لئے محصن ہونا شرط ہے اور احصان کے لئے اسلام شرط ہے اور کفار خواہ شادی شدہ ہوں یا نہ ہوں دونوں صورتوں میں احصان ثابت نہو گا اس لئے صرف کوڑے مارنے کا حکم ہوگا ۔

لیکن امام شافعی رح نے رجم کی علت کفار میں سے بکر کے حق میں کوڑے مارے جانے کو قرار دیا اور یوں کہا کہ جب ان کے بکر کو سو کوڑے لگتے ہیں تو ان میں سے ثیب کو رجم کیا جائیگا ۔ تو امام شافعی رح نے رجم کو حکم اور جلد کو علت قرار دیا ہے ۔

ہم نے اس پر معارضہ کیا اور انکی علت کو حکم کردیا اور ان کے حکم کو علت کردیا یعنی یہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ مسلمانوں کے حق میں جلد رجم کی علت ہے لہٰذا ہم نے کہا کہ مسلمانوں میں سے غیر شادی شدہ کو اس لئے کوڑا مارا جاتا ہے کہ ان کے شادی شدہ کو رجم کیا جاتا ہے ۔

تو دیکھئے؛ یہ قلب اس لحاظ سے تو معارضہ ہے کہ منشأ معلل یعنی شادی شدہ کفار کے حق میں رجم کے اثبات کے خلاف دلالت کرتا ہے اور ساتھ ہی ساتھ اس میں مناقضہ بھی ہے ان کی دلیل پر کہ جس حکم کو علت قرار دیا گیا ہے وہ علت بننے کے قابل نہیں، اگر کوئی یہ چاہے کہ اس کی علت پر معارضہ بالقلب کا

اعتراض نہ ہو تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ وہ پہلے ہی سے اپنے کلام کو بجائے تعلیل کے استدلال کی صورت میں پیش کرے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ایک شئی دوسری شئی کی دلیل ہو، اور یہی دوسری شئی پہلی شئی کی دلیل ہو جیسے آگ ہویں کی دلیل ہوسکتی ہے اور دھواں آگ کی بخلاف تعلیل کے کہ اس صورت میں ایک شئی کا علت ہونا اور دوسری شئی کا معلول ہونا متعین ہے اور قلب اس کے لئے مضر ہے لیکن معارضہ بالقلب سے رہائی کا طریقہ برتنا اسی وقت ممکن ہے جبکہ دونوں باہم مساوی اور ایک دوسرے کی نظیر ہوں لہٰذا مذکورہ مسئلہ میں یہ مخلص شوافع کے حق میں مفید نہیں ہے کیونکہ اُن کی علت اور معلول کے درمیان مساوات نہیں ہے۔

اس لئے کہ رجم کی سزا سخت ہے اور اس کی خاص شرائط ہیں اور جلد میں یہ باتیں نہیں پائی جاتی ہیں البتہ ہمارے حق میں مفید ہے مثلاً ہم یوں کہیں کہ روزہ ایک عبادت ہے جو نذر ماننے سے لازم ہوجاتا ہے لہٰذا شروع کر دینے سے بھی لازم ہوجائیگا اب اگر مخالف اس کو قلب کر کے یوں کہے کہ روزہ شروع کرنے سے لازم ہونیکی وجہ سے نذر ماننے پر بھی لازم آتا ہے تو یہ ہمارے حق میں مضر نہیں کیونکہ ان دونوں کے اندر مساوات ہے اس لئے ہر ایک سے دوسرے پر استدلال درست ہے۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

اما المعارضةُ فهي نوعانِ معارضةٌ فيها مناقضةٌ خالصةٌ اما المعارضةُ التي فيها مناقضةٌ فالقلبُ وهو نوعانِ احدهما قلبُ العلةِ حكمًا والحكمِ علةً وهو ماخوذٌ من قلبِ الاناءِ وانّما يصحُ هذا فيما يكونُ التعليلُ فيه بالحكمِ مثلَ قولِهم الكفّارُ جنسٌ يُجلد بكرهم مائةً فيُرجمُ ثيبُهم كالمسلمين قلنا المسلمونَ انما يجلد بكرهم مائةً لانه يُرجمُ ثيبهم فلما احتملَ الانقلابَ فسدَ الاصلُ وبطلَ القياسُ

ترجمہ بہرحال معارضہ پس وہ دو قسم پر ہے ۱ ایسا معارضہ جو مناقضہ کو متضمن ہو ۲ اور خالص معارضہ بہرحال وہ معارضہ جو مناقضہ کو متضمن ہو پس وہ قلب ہے اور قلب کی دو قسمیں ہیں ان میں سے علت کو حکم سے اور حکم کو علت سے بدل دینا ہے اور یہ قلبُ الا نا ر سے ماخوذ ہے اور یہ صحیح ہوتا ہے اس صورت میں جس میں حکم کے ذریعہ تعلیل ہو جیسے ان کا قول کہ کفار ایسی جنس ہے کہ ان میں سے بکر کو سو کوڑے مارے جاتے ہیں تو ان کے ثیب کو رجم کیا جائیگا مثل مسلمین کے ہم نے کہا مسلمان ان میں سے بکر کو سو کوڑے مارے جائیں گے اس لئے کہ ان کے ثیب کو رجم کیا جاتا ہے پس جبکہ تعلیل انقلاب (تبدیلی) کا احتمال رکھتی ہے تو اصل فاسد ہوگیا اور قیاس باطل ہوگیا۔

تشریح اور یہ قلبُ الا نا ر سے ماخوذ ہے یعنی برتن کے اوپر کے حصہ کو نیچے اور نیچے کو اوپر کر دینا اس جگہ اوپر کے حصہ سے مراد علت اور نیچے کے حصہ سے مراد حکم ہے اور یہ ماقبل میں بتایا

جاچکا ہے کہ قلب کی یہ نوعیت صرف اس صورت میں ہو سکتی ہے جہاں قیاس کی علت کسی حکم شرعی کو قرار دیا گیا ہو جیسے مثال مذکور میں ہے ۔

احتمل :۔ اس میں ضمیر اس کا فاعل ہے جس کا مرجع تعلیل ہے اور انقلاب اس کا مفعول بہ ہے ۔

فسد الاصل :۔ اصل سے مراد تعلیل ہے اور جب تعلیل فاسد ہو گئی تو قیاس باطل ہو گیا کیونکہ جب قیاس باطل ہو گیا تو شوافع کا صرف ایک قول باقی رہ گیا الکفار جنس یجلد بکرھم مائۃ فیرجم ثیبھم اور یہ قول دلیل وحجت تو کیا ہوتی اس میں شائبہ دلیل بھی نہیں ہے ۔

سبق نمبر ۶۷

قلب کی دوسری قسم یہ ہے کہ علت کو اس طرح پلٹ دیا جائے کہ وہ مستدل کے دعویٰ کے لئے مثبت ہونے کے بجائے اس کے خلاف پر دال بنجائے تو یہ قلب امورِ حسی میں توشہ دان کو پلٹنے کے مشابہ ہے یعنی توشہ دان کے اندر کی جانب کو باہر اور باہر کی جانب کو اندر کی طرف کر دینا گویا کہ پہلے علت کی پشت تمہاری طرف تھی اور رُخ مستدل کی طرف اور قلب کے بعد پشت مستدل کی طرف ہو گئی اور رُخ تمہاری طرف مڑ گیا ۔

اس کو معارضہ اس اعتبار سے کہتے ہیں کہ اب مستدل کی دلیل اس کے مدعا کے خلاف دلالت کرتی ہے اور مناقضہ اس لحاظ سے کہتے ہیں کہ اس دلیل سے اب مستدل کا مدعیٰ ثابت نہیں ہوتا گویا اس کی دلیل ٹوٹ گئی ہے ۔ لیکن چونکہ ایک وصف دو متنافی حکم کے لئے شاہد بنے یہ غیر ممکن ہے اس لئے ضرورت ہوگی کہ اس وصف میں کچھ زیادتی کر دیجائے اور وہ زیادتی وصف اول ہی کی تفسیر ہو جیسے رمضان کے روزہ کے بارے میں شوافع کہتے ہیں کہ یہ روزہ چونکہ فرض ہے اس لئے یہ تعیین نیت کے بغیر ادا نہ ہوگا جس طرح رمضان کی قضاء کا روزہ بغیر تعیین نیت ادا نہ ہوگا تو اس مسئلہ میں فرضیت کو تعیین نیت کی علت قرار دیا گیا ہے لیکن ہم معارضہ بالقلب کے طریقہ پر اس کا جواب دیتے ہیں اور فرضیت کو عدم تعیین کی دلیل قرار دیتے ہیں لہٰذا ہم نے کہا کہ رمضان کا روزہ چونکہ فرض ہے اس لئے خود سے تعیینِ نیت کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کو متعین کر رکھا ہے ، کیونکہ رمضان کی قضاء میں بھی ایک مرتبہ تعیینِ نیت کی ضرورت ہے دوبارہ تعیین کی ضرورت نہیں ہے اسی طرح رمضان کے روزہ میں بھی ایک مرتبہ منجانب اللہ تعیین ہو چکی ہے پھر دوبارہ تعیین کی ضرورت نہیں رہی ۔

البتہ اتنا فرق ہے کہ قضاء روزہ نیت کے ساتھ شروع کرنے سے متعین ہوتا ہے اور رمضان کا روزہ پہلے ہی سے متعین ہے ۔

خلاصۂ کلام رمضان کا روزہ چونکہ شروع کرنے سے پہلے ہی منجانب اللہ معیّن ہے اسلئے بندہ کی طرف سے پھر تعیین کی ضرورت نہیں اور قضاء روزہ شروع (آغاز) سے پہلے متعین نہیں ہے اسلئے

بندہ کی طرف سے ایک دفعہ متعین کرنا ضروری ہے۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

والثانی قلبُ الوصف شاهدًا علی المعلل بعد اَنْ کان شاهدًا له- وهو ماخوذ من قلب الجراب فانه کان ظهره الیك فصار وجهه الیك الّا انّ- لایکون الا بوصفٍ زائدٍ فیه- تفسیر للاول مثاله قولهم فی صومِ رمضانَ انه صوم فرض فلا یتادّی الّا بتعیین النیّة کصوم القضاء قلنا انه لما کان صومًا فرضًا استغنی عن تعیین النیّة بعد تعینه- کصوم القضاء لکنه انما یتعیّن بعد الشروع وهذا تعیّنَ قبل الشروع

ترجمہ اور دوسری قسم وہ وصف کو پلٹنا ہے اس حال میں کہ وہ معلّل کے خلاف شاہد ہو جائے بعد اسکے کہ وہ معلّل کے لئے شاہد تھی اور یہ قلب قلب الجراب سے ماخوذ ہے کہ تیری طرف اس کی پیٹھ تھی اب اس کا چہرہ تیری طرف ہو جائے گا مگر قلب کی یہ قسم ایسے وصفِ زائد کے ساتھ ہوتی ہے جس میں اوّل کی تفسیر ہو اس کی مثال شوافع کا قول ہے رمضان کے روزہ کے سلسلہ میں کہ یہ فرض روزہ ہے تو تعیین نیت کے بغیر ادا نہ ہوگا جیسے قضاء کا روزہ تو ہم نے کہا جبکہ رمضان کا روزہ فرض روزہ ہے تو یہ تعیین نیت سے مستغنی ہے اسکے متعین ہونے کے بعد جیسے قضاء کا روزہ لیکن قضاء روزہ شروع کرنے کے بعد متعین ہو جاتا ہے اور یہ صوم رمضان شروع کرنے سے پہلے ہی متعین ہو گیا ہے۔

تشریح فانہ کان الخ؛ ضمیر یا تو ضمیر شان ہے یا پھر اس کا مرجع وصف ہے ظہرہ ضمیر کا مرجع وصف ہے۔ فصار وجہہ الیک؛ میں جس کی طرف پیٹھ ہوگی تو وصف گویا اس سے معرض اور منحرف اور روگرداں ہے اور جس کی طرف چہرہ ہوگا اس کے حق میں مؤید ہے۔

سوال: قلب کی قسمِ ثانی اس وقت متحقق ہوگی جبکہ حکم کا تعلق بعینہ اسی وصف کے ساتھ ہوا درجب اسکے اوپر دوسرا وصف زیادہ کر دیا گیا تو وہ بعینہ پہلا وصف نہیں رہا تو پھر یہ معارضہ محضہ ہوگا معارضہ فیہا مناقضہ نہ ہوگا۔

جواب: یہ زیادتی وصفِ اول کے لئے مغیّر نہیں بلکہ مفسر ہے فلا اشکال فیہ۔

فیہ- تفسیر للاول: پورا جملہ زائد کی صفت ہے۔

سبق نمبر ۶۸

قلب کے دو طریقے ہیں جو مذکور ہوئے بعض حضرات نے اور طریقہ پر قلب علت سے کام لیا ہے جس کو محققین نے فاسد و باطل شمار کیا ہے کیونکہ یہ خالص معارضہ ہے، مناقضہ اس میں نہیں ہے اور قلب معارضہ فیہا مناقضہ کو کہتے ہیں، اس کی مثال سنئے۔

شوافع کے نزدیک نفلی عبادت شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتی اور نہ اس کو فاسد کرنے سے

اس کا اتمام ضروری ہوتا ہے ۔

حنفیہ کے نزدیک نفلی عبادت شروع کر دینے سے لازم ہو جاتی ہے اور بعد افساد اس کا اتمام اور اس میں امضار ضروری اور واجب ہوتا ہے ۔ شوافع نے استدلال کرتے ہوئے کہا کہ ہم نے نفلی عبادت کو وضو پر قیاس کیا ہے کہ جیسے وضو میں بعد شروع اور بعد افساد اتمام ضروری نہیں ہوتا اسی طرح نفلی عبادات میں شروع سے لزوم اور افساد سے اتمام لازم نہوگا ۔

اس پر معارضہ کے طریق پر بعض حضرات نے کہا کہ اچھا آپنے نفلی عبادات کو وضو پر قیاس کیا ہے تو کیجئے ۔ مگر دیکھو وضو میں نذر اور شروع دونوں کا حکم مساوی ہے اسی طرح نفلی عبادات کے اندر بھی مساوی ہونا چاہیئے تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ وضو کی نذر صحیح نہیں تو وضو نذر سے لازم نہیں ہوتا اور نہ شروع کرنے سے لازم ہوتا ہے ، اسی طرح مساوات نفلی عبادات میں بھی ہونی چاہئے اور یہ بات بالاتفاق مسلم ہے کہ نفلی عبادت نذر سے لازم ہو جاتی ہے لہذا مساوات کا تقاضا یہ ہے کہ شروع کر دینے سے بھی لازم ہو جائے ۔ مگر یہ طریقہ فاسد شمار کیا گیا ہے ۔

جس کی دو وجہ ہیں ۱ معلل کچھ اور کہہ رہا ہے اور آپ نے کچھ اور کہا وہ کہتا ہے شروع سے عدم لزوم کو اور آپ ثابت کر رہے ہیں تسویہ کو جس کا وہ منکر نہیں تو مناقضہ نہوا اور جب مناقضہ نہوا تو قلب بھی نہوا ۔

۲ اصل اعتبار معانی کا ہوتا ہے نہ کہ الفاظ کا اور مقیس علیہ اور مقیس میں مساوات ہونی چاہئے ۔ اور یہاں مساوات نہیں بلکہ تضاد ہے کیونکہ مقیس علیہ (وضو) کے اندر نذر اور شروع کی مساوات عدم لزوم کے اعتبار سے ہے اور مقیس (فرع) میں ان دونوں کی مساوات لزوم کے اعتبار سے ہے اور ان دونوں کے درمیان کھلا ہوا تضاد ہے اور اس طرح کا تضاد قیاس ہی کو باطل کر دیتا ہے اس لئے قلب کا یہ طریقہ فاسد شمار کیا ہے ۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

وقد تقلبُ العلّۃُ من وجہٍ اٰخرَ وھو ضعیفٌ مثالہ قولھم ھذہ عبادۃ لا یمضی فی فاسدھا فوجب ان لا یلزم بالشروع کالوضوء فیقال لھم لما کان کذلک وجب ان یستوی فیہ عملُ النذر والشروع کالوضوء وھو ضعیف من وجوہ القلب لانہ لما جاء بحکمٍ اٰخر ذھبت المناقضۃ ولان المقصود من الکلام معناہ والاستواء مختلف فی المعنی ثبوت من وجہٍ وسقوط من وجہ علی وجہ التضاد وذلک مبطل للقیاس ۔

ترجمہ اور کبھی قلب علت ہوتا ہے ایک دوسرے طریقہ پر اور وہ ضعیف ہے اس کی مثال شوافع کا قول ہے یہ (نفلی عبادات) ایسی عبادت ہے جس کے فاسد کو پورا کرنیکا

حکم نہیں ہے تو یہ بات واجب ہوگی کہ شروع سے بھی لازم نہو تو شوافع کے جواب میں یہ کہا جاتا ہے کہ جب بات یونہی ہے تو واجب ہے کہ نفل میں نذر اور شروع کا حکم یکساں ہو جیسے وضو ہے اور یہ قلب کے طریقوں میں سے ضعیف طریقہ ہے اس لئے کہ سائل جبکہ دوسرا حکم لے آیا تو مناقضہ ختم ہوگیا اور اس لئے کہ کلام سے اس کے معنیٰ مقصود ہوتے ہیں اور برابری معنی میں مختلف ہے من وجہ ثبوت اور من وجہ سقوط ہے تضاد کے طریقہ پر اور یہ قیاس کو باطل کرنے والا ہے۔

تشریح ؎۱ اس قلب کا نام قلب تسویہ ہے ؎۲ شوافع نے مسئلہ مذکورہ کو وضو پر قیاس کیا ہے۔ ؎۳ لما جاء بحکم اٰخر معلل نے حکم بیان کیا تھا شروع سے عدم لزوم کا تو اس کی نقیض اثبات لزوم ہوتی اور سائل نے تسویہ ثابت کیا ہے تو یہ قلب نہوا کیونکہ قلب کے اندر معارضہ کے ساتھ مناقضہ ہونا ضروری ہے اس لئے یہ طریقہ فاسد شمار کیا گیا ہے۔

قلتُ:۔ اس فریق کی جانب سے یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ اگرچہ تسویہ عدم لزوم کی نقیض نہیں ہے لیکن اس تسویہ سے التزاماً اثباتِ لزوم ثابت ہے تو یہ تسویہ اگرچہ نقیض صریحی نہیں لیکن التزامی نقیض ہے تو مناقضہ ہوگیا اور جب مناقضہ ہوگیا تو اس کو قلب کہنا درست ہوگیا۔

خلاصۂ کلام:۔ ثبوت مساوات معلل کے دعویٰ کا معارض ہے تو یہ قلب ہے ؎۴ ثبوت من وجہ ای ثابت فی الفرع وسقوطٌ من وجہ ای فی الاصل۔ و ذلک مبطل للقیاس یعنی اصل اور فرع میں ایسا اختلاف قیاس کو باطل کر دیتا ہے۔

سبق نمبر ۶۹ ماقبل میں بتایا گیا تھا کہ معارضہ کی دو قسمیں ہیں ؎۱ معارضہ فیہا مناقضہ ؎۲ معارضہ خالصہ: اول کا تفصیلی بیان گذر چکا ہے اب ثانی کا بیان کیا جا رہا ہے۔ اب اس کی بھی دو قسمیں ہیں ؎۱ معارضہ فی الفرع ؎۲ معارضہ فی علۃ الاصل۔

اول کی تفصیل یہ ہے کہ سائل معلل سے کہتا ہے کہ میرے پاس ایسی دلیل موجود ہے جو تمہارے بیان فرمودہ حکم کے خلاف پر دلالت کرتی ہے جیسے امام شافعی رح نے مسح راس میں تثلیث اختیار فرمائی ہے کیونکہ یہ رکن ہے اور تمام ارکانِ مغسولہ میں تثلیث مسنون ہے لہٰذا مسح کے اندر بھی تثلیث ہوگی۔ ہم نے کہا کہ مسح مسح ہے اور مسح ہونا تثلیث کو مستلزم نہیں بلکہ اس بات کو مستلزم ہے کہ وہ ایک مرتبہ ہو جیسے مسح علی الخفین لہٰذا مسحِ راس بھی ایک مرتبہ ہی ہوگا۔

تو یہاں معلل کی دلیل باطل نہیں کی گئی لہٰذا اس کا حکم یہ ہوگا کہ دونوں پر عمل ممتنع ہوگا اور وجوہِ ترجیح میں سے کسی ایک کو اسباب ترجیح کے ذریعہ ترجیح دینگے اور ماقبل میں عدم تثلیث مسح کو ترجیح دی جاچکی ہے، بہرحال معارضہ فی حکم الفرع صحیح ہے۔

اور معارضہ کی نوع ثانی معارضہ فی علۃ الاصل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ سائل معلّل سے کہے کہ آپ نے جو علت نکالی ہے وہ علت ہے ہی نہیں وہ مقیس علیہ کی علت ہی نہیں بلکہ علت کچھ اور ہے اس کے بارے میں مصنف رح نے فرمایا کہ معارضہ فی علۃ الاصل باطل ہے کیونکہ سائل اس کے خلاف علت قاصرہ بتائیگا یا متعدیہ اور یہ دونوں باطل ہیں اول کا بطلان تو بالکل ظاہر ہے کیونکہ قیاس میں علتِ متعدیہ ہونی چاہئے نہ کہ قاصرہ کیونکہ تعدیہ شروطِ تعلیل میں سے ہے اور ثانی بھی باطل ہے کیونکہ سائل کی علت معلّل کی علت کے منافی نہیں ہے اس لئے کہ حکم واحد کی بہت سی علتیں ہوسکتی ہیں اور جب حکمِ واحد کی بہت سی علتیں ہوسکتی ہیں تو اس علت کا زوال حکم کے زوال پر دال ہوگا اول کی مثال جیسے ہم نے سونے چاندی پر قیاس کرتے ہوئے لوہے کی بیع لوہے کے بدلہ تفاضل کے ساتھ ناجائز قرار دی ہے کیونکہ مقیس علیہ کی علت قدر وجنس اس میں بھی موجود ہے اس پر امام شافعی رح نے معارضہ کیا کہ لوہے کو سونے اور چاندی پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ کیونکہ اصل علت ثمنیت ہے۔ اور وہ لوہے میں مفقود ہے۔

تو ہم نے کہا کہ یہ تو علتِ قاصرہ ہے جس نے سونے اور چاندی کے علاوہ کہیں اپنا اثر نہیں دکھایا یا دوسری مثال گیہوں اور جو بنے کی بیع تفاضل کے ساتھ ربوا ہے گیہوں اور جو پر قیاس کرتے ہوئے اور علت وہی قدر وجنس ہے امام شافعی رح نے اس پر معارضہ کیا کہ مقیس علیہ کی علت اقتیات وادخار ہے اور یہ فرع میں موجود نہیں ہے جس کا جواب گذرچکا کہ یہ معارضہ باطل ہے کیونکہ آپ کے معارضہ کا حاصل یہ ہے کہ مقیس علیہ کی علت فرع میں نہیں ہے اور اس علت کا نہونا عدم حکم کی دلیل نہیں ہے کیونکہ حکم واحد کی بہت سی علتیں ہوسکتی ہیں۔

اب مصنف رح ایک قاعدہ کلیہ بیان فرماتے ہیں کہ جو کلام اپنی وضع واصل کے اعتبار سے درست ہو جس کو علی سبیل المعارضہ (معارضہ فی علۃ الاصل) پیش کیا جاتا ہے تو آپ اس کو ممانعت کے طریقہ پر پیش کیجئے، تاکہ خصم کو اعتراض کرنے کی گنجائش نہ رہے کہ یہ طریقہ تو باطل ہے اور کلام مردود ہونے کے بجائے مقبول ہوجائے۔

جیسے اگر راہن مرہون کو فروخت کردے تو بیع مرتہن کی اجازت پر موقوف رہے گی اگر مرتہن اجازت دیدے تو بیع نافذ ہوگی ورنہ نہیں۔ اور اگر راہن غلام مرہون کو آزاد کردے تو ہمارے نزدیک عتق جائز ہے اور امام شافعی رح کے نزدیک اگر مالدار ہے تو ٹھیک ورنہ عتق نافذ نہوگا اگرچہ مرتہن اجازت دیدے تب بھی عتق نافذ نہوگا تو امام شافعی رح نے عتق کو بیع پر قیاس کیا ہے اور بیع کو اصل اور عتق کو فرع قرار دیا ہے اور دونوں کے درمیان علت مشترکہ ابطالِ حق غیر ہے ہمارے اصحاب میں سے جو مفارقت کے قائل ہیں انہوں نے معارضہ کے طریقہ پر اس کا جواب دیا کہ بیع عتق کے مثل نہیں ہے کیونکہ بیع میں احتمالِ فسخ وارد ہونے کی وجہ سے موقوف ہونے کی صلاحیت ہے مگر عتق کے اندر اولاً

تو توقف نہیں اور ثانیاً بعد انعقاد احتمالِ فسخ نہیں ہے تو بیع و عتق میں کھلا ہوا فرق ہے تو عدم جواز بیع کی وہ علت نہیں جو آپ نے بیان فرمائی بلکہ اس کی علت احتمالِ فسخ ہے حالانکہ یہ علت فرع یعنی اعتاق میں نہیں ہے لہٰذا قیاس درست نہیں ہے ۔ تو یہ فرق اگرچہ درست ہے مگر معارضہ کی صورت میں ہے اس لئے آپ اس کو ممانعت کا جامہ پہنا دیں اور یوں کہیں کہ جناب قیاس اس لئے نہیں ہوتا کہ اصل کا حکم متغیر ہو جائے بلکہ حکم اصل کے تعدیہ کے لئے ہوتا ہے اور یہاں تعدیہ نہیں بلکہ تغیر ہے کیونکہ اصل (بیع) کا حکم ایسا توقف ہے جو ابتداء میں احتمالِ رد اور بعد الثبوت احتمال فسخ رکھتا ہے حالانکہ آپ نے فرع (اعتاق) میں بالکل ابطال کلی کر دیا کیونکہ یہ فرع فسخ و رد کا احتمال نہیں رکھتی تو پھر قیاس درست نہ ہوا کیونکہ جب یہاں فرع میں اصل کا حکم ہی نہیں ہے تو پھر یہ جدید حکم ہوگا جو اصل سے متعدی ہو کر نہیں آیا اور اسی کا نام تغییر حکم الاصل ہے ۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

واما المعارضة الخالصة فنوعان احدهما فی حکم الفرع وهو صحیح والثانی فی علة الاصل وذلك باطل لعدم حکمه ولفساده لو افاد تعدیته لانه لا اتصال له بموضع النزاع الا من حیث انه ینعدم تلك العلة فیه وعدم العلة لا یوجب عدم الحکم وکل کلام صحیح فی الاصل یذکر علی سبیل المفارقة فاذکره علی سبیل الممانعة کقولهم فی اعتاق الراهن انه تصرف یلاقی حق المرتهن بالابطال فکان مردودا کالبیع فقالوا لیس هذا کالبیع لانه یحتمل الفسخ بخلاف العتق والوجه فیه ان نقول القیاس لتعدیة حکم الاصل دون تغییره وحکم الاصل وقف ما یحتمل الرد والفسخ وانت فی الفرع تبطل اصلاً ما لا یحتمل الفسخ والردّ

ترجمہ اور بہرحال معارضۂ خالصہ پس اس کی دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک معارضہ فی حکم الفرع ہے اور یہ صحیح ہے اور دوسرا معارضہ فی علۃ الاصل ہے اور یہ باطل ہے تعلیل کا حکم نہ ہونے کی وجہ سے اور تعلیل کے فاسد ہونے کی وجہ سے اگر تعلیل کا حکم فائدہ دے اس لئے کہ یہ (معارضہ فی علۃ الاصل) موضعِ نزاع (حکم فرع) کے ساتھ اس کا کوئی اتصال نہیں ہے مگر اس حیثیت سے کہ حکم فرع میں وہ علت معدوم ہو جائے اور علت کا نہ ہونا عدم حکم کو واجب نہیں کرتا اور ہر وہ کلام جو اپنی اصل وضع کے اعتبار سے صحیح ہو جس کو مفارقت کے طریقہ پر ذکر کیا جاتا ہے آپ اس کو ممانعت کے طریقہ پر ذکر کیجئے جیسے شوافع کا قول ہے اعتاقِ راہن کے سلسلہ میں کہ یہ ایسا تصرف ہے جو حق مرتہن سے ابطال کے ساتھ ملاقی ہے تو اعتاق مثل بیع کے مردود ہوگا پس ان حضرات نے جو مفارقت کو جائز قرار دینے والے ہیں کہ اعتاق بیع کے مثل نہیں ہے اس لئے کہ بیع فسخ کا احتمال رکھتی ہے بخلاف عتق کے اور طریقہ اس

میں یہ ہے کہ تو یوں کہے کہ قیاس اصل کے حکم کے تعدیہ کے لئے ہے نہ کہ اس کی تغییر کے لئے اور اصل کا حکم ایسا توقف ہے جو (شروع میں) رد کا اور (بعد ثبوت) فسخ کا احتمال رکھتا ہے اور آپ فرع (اعتاق) میں اس چیز کا ابطال کلی کر رہے ہیں جو فسخ و رد کا احتمال نہیں رکھتی۔

تشریح ۱؎ معارضۂ خالصہ کو اہل مناظرہ معارضہ بالغیر کہتے ہیں ۲؎ نوع اول کی پانچ اقسام ہیں جو مطولات میں مذکور ہیں مصنفؒ نے ان سے تعرض نہیں کیا لہذا ہم نے بھی ان کو چھوڑ دیا ۳؎ معارضہ فی علۃ الاصل کا نام مفارقت بھی ہے مطولات میں اس کی تین اقسام مذکور ہیں۔

یہاں مصنفؒ نے صرف دو کی طرف اشارہ کیا ہے جس کو ہم بیان کر چکے ہیں ۴؎ لعدم حکمہٖ: ضمیر کا مرجع تعلیل ہے اور یہ علتِ قاصرہ کی طرف اشارہ ہے ۵؎ ولفسادہٖ لو افاد تعدیتہ: ضمیر اول کا مرجع تعلیل ہے اور ثانی کا مرجع حکم ہے اور یہ علتِ تعدیہ کی طرف اشارہ ہے جس کی مثال گذر چکی ہے۔

سبق نمبر ۲

کبھی ادلہ کے اندر تعارض ہو جاتا ہے وہاں ترجیح کی حاجت پیش آتی ہے تاکہ معارضہ ختم ہو جائے اگر مستدل اپنی دلیل کی کوئی وجہ ترجیح پیش نہ کر سکے تو وہ اپنے مدمقابل کے سامنے منقطع الدلیل اور عاجز شمار ہوگا اور اگر وجہ ترجیح پیش کرے تو پھر سائل کو حق ہوگا کہ وہ دوسری ترجیح پیش کر کے اس کا معارضہ کرے۔

لیکن یہ طریقہ قیاسی دلائل میں معارضہ کو دفع کرنے کا ہے اور اگر نصوص کے درمیان معارضہ ہو تو اس کا طریقہ تعارض کی بحث میں گذر چکا ہے۔ **ترجیح** کہتے ہیں دو برابر دلیلوں میں سے ایک کو دوسری پر کسی خاص وصف سے فضیلت دینا۔

وصف سے یہ بات واضح ہو گئی جس چیز سے ترجیح دی جا رہی ہے وہ خود مستقل دلیل نہ ہو بلکہ بحیثیت وصف کسی مستقل دلیل کے تابع ہو کر پائی جائے اسی وجہ سے عادل کی شہادت، فاسق کی شہادت پر وصفِ عدالت کی وجہ سے قابل ترجیح ہے اور چار آدمی کی شہادت کثرتِ دلیل کی بنا پر دو آدمی کی شہادت پر قابل ترجیح نہیں ہے لہذا ایک قیاس کو دوسرے قیاس پر کسی تیسرے قیاس کی وجہ سے ترجیح نہیں دی جائے گی کیونکہ یہ مستقل دلیل ہے دو آیات اور احادیث کا بھی یہی حکم ہے بلکہ مفسر آیت کو مجمل پر اور خبر مشہور کو خبر واحد پر ترجیح ہو گی یہ ترجیح وصف کی وجہ سے ہے۔

اسی طرح کئی زخم والا ایک زخم والے پر ترجیح نہیں دیا جائیگا۔ مثلاً زید کو بکر نے ایک زخم لگایا اور خالد نے زید کو متعدد زخم لگائے جس کے نتیجہ میں وہ زخمی مرگیا تو دیت دونوں پر واجب ہوگی اس کے برخلاف اگر ایک کا زخم دوسرے کے مقابلہ میں قوی اور مُہلک ہو تو موت کی نسبت اسی کی طرف ہوگی مثلاً ایک نے کسی کا ہاتھ کاٹا اور دوسرے نے اس کی گردن مار دی تو گردن مارنے والے ہی کو قاتل

سمجھا جائے گا کیونکہ بغیر گردن کے آدمی زندہ نہیں رہ سکتا اور ہاتھ کے بغیر زندہ رہنا مشکل ہے اسی طرح اگر فروخت شدہ حصۂ مشاع میں شفعہ کے حقدار ایسے دو شخص ہوں جنکے حصوں میں تفاوت ہے تو یہ دونوں برابر کے شریک ہوں گے (وبناہ فی شرح الہدایہ) پھر وہ امور جن سے ترجیح حاصل ہوتی ہے وہ چار ہیں ۔

۱۔ قوتِ تاثیر جیسے اکثر مقامات پر استحسان کو قیاس پر ترجیح دیجاتی ہے وہ صرف قوت تاثیر کی وجہ سے دیجاتی ہے (ومرّ بحثہ)

۲۔ ایک قیاس کا وصف اپنے حکم کے ساتھ زیادہ لازم اور دوسرے قیاس کا اس طرح لازم نہیں ہے تو لازم کو غیر لازم پر ترجیح دیجائیگی اسی کا نام ہے قوتِ ثبات وصف جیسے امام شافعی رح نے تثلیث مسح راس کی علت رکنیت نکالی ہے اور ہم نے مسح ہی علت نکالی ہے کہ یہ خود تخفیف کو چاہتا ہے تو ہماری علت الزم ہے اور امام شافعی رح کی علت الزم نہیں ہے کیونکہ اعضا مغسولہ کے علاوہ اور کوئی اس کی نظیر پیش نہیں کی جاسکتی اور مسح ہر جگہ تخفیف کا باعث ہے مسح خف میں، تیمم میں مسح علی الجبابرہ میں سب جگہ تخفیف ملے گی ۔

علاوہ بوقت استنجا مسح مقعد کے کیونکہ وہاں تطہیر معقول ہے اور مسائل مجوزہ میں تطہیر غیر معقول ہے اس کی دوسری مثال تعیین نیت صوم رمضان ہے انکی علت فرضیت ہے اور ہماری علت تعیین شارع ہے اور یہ علت قوی اور الزم ہے جو مال ودیعت مغصوب اور بیع فاسد میں ردِّ مبیع کی صورت میں بھی یہی حکم ہے ۔

۳۔ کثرتِ اصول سے ترجیح، یعنی جس کے شواہد زیادہ ہوں اس کو ترجیح دیجائے اس پر جس کے شواہد زیادہ نہوں بلکہ ہو کوئی اکا دکا اس کی مثال میں بھی مسح راس کو پیش کیا جاسکتا ہے ۔ اصل سے مراد مقیس علیہ ہے بظاہر اس جگہ تعارض معلوم ہوتا ہے اسی وجہ سے بعض حضرات نے شوافع واحناف میں سے ترجیح بکثرۃ الاصول کا انکار کیا ہے مگر ہم نے کہا کہ ترجیح کی وجوہ ثلاثہ درحقیقت ایک ہیں یعنی قوتِ تاثیر مگر تعدد جہات کیوجہ سے متعدد نام ہو گئے ہیں ۔

کیونکہ اول میں مجتہد کی نظر فقط وصف پر ہے اور ثانی میں فقط حکم پر اور ثالث میں مقیس علیہ پر اگرچہ تینوں کا مآل ایک ہے یعنی قوتِ تاثیر لہذا اب کوئی اعتراض وارد نہو گا ۔

۴۔ علت کبھی ایسی ہوتی ہے کہ وہ علت ہو تو حکم ہے اور بس اس کا نام اطّراد ہے اور کبھی ایسی ہو گی کہ وصف نہو تو حکم نہو گا اس کا نام انعکاس ہے اور دونوں کا مجموعہ اطراد وانعکاس یا طرد وعکس کہلاتا ہے ۔ جہاں اطراد وانعکاس ہے وہ علت زیادہ قوی ہے لہذا اس کو اس علت پر ترجیح ہو گی جسمیں فقط اطراد ہے

کیونکہ طرد وعکس میں کنکشن اور رشتہ کا مضبوط جڑنا ہے جو اس بات کو واضح کرتا ہے کہ اس میں علت بننے کی صلاحیت ہے لہذا اس سے ترجیح کا جواز ہے لیکن اگر دیکھا جائے محض اس نظریہ سے کہ جس کو آپ راجح

قرار دے رہے ہیں عدم کیوجہ سے دے۔ ہے ہیں اور عدم تو لاشئی ہے جس پر ترجیح کی بنیاد نہیں رکھی جاسکتی اسوجہ سے یہ طریقہ ترجیح ضعیف ہے۔ جیسے ہماری علت مسح ہے جہاں مسح ہوگا وہیں تخفیف ہوگی اور جہاں مسح نہوگا وہاں تخفیف بھی نہوگی؛ اس میں طرد وعکس ہے۔

اور امام شافعی رح کی علت رکنیت ہے اس میں طرد تو ہے مگر عکس نہیں ہے کیونکہ بعض صورتیں ایسی بھی ہیں کہ وہ رکن نہیں اس کے باوجود بھی اس میں تثلیث مسنون ہے جیسے مضمضہ اور استنشاق۔ جب ترجیح کی دونوں قسمیں متعارض ہوجائیں تو وصفِ ذاتی کیوجہ سے ترجیح دینا وصف عارضی کے مقابلہ میں افضل و ارجح ہوگا۔ اسی بنیاد پر امام شافعی رح اور ہمارے درمیان ایک مسئلہ میں اختلاف ہوگیا یعنی اگر رمضان کے روزہ میں شروع ہی سے نیت نہیں کی گئی تو روزہ نہوگا یہی امام شافعی رح کا مسلک ہے اور حنفیہ کے نزدیک اگر نصف النہار سے پہلے پہلے نیت کرلی تو روزہ صحیح ہوجائیگا۔

تو امام شافعی رح نے دلیل دیتے ہوئے کہا کہ روزہ عبادت ہے جس کی حقیقت مُفطرات ثلاثہ سے امساک ہے تو محض امساک روزہ اور عبادت نہیں ہوگا جب تک کہ اس کے ساتھ نیت نہو تو جب دن کے معتد بہ حصہ میں نیت نہیں پائی گئی تو باب عبادت کے اندر احتیاط کے پہلو کا تقاضا ہے کہ روزہ معتبر نہو۔ حنفیہ نے کہا کہ جب دن کے اکثر حصہ میں نیت کا اقتران موجود ہے تو یہ کافی ہے اور روزہ صحیح ہے۔

تو یہاں وجوہِ ترجیح میں تعارض ہے مگر امساک کا نیت کیوجہ سے عبادت ہوجانا یہ امساک کا وصف عارضی ہے اور اجزاء کی کثرت یہ کل کا وصفِ ذاتی بلکہ اس کا مُقوِّم ہے اس وجہ سے ہم نے وصف عارضی کو چھوڑ کر وصفِ ذاتی کو ترجیح دی اور ہم نے کہا کہ روزہ درست ہے۔ اس کی دوسری مثال مغصوب بکری ہے جس کو غاصب نے ذبح کردیا اور بھون لیا یہاں غاصب پر بکری کی قیمت دینا واجب ہوگا نہ کہ بھنا ہوا گوشت کیونکہ یہاں بکر ہی شئی موجود کا گویا وصفِ عارضی ہے جو من وجہٍ معدوم ہے جو اعتبارِ معتبر پر موقوف ہے اور فعلِ غاصب وصفِ ذاتی ہے جو اس کے ساتھ اس طرح قائم ہے جو کسی معتبر کے اعتبار پر موقوف نہیں ہے۔

لہٰذا ہم نے وصفِ ذاتی کا اعتبار کرتے ہوئے ردّ قیمت کا فیصلہ کیا اور امام شافعی رح نے وصفِ عارضی کا اعتبار کرتے ہوئے بکری اور ردّ ضمان کا فیصلہ کیا ہے۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں

فَصْلٌ فِی التَّرْجِیْحِ

وَاذا قامتِ المعارضۃ کان السبیلُ فیہ الترجیحِ وھو عبارۃٌ عن فضلِ احدِ المِثلین علی الاٰخرِ وصفاحتی قالوا انّ القیاسَ لا یترجّحُ بقیاسٍ اٰخرَ وکذلک الکتاب والسنۃ وانما

يترجح البعض على البعض بقوةٍ فيه وكذلك صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحةٍ واحدةٍ والذي يقع به الترجيح اربعةٌ الترجيح بقوةِ الاثر لان الاثر معنًى في الحجة فمهما قوى كان اولى لفضل في وصف الحجة على مثال الاستحسان في معارضة القياس والترجيح بقوة ثباته على الحكم المشهود به كقولنا في مسح الراس انه مسح لانه اثبت في دلالة التخفيف من قولهم انه ركن في دلالة التكرار فان اركان الصلوة تمامها بالاكمال دون التكرار فامّا اثرُ المسح في التخفيف فلا يلزم في كل ما لا يعقل تطهيرًا كالتيمم ونحوه والترجيح بكثرة الاصول لانّ في كثرة الاصول زيادة لزومِ الحكم معه والترجيح بالعدم عند عدَمِه وهو اضعف من وجوه الترجيح لان العدم لا يتعلق به حكم لكن الحكم اذا تعلّق بوصفٍ ثم عدم عند عدمه كان اوضح لصحته واذا تعارض ضربا ترجيحٍ كان الرجحان بالذات احق منه بالحال لان الحالَ قائمةٌ بالذات تابعةٌ له والتبع لا يصلح مبطلًا للاصل وعلى هذا قلنا في صوم رمضان انه يتادى بنيةٍ قبل انتصاف النهار لانه ركنٌ واحدٌ يتعلق بالعزيمة فاذا وجدت في البعض دون البعض تعارضا فرجحنا بالكثرة لانه من باب الوجود ولم نُرجِّحُ بالفساد احتياطا في باب العبادات لانه ترجيح بمعنى في الحال

ترجمہ یہ فصل ہے ترجیح کے بیان میں اور جب معارضہ واقع ہو جائے تو طریقہ اس میں ترجیح ہے اور ترجیح مراد ہے دو مثلوں میں سے ایک کو دوسرے پر وصف کے اعتبار سے فضیلت دینے سے یہاں تک کہ اصولیین نے کہا ہے کہ قیاس دوسرے قیاس کی وجہ سے راجح نہوگا اور ایسے ہی کتاب اور سنت اور بعض بعض پر راجح ہوگا بعض کے اندر قوت کی وجہ سے اور ایسے ہی متعدد زخم والا ایک زخم والے پر راجح نہوگا اور جس کے ذریعہ ترجیح واقع ہوتی ہے وہ چار ہیں قوتِ تاثیر سے ترجیح دینا اس لئے کہ اثر حجت میں ایک وصف ہے پس جب اثر قوی ہوگا تو وہ قیاس اولیٰ ہوگا وصفِ حجت میں زیادتی کی وجہ سے جیسے استحسان کی مثال ہے قیاس کے معارضہ میں اور ترجیح واقع ہوتی ہے قوت ثبات وصف سے اس حکم پر جس کا یہ شاہد اور دلیل ہے جیسے ہمارا قول ہے مسحِ راس میں کہ یہ مسح ہے اس لئے کہ یہ زیادہ لازم ہے تخفیف کی دلالت میں شوافع کے اس قول سے کہ یہ رکن ہے تکرار کی دلالت میں اس لئے کہ ارکانِ صلاۃ تمامیتِ اکمال سے ہوتی ہے نہ کہ تکرار سے پس بہر حال تخفیف میں مسح کا اثر پس لازم ہے تطہیر غیر معقول میں جیسے تیمم اور اس کے مثل اور ترجیح واقع ہوتی ہے کثرتِ اصول سے اس لئے کہ کثرتِ اصول میں حکم کے لزوم کی زیادتی ہے وصف کے ساتھ اور ترجیح واقع ہوتی ہے عدم حکم سے عدم وصف کے وقت اور یہ طریقہ وجوہ ترجیح میں سے

ضعیف ہے اس لئے کہ عدم اس کے ساتھ حکم متعلق نہیں ہوتا اس لئے کہ حکم جب کسی وصف کے ساتھ متعلق ہوگا پھر حکم معدوم ہو جائے عدم وصف کے وقت تو ہوگا یہ تعلق وصف کی صحت کو واضح کرنیوالا اور جب ترجیح کی دو قسمیں متعارض ہو جائیں تو وصفِ ذاتی کی وجہ سے رجحان زیادہ حقدار ہوگا اس رجحان سے جو وصف عارضی کی وجہ سے ہو اس لئے کہ حال تو ذات کے ساتھ قائم ہے ذات کے تابع ہے اور تابع اصل کے لئے مبطل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور اسی وجہ سے رمضان کے روزہ کے بارے میں ہم نے کہا کہ وہ اس نیت سے ادا ہو جائیگا جو نصف النہار سے پہلے ہو اس لئے کہ روزہ رکن واحد ہے جس کا جواز نیت کے ساتھ وابستہ ہے پس جب دن کے بعض میں نیت پائی گئی نہ کہ بعض میں تو دونوں بعض (مذکور) متعارض ہو گئے تو ہم نے کثرت کیوجہ سے ترجیح دی اس لئے کہ یہ (ترجیح بکثرۃ اللاجزاء) باب وجود (ذات) سے ہے اور ہم نے فساد کو ترجیح نہیں دی باب عبادت میں احتیاط کی وجہ سے (کیوں نہیں دی؟) اس لئے کہ یہ (ترجیح بالفساد) ایسے معنیٰ کے سبب سے ہے جو کہ وصف عارضی کے درجہ میں ہے۔

تشریح ملہ السبیل فیہ: ضمیر کا مرجع معارضہ ہے اور بتادیل مذکور ہونے کی وجہ سے مذکر ضمیر استعمال کی گئی۔ ملہ قوتِ ثبات وصف کی تفسیر ہم الزم اور غیر لازم سے مع امثلہ بیان کر چکے ہیں ملہ تمامہا بالاکمال دون التکرار: نماز کے ارکان میں تکرار نہیں ہے بلکہ اکمال ہے جس کو تعدیل ارکان کے نام موسوم کیا جاتا ہے وہی اکمال ہے ملہ فی کل مالا یعقل الخ یہ ایک اشکال مقدر کا جواب ہے کہ جب ڈھیلے سے استنجا کیا جائے تو یہ بھی مسح ہے حالانکہ تثلیث مسنون ہے؟

جواب:۔ یہاں حقیقی طہارت کا ازالہ مقصود ہے اور ہمارا موضوعِ سخن ایسی طہارت سے وابستہ ہے جہاں تطہیر غیر معقول ہے فلا اشکال فیہ۔

ملہ والتبع لا یصلح الخ نامی میں یہاں مصنفؒ پر ایک اعتراض کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ وصفِ ذاتی کو وصف عارضی پر ترجیح ہوتی ہے تو اس کی دلیل بجائے اس کے یوں بیان کرنا چاہئے کہ وصف عارضی موصوف سے جدا ہو جاتا ہے اور وصف ذاتی جدا نہیں ہوتا اور جو جدا نہ ہو وہ جدا ہونے پر راجح ہوتا ہے ورنہ تبعیت میں دونوں وصف برابر ہیں کیونکہ وصف تو اپنے موصوف کے تابع ہوا ہی کرتا ہے۔

قلت:۔ یہ اعتراض توجیہ القول بما لا یرضی بہ قائلہ کے قبیل سے ہے کیونکہ ذات سے وصف ذاتی کی تفسیر آپ نے کی ہے ورنہ مصنفؒ کی مراد ذات سے اجزاء مقومہ ہیں لہذا وصف محض وہی ہوگا جس کو آپ وصفِ عارض کہہ رہے ہیں۔

ملہ روزہ کو شرعاً غیر متجزی ہونے کی وجہ سے اس کو رکنِ واحد کہا جاتا ہے عزیمت سے مراد نیت ہے۔

ے من باب الوجود میں وجود سے ذات مراد ہے ۸ بالفساد، میں بار زیادہ ہے ۔

سبق نمبر ۱۷

باب القیاس سے پہلے ادلۂ شرعیہ ثلاثہ کا ذکر گذر چکا ہے اور شروع میں یہ بات بھی بتائی جا چکی تھی کہ اصولِ فقہ کا موضوع ادلۂ اربعہ مع الاحکام ہے ۔ لہٰذا دلائل سے فراغت کے بعد مصنفؒ احکام پر کلام کریں گے ۔

فرماتے ہیں کہ دلائل ثلٰثہ مذکورہ سے دو قسم کے احکام ثابت ہوتے ہیں ۱ احکام مشروعہ ۲ متعلقات احکام مشروعہ، یعنی احکام مشروعہ کی علل و اسباب و شرائط، مصنفؒ کے اسلوبِ کلام سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ قیاس فقط مظہر حکم ہے نہ کہ مثبت حکم ۔

اب یہاں ایک اعتراض وارد ہوگا کہ باب القیاس سے احکام مشروعہ اور متعلقاتِ احکام مشروعہ کا کیا جوڑ ہے جس کی وجہ سے ان دونوں کو باب القیاس میں داخل کر دیا گیا ہے ؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان تمام چیزوں کے پہچاننے کے بعد ہی قیاس ہو سکتا ہے کیونکہ قیاس کی غرض حکم معلوم کو اس کی شرط معلوم اور سبب معلوم اور وصف معلوم کے ساتھ فرع کی جانب متعدی کرنا ہے اور ان تمام اشیاء کا استحضار جبھی ہو سکتا ہے کہ احکام مشروعہ اور متعلقاتِ احکام مشروعہ کی معرفت حاصل ہو جائے اسی لئے باب القیاس کے ساتھ ان دونوں کو جوڑ دیا گیا ہے تاکہ طریق تعلیل مضبوط و مستحکم ہونے کے بعد یہ معرفتِ مذکورہ قیاس تک رسائی کا ذریعہ و وسیلہ بنے لہٰذا اب یہ اشکال ختم ہو گیا ۔ پھر احکام مشروعہ کی چار قسمیں ہیں ۔

۱ خالص اللہ کا حق جیسے نماز اور زنا وغیرہ ۲ خالص بندہ کا حق جیسے مالِ غیر غصب کرنا ۳ دونوں سے مرکب مگر حق اللہ اس میں غالب ہو جیسے حد قذف ۴ دونوں سے مرکب مگر حقِ عبد غالب جیسے قصاص ۔ پھر حقوق اللہ کی آٹھ نوعیں ہیں ۔

۱ عباداتِ خالصہ جیسے ایمان باللہ نماز، زکوٰۃ وغیرہ ۲ عقوباتِ کاملہ جیسے حدود وغیرہ ۳ عقوباتِ قاصرہ جن کو اجزیہ بولتے ہیں جیسے قتل کی وجہ سے میراث سے محروم ہونا (وقد بیناہ فی درس السراجی) ۴ وہ حقوق جو عبادت و عقوبت کے درمیان مشترک ہوں جیسے کفارات ۵ ایسی عبادت جس میں مؤنت کے معنیٰ ہوں جیسے صدقۃ الفطر جس میں کمالِ اہلیت بھی شرط نہیں ہے ۔ ۶ ایسی مؤنت جس میں قربت کے معنیٰ ہوں جیسے عشر اور اسی وجہ قربت کی وجہ سے کافر پر ابتداءً عشر واجب نہ ہوگا البتہ امام محمدؒ کے نزدیک کافر پر بقاءِ عشر جائز ہے کما حقق فی الہدایہ ۷ ایسی عقوبت جس میں مؤنت کے معنیٰ ہوں جیسے خراج اسی وجہ سے مسلمان پر ابتداءً خراج واجب نہ ہوگا البتہ اس کی بقاء جائز ہے ۸ حقوق اللہ میں سے آٹھواں حق وہ ہے جو بذاتِ خود قائم ہے لہٰذا اس کی ادائیگی بندہ کی جانب سے بطریق عبادت نہ ہوگی

البتہ اس کو بر محل صرف کرنے کی وجہ سے بندہ ماجور ہوگا گو اس صورت میں بندہ کی طرف سے ادا نہیں ہے اگر اس کو ادا من العبد پر محمول کر لیا جاتا تو مؤدّین پر اس حق کا صرف کرنا جائز نہ ہوگا جیسے صرف زکوٰۃ علی الملاک جائز نہیں ہے اور اسی وجہ سے (عدم ادا کیوجہ سے) یہ اوساخ الناس میں سے بھی شمار نہ ہوگا اس لئے بنو ہاشم پر اس کا صرف کرنا جائز ہوگا اس کی مثال مالِ غنیمت ہے ۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ ہو ۔

فصل ثم جملة ما يثبت بالحجج التي مرّ ذكرها سابقا على باب القياس شيئان الاحكام المشروعة وما يتعلق به الاحكام المشروعة وانما يصحّ التعليل للقياس بعد معرفة هذه الجملة فالحقناها بهذا الباب لتكون وسيلة اليه بعد احكام طريق التعليل اما الاحكام فانواعٌ اربعة حقوق الله تعالىٰ خالصةً وحقوق العباد خالصةً وما اجتمع فيه حقان وحقُّ الله تعالىٰ فيه غالب كحد القذف وما اجتمعا فيه وحقُّ العبد فيه غالب كالقصاص وحقوق الله تعالىٰ ثمانية انواع عبادات خالصة كالايمان والصّلوٰة والزكوٰة ونحوها وعقوبات كاملة كالحدود وعقوبات قاصرة ونسميها اجزية وذلك مثل حرمان الميراث بالقتل وحقوق دائرة بين الامرين وهي الكفارات وعبادة فيها معنى المؤنة حتى لا يشترط لها كمال الاهلية فهي صدقة الفطر ومؤنة فيها معنى القربة وهو العشر ولهذا لا يبتدئ على الكافر وجاز البقاء عليه عند محمد رح ومؤنة فيها معنى العقوبة وهو الخراج ولذلك لا يبتدئ على المسلم وجاز البقاء عليه وحق قائمٌ بنفسه وهو خمس الغنائم والمعادن فانه حق وجب لله تعالىٰ ثابتاً بنفسه بناءً على انَّ الجهاد حقه فصار المصاب به له كله لكنه اوجب اربعة اخماسه للغانمين منّةً منه فلم يكن حقاً لزمنا اداؤه طاعة له بل هو حقٌّ استبقاه لنفسه فتولى السلطان اخذه وقسمته ولهذا اجوّزنا صرفه الى من استحق اربعة الاخماس من الغانمين بخلاف الزكوٰة والصّدقات وحلَّ لبني هاشم لانه على هذا التحقيق لم يصر من اوساخ الناس واما حقوقُ العباد فانّها اكثر من ان تحصىٰ ۔

ترجمہ یہ فصل ہے پھر وہ تمام چیزیں جو ان حجج سے ثابت ہوتی ہیں جن کا ذکر باب القیاس سے پہلے ہوچکا ہے وہ دو چیزیں ہیں احکام مشروعہ اور متعلقاتِ احکام مشروعہ اور قیاس کے لئے تعلیل صحیح ہوتی ہے ان تمام کی معرفت کے بعد تو ہم نے ان کو اس باب کے ساتھ لاحق کر دیا تاکہ یہ قیاس تک رسائی کا وسیلہ ہوجائیں طریقِ تعلیل کے مضبوط ہونے کے بعد بہر حال احکام پس وہ چار قسم پر ہیں خالص اللہ تعالیٰ کے حقوق اور خالص بندوں کے حقوق اور وہ جس میں دونوں

حق جمع ہوں اور اس میں اللہ کا حق غالب ہو جیسے حد قذف، اور وہ جس میں دونوں حق جمع ہوں اور اس میں بندہ کا حق غالب ہو جیسے قصاص اور اللہ تعالیٰ کے حقوق کی آٹھ انواع ہیں خالص عبادات جیسے ایمان اور نماز اور زکوٰۃ اور ان کے مثل اور کامل عقوبات جیسے حدود اور عقوبات قاصرہ اور ہم ان کا نام اجزیہ رکھتے ہیں جیسے قتل کی وجہ سے میراث سے محروم ہونا اور ایسے حقوق جو دونوں امروں کے درمیان دائر ہوں اور وہ کفارات ہیں اور ایسی عبادت جس میں مؤنت کے معنیٰ ہوں یہاں تک کہ اس کے لئے کامل اہلیت شرط نہیں ہے پس یہ صدقۃ الفطر ہے اور ایسی مؤنت جس میں قربت کے معنیٰ ہیں۔ اور یہ عشر ہے اسی وجہ سے عشر ابتداءً کافر پر نہ ہوگا اور محمدؒ کے نزدیک کافر پر اس کی بقاء جائز ہے اور ایسی مؤنت جس میں عقوبت کے معنیٰ ہیں اور وہ خراج ہے اسی وجہ سے وہ ابتداءً مسلم پر واجب نہ ہوگا اور مسلمان پر اس کی بقاء جائز ہے اور آٹھواں ایسا حق ہے جو بالذات قائم ہے اور وہ معادن اور غنائم کا خمس ہے تو یہ ایسا حق ہے جو اللہ کے لئے بالذات واجب ہے اس بناء پر کہ جہاد اللہ کا حق ہے تو اس کے ذریعہ حاصل شدہ مال بھی کل کا کل اس کا حق ہوگا لیکن اللہ تعالیٰ نے ۴/۵ بطریق تفضل واحسان غانمین کو دیدیا تو یہ خمس ایسا حق نہیں ہے کہ جس کی ادائیگی ہم پر لازم ہوتی ہو بلکہ ایسا حق ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے باقی رکھا ہے تو بادشاہ (جو اس کا نائب ہے) اس کے لینے اور بٹوارہ کا متولی ہوگا اور اسی وجہ سے ہم نے جائز قرار دیدیا اس کے صرف کرنے کو ان لوگوں پر جو غانمین ہیں سے ۴/۵ کے مستحق ہوئے تھے بخلاف زکوٰۃ اور صدقات کے اور خمس حلال ہے بنو ہاشم کے لئے اس لئے کہ خمس اس تحقیق مذکور کے مطابق اوساخ ناس میں سے نہیں ہوا اور بہر حال حقوق العباد تو وہ بے شمار ہیں۔

تشریح ۱؎ جملۃ مبتداٌ اور شیئان خبر ہے ۲؎ ما یتعلق بہ الاحکام سے مراد احکام وضعی ہیں یعنی سببیت وشرطیت کی وجہ سے حکم لگانا ۳؎ احکام حکم کی جمع ہے اور حکم کے لئے تین چیزوں کی ضرورت ہے ۱؎ حاکم، یعنی اللہ تعالیٰ کیونکہ حاکم وہی ہے ۲؎ محکوم علیہ یعنی مکلف ۳؎ محکوم بہ یعنی مکلف کا فعل ۴؎ حتیٰ لا یشترط لہا کمال الاہلیۃ الخ کمال اہلیت سے مراد عقل وبلوغ ہے کیونکہ کمالِ اہلیت عبادت محضہ میں شرط ہے اور راس کا سبب وجوب راس ہے سببِ وجوب کا راس ہونا اس بات پر دال ہے کہ اس میں مؤنت کے معنیٰ ہیں مثل نفقہ کے۔

بہر حال اس گفتگو سے معلوم ہوتا ہے کہ بچہ پر صدقۃ الفطر واجب ہے مگر قول مختار قول محمدؒ ہے کہ جیسے بچوں پر دیگر عبادات واجب نہیں ہیں ایسے ہی صدقۃ فطر بھی واجب نہیں ہے ۵؎ خالص بندوں کے حق بے شمار ہیں مثلاً ضمانِ دیت، بدل تلف یا مغصوب اور ملکِ مبیع اور ثمن اور ملک طلاق اور ملک نکاح وغیرہ

سبق نمبر ۲۷

ادلۂ شرعیہ مذکورہ ثلاثہ سے ثابت ہونے والی دوسری چیز متعلقاتِ احکام مشروعہ ہیں اور وہ چار ہیں ۱؎ سبب ۲؎ علت

ہے شرط ہے علامت ۔

پھر سبب کی تین قسمیں ہیں ۱ سبب حقیقی ۲ مجازی ۳ علۃ العلت، پھر یہ بات واضح ہونی چاہئے کہ وقت اور شہر اور بیت اللہ کو سبب صلوٰۃ وصوم و حج قرار دینا بطور سبب مجازی کے ہے نہ کہ سبب حقیقی کے طریقہ پر اس کے بعد سبب حقیقی کی تعریف ملاحظہ ہو ۔

سبب حقیقی وہ ہے جو حکم تک پہونچنے کا ذریعہ ہو مگر وجوب اور وجود اس کی جانب منسوب نہ ہو اور نہ اس سبب میں کسی بھی طرح علت کے معانی کا تصور ہو لیکن حکم اور سبب کے درمیان ایسی ایک علت ہونی چاہئے کہ جو سبب کی جانب منسوب نہ ہو اس کی مثال کسی شخص کا دوسرے کے مال پر دلالت و رہنمائی کرنا ہے جس سے مدلول چوری کرے یا قتل کردے تو یہاں فعل دال سبب حقیقی ہے جس سے سرقہ وقتل کا تحقق ضروری نہیں ہے البتہ یہ سبب موصل فی الجملہ ضرور ہے علت کا شائبہ بھی اس کے اندر نہیں ہے اور سبب وحکم کے درمیان ایک علت ہے جو سبب کی طرف منسوب نہیں ہے کیونکہ علت فاعل مختار کا فعل ہے اور یہ علت دال کی طرف منسوب نہیں ہے لہذا یہ دلالت سبب حقیقی ہوا جس کا حکم یہ ہے کہ دال پر ضمان نہیں ہے البتہ محرم دال پر جزاء واجب ہے کیونکہ مایلزم سے انحراف ہے ۔

اور اگر سبب اور حکم کے درمیان کی علت سبب کی جانب منسوب ہو تو ایسے سبب کو سبب فیہ معنیٰ العلت یعنی علۃ العلت کہتے ہیں جیسے جانور کو ہنکا کرلے جانے سے کوئی آدمی تلف ہو جائے تو قود وسوق سبب ہے اور جانور کا روندنا علت ہے اور اس کا ہلاک ہونا حکم ہے تو یہاں حکم (ہلاکت) اور سبب (قود وسوق) کے درمیان ایک علت ہے یعنی جانور کا روندنا اور یہ علت سبب (سائق وقائد) کی طرف منسوب ہے تو یہ ایسا سبب ہے جس کو علۃ العلت کہتے ہیں جس کا حکم یہ ہے کہ علت پر تو کوئی ضمان عدم اہلیت کی وجہ سے نہیں ہے اب رہا سبب مذکور تو اس میں ضمان کے باب میں تفصیل ہے ۔ کیونکہ یہاں دو صورتیں ہیں ۱ ضمان محل ۲ ضمان مباشرت تو اول کا ضمان علۃ العلت ہونے کی وجہ سے سبب پر واجب ہے مگر مباشرت کا کوئی ضمان اس پر واجب نہیں ہے ۔

یہی وجہ ہے کہ دیت وغیرہ تو سائق وقائد پر واجب ہے لیکن اگر سبب مقتول کا بیٹا ہو تو چونکہ یہ علت نہیں ہے اس لئے اس کو میراث سے محروم نہیں رکھا جائیگا بلکہ اس کو باپ کے ترکہ کا وارث بنایا جائیگا ۔

پھر یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ جب سبب کی تعریف وہ ہے جو آپنے کی ہے تو سبب کی یہ تعریف یمین باللہ (جو کفارہ کا سبب ہے) اور تعلیق طلاق وعتاق پر جو حنث کا سبب قرار دیا گیا ہے صادق نہیں آتی کیونکہ یمین سبب لزوم کفارہ نہیں اس لئے کہ مقصد یمین کفارہ نہیں ہے بلکہ بر ہے اور ایسے ہی مقصد تعلیق نزول جزاء نہیں بلکہ تنبیہ ہے تو یہ سبب مفضی الی الحکم کہاں ہوا تو پھر یہ سبب کیسے ہے ؟ ۔

تو اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ ان کو مجازاً سبب کہدیا گیا ہے کیونکہ اگرچہ یہ مفضی الی الحکم نہیں ہیں مگر لبسا اوقات باعتبار مایؤل الیہ کے مفضی الی الحکم ہوجاتے ہیں اور اعتبار مایؤل الیہ علاقۂ مجاز ہے لہذا یہ سببِ حقیقی نہیں بلکہ مجازی سبب ہے فلا اشکال فیہ۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

واما القسم الثانی فاربعۃٌ السَّبَبُ والعلّۃ والشَّرطُ والعَلَامَۃ اما السببُ الحقیقی فما یکون طریقًا الی الحکم من غیر ان یضاف الیہ وجوبٌ ولا وجودٌ ولا یعقل فیہ معانی العِلَلِ لکن یتخلّل بینہ وبین الحکم علّۃٌ لا تضاف الی السَّبَبِ وذلک مثلُ دلالۃ السارق علی مال انسانٍ لیسرقہ فان اضیفت الی السبب صار للسبب حکم العلّۃ وذلک مثل قود الدابّۃِ وسوقہا ھو سببٌ لما یتلف بہا لکنہ فیہ معنی العلۃ واما الیمین باللّٰہ تعالیٰ فسمّی سَبَبًا للکفارۃ مجازا وکذلک تعلیق الطلاق والعتاقِ بالشرط لان ادنی درجات السَّبَبِ ان یکون طریقًا والیمین تعقد للبر وذلک قط لا یکون طریقا للکفارۃ ولا للجزاء لکنہ یحتمل ان یؤل الیہ فسمّی سببا مجازا وھذا عندنا

ترجمہ اور بہرحال قسمِ ثانی پس وہ چار ہیں سبب اور علت اور شرط اور علامت بہرحال سبب حقیقی پس وہ ہے جو حکم تک رسائی کا ذریعہ ہو بغیر اس کے کہ اس کی جانب وجوب اور وجود مضاف ہو اور سبب کے اندر علل کے معنی غیر متصوّر ہوں لیکن سبب اور حکم کے درمیان ایک ایسی علت ہو جو سبب کی طرف مضاف نہو اور سببِ حقیقی جیسے چور کی رہنمائی کردینا کسی انسان کے مال پر تاکہ وہ اس کو چرالے پس اگر علت کی اضافت سبب کی طرف ہو تو سبب کے لئے علت کا حکم ہوگا اور یہ جیسے چوپایہ کھینچنا اور ہانکنا یہ سبب ہے اس کا جو کہ اس کے ذریعہ تلف ہوجائے لیکن یہ ایسا سبب ہے جس میں علت کے معنی ہیں۔

بہرحال اللہ کی قسم کھانا پس اس کا نام رکھا گیا وجوبِ کفارہ کا سبب مجازاً اور ایسے ہی (مجازا نام رکھا گیا) طلاق اور عتاق کو شرط پر معلق کرنے کا اس لئے کہ سبب کے درجات میں سے ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ وہ موصل ہو۔

اور یمین پوری کرنے کے لئے کھائی جاتی ہے اور پورا کرنا ہرگز نہ کفارہ تک موصل ہے (یمین باللہ میں) اور نہ جزاء تک (تعلیق میں) لیکن یہ (یمین و تعلیق میں سے ہر ایک) احتمال رکھتا ہے کہ حکم کی طرف لوٹ آئے۔ تو ان میں سے ہر ایک کا نام بطور مجاز کے سبب رکھدیا گیا ہے اور یہ ہمارے نزدیک ہے۔

تشریح

۱ متعلق شئ داخلِ شئ ہے یا نہیں اگر ہے تو وہ رکن ہے اور اگر نہیں تو دیکھا جائے کہ وہ شئ میں مؤثر ہے یا نہیں اگر مؤثر ہو تو وہ علت ہے اور اگر وہ صرف موصل فی الجملہ ہو تو وہ سبب ہے اور اگر موصل نہو لیکن اس پر شئ موقوف ہو تو وہ شرط ہے ورنہ علامت ہے ۔

۲ طریق الی الحکم : سے علامت سے احتراز ہے اور سببِ مجازی سے احتراز ہے اور وجوب سے علت اور وجود سے شرط سے احتراز ہے ۔

۳ اگر کسی نے کسی شخص کی بادشاہ سے شکایت کی جس کی وجہ سے بادشاہ نے اس پر ناحق تاوان لازم کر دیا تو مفتیٰ بہ قول کے مطابق بقول متاخرین اس شاکی پر ضمان واجب ہوگا ۔

سبق نمبر ۲

یہاں اصل مسئلہ سے پیشتر کچھ اصول و قواعد و تشریح ضروری ہے ۔ **اصول ۱** :۔ ماقبل میں ہمارا اور امام شافعی رح کا اختلاف گذر چکا ہے کہ تعلیق عند الاحناف مانع انعقاد سبب ہے اور امام شافعی رح کے نزدیک وجود شرط کے زمانہ تک مانع حکم ہے انعقاد سے مانع نہیں ہے اسی بات کو بالفاظِ دیگر ایسے سمجھنا چاہئے کہ یمین باللہ اور تعلیق بالشرط ہمارے نزدیک سبب کی قسم ثالث میں داخل ہے یعنی سبب مجازی ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک سبب حقیقی کی قسم ثانی یعنی سبب فیہ معنی العلت (یعنی علۃ العلت) کی فہرست میں داخل ہے ۔

پھر ہمارے اور امام زفر رح کے درمیان یہاں تک تو اتفاق ہے کہ یمین اور تعلیق سبب مجازی ہے نہ کہ علۃ العلت ، البتہ پھر اس میں اختلاف ہو گیا کہ سبب مجازی کس نوعیت کا ہے تو امام زفر رح نے فرمایا کہ سبب محض ہے اور ہم نے کہا کہ ایسا سبب مجازی ہے جس میں حقیقت کی آمیزش و شائبہ ہے اس اختلاف فی الاصول کی بنیاد پر اختلافِ احکام کا ثمرہ بھی ظاہر ہو گیا ۔

مثلاً امام شافعی رح کے نزدیک قبل الحنث ادائیگی کفارہ جائز ہے اس لئے کہ سبب کے بعد حکم کی ادائیگی درست ہے اور یمین کو انھوں نے سبب قرار دیا ہے اور ہمارے نزدیک اس کو سبب کہنا مجازاً ہے اس لئے اگر کفارہ ادا کیا جائے تو چونکہ قبل الحنث اور قبل انعقادِ سبب ہے اس لئے کفارہ ادا نہ ہوگا ۔

ہمارے اور امام زفر رح کے اختلاف کا ثمرہ سمجھنے کے لئے کچھ اصول سمجھ لینا چاہئے ۔

اصول ۲ :۔ اگر کوئی شئ کسی شئ کے لئے موضوع ہوا اور پھر اس موضوع لہٗ کے فوات سے کوئی شئ ثالث لازم آتی ہو تو اس شئ ثالث کو شبہۃ الوجود کا درجہ فواتِ شئ ثانی سے پہلے ہی دیدیا جائے گا تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ وہ شئ ثالث جو فواتِ شئ ثانی سے لازم آتی ہے اس وقت جو اس کا حکم و درجہ ہوگا وہ چونکہ فواتِ شئ ثانی

کے بعد سامنے آنے والا ہے تو فواتِ ثانی سے پہلے ہی بربنار شبہۂ وجود وجود کا درجہ دیدیا جائے گا مثال اس کی یہ ہے کہ غاصب پر مغصوب کی بقار کے وقت عین مغصوب کا رد واجب ہے اور ہلاکت و فواتِ مغصوب کے بعد قیمتِ مغصوب واجب ہے تو اصولِ مذکورہ کے مطابق ہلاکتِ مغصوب سے پیشتر ہی جو شبہ و احتمال مآلاً وجوبِ قیمت کا ہے لہذا پہلے ہی احکامِ قیمت کا نفاذ بر بنار شبہۃ الوجود جائز و مشروع ہے اسی وجہ سے بقار مغصوب کی صورت میں کفالتِ قیمت، قیمت کے عوض رہن، اور ابراد عن القیمۃ جائز ہے۔

اصول ۲: تاثیر سببِ حقیقی کے لئے محل درکار ہے اور سبب مجازی کے لئے فی الحال محل کی ضرورت نہیں بلکہ ذمۂ حالف اس کے واسطے کافی ہے البتہ جب اس سے سبب کا انعقاد ہوگا اس وقت محل کی ضرورت ہے البتہ علت کے لئے ضروری ہے کہ اس کے وجود سے قبل محل کا وجود نہو سکے۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ امام زفرح کے نزدیک یمین و تعلیق سبب محض ہے جس میں فی الحال محل سے کوئی تعلق نہیں البتہ محل سے تعلق ہوگا انعقادِ سبب کے بعد لہذا اگر بعد تعلیق کے تنجیز تطلیقات ثلاث کردی اور پھر بعد حلالہ وہ اس کی زوجیت میں آگئی اور پھر شرط دخولِ دار پائی گئی تو امام زفرح کے نزدیک طلاق معلق واقع ہوگی اس لئے کہ محل اپنے وقت پر موجود ہے ہم نے کہا کہ یہ ایسا سبب ہے جس کے اندر شائبۂ حقیقت ہے اصول مذکور کے مطابق۔

اور مشابہت کا اثر صرف محل کے ساتھ متعلق ہونے میں ظاہر ہوگا اور جب مثلِ سبب حقیقی محل سے اس کا فی الفور تعلق ہوگیا مگر ابھی سبب موجود نہیں تو طلاق واقع نہ ہوگی۔ البتہ متعلق محل بنجانیکا یہ فائدہ واثر ہوگا کہ بعدِ فواتِ محل تعلیق مذکور باطل ہوجائے گی۔

اور جب ایک مرتبہ ثابت ہونے کے بعد محل فوت ہوگیا تو اس کے بعد اثبات سے فوت شدہ تعلق معرضِ وجود میں نہیں آئیگا لہذا نتیجہ یہ نکلا کہ تنجیز مبطلِ تعلیق ہے ہمارے نزدیک مگر امام زفرح کے نزدیک تعلیق باطل نہیں ہوئی، اور طلاق واقع ہونے کا حکم انہوں نے صادر فرمایا۔ اور وہ اس صورت کو اس مسئلہ پر قیاس کرتے ہیں جبکہ کوئی شخص کسی عورت سے کہے ان نکحتک فانت طالق، کہ ایسی صورت میں بعد نکاح طلاق واقع ہوگی کیونکہ فی الفور اس کا محل سے کوئی تعلق نہیں ہے تو صورتِ مذکورہ کا بھی یہی حکم ہونا چاہئے۔

اس کا ہم نے یہ جواب دیا کہ کیا آپ سبب کو علت پر قیاس کرنا چاہتے ہیں، آپ نے جو مثال پیش کی ہے اس میں نکاح علتِ ملک ہے جو شرطِ وقوعِ طلاق ہے اور علت کے اندر محل قبل الحکم نہیں ہوتا لہذا اس مسئلہ کو مسئلہ مبحوث عنہا پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشیں ہوگئی ہیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

والشافعیؒ جعلہ سببا ھو فی معنی العلۃ وعندنا لھذا المجاز شبھۃ الحقیقۃ حکما خلافا لزفرؒ ویتبیّن ذلک فی مسألۃ التنجیز ھل یبطل التعلیق فعندنا یبطل لان الیمین شرعت للبرّ فلم یکن بدّ من ان یصیر البرّ مضمونا بالجزاء واذا صار البرّ مضمونا بالجزاء صار لما ضمن بہ البرّ للحال شبھۃ الوجوب کالمغصوب مضمون بقیمتہ فیکون للغصب حال قیام العین شبھۃ ایجاب القیمۃ واذا کان کذلک لم یبق الشبھۃ الا فی محلہ کالحقیقۃ لا تستغنی عن المحل فاذا فات المحل بطل بخلاف تعلیق الطلاق بالملک فانہ یصح فی مطلقۃ الثلث وان عدم المحل لان ذلک الشرط فی حکم العلل فصار ذلک معارضا لھذہ الشبھۃ السابقۃ علیہ

ترجمہ اور امام شافعیؒ نے اس کو (یمین وتعلیق مذکور کو) ایسا سبب قرار دیا ہے جو معنی میں علت کے ہے (یعنی علۃ العلت) اور ہمارے نزدیک اس مجاز کے لئے حقیقت کے ساتھ مشابہت ہے بحیثیت حکم کے امام زفرؒ کا اختلاف ہے اور ظاہر ہوگا یہ اختلاف (یعنی اس کا ثمرہ) تنجیز کے مسئلہ میں کہ کیا یہ تعلیق کو باطل کرے گی؟

تو ہمارے نزدیک باطل کرے گی اس لئے کہ یمین بر (قسم پوری کرنے) کے لئے مشروع ہے تو یہ ضروری ہے کہ فوات بر مضمون بالجزاء بنجائے (یعنی فوات بر سے کفارہ وجزاء واجب ہوجائے) اور جبکہ فوات بر مضمون بالجزاء ہوگیا تو (اصول مذکورہ کیوجہ سے) ہوجائیگا فی الحال وجود وثبوت کا شبہ اس چیز کے لئے جس کی وجہ سے فوات بر ضمان کا باعث بنا ہے (یعنی فوات بر سے پہلے تعلیق کو اس کے شبہ وجود کا درجہ حاصل ہوجائیگا) جیسے مغصوب اپنی قیمت کے ساتھ مضمون ہے (بعد فوات مغصوب کے) تو نفس غصب کیلئے مغصوب کے موجود رہتے ہوئے ایجاب قیمت کا شبہ باقی رہے گا اور جبکہ بات ایسے ہی ہے تو مشابہت باقی نہیں رہے گی مگر سبب کے محل میں مثل حقیقت کے جو محل سے مستغنی نہیں ہوتی تو جب محل ہی فوت ہوگیا (تنجیز ثلاث کی وجہ سے) تو تعلیق بھی باطل ہوگئی بخلاف طلاق کو معلق کرنیکے ملک پر پس یہ تعلیق مطلقہ ثلاث کے حق میں درست ہے اگرچہ محل معدوم ہوگیا ہو اس لئے کہ یہ شرط (یعنی نکاح) علل کے حکم میں ہے تو یہ تعلیق بالشرط فی حکم العلل) اس مشابہت کے معارض وخلاف ہوگی جو قبل تحقق شرط موجود ہے۔

تشریح حکما: یہاں بظاہر اشکال وارد ہوتا ہے کہ یہاں تعارض پایا جارہا ہے کیونکہ ماقبل میں کہا گیا تھا کہ اس کو مجازاً سبب کہتے ہیں اور یہاں کہا گیا ہے کہ اس کے لئے حقیقت کی جہت ہے تو اس کا جواب دیا جائیگا کہ پہلی بات ذات پر نظر کرتے ہوئے تھی اور دوسری بات بالنظر الی الحکم ہے یعنی معلق کا حکم سبب حقیقی کا حکم ہے احتیاج الی المحل کے اعتبار سے جیسے سبب حقیقی

محتاج الی المحل ہے ایسے ہی معلق بھی محتاج الی المحل ہے اور حکماً منصوب علی التمیز ہے ۲ بر محلوف علیہ کی تحقیق ہے خواہ فعل ہو یا ترک، پس ضروری ہے کہ فوات بر مضمون بالجزار بنجائے یعنی فوات بر سے جزار لازم ہوجاتی ہے اور جب فوات بر مضمون بالجزار بن گیا تو فوات بر جس کی وجہ سے مضمون بالجزار بنا ہے اس کے لئے فی الحال ایجاب جزار کا شبہ ہے۔

۳ لما ضمن بہ: ضمیر کا مرجع ما موصولہ ہے اور بار برائے سببیت ہے اور بر ضمن کا فاعل ہے اور للحال میں لام بمعنی فی ہے اور وجوب بمعنی ایجاب ہے یعنی فی الحال فوات بر سے پہلے ہی طلاق وعتاق کے لئے ثبوت کا شبہ موجود ہے اور جو اس درجہ میں آجائے وہ تنجیز سے باطل ہوجائے گی۔

۴ کالحقیقۃ: جس طرح حقیقی سبب محل سے مستغنی نہیں ہوتا وہ سبب مجازی جو سبب حقیقی کے حکم میں ہوگا وہ بھی محل کا محتاج ہوگا۔ ۵ بخلاف تعلیق الطلاق بالملک: یہ امام زفرؒ کے قیاس کا جواب ہے انہوں نے کہا کہ یہاں بھی تعلیق بقاء محل کا محتاج نہیں ہے اس کا جواب دیا گیا کہ یہ تو قیاس مع الفارق ہے۔ ۶ فصار ذلک الخ یعنی شرط کا علل کے حکم میں ہونا اس مثال میں بہت بحسب حقیقی کے معارض ہے جو اس تحقق شرط پر مقدم ہے اس لئے کہ علت میں محل کا عدم ضروری ہے بلکہ بغیر محل کے تعلیق درست ہے اور مسئلہ مبحوثہ میں محل درکار ہے اور وہ موجود ہے، فلا یصح القیاس۔

سبق نمبر ۴

یہاں سے علت کا بیان ہے، اصطلاح شریعت میں علت وہ ہے جس کی طرف وجوب حکم کی اضافت ابتداءً ہو بخلاف سبب اور علامت اور شرط کے۔ پھر علت کی سات قسمیں ہیں کیونکہ علل شرعیہ میں درحقیقت کمال تین اوصاف کے پائے جانے سے ہوتا ہے ۱ اسم کے اعتبار سے علت ہو یعنی یہ علت کسی خاص حکم کے لئے موضوع ہو اور ثبوت حکم کی نسبت بلا واسطہ اسی علت کی طرف ہو ۲ معنوی اعتبار سے علت ہو یعنی ثبوت حکم میں علت کی تاثیر پائی جائے ۳ حکم کے اعتبار سے بھی علت ہو یعنی وجود علت کے ساتھ ہی بلا تاخیر حکم ثابت ہو تو جس علت میں یہ اوصاف ثلاثہ ثابت ہوں تو اس علت کا ملہ کہا جاتا ہے اور بقیہ علل کو علل ناقصہ کہا جاتا ہے۔

بہرحال علت کی کل سات قسمیں ہیں ۱ اسم اور معنیٰ اور حکم ہر اعتبار سے علت ہو یعنی علت کا ملہ جیسے بیع سے ثبوت ملک اور نکاح سے حلت اور قتل عمد سے قصاص ثابت ہوتا ہے لہٰذہ مذکورہ تینوں مثالوں میں علت علت کاملہ ہے۔ ۲ فقط اسماً علت ہو ۳ فقط معنیً علت ہو ۴ فقط حکماً علت ہو ۵ اسماً ومعنیً علت ہو ۶ اسماً وحکماً علت ہو ۷ معنیً وحکماً علت ہو۔

یہ سات قسمیں ہوگئیں جن کی تفصیل حسب ضرورت اپنے اپنے مقام پر آتی رہے گی۔ پھر یہ بات

بھی ذہن نشیں رہنی چاہئے کہ علت کاملہ فعل کے ساتھ ہوتی ہے فعل سے مقدم نہیں ہوتی اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے کہ استطاعت مع الفعل ہوتی ہے اسی پر اہل سنت والجماعت کا اتفاق ہے معتزلہ استطاعت کو قبل الفعل اور مع الفعل مانتے ہیں، استطاعت وہ عرض ہے جو علتِ افعال ہے جس کو اللہ تعالیٰ حیوان کے اندر پیدا فرما دیتا ہے جس سے حیوان اپنے افعال اختیار یہ کرتا ہے البتہ آلات واسباب کی سلامتی اس سے مقدم ہے تو جب اس کا عرض ہونا ثابت ہو گیا اور اعراض کی بقاء محال ہے لہٰذا اگر اس کو قبل الفعل مانتے ہیں تو فعل کا وقوع بغیر استطاعت کے لازم آئیگا حالانکہ یہ خلافِ اصول ہے البتہ معتزلہ کی جانب سے جو تکلیف مالا یطاق کا اعتراض وارد ہوتا ہے تو اس کا جواب ہم یہ دیتے ہیں کہ مدار تکلیف صحتِ آلات ہے لہٰذا اعتراض وارد نہ ہوگا۔

معلوم ہوا کہ استطاعت مع الفعل ہوتی ہے ایسے ہی علتِ حقیقیہ بھی مع الفعل ہوتی ہے اگر بیع ہو گئی لیکن اس کے حکم کے ثبوت میں تاخیر ہو جیسے بیع موقوف میں اور بیع بشرط الخیار میں تو یہ بیع علتِ ناقصہ ہوگی یعنی یہ بیع اسم ومعنیٰ کے اعتبار سے تو علت ہے لیکن حکم کے اعتبار سے علت نہیں۔

بہر حال بیع پھر بھی علت ہے سبب نہیں ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ جب مانع (خیار وحقِ مالک) زائل ہو جاتا ہے تو بیع اول وقت ہی سے ثابت ہوتی ہے، اور اس عرصہ میں اگر مبیع میں کچھ اضافہ ہو گیا ہو وہ زوائد ومنافع بھی مشتری کے ہوتے ہیں ورنہ اگر مبیع کو سبب قرار دیا جاتا تو ثبوتِ ملک بعد ازالہ موانع شروع سے نہ ہوتا اور زوائد کا مالک مشتری نہ ہوتا۔

اور جس طرح بیع موقوف وغیرہ اسماً ومعنیٰ علت ہے نہ کہ حکماً اجارہ کا بھی یہی مسئلہ ہے کہ وہ اسماً ومعنیٰ تو علت ہے مگر حکماً نہیں ہے اسماً علت ہونے کی وجہ تو یہ ہے کہ اجارہ ملک منافع کے لئے موضوع ہے اور حکم بھی اسی کی طرف مضاف ہوتا ہے اور معنیٰ اس لئے کہ اجارہ ملکِ منافع کے اندر مؤثر ہے یہی وجہ ہے کہ قبل العمل اجرت کی ادائیگی جائز ہے لیکن حکماً علت نہیں کیونکہ حکم کا تحقق فی الفور نہیں ہے اور ہو بھی نہیں سکتا کیونکہ منافع فی الحال معدوم ہیں آہستہ آہستہ مدت تک پائے جاتے ہیں۔ بہر حال اجارہ کے اسماً ومعنیٰ علت ہونے کی وجہ سے اجرت کی تعجیل قبل الوجوب جائز ہے جیسے زکوٰۃ کی ادائیگی حولانِ حول سے پہلے جائز ہے، لیکن اجارہ اور بیعان مذکوران میں کچھ فرق ہے اگرچہ علت اسماً ومعنیٰ ہونے میں دونوں برابر ہیں لیکن اس علت کو شبیہ اسباب قرار دیا جائیگا کیونکہ اس میں مستقبل کی طرف اضافت کے معنیٰ ہیں اس وجہ سے عقدِ اجارہ کا حکم وقتِ عقد کی جانب منسوب نہ ہوگا۔ جیسے کوئی غداً آجرتک ہذہ الدار من غرۃ شعبان کہے تو اجارہ شعبان سے ہوگا نہ کہ اس سے پہلے سے۔ اور ایسے ہی ہر وہ ایجاب جو کسی وقت کی جانب مضاف ہو اس کو بھی اسماً ومعنیٰ علت کہا جائے گا۔ نہ کہ حکماً۔ لیکن اس کو شبیہ اسباب کے قبیل سے شمار کیا جائے گا جیسے انتِ طالق غداً وغیرہ۔

قاعدہ:۔ علت کی سبب کے ساتھ مشابہت کا مدار اس پر ہے کہ علت اور حکم کے درمیان کوئی زمانہ ہو اور وجودِ علت کے زمانہ تک حکم کا استناد نہ ہو جیسے آجرتک ہذہ الدار من غرۃ رمضان۔ تو

اجارہ رمضان سے ثابت ہوگا نہ تکلم کے وقت سے بخلاف بیع موقوف اور بیع بشرط الخیار کے کیونکہ ان دونوں کے اندر ملکیت عقد کے وقت سے ثابت ہوگی یہی وجہ ہے کہ مشتری تمام زوائد کا مالک ہو جائیگا تو گویا یہاں علت اور حکم کے درمیان کوئی زمانہ متخلل ہوا بھی نہیں ہے۔ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ جو چیز مفضی الی الحکم ہو تو اگر ان دونوں کے درمیان کوئی واسطہ نہ ہو تو اس کو علت کہتے ہیں یعنی یہ علت حقیقیہ ہے اور اگر درمیان میں واسطہ ہو تو اگر وہ واسطہ خود علت مستقلہ ہو تو اول چیز سبب محض قرار دی جائیگی اور اگر علت مستقلہ نہیں ہے تو اس کو علت شبیہ اسباب قرار دیا جائیگا۔ اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَاَمَّا العلة فهي في الشريعة عبارة عمّا يضاف اليه وجوب الحكم ابتداءً وذلك مثل البيع للملك والنكاح للحلّ والقتل للقصاص وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم بل الواجبُ اقترانهما معًا وذلك كالاستطاعة مع الفِعْل عندنا فاذا تراخى الحكم لمانع كما في البيع الموقوفِ والبيع بشرط الخيار كان علةً اسمًا ومعنىً لاحكمًا ودلالةُ كونه علةً لاسببًا ان المانع اذا زالَ وجب الحكم به من الاصل حتى يستحق المشتري بزوائده وكذلك عقد الاجارة علة اسما ومعنىً لاحكمًا ولهذا صحَّ تعجيلُ الاجرة لكنّه يشبه الاسبابَ لما فيه من معنى الاضافة حتى لايستند حكمه وكذلك كل ايجاب مضافٍ الى وقت علةٌ اسمًا ومعنىً لاحكمًا لكنه يشبه الاسباب

ترجمہ بہر حال علت پس وہ شریعت میں مراد ہے اس سے جس کی جانب ابتدائً (براہ راست) وجوب حکم مضاف ہو اور یہ جیسے ملک کے لئے بیع ہے اور حلت کے لئے نکاح ہے اور قصاص کے لئے قتل ہے اور علتِ حقیقیہ کی صفت اس کا حکم پر مقدم ہونا نہیں ہے بلکہ ان دونوں کا ایک ساتھ ملنا واجب ہے اور یہ (ان دونوں کا اقتران) استطاعت کے مثل ہے جو ہمارے نزدیک فعل کے ساتھ ہوتی ہے پس جب حکم کسی مانع کی وجہ سے مؤخر ہو گیا جیسے بیع موقوف میں اور بیع بشرط الخیار میں تو یہ علت ہوگی اسم اور معنی کے اعتبار سے نہ کہ حکم کے اعتبار سے اور اس کے علت ہونے کی دلیل نہ کہ سبب یہ ہے کہ جب مانع زائل ہوگا تو اس کا حکم اول امر سے ثابت ہوگا یہاں تک کہ مشتری مبیع مع اس کے زوائد کے مستحق ہوگا اور ایسے ہی عقدِ اجارہ علت ہے اسم اور معنیٰ کے اعتبار سے نہ کہ حکم کے اعتبار سے اور اسی وجہ سے (اس کے اسمًا و معنیً علت ہونے کی وجہ سے) اجرت کی تعجیل درست ہے لیکن عقد اجارہ اسباب کے مشابہ ہے بوجہ اس کے کہ اس میں (عقد اجارہ میں) مستقبل کی جانب اضافت کے معنی ہیں یہاں تک کہ عقدِ اجارہ کا حکم وجود علت کی جانب مستند نہ ہوگا اور ایسے ہر وہ ایجاب جو وقت کی جانب مضاف ہو اسم اور معنیٰ کے اعتبار سے علت ہے نہ کہ حکم کے اعتبار سے لیکن وہ اسباب کے مشابہ ہے۔

تشریح :- ۱ ابتدائً، براہ راست یہ سبب اور علامت اور علۃ العلت سے احتراز ہے اس لئے کہ

ان میں بلا واسطہ حکم ثابت نہیں ہوتا ۔ ۲ علت کی اقسام سبعہ تقریر میں مذکور ہیں، اور عبارت میں علتِ حقیقیہ سے مراد علت کاملہ ہے جس میں اوصافِ ثلاثہ کا اجتماع ہو جائے ۔ ۳ علت کا معلول پر جو تقدم ہے یہ تقدم ذاتی ہے نہ کہ زمانی (وقد بیّناہ فی الکلام المنظم) ۴ جو علت شبیہ سبب ہوگی وہاں علت اور حکم کے درمیان ایسا زمانہ ہوگا جس میں حکم نہ ہوگا اور علتِ حقیقیہ کے اندر حکم کا استناد وجود علت کے وقت ضروری ہوگا ۔ ۵ عقدِ اجارہ بیعان مذکوران کے مثل تو ہے مگر اتنا فرق ہے کہ علتِ اجارہ شبیہ سبب ہے اور بیعانِ مذکوران فقط علت ہیں (کمامر) ۶ ایجاب مضاف سے مراد انتِ طالق غداً کے مثل ہے ، یہ بھی شبیہ سبب ہے کیونکہ علت اور حکم کے درمیان خالی زمانہ ہے جس کی جانب حکم کا استناد نہیں ہے ۔

سبق نمبر ۷۵

جس طرح عقدِ اجارہ اسمًا ومعنیً علت ہے نہ کہ حکمًا اور یہ علت شبیہ سبب ہے جس طرح ہر وہ ایجاب جو وقت کی جانب مضاف ہو وہ بھی اسمًا ومعنیً علت ہوتا ہے نہ کہ حکمًا اور یہ علت شبیہ سبب ہوتی ہے ۔ اسی طرح اولِ حول میں نصاب زکوٰۃ بھی اسمًا ومعنیً علت ہے نہ حکمًا اور یہ علت شبیہِ سبب ہے یعنی نصاب اسمًا ومعنیً علت ہے حکمًا نہیں ہے ۔ اسمًا تو اس لئے علت ہے کہ یہ نصاب وجوب زکوٰۃ کے لئے موضوع ہے اور معنیً اس لئے علت ہے کہ وجوب زکوٰۃ میں نصاب کی تاثیر بھی مسلّم ہے البتہ یہ حکمًا علت نہیں ہے اس لئے کہ فی الحال زکوٰۃ کا وجوب ثابت نہیں ہے ۔

کیونکہ یہ ابھی علتِ ناقصہ ہے تو اس کے علتِ کاملہ بننے کے لئے ضروری ہے کہ اس کے اندر صفت نماء بھی موجود ہو اور وصفِ نماء کے عدم وجود تک وجوب مؤخر رہے

اب یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ آپ نے نصاب کو علت شبیہِ اسباب قرار دیا ہے نہ کہ علتِ محض اسمًا ومعنیً لا حکمًا اس کی کیا وجہ ہے ؟

تو مصنفؒ نے اس کا جواب سمجھانے کے لئے اوّلاً دو اصول پیش فرمائے ہیں ۱ جب علت کا حکم ایسی چیز کے پائے جانے تک مؤخر ہو کہ اس شئی کا پایا جانا علت کی وجہ سے نہ ہو تو اس کو علت شبیہ سبب قرار دیا جاتا ہے ورنہ اگر واسطہ علت کی پیدا وار ہو جیسے تیر کا مرمی الیہ میں گھسنا اور زخمی کر دینا رمی کی وجہ سے ہے تو اس کو علت شبیہِ سبب قرار نہیں دیا جائے گا ۲ جب علت کا حکم ایسی چیز کے پائے جانے تک مؤخر ہو کہ وہ خود علتِ مستقلہ نہ ہو بلکہ شبیہِ علل ہو تو اوّل شئی کو علت شبیہ سبب قرار دیا جاتا ہے ورنہ اگر درمیانی چیز علتِ مستقلہ بن گئی ہو تو اول کو سببِ محض قرار دیا جائے گا (کمامر) اس کے بعد سوال سنئے ۔

سوال :- جب بات یوں ہے جیساکہ آپنے فرمایا تو نصاب کو سبب کیوں نہیں قرار دیا گیا مناسب تھا کہ نصاب کو سبب فیہ معنی العلۃ (علۃ العلت) قرار دیا جاتا برعکس کیوں ہو گیا ؟

جواب :- جواب کا حاصل یہ ہے کہ حکمِ وجوب وصفِ غیر مستقل کے وجود تک مؤخر ہے اور وہ نماء

ہے تو اس نصاب کو علل کے مشابہ قرار دیا گیا کیونکہ نماء اگر مستقل ہوتا تو پھر اصول مذکور کے مطابق نصاب سبب محض بنتا۔ تو جب نماء مستقل بنفسہٖ نہیں ہے تو نصاب سبب حقیقی نہیں بن سکتا بلکہ اس کو علت شبیہ سبب قرار دیا جائے گا۔ اور اس مشابہت کو قوت بھی حاصل ہے اس لئے کہ نصاب اصل اور نماء وصف ہے لہذا اصل کا اعتبار کرتے ہوئے نصاب کو علت قرار دیا نہ کہ سبب۔

امام شافعی رح نصاب کو قبل حولانِ حول علت کاملہ قرار دیتے ہیں اور اسی وجہ سے وہ اس کو علت شبیہ سبب قرار نہ دے کر فوراً وجوبِ زکوٰۃ کے قائل ہوئے ہیں بلکہ فرماتے ہیں کہ حول ایک دوسرا وصف ہے جو صاحبِ مال کی سہولت کی غرض سے مشروع ہوا ہے جس کا فائدہ صرف اتنا ہے کہ حولانِ حول سے پہلے اس سے مطالبہ نہیں کیا جائیگا، اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ حولانِ حول سے پہلے نصاب علت ہی نہیں ہے اسی وجہ سے وہ تعجیلِ زکوٰۃ کے نہ وجوباً قائل ہیں اور نہ جوازاً۔

لیکن احناف کے اصولِ مذکورہ کے مطابق جب کہ نصاب اسماً ومعنیً علت ہے تعجیلِ زکوٰۃ جائز ہے اور نصاب کے حکماً علت نہ ہونے کی وجہ سے اور اس علت کے شبیہ سبب ہونے کی وجہ سے وجوب کا تحقق ابھی نہ ہوگا بلکہ حولانِ حول کے بعد ہوگا، اور جیسے نصاب وجوبِ زکوٰۃ کی اسماً ومعنیً علت ہے اسی طرح مرض الموت کا حکم اس وقت ثابت ہوگا جبکہ اس مرض الموت کا موت سے اتصال ہو جائے تو چونکہ یہاں حکم کا توقف امرِ آخر پر ہے اس لئے اس کو علت شبیہ سبب قرار دیا جائے گا ورنہ درحقیقت مرض الموت علت ہے سبب نہیں (یہ مراد نہیں کہ یہ علتِ حقیقیہ ہے) بلکہ اس کی مشابہت بالعلل یعنی اس کا علت ہونا نصاب کے مقابلہ میں قوی ہے کیونکہ نصاب کا حکم جس نماء پر موقوف ہوتا ہے وہ نماء نصاب سے حاصل نہیں بلکہ نماء حقیقی تجارت کی وجہ سے مال بڑھنے اور جانور کو کھلانے پلانے اور چرانے کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے اور نماء حکمی لوگوں کی رغبتوں کی کثرت اور بھاؤ ونرخ کی اُلٹ پھیر سے حاصل ہوتا ہے۔

اور یہاں وہ امرِ مؤخر یعنی اس کی موت مرض الموت کیوجہ سے ہے اس لئے مرض الموت کے علت ہونے کی صورت نصاب سے زیادہ قوی ہے۔ اسی طرح شراءِ قریب بھی بواسطۂ ملک عتق کی علت ہے اور ایسی علت ہے جو شبیہِ سبب ہے جیسے رمی، کہ اصابت فی البدن بعد رمی ہوگا تحرک سہم اور اس کا فضا میں جانا اور مرمی الیہ کے بدن میں گھسنا یہ سب رمی کے بعد ظہور میں آئے گا لہذا اس کو بھی علت شبیہ سبب قرار دیا جائے گا۔ نیز شراءِ قریب پر علۃ العلت کی تعریف بھی صادق آتی ہے جیسے رمی پر کہ اس کو علت شبیہِ سبب بھی قرار دیا جا سکتا ہے اور علۃ العلت بھی قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وكذلك نصاب الزكوة في اول الحول علةٌ اسمًا لانه وضع له ومعنى لكونه مؤثرا في حكمه لان الغناء يوجب المواساة لكنه جُعل علةً بصفة النماء فلما تراخى حكمه

اشبہ الاسباب الاترى انہ انما ترخى الى ما ليس بحادث بہ والى ما ھو شبيہ بالعلل ولما كان متراخيا الى وصف لا يستقل بنفسہ اشبہ العلل وكان ھذه الشبهۃ غالبا لان النصاب اصل والنماء وصف ومن حكمہ انہ لا يظهر وجوب الزكوٰة فى اول الحول قطعا بخلاف ما ذكرنا من البيوع ولما اشبہ العلل وكان ذلك اصلا كان الوجوب ثابتا من الاصل فى التقدير حتى صح التعجيل لكنہ يصير زكوٰة بعد الحول وكذلك مرض الموت علۃ لتغير الاحكام اسما ومعنى الا ان حكمہ يثبت بہ بوصف الاتصال بالموت فاشبہ الاسباب من ھذا الوجہ وھو علۃ فى الحقيقۃ وھذا اشبہ بالعلل من النصاب وكذلك شراء القريب علۃ للعتق لكن بواسطۃ ھى من موجبات الشرى وھو الملك فكان علۃ يشبہ السبب كالرمى

ترجمہ اور ایسے ہی زکوٰۃ کا نصاب سال کے شروع میں اسمًا علت ہے اس لئے کہ نصاب ایجابِ زکوٰۃ کے لئے موضوع ہے اور معنیً علت ہے نصاب کے مؤثر ہونے کی وجہ سے وجوب زکوٰۃ کے حکم میں اس لئے کہ غنار فقرار کی غمخواری کو واجب کرتا ہے لیکن نصاب کو صفتِ نمار کے ساتھ (کامل) علت قرار دیا گیا ہے پس جب نصاب کا حکم مؤخر ہوگیا تو نصاب اسباب کے مشابہ ہوگیا، کیا آپ نہیں دیکھتے کہ حکمِ نصاب ایسی چیز تک مؤخر ہے جو نصاب سے پیدا ہونے والی نہیں ہے اور ایسی چیز تک مؤخر ہے جو علل کے مشابہ ہے اور جبکہ حکم ایسے وصف تک مؤخر ہو جو مستقل بنفسہٖ نہیں ہے تو نصاب علل کے مشابہ ہوگیا اور یہ مشابہت قوی ہے اس لئے کہ نصاب اصل ہے اور نمار وصف ہے اور نصاب کا حکم یہ ہے کہ اوّلِ حول میں بالکل وجوبِ زکوٰۃ ظاہر نہ ہوگا بخلاف ان بیوع کے جن کا ہم ذکر کر چکے ہیں اور جبکہ نصاب علل کے مشابہ ہوگیا اور یہی (علل کے ساتھ مشابہت) اصل ہے تو تقدیر شرعی کے اعتبار سے وجوب زکوٰۃ اصل ہی سے ثابت ہوگا یہاں تک کہ تعجیل صحیح ہوگی لیکن یہ (معجل) حول کے بعد زکوٰۃ بنے گی اور ایسے ہی مرض الموت تغیر احکام کی اسمًا ومعنیً علت ہے مگر مرض الموت سے مرض الموت کا حکم موت کے ساتھ اتصال کے وصف سے ثابت ہوگا تو اس وجہ سے مرض الموت اسباب کے مشابہ ہوگیا اور یہ (مرض الموت) حقیقت میں علت ہے (یہ مراد نہیں کہ یہ علتِ حقیقیہ ہے بلکہ) اور یہ علل کے زیادہ مشابہ ہے نصاب کے مقابلہ میں اور ایسے ہی شرارِ قریب عتق کی علت ہے لیکن اس واسطہ کی وجہ سے جو کہ شرار کے مقتضیات میں سے ہے اور وہ (موجب شرار) ملک ہے پس یہ (شرارِ قریب) ایسی علت ہے جو سبب کے مشابہ ہے جیسے رمی (تیر پھینکنا)

تشریح ؎ نصاب زکوٰۃ اسمًا ومعنیً لا حکمًا علت ہونے کی چوتھی مثال ہے۔ ؎ مالداری نفس نصاب سے حاصل ہو جاتی ہے اور مالداری چاہتی ہے کہ فقرار اور مساکین کے ساتھ ہمدردی کی جائے اور یہی مواسات وغمخواری ادائے زکوٰۃ کی غرض ہے۔ بہرحال غنی کا مواسات کو واجب کرنا اس بات کی

دلیل ہے کہ نصاب معنیً بھی علت ہے ۔ ۳ جس طرح سفر مشقت کے قائم مقام ہے اسی طرح حولانِ حول نمار کے قائم مقام ہے اور حولانِ حول کے بعد اب مضاف علتِ کا ملہ ہوگا ۔ ۴ نمار نصاب سے حاصل نہیں ہے کما مرّ نیز نمار علتِ مستقلہ نہیں بلکہ شبیہ علل ہے اور اگر نمار علتِ مستقلہ ہوتا تو نصاب سببِ حقیقی ہو جاتا (کما مرّ) لیکن نمار علتِ مستقلہ نہیں بلکہ غیر مستقلہ ہے تو نصاب علت شبیہ سبب بنا نہ کہ سبب حقیقی ۔

۵ **سوال**: نصاب وحکم کے درمیان جو واسطہ ہے وہ نمار ہے یہ علت حقیقی تو ہے نہیں ورنہ نصاب سبب حقیقی بن گیا ہوتا البتہ یہ سبب شبیہ علت ہے تو اس صورت میں نصاب کا علت اور سبب ہونا متردد ہو گیا پھر آپ نے اس کو علت شبیہ سبب کیوں قرار دیا اور سبب شبیہ علت کیوں قرار نہیں پایا ؟

جواب: یہاں نصاب اور نمار دونوں کی علت کے ساتھ مشابہت تھی کیونکہ نمار وصفِ غیر مستقل ہے جو اس بات کو مستلزم ہے کہ نصاب کی علل کے ساتھ مشابہت ہے ۔ بہرحال ہم نے نصاب اور نمار پر غور کیا تو نصاب کو ہم نے قوی پایا ۔ اور نمار کو وصف غیر مستقل پایا اگرچہ مشابہت علل کے ساتھ دونوں کی تھی مگر بہرحال اصل اصل ہے اور فرع فرع ہے تو ہم نے اصل کو علت اور فرع کو سبب قرار دیا اور نصاب کو علت شبیہ سبب اور نمار کو سبب شبیہ علل قرار دیا ۔

۶ بخلاف ماذکرنا من البیوع ! کہ یہاں زوالِ مانع کے بعد ملکیت شروع ہی سے ثابت ہوتی ہے (کما مرّ) اس لئے کہ یہاں بیع اگرچہ اسمًا ومعنیً علت ہے نہ کہ حکمًا لیکن یہ محض علت ہے شبیہ سبب نہیں ہے ۔ ۷ بقول فخر الاسلام رح وکذلک شراءِ القریب اسمًا ومعنیً وحکمًا علت ہے لیکن یہ علت شبیہ سبب ہے اور مصنف رح نے یہاں کچھ تصریح نہیں فرمائی اور اس کے بغیر مثال پیش فرمادی ۔

سبق نمبر ۶

یہاں سے ایک اصول کلی پیش فرماتے ہیں کہ جب حکم ایسے دو وصفوں کے ساتھ متعلق ہو جو دونوں مؤثر ہوں (ورنہ اگر ایک مؤثر ہے اور دوسرا نہیں تو وہ اس بحث سے خارج ہے) تو ان دونوں سببوں میں سے لا علی التعیین جو بھی وجود میں مؤخر ہوگا تو وہ معنیً وحکمًا علت کہلائے گا اسمًا نہیں وجہ اس کی ظاہر ہے حکمًا تو اس لئے کہ حکم اس ثانی کی جانب منسوب ہوگا کیونکہ یہ اوّل کے مقابلہ میں ارجح ہے اس لئے کہ حکم کا وجود اسی کی وجہ سے ہوا ہے اور معنیً اس لئے کہ یہ اس میں مؤثر ہے تو وصف اول کو سبب محض قرار نہیں دیا جائے گا بلکہ شبہۃ العلل ہونے کی وجہ سے اس کو علت شبیہ سبب قرار دیا جائے گا کیونکہ اول بھی علت ہے اگرچہ وہ صرف معنیً علت ہے اسمًا اور حکمًا علت نہیں ہے اس کی مثال یہ ہے کہ علت قرابت (محرمۂ نکاح) اور ملک دونوں کا مجموعہ عتق کی علت ہے مگر ان دونوں جزؤں میں سے جونسا بعد میں ہوگا وہی حکم میں مؤثر ہوگا ۔ لہٰذا اگر ملک آخر میں آئے مثلاً کوئی شخص اپنے محارم میں سے کسی قریبی محارم کو خریدے تو یہی ملک (جو کہ وجوداً مؤخر ہے) ثبوتِ عتق میں مؤثر ہے اور اگر قرابت آخری جزء ہو

مثلاً کسی مجہول النسب غلام کو خرید لیا پھر مثلاً ایک ماہ کے بعد مشتری نے دعویٰ کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے یا بھائی ہے تو یہاں قرابت ایسا جزء ہے جس کا ظہور آخر میں ہو رہا ہے اور یہی عتق میں مؤثر ہے اور اسی کو معنیً وحکماً علت کہا جائے گا اس کے بالمقابل وصفِ اول محض معنیً علت ہو گا اسماً اور حکماً علت نہ ہو گا۔

خیر تو ہم یہ عرض کر رہے تھے کہ جب دو وصفوں کا مجموعہ کسی حکم کی علت حقیقیہ ہو اسماً بھی اور معنیً بھی اور حکماً بھی اور اجتماعی طریقہ سے یہ دونوں وصف مؤثر ہوں تو انفرادی طور پر بھی ان کو مؤثر مانا جائے گا اگرچہ تاثیر کی نوعیت بدلی ہوئی ہو گی جیسے اسباب منع صرف میں سے عموماً دو کا مجموعہ علتِ حقیقیہ ہے لیکن ان میں سے ایک بھی بہر حال علت ہی شمار کی جاتی ہے۔ تو یہاں بھی اسی طرح دونوں وصفوں میں سے ہر ایک کو انفرادی طور پر علت ہی کہیں گے سبب نہیں کہیں گے بالفاظِ دیگر ان میں سے ہر ایک کے اندر اگرچہ علتِ حقیقیہ کی صفت مفقود ہے لیکن شبہۃ العلل سے وہ انفرادی طور سے بھی خالی نہ ہوں گے۔

خلاصہ کلام: ان میں سے ہر ایک میں شبہۃ العلل موجود ہے۔ اور ادھر یہ ایک اصول ہے کہ جیسی روح ویسے فرشتے، نیز ایک اصول یہ ہے کہ باب ربوا میں شبہ مثل حقیقت کے ہے لہذا ہم نے کہا کہ قدر وجنس کا مجموعہ ثبوت حرمتِ ربوا کی علت حقیقیہ ہے لیکن اگر صرف قدر یا صرف جنس ہو تو ادھار بیع جائز نہ ہو گی بلکہ نقد معاملہ کرنا ضروری ہے ورنہ اگرچہ برابر سرابر معاملہ کیا جائے مگر ادھار کر لیا جائے تو ایک جانب میں زیادتی اور سود کا شبہ ہو گا (کما ہو ظاہر) اور یہاں کا شبہ حقیقت کے مثل ہے۔ لہذا کہا گیا ہے کہ فضل وزیادتی کا شبہ شبہۃ العلل سے ثابت ہو جائے گا۔

اس کے بعد فرمایا کہ ایسی علت ہوتی ہے جو اسماً وحکماً علت ہوتی ہے معنیً نہیں ہوتی جیسے سفر رخصت کی علت ہے اسماً بھی اور حکماً بھی لیکن معنیً نہیں ہے اس لئے کہ سفر بذاتِ خود رخصت میں مؤثر نہیں بلکہ مؤثر خفت ہے لیکن مشقت کا تعین کہاں کیا جائے اور کس کے لئے کیا جائے اور کس کے لئے نہ کیا جائے تو یہ بڑا دشوار مسئلہ تھا اس لئے بر بنار سہولت یہ طے ہو گیا کہ یہاں سبب کو مسبب کا درجہ دیدیا گیا اور کہا گیا کہ سبب (سفر) مسبب (مشقت) کے قائم مقام کر دیا گیا ہے۔

اور کہا گیا ہے کہ سفر میں مشقت بہر حال میں ہے تو اب سفر کے شروع ہی سے مشقت بھی شروع مانی گئی ہے اور نفسِ خروج عن الوطن سے احکام سفر جاری کر دیئے گئے ہیں۔ خیر اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ کبھی کسی چیز کو دوسری چیز کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے جس کی دو قسمیں ہیں ۱؎ سببِ داعی کو مسبب کا درجہ دینا ۲؎ دلیل کو مدلول کا درجہ دینا پھر ہر ایک کی، مصنف رح نے دو دو مثالیں پیش فرمائی ہیں۔ اول کی پہلی مثال یہی سفر کی مثال ہے اور دوسری مثال مرض ہے اور ثانی کی پہلی مثال محبت کی خبر دینا ہے یعنی محبت کی خبر محبت کے درجہ میں کر دی جائیگی یعنی دال مدلول کی جگہ پر ہے کیونکہ کسی کے دل میں کیا ہے ہم نہیں جانتے وہ جو کچھ کیفیت بتلائے تو اسی کو معتبر مان لیا جائیگا کیونکہ اخبار عن المحبۃ محبت کی دلیل ہے تو دلیل کو

الصَّرفُ اُمُّ العُلُومِ وَالنَّحوُ اَبُوھَا

درسِ کافیہ

علم نحو کی مشہور درسی کتاب "کافیہ" کی آسان اور مفصل اردو شرح

جلد دوم



تالیف
مولانا سید عبدالرشید بن مقصود ہاشمی

تقریظ
مولانا ولی خان المظفر صاحب

ناشر

إدارۃ الرشید کراچی

علامہ محمد یوسف بنوری ٹاؤن کراچی

اَلصَّرْفُ اُمُّ الْعُلُوْمِ وَالنَّحْوُ اَبُوْهَا

درسِ کافیہ

علم نحو کی مشہور درسی کتاب کافیہ کی آسان اور مفصل اردو شرح

جلد دوم

تالیف

مولانا سید عبد الرشید بن مقصود ہاشمی

تقریظ

مولانا ولی خان المظفر صاحب

ناشر

اِدارۃُ الرَّشید کراچی

علامہ محمد یوسف بنوری ٹاؤن کراچی

نام ■ درسِ کافیہ

تالیف ■ مولانا سید عبدالرشید بن مقصود ھاشمی

باہتمام ■ فیصل رشید

تعداد ■ ۱۱۰۰

ادارۃ الرشید کراچی

علامہ محمد یوسف بنوری ٹاؤن کراچی

Tel: 021-34928643 Cell: 0321-2045610
E-mail: Idaraturrasheed@gmail.com
Idaraturrasheed@yahoo.com

فہرست عنوانات

پیش لفظ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ رب العالمین والصلاۃ والسلام علی سید المرسلین وعلی آلہ وأصحابہ وبارک وسلم تسلیما کثیرا:

أما بعد: اللہ تعالیٰ کا بے حد وبیکراں شکر ہے کہ اس نے اِس کمزور اور سیاہ کار انسان کو علم النحو جیسے دقیق فن کے ایک عظیم اور مقبول ترین کتاب کافیہ پر درس کافیہ کے نام سے کچھ لکھنے کی توفیق مرحمت فرمائی، لکھتے وقت یہ وہم اور گمان میں بھی نہیں تھا کہ قارئین اس تحریر کو بھی کتابوں کی فہرست میں شمار فرمائیں گے، لیکن جیسے ہی وہ چھپ کر منظر عام پر آئی تو نہ صرف یہ کہ قارئین نے اس کو شوق اور ذوق سے پڑھا بلکہ بعض طلباء اور علماء کرام براہ راست نے بندہ سے اور بہت ساروں نے ناشر وطابع کے ذریعہ بڑی شدت سے یہ خواہش ظاہر فرمائی کہ اس کا باقی حصہ بھی مکمل کر دیا جائے، فللہ الحمد والمنۃ، چنانچہ ان کا یہ اصرار مسلسل رہا، لیکن افسوس کے بندہ اپنے بعض عوارض اور پریشانیوں کے وجہ سے قارئین کی اس تمنا کو پورا کرنے پر فوری طور پر لبیک نہ کہہ سکا، جس طرح پیارے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے جان نثار صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو حدیبیہ کے مقام پر عمرہ سے روک دیا گیا تھا، انسان سوچ نہیں سکتا کہ ایسے موقع پر عاشقانِ حرمِ مکی کی پریشانی کی کیا کیفیت ہوئی ہوگی اور ان کی آنسوؤں کی لڑیوں کو بمصداق کنظام بال قطع سلکہ فتتابع کس چیز نے لگام

دی ہوگی، کچھ ایسا ہی معاملہ بندہ کے ساتھ بھی ہوا، فنشکوا إليک یارب الضعفاء والمساكين، چنانچہ بڑی مدت تک لکھنے پڑھنے سے انقطاع رہا اور قلب و دماغ پریشانیوں میں جکڑ کر رہ گئے، پھر اس طویل عرصہ کے بعد جا کر کہیں قدرت نے دستگیری فرمائی اور دوبارہ اللہ تعالی نے ہاتھوں میں قلم پکڑا دیا چنانچہ بسم اللہ پڑھ کر درس کافیہ جلد دوم مشتمل بر مباحث مبنی پر لکھنا شروع کیا، اور پھر اللہ تعالی نے ایسی مدد فرمائی کہ چند مہینوں میں یہ کام پورا ہوگیا۔

یہ بات واضح رہے کہ بندہ نہ تو کوئی ماہر مدرس ہے اور نہ اردو ادب سے آشنا، لیکن اتنا ضرور ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک سے دلی محبت ہے، اس لئے اس کتاب میں چھوٹوں کا بڑوں کی نقالی کے نمونے جگہ جگہ آپ کو نظر آئیں گے۔

اپنے تمام تر سیاہ کاری کے باوجود اپنے اساتذہ کرام (بارک الله في حياتهم ونفعنا الله بعلومهم) اور علوم دینیہ کے طلبہ کرام اور خاص کر اپنے شاگردوں کی اللہ تعالی نے عشق کی حد تک بندہ کے دل میں محبت ڈالی ہے، تو اسی محبت نے دوران تحریر قلم کی لگام کو انداز تحریر سے انداز تدریس (اور وہ بھی ایسے جس میں طلبہ کے ساتھ دل لگی کی باتیں ہو رہی ہو) کی طرف پھیر دیا ہے، اس لئے قدم قدم پر قارئین کو بعض باتیں انداز تحریر سے یکسر مخالف نظر آئیں گی، لیکن امید ہے کہ قارئین اس کو پسند فرمائیں گے اس لئے تو جلد اول کے پڑھنے والوں نے جلد دوم کا مطالبہ کیا ہیں۔

کتاب کے مواد، خطط کے بارے میں قارئین پڑھنے کے بعد خود ہی فیصلہ فرمائیں گے اور جلد اول کے شروع میں بھی اس کا کچھ نمونہ آچکا ہے، مختصر یہ کہ ایک تو

کتاب کو دروس میں تقسیم کیا گیا ہے، اس کے بعد درس کا مناسب عنوان لگا کر متن لکھا گیا ہے، اس کے بعد متن کا ترجمہ مفتی اصغر حسین صاحب دامت برکاتہم کی کتاب تہذیب الکافیہ سے ان سے اجازت لے کر شامل کیا گیا ہے، اس کے بعد پورے درس کا تجزیہ کر کے پھر ایک ایک بات کی تفصیل لکھی گئی ہے، یہ بات صراحتاً عرض کی جاتی ہے کہ بندہ کو اپنی مہارت کا کوئی دعویٰ نہیں ہے لہذا جو کچھ لکھا گیا ہے وہ دیگر متداول شروح (تہذیب الکافیہ، تقریر کافیہ، خیر النحو، شرح جامی، مصباح المعانی، اور ایضاح المطالب وغیرہ) سے لیا گیا ہے، اللہ تعالیٰ اس کو مذکورہ کتابوں سے بھی زیادہ قبولیت نصیب فرمائے، اور اس کو بندہ اور اس کے والدین، اساتذہ کرام، اور اس کے تیار کرنے میں جملہ معاونین کے لئے دنیا وآخرت میں نجات کا ذریعہ بنائے، اور ہمارے لئے عافیت کے ساتھ دین کی خدمت کے لئے مدینہ منورہ زادھا اللہ شرفا وکرامۃً کے قیام کا ذریعہ بنائے، آمین یارب العالمین۔

سید عبدالرشید بن مقصود ہاشمی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

درس (۱)

اسم کی دوسری قسم مبنی کا بیان

المبني: ما ناسبَ مبنيَّ الأصل أو وقع غير مركب، وألقابه: ضمٌّ وفتحٌ وكسرٌ ووقفٌ، وحكمه: أن لايختلف آخره لاختلاف العوامل:

ترجمہ: مبنی وہ اسم ہے جو مبنی الاصل کے مشابہ ہو، یا وہ غیر مرکب واقع ہو، اور اس کے القاب ضمہ فتح کسرہ اور وقف ہیں، اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس کا آخر عوامل کے بدلنے سے نہیں بدلتا۔

تشریح: آج کے درس میں چار باتیں ہیں:

(۱) مبنی کی قسمیں اوران کی تعریفیں۔

(۲) مشابہت کی قسمیں۔

(۳) حرکات مبنی کے القاب۔

(۴) مبنی کا حکم۔

پہلی بات: مبنی کی قسمیں اوران کی تعریفیں

اسم کی دو قسمیں ہیں: معرب اور مبنی، معرب کو صاحب کافیہ نے خوب بسط

وتفصیل اور ضروری مسائل وقواعد کے ساتھ ابتداء کتاب سے یہاں تک بیان فرمایا،
اب یہاں سے دوسری قسم (مبنی) کو بیان فرماتے ہیں، چنانچہ فرمارہے ہیں کہ مبنی کی دو
قسمیں ہیں: (۱) مبنی اصل۔ (۲) مبنی غیر اصل۔

مبنی اصل وہ ہے جو اپنی بناء میں کسی غیر کا محتاج نہ ہو بلکہ اپنے اصل وضع کے اعتبار سے
مبنی ہو اور اس کی حرکات کسی عامل کے تابع نہ ہوں جیسے ضَرَبَ اور اِضْرِبْ، اور مبنی
غیر اصل کی صاحب کافیہ نے دو قسمیں بنائی ہیں:

(۱) ما ناسب مبني الأصل: یعنی مبنی وہ اسم ہے جو مبنی اصل کے ساتھ مشابہت رکھتا ہو۔

(۲) أو وقع غیر مرکب: دوسری قسم یہ ہے کہ کوئی اسم اگرچہ مبنی الاصل تو نہ ہو، لیکن ترکیب میں واقع نہ ہونے کی وجہ سے مبنی ہو جیسے زید عمر بکر وغیرہ۔

یا اگر وقع غیر مرکب کا یہ معنی کیا جائے تو زیادہ مناسب ہوگا کہ مبنی وہ اسم ہے جو اپنے کسی عامل کے ساتھ مرکب ہو کر نہ آیا ہو، تو اس میں زید عمر بکر وغیرہ بھی داخل ہو جائیں گے، اور غلام زیدٍ میں غلام بھی داخل ہو جائے گا؛ کیونکہ وہ عامل سے خالی ہے۔

دوسری بات: مشابہت کی قسمیں

بھائی! مشابہت کہہ لو یا مناسبت کہہ لو اس کی سات قسمیں ہیں:

(۱) کوئی اسم مبنی اصل کے معنی کو متضمن ہو جیسے أینَ ہمزہ استفہام کے معنی میں ہے۔

(۲) کوئی اسم اپنا معنی دینے میں ضم ضمیمہ کا محتاج ہو جیسے اسمائے اشارات

وموصولات، جب تک ان کے ساتھ اشارہ حسیہ اور صلہ نہ ہو یہ اپنا معنی نہیں دے سکتے۔

(۳) کوئی اسم مبنی اصل کے موقع پر واقع ہو جیسے نزالِ اِنْزِلْ کے معنی میں ہے۔

(۴) کوئی مبنی اصل کے مشابہ کے ہم وزن ہو جیسے فجار بروزن نزالِ۔

(۵) کوئی اسم مشابہ مبنی الاصل کی جگہ واقع ہو جیسے یا زیدُ میں زید اُدعو کَ کے کاف اسمی کی جگہ واقع ہے، اور یہ کاف اسمی مشابہ ہے اس حروف جارہ والے کاف کے ساتھ جو مبنی الاصل ہے۔

(۶) کوئی اسم مبنی اصل کی طرف مضاف ہو جیسے یومئذٍ مضاف ہے إذا کان کذا کی طرف، اور إذا کان کذا جملہ ہے جو کہ صاحب مفصل کے ہاں مبنی الاصل ہے۔

(۷) کوئی اسم ایسا ہو جس کی بناء تین حرفوں سے کم ہو جیسے ذا اسم اشارہ اور مَن موصولہ ہے۔

تیسری بات: حرکات مبنی کے القاب

والقابه ضمٌّ وفتحٌ وکسرٌ: صاحب کافیہ فرما رہے ہیں کہ حرکات مبنی کے القاب ضمہ فتحہ کسرہ ہے اور سکون کا لقب وقف ہے، یہ بصریین کا قول ہے، ان کے مقابلے میں کوفیین فرماتے ہیں کہ معرب اور مبنی دونوں کے لئے رفع نصب جر کے القاب بھی استعمال کر سکتے ہیں اور ضمہ فتحہ اور کسرہ کے بھی۔

چوتھی بات: مبنی کا حکم

وحكمه أن لا يختلف آخره لاختلاف العوامل: اس عبارت میں **حكمه** کی ضمیر مبنی کی قسم اول کی طرف راجع ہے یعنی وہ اسم جو مبنی اصل کے مشابہ ہو، اس کا حکم یہ ہے کہ اگر چہ اس پر آنے والے عوامل بدلتے رہتے ہوں لیکن اس کی وجہ سے اس کا آخر بالکل نہیں بدلے گا جیسا کہ ایک فارسی شاعر نے خوب کہا ہے:

مبنی آن باشد کہ ماند برقرار

معرب آن باشد که گردد بار وبار

جیسے **هؤلاء** پر مختلف عوامل داخل کئے جائے یہ پھر بھی ایسا ہی رہے گا، مثلاً **جاء ني هؤلاءِ ورأيت هؤلاءِ ومررت بهؤلاءِ**، یہ حکم قسم اول کے ساتھ اس لئے خاص قرار دیا گیا ہے کہ اگر دونوں قسموں کا یہ حکم قرار دیا جائے تو وہ اسم جو ترکیب میں واقع نہ ہونے کی وجہ سے مبنی ہے ترکیب کے بعد بھی مبنی رہے گا، حالانکہ وہ ترکیب کے بعد معرب ہوتا ہے۔

درس (٢)

مبنی غیر اصل کی پہلی قسم مضمرات کا بیان

وهي: المضمرات وأسماء الإشارةُ والموصولاتُ والمركبات والكنايات وأسماء الأفعال والأصواتُ وبعض الظروف.

المضمر: ماوضع لمتكلم أو مخاطبٍ أو غائب تقدَّم ذكره لفظا أو

معنى أو حكما، وهو: متصل أو منفصل فالمنفصل: المستقلُّ بنفسه، والمتصل: غير المستقل بنفسه. وهو: مرفوعٌ ومنصوبٌ ومجرورٌ، فالأولان متصلٌ ومنفصلٌ والثالث متصلٌ فقط، فذلک خمسة أنواع: الأول: ضربت وضربت إلى ضَربنَ وضُربنَ، والثاني: أنا إلى هنَّ، والثالث: ضربني إلى ضربهنَّ، وإنَّني إلى إنهنَّ، والرابع: إيايَ إلى إيَّاهنَّ، والخامس: غلامي ولي إلى غلامهنَّ ولهنَّ.

ترجمہ: اوروہ (مبنی) یہ ہیں مضمرات، اسماء اشارات (اسمائے) موصولہ، مرکبات، کنایات اور اسماء افعال (اسماء) اصوات اور بعض ظروف، ضمیر وہ (اسم) ہے جسے وضع کیا گیا ہو متکلم یا مخاطب پر دلالت (کرنے) کے لئے، یا ایسے غائب پر دلالت (کرنے) کے لئے جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہو لفظا یا معنا یا حکما، اور وہ (ضمیر) منفصل ہوگی یا متصل، پس منفصل وہ ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے مستقل ہوتی ہے، اور متصل اپنی ذات کے اعتبار سے غیر مستقل ہوتی ہے، پس یہ پانچ قسمیں ہیں پہلی قسم (مرفوع متصل) ضربت ضربت سے لے کر ضربن ضربن تک، اور دوسری قسم (مرفوع منفصل) أنا سے هن تک، تیسری قسم (منصوب متصل) ضربني سے ضربهن اور انني سے إنَّهنَّ تک، چوتھی قسم (منصوب منفصل) إيايَ سے إيا هنَّ تک، پانچویں قسم (مجرور متصل) غلامي اور لي سے غلامهن اور لهن تک۔

تشریح: آج کے درس میں چار باتیں ہیں:

(۱) مبنی غیر اصل کی قسمیں اور ایک اشکال کا جواب۔

(۲)الاصوات وبعض الظروف کی وضاحت۔
(۳) پہلی قسم اسم ضمیر کی لغوی اور اصطلاحی تعریف۔
(۴)اسم ضمیر کی تقسیم۔

پہلی بات:مبنی غیر اصل کی قسمیں اور ایک اشکال کا جواب

وهي المضمرات وأسماء الإشارة والموصولات: اس عبارت میں صاحب کافیہ فرماتے ہیں کہ مبنی غیر اصل کی آٹھ قسمیں ہیں: (۱) مضمرات۔(۲) اسماء اشارات۔(۳) اسماء موصولہ۔(۴) مرکبات۔(۵) اسماء کنایات۔(۶) اسماء افعال۔(۷) اسماء اصوات۔(۸) بعض ظروف۔

یہاں اشکال ہوسکتا ہے کہ صاحب کافیہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ **وهي المضمرات.** حالانکہ **هي** ضمیر کا مرجع **المبني** ہے جو کہ مذکر ہے، تو راجع اور مرجع میں تذکیر اور تانیث کے اعتبار سے مطابقت نہیں پائی گئی؟۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جناب محترم! لگتا ہے آپ کو صاحب کافیہ سے کچھ ضد سی ہوگئی ہے؛ کیونکہ بالکل ابتداء میں صاحب کافیہ نے جب کلمہ کی تقسیم کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ **وهي اسمٌ وفعلٌ وحرفٌ،** تو آپ نے وہاں بھی یہی اشکال پیش کیا تھا کہ ہی ضمیر مؤنث کیوں لائے؟ اس کا مرجع **الكلمة** اگرچہ مؤنث ہے لیکن ایک قاعدہ ہے کہ **الضَّمير إذا دار بين المرجع والخبر فرعاية الخبر أولى من المرجع،** یعنی ضمیر جب مرجع اور خبر کے درمیان میں آجائے تو مرجع کے مقابلے میں خبر زیادہ اولی ہے کہ اس کی رعایت رکھی جائے تو اس کی خبر **اسمٌ وفعلٌ**

وحرفٌ چونکہ مذکر ہے اس لئے صاحب کافیہ کو وھو اسمٌ وفعلٌ وحرفٌ کہنا چاہئے تھا؟، تو جناب محترم! ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ آپ نے اپنے پیش کردہ اشکال میں جو قاعدہ پیش کیا تھا وہ آپ یہاں بھی ذرا دہرا دیجئے تو مسئلہ اپنے آپ ہی حل ہو جائے گا؛ کیونکہ ھي ضمیر کا مرجع المبني اگرچہ مذکر ہے لیکن آگے جو اس کی خبر آرہی ہے المضمرات وأسماء الإشارات وغیرہ وہ مؤنث ہے تو اس کی رعایت کرتے ہوئے وھي ضمیر مؤنث لے کر آئے ہیں۔

دوسری بات: الأصوات وبعض الظروف کی وضاحت

وأسماء الأفعال والأصوات وبعض الظروف: اس عبارت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ وللأصوات کا عطف الأفعال پر ہوگا لیکن ناکت صاحب نے تنبیہا لکھا ہے کہ **بالرفع عطفٌ علی الأسماء لا علی الأفعال**، یعنی الأصوات کو مرفوع پڑھکر اس کا عطف الأسماء پر ہے نہ کہ الأفعال پر؛ کیونکہ وہ تو مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرور ہے لہذا اب ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وأسماء الأصواتِ، صاحب کافیہ نے آگے چل کر ہر قسم کی جو تفصیل بیان فرمائی ہیں تو وہاں بھی اس کو الأصوات ہی فرمایا ہیں نہ کہ أسماء الأصوات۔

دوسری بات یہ سمجھ لو کہ صاحب کتاب نے وبعض الظروف فرمایا ہیں؛ اس لئے کہ تمام ظروف مبنی نہیں ہیں بلکہ بعض ظروف معرب ہیں اور بعض مبنی۔

اسی طرح بعض موصولات بھی مبنی نہیں ہیں لیکن پھر بھی صاحب کافیہ نے وبعض الموصولات کہنے کے بجائے مطلقاً والموصولات اس لئے فرمایا کہ

اگرچہ ان میں سے بعض معرب بھی ہیں لیکن اکثر مبنی ہیں اور حکم اکثریت پر لگتا ہے، کما قیل وللأکثر حکم الکل۔

تیسری بات: پہلی قسم اسم ضمیر کی لغوی اور اصطلاحی تعریف

المضمر ما وُضع لمتکلم أو مخاطب: المضمر أضمر یُضمر إضمارًا باب افعال سے اسم مفعول کا صیغہ ہے اس کا مصدری معنی ہے چھپا دینا، اور اس کے شروع میں جو الف لام ہے یہ بمعنی الـــذي کے ہے، تو عبارت اس طرح ہو جائے گی: الاسم الذي یُضمر، یعنی وہ چیز جو چھپائی جائے۔

اور اصطلاحی معنی خود صاحب کتاب بیان کرتے ہیں کہ مـــا وُضـــع لـمتکلم أو مخاطبٍ أو غائبٍ تقدَّمَ ذکره لفظًا أو معنیً أو حکمًا، یعنی ضمیر وہ اسم ہے جس کو وضع کیا گیا ہو متکلم کے لئے یا مخاطب کے لئے یا ایسے غائب کے لئے جس کا ذکر پہلے گذر چکا ہو لفظی طور پر یا معنوی طور پر یا حکمی طور پر۔

اس تعریف میں چند چیزیں قابل غور ہیں:

(۱) صاحب کافیہ نے تعریف کرتے ہوئے سب سے پہلے متکلم کا ذکر کر کے مـا وضع لمتکلم فرمایا؛ یہ اس لئے کہ یہ اعرف المعارف ہے، اس کے بعد پھر مخاطب کا ذکر فرمایا ہے؛ اس لئے کہ دوسرے نمبر پر اعرف المعارف مخاطب ہو تا ہے، اور اس کے بعد غائب، اس لئے غائب کا ذکر سب سے آخر میں کیا۔

(۲) غائب کی ضمیر کے ساتھ صاحب کتاب نے شرط لگائی کہ تقدّم ذکره لفظًا أو معنًا أو حکمًا، یعنی تقدیم کی تین صورتوں میں سے کسی صورت میں اس

کا ذکر پہلے گذر چکا ہو۔

پہلی صورت تقدیم لفظی

تقدیم لفظی کا معنی یہ ہے کہ غائب کی ضمیر کا مرجع اس ضمیر سے پہلے لفظوں میں موجود ہو چاہے حقیقتًا ہو یا تقدیرًا۔

حقیقتًا کی مثال ضربَ زیدٌ غلامَہ، یہاں ہٗ ضمیر کا مرجع ماقبل میں مذکور ہے یعنی زیدٌ۔

تقدیرًا کی مثال ضربَ غلامَہ زیدٌ، یہاں بھی ہٗ ضمیر کے مرجع کا ذکر پہلے آچکا ہے وہ اگرچہ لفظوں میں مؤخر ہے لیکن رتبۃً اس کا ذکر پہلے ہے؛ کیونکہ فاعل میں اصل یہ ہے کہ وہ مفعول سے مقدم ہوگا، تو گویا کہ اصل عبارت یہ ہوگی ضربَ زیدٌ غلامَہ۔

دوسری صورت تقدیم معنوی

أو معنًا: اس کا مطلب یہ ہے کہ ضمیر کا مرجع ماقبل لفظوں میں مذکور نہ ہو لیکن معنوی طور پر اس کا ذکر پہلے آچکا ہو جیسے ﴿اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾ اس میں هو ضمیر کا مرجع عدل ہے جو اعدلوا فعل سے سمجھ میں آرہا ہے؛ کیونکہ فعل تین چیزوں کے مجموعے کا نام ہے: (۱) معنی مصدری۔ (۲) نسبت الی الفاعل۔ (۳) زمانہ۔ تو معنی مصدری فعل میں موجود ہوتا ہے اس لئے ہم نے اس کا مصدر یعنی عدل نکالا جو اعدلوا فعل میں موجود ہے، اس طرح ﴿ولأبويه لكل واحد منهما السدس﴾ یہاں ﴿أبويه﴾ میں ہٗ ضمیر کا مرجع اگرچہ ماقبل لفظوں میں کوئی نہیں

گذرا، لیکن بحث چونکہ میراث کا چل رہا ہے اور میراث ملتا ہے وارث کو، اس لئے یہاں بھی ہم وارث کو نکال کر ھو کا مرجع بنا دیں گے۔

أو حکمًا: حکمًا کا مطلب یہ ہے کہ اس کا ذکر ماقبل میں نہ تو لفظوں میں ہوا ہو اور نہ معنی میں، بلکہ بقصد تعظیم بغیر کسی مرجع کے ضمیر ذکر کی جائے تو سامع کا طلب اور شوق بڑے گا اور ذہن میں سوال پیدا ہوگا کہ ہاں حضرت! کون؟ کس کی بات ہو رہی ہے؟ اس کے بعد جب اس کی تفسیر لائی جائی گی تو وہ ماقبل میں مرجع کے بنسبت زیادہ ابلغ اور اوقع فی الذہن ہوگی، اور جب یہ اس سے زیادہ ابلغ ہے تو اس لئے ہم نے کہا کہ یہ ایسا ہے گویا کہ اس کا ذکر حکمی طور پر پہلے گذر چکا ہے، اور یہ دو جگہوں میں ہوتا ہے یعنی ضمیر شان اور ضمیر قصہ میں، ضمیر شان مذکر کی ضمیر ہوتی ہے جیسے ﴿قل ھو اللہ أحد﴾، اور ضمیر قصہ مؤنث کی ضمیر ہوتی ہے جیسے إنھا امرأۃ صالحۃٌ۔

تیسری بات کے شروع میں یہ بات آپ پڑھ چکے ہو کہ مبنی الاصل صرف تین چیزیں ہیں: (۱) فعل ماضی۔ (۲) امر حاضر معروف۔ (۳) جملہ حروف، ان کے علاوہ باقی جتنی بھی چیزیں مبنی ہیں وہ ان تینوں میں سے کسی ایک کے ساتھ کسی نہ کسی مشابہت کی وجہ سے مبنی ہوگی، مثلاً مضمرات مبنی ہیں اس لئے کہ ان میں مبنی اصل کے ساتھ مشابہت افتقاری پائی جاتی ہے، یعنی جس طرح حروف اسم یا فعل کے بغیر اپنا پورا معنی نہیں دے سکتے ایسے ہی مضمرات بھی بغیر مرجع کے اپنا پورا معنی نہیں دے سکتے، تو گویا کہ احتیاج إلی الغیر میں ان کی حروف کے ساتھ مشابہت پائی جاتی ہے۔

چوتھی بات: اسم ضمیر کی تقسیم

وھو متصلٌ أو منفصلٌ: فرماتے ہیں کہ ضمیر کی دو قسمیں ہیں: ضمیر متصل اور ضمیر منفصل، ضمیر منفصل کے بارے میں فرماتے ہیں کہ **فالمنفصل المستقلُّ بنفسه** یعنی ضمیر منفصل وہ ضمیر ہے جو تلفظ کے اعتبار سے مستقل بنفسہ ہو کسی غیر کا محتاج نہ ہو جیسے **أنا نحن أنتَ** وغیرہ، اور متصل کے بارے میں فرماتے ہیں کہ **والمتصل غير المتسقل بنفسه** یعنی ضمیر متصل وہ ہے جو تلفظ کے اعتبار سے مستقل بنفسہ نہ ہو بلکہ اپنے عامل کا محتاج ہو جیسے **ضربتُ ضربتَ** وغیرہ۔

یہ بات یاد رہے کہ ہم نے تشریح میں (تلفظ کے اعتبار سے) کا قید بڑھایا ہے؛ کیونکہ معنی کے اعتبار سے تو منفصل اور متصل دونوں ہی مستقل ہوتے ہیں؛ اس لئے کہ دونوں اسم ہیں اور اسم مستقل ہی ہوتا ہے۔

آگے فرما رہے ہیں کہ **وھو مرفوعٌ ومنصوبٌ ومجرورٌ**، یعنی ضمیر کی تین قسمیں ہیں مرفوع منصوب اور مجرور، پھر فرما رہے ہیں کہ **فالأولان متصلٌ ومنفصلٌ**، یعنی پہلی دو قسموں (مرفوع اور منصوب) میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں، ضمیر مرفوع متصل اور ضمیر مرفوع منفصل، اسی طرح ضمیر منصوب متصل اور ضمیر منصوب منفصل۔

والثالث متصلٌ فقط: فرماتے ہیں کہ تیسری قسم یعنی مجرور کی صرف ایک ہی قسم ہے یعنی متصل، کیونکہ حروف جارہ اور مضاف کمزور قسم کے عوامل ہیں اگر ان کا معمول ان کے ساتھ متصل ہو تب تو یہ اس میں اپنا عمل کر سکتے ہیں لیکن منفصل

میں عمل نہیں کر سکتے اس لئے اس کی صرف ایک ہی قسم بنائی۔

فذلک خمسة أنواع: فرماتے ہیں کہ مرفوع اور منصوب میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں اور مجرور کی ایک قسم، یہ سارے ملا کر کل پانچ قسمیں بن جاتی ہیں۔

الأول ضربتُ وضُربتُ إلى ضَربنَ وضُربنَ: ضمیر مرفوع متصل کی مثال دیتے ہوئے فرمارہے ہیں کہ ضَربتُ ماضی معلوم اور ضُربتُ ماضی مجہول سے لے کر ضَربنَ وضُربنَ تک یہ ساری مثالیں ضمیر مرفوع متصل کی ہیں۔

والثاني أنا إلى هنَّ یعنی أنا سے لے کر هنَّ تک یہ چودہ مثالیں ضمیر مرفوع منفصل کی ہیں۔

والثالث ضربني إلى ضربهنَّ وإنني إلى إنّهنَّ: یعنی ضربني سے لے کر ضربهنَّ تک اور وإنني سے انهنَّ تک چودہ چودہ مثالیں ضمیر منصوب متصل کی ہیں۔

والرابع إياي إلى إياهنَّ: یعنی إیايَ سے لیکر إیاهنَّ تک چودہ مثالیں ضمیر منصوب منفصل کی ہیں۔

والخامس غلامي ولي إلى غلامهنَّ ولهنَّ: یعنی چودہ غلامي سے غلامهنَّ تک اور چودہ لي سے لهنَّ تک یہ ساری مثالیں ضمیر مجرور متصل کی ہیں۔

صاحب کافیہ مثالیں پیش کرتے ہوئے ساری قسموں میں سب سے پہلے متکلم کی ضمیر لائے کیونکہ یہ أعرف المعارف ہوتی ہے، اور سب سے آخر میں جمع مؤنث غائب کی ضمیر لائے کیونکہ معرفہ ہونے میں سب سے ادنی درجہ کی معرفہ یہی جمع مؤنث غائب ہوتا ہے، فتدبر وتفکر، وقد حفظت کلها بحذافیرها قبل ذلک في نحومیر للسید شریف الجرجاني، ولو تریدها هاهنا أیضًا

فعليک بحاشية المحشي في أصل الكتاب۔ واللہ أعلم بالصواب۔

درس (۳)

مبنی غیر اصل کی پہلی قسم مضمرات کا بیان

فالمرفوع المتصل خاصة يستتر في الماضي للغائب والغائبة، والمضارع للمتكلم مطلقا والمخاطب والغائب والغائبة، وفي الصفة مطلقا، ولايسوغ المنفصل إلا لتعذُّر المتصل، وذلک بالتقديم على عامله أو بالفصل لغرض أو بالحذف أو بكون العامل معنوياً أو حرفا والضمير مرفوع أو بكونه مسندا إليه صفة جرت على غيرمن هي له مثل: إياک ضربت، وماضربک إلاأنا، وإياک والشر، وأنا زيدٌ، وماأنت قائمًا، وهند زيد ضاربته هي.

ترجمہ: پس مرفوع متصل خاص طور پر مستتر ہوتی ہے ماضی (مذکر) غائب میں اور (مؤنث) غائبہ میں اور مضارع متکلم میں مطلقا، اور مخاطب اور غائب اور غائبہ میں، اور صفت میں مطلقا، اور نہیں جائز مگر (ضمیر) متصل کے متعذر رہونے کی وجہ سے، اور یہ (متصل کا متعذر رہونا) اس وقت ہے جب (ضمیر) مقدم ہو اپنے عامل پر، یا فاصلہ واقع ہو کسی غرض کے لئے، یا حذف کی وجہ سے (یعنی اس کا عامل محذوف ہو)، یا عامل معنوی ہو، یا (عامل) حرف ہو، حال یہ کہ ضمیر مرفوع ہو، یا ضمیر کی طرف ایسی صفت مسند ہو جو ذات کے غیر پر جاری ہو جس کی یہ صفت ہو جیسے إيَّـــــاک

ضربت، اور ماضربک إلاأنا اور إیاک والشر اور أنا زیدٌ اور ماأنت قائمًا اور ھندٌ زیدٌ ضاربته ھي.

تشریح: بھائی آج کے درس میں صرف دو باتیں ہیں:

(۱) ضمیر مرفوع متصل کے مستتر ہونے کے مقامات۔

(۲) ضمیر مرفوع متصل اور اس کے چھ مقامات۔

پہلی بات: ضمیر مرفوع متصل کے مستتر ہونے کے مقامات

ماقبل میں صاحب کافیہ نے ضمیر کی تعریف اور اس کی قسمیں بیان فرمائی تھی، اب یہاں فرمارہے ہیں کہ ضمیر کہاں کہاں مستتر ہوگی، چنانچہ اس کے لئے صاحب کافیہ نے کل آٹھ مقامات بتائے ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں:

(۱=۲) فالمرفوع المتصل خاصّةً یستتر في الماضي للغائب والغائبة: یعنی خاص کر ضمیر مرفوع متصل جو مستتر ہوتی ہے اس کے پہلے دو مقامات تو فعل ماضی میں ہیں یعنی واحد مذکر غائب (ضربَ) اور واحدہ مؤنثہ غائبہ (ضربتْ) ان دونوں میں ہمیشہ کے لئے ضمیر مستتر ہوگی بشرطیکہ اسم ظاہر کی طرف اس کی نسبت نہ ہوئی ہو جیسے زیدٌ ضربَ اور ھندٌ ضربتْ، لیکن اگر کسی اسم ظاہر کی طرف اس کی نسبت ہوئی ہو تو اس وقت اس کا فاعل ضمیر کے بجائے وہی اسم ظاہر ہوگا جیسے ضربَ زیدٌ اور ضربت ھندٌ۔

صاحب کافیہ نے خاصّةً کی قید لگا کر بتادیا کہ ضمیر کا مستتر ہونا خاص ہے ضمیر مرفوع متصل کے ساتھ، اس کے علاوہ باقی چار قسموں میں ضمیر ہمیشہ کے لئے

بارز ہوتی ہے۔

(۳ تا ۷) والمضارع للمتکلم مطلقًا والمخاطب والغائب والغائبة: اس عبارت کے ذریعہ صاحب کافیہ نے مضارع میں پانچ مقامات بیان فرمائے ہیں، جن کو ہم مضارع کے گروپ نمبر ایک سے تعبیر کر سکتے ہیں یعنی یضربُ تضربُ تضربُ أضربُ نضربُ ان صیغوں میں ضمیر مستتر ہوگی۔

متکلم کے ساتھ مطلقًا کی قید لگانے سے معلوم ہوا کہ یہ حکم واحد متکلم، تثنیہ متکلم اور جمع متکلم مذکر اور مؤنث سب کے لئے ہے، ان کے علاوہ تضربین صیغہ واحدہ مؤنثہ مخاطبہ میں اختلاف ہے بعض کے ہاں اس میں یاء ضمیر بارز ہے اور بعض کے ہاں یاء اس میں تانیث کی علامت ہے ضمیر اس میں أنتِ ہے جو واجب الاستتار ہے۔

(۸) وفي الصفة مطلقًا: اس عبارت میں صاحب کافیہ نے آٹھواں اور آخری مقام بیان فرمایا ہے جہاں ضمیر مرفوع متصل مستتر ہوتی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ وفي الصفة مطلقًا، أي: ويستتر الضمير المتصل فى الصفة استتارًا مطلقًا یعنی ضمیر مرفوع متصل ہر صیغہ صفت میں مستتر ہوگی، یہاں بھی مطلقًا کی قید لگائی اس کا مطلب یہ ہے کہ صیغہ صفت چاہے اسم فاعل ہو یا اسم مفعول، صفت مشبہ، اسم تفضیل میں سے کوئی بھی ہو اسی طرح چاہے وہ مفرد ہو تثنیہ ہو یا جمع ہو مذکر ہو یا مؤنث ہر صیغے میں مستتر ہوگی جیسے زیدٌ ضاربٌ زیدان ضاربانِ زیدون ضاربون وهندٌ ضاربةٌ وهندان ضاربتان وهنداتٌ ضارباتٌ۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

اگر کسی طالبعلم کو اشکال ہو کہ ان صیغوں میں واؤ اور الف ضمیر فاعل تو موجود ہیں پھر اس کو مستتر کہنے کا کیا مطلب ہوا؟۔

اس کا جواب یہ ہے یہ دونوں ضمیر نہیں ہیں بلکہ حرف تثنیہ اور حرف جمع ہیں؛ کیونکہ ضمیر تو وہ ہوتی ہے جو عوامل کے بدلنے سے نہ بدلتی ہو کیونکہ وہ مبنی ہوتی ہے، جبکہ یہ دونوں تو عوامل کے بدلنے سے بدل جاتے ہیں مثلاً مذکورہ مثالوں میں عامل رافع کی وجہ سے یہ الف اور واؤ ہیں لیکن جب ان پر عامل ناصب یا عامل جار داخل ہو جائے تو یہ دونوں یاء سے بدل جاتے ہیں جیسے **رأیتُ الزیدَین ضاربَین وھندَین ضاربتَین ومررت بالزیدَین ضاربَین وھندَین ضاربتَین**۔

دوسری بات: ضمیر مرفوع متصل اور اس کے چھ مقامات

ولا یسوغ المنفصل إلا لتعذر المتصل: یہاں سے یہ بیان فرمارہے ہیں کہ منفصل اور متصل دونوں میں سے اصل متصل ہے؛ کیونکہ ضمیر لانے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ کلام میں اختصار پیدا کیا جائے اور اختصار بجائے منفصل کے متصل میں زیادہ ہوتا ہے، لہذا جب تک ضمیر متصل کلام میں لانا ممکن ہو اس وقت تک ضمیر منفصل نہیں لائی جاسکتی، جہاں متصل لانا ممکن ہی نہ ہو تو پھر منفصل لائی جائیگی، اس کو صاحب کافیہ بیان فرماتے ہیں کہ **ولا یسوغ المنفصل إلا لتعذر المتصل**، آگے متعذر رہونے کے چھ مقامات بیان فرمارہے ہیں:

(۱) **وذلک بالتقدیم علی عامله**: پہلا مقام یہ ہے کہ ضمیر میں حصر کا معنی

مطلوب ہواوراس مقصد کے لئے اس کواپنے عامل پر مقدم کی گئی ہوتو ایسی جگہ ضمیر متصل لانا متعذر ہے اس لئے ضمیر منفصل لائی جائیگی جیسے إیاک ضربتُ اور ﴿إیاک نعبد وإیاک نستعین﴾ یہاں منفصل کے بجائے اگر متصل لائی جاتی تو حصر کا معنی جو مطلوب تھا وہ فوت ہو جاتا، مثلا دیکھئے پہلی صورت میں اس کا معنی تھا خاص تجھ ہی کو میں نے مارا، یعنی میرے مارنے کا انحصار آپ تک ہے آپ کے علاوہ کسی کو نہیں مارا، اسی طرح اے اللہ میں صرف تیری ہی عبادت کرتا ہوں اور صرف تجھ ہی سے مدد مانگتا ہوں، جبکہ دوسری صورت میں معنی یہ ہوگا: میں نے آپ کو مارا، اور میں تیری عبادت کرتا ہوں اے اللہ اور میں تجھ سے مدد مانگتا ہوں اے اللہ۔

(۲) أو بالفصل لغرض: دوسرا مقام یہ ہے کہ ضمیر اور اس کے عامل کے درمیان کسی خاص غرض کے لئے فصل اور جدائی لائی گئی ہو تو وہاں ضمیر متصل متعذر ہوگی جیسے ما ضربک إلا أنا، یہ اصل میں ضربتکَ تھا، لیکن جب متکلم کو اس میں حصر کا معنی پیدا کرنا مطلوب ہو تو ضربَ فعل اور تُ ضمیر متصل کے درمیان إلا کے ذریعے فصل لائے گا، لہذا (تُ) ضمیر جو متصل تھی اس کا لانا متعذر رہو گیا اس لئے اس کے بجائے ضمیر منفصل لائے گا اور کہے گا ما ضربک إلا أنا، یعنی نہیں مارا آپ کو مگر میں نے۔

(۳) أو بالحذف: تعذر متصل کا تیسرا مقام یہ ہے کہ ضمیر جس عامل کے ساتھ متصل ہو سرے سے اس عامل کو حذف کردیا جائے تو متصل بہ نہ رہ جانے کی وجہ سے لازماً ضمیر منفصل لائی جائیگی جیسے إیاک والشر یہ اصل میں

اتق نفسک والشر تھا،(اس کی کچھ تفصیل جلد اول میں إیاک والأسد کے تحت گذر چکی ہے)لہٰذا اتق فعل عامل اوراس کے معمول نفسٌ کوحذف کردیا گیاتو کاف ضمیر متصل کے ساتھ متصلٌ بہٖ نہیں رہااوراس حال پراس کو باقی رکھنامتعذر ہوگیا،تو اس لئے اس کے بجائے ضمیر منفصل إیاکَ لائی گئی تو إیاک والشر بن گیا۔

(۴) أو یکون العامل معنویًا: چوتھی جگہ یہ ہے کہ کسی ضمیر میں عمل کرنے والا عامل معنوی ہوتو وہاں ضمیر کو متصل کے بجائے منفصل لایا جائے گا؛ کیونکہ متصل کہتے ہیں اپنے عامل کے ساتھ ملی ہوئی ضمیر کو،جبکہ یہاں عامل لفظوں میں ہے نہیں تو اس لئے ضمیر منفصل لائی جائیگی جیسے أنا زیدٌ،غورفرمائیں یہاں أنا مبتداء ہے جس کا عامل معنوی ہوا کرتا ہے اس لئے متصل کا لانا متعذر رہو گیا۔

(۵) أو حرفًا والضمیر مرفوعٌ: تعذر متصل کی پانچویں جگہ یہ ہے کہ عامل کوئی حرف اور معمول اس کا ضمیر مرفوع ہوتو ایسی جگہ متصل متعذر رہوگی؛ کیونکہ متصل کی وضع اس لئے ہوئی ہے کہ وہ کسی فعل کے بعد آئی گی،اور یہاں اس سے پہلے حرف ہوگا اور یہ ناممکن ہے کہ حرف کسی ضمیر مرفوع متصل کا عامل بن جائے اس لئے مجبوراً ہم ضمیر مرفوع منفصل لے کر آئیں گے جیسے ما أنت قائماً، یہاں أنتَ کے بجائے ہم ضمیر مرفوع متصل نہیں لاسکتے تو اس لئے أنت ضمیر مرفوع منفصل لائی گئی ہے۔

والضمیر مرفوعٌ کہنے سے یہ معلوم ہوا کہ صرف ضمیر مرفوع متصل پر حرف

عامل ہوکر داخل نہیں ہوسکتا اس کے علاوہ ضمیر منصوب اور مجرور پر داخل ہوسکتا ہے جیسے إنك إنكما اور لي لنا لك لكما۔

(٦) أو بكونه مسنداً إليه صفة جرت على غير من هي له: یا وہ ایسی ضمیر ہو جس کی طرف ایسے صیغہ صفت کی نسبت کی گئی ہو جو اپنے موصوف کے علاوہ غیر پر جاری ہوا ہو جیسے هندٌ زيدٌ ضاربةٌ هي، یعنی ہندہ زید اس کو مارنے والی وہ ہندہ ہے، دیکھئے اس میں هي ایسی ضمیر منفصل ہے جس کی طرف ضاربة یعنی ایسے صیغہ صفت کی اضافت ہوگئی جو خود اس کے موصوف یعنی هندٌ پر نہیں بلکہ زیدٌ پر واقع ہے، اس جیسی مثالوں میں اگر ضمیر منفصل نہ لائی جائے تو پتہ نہیں چلے گا کہ صیغہ صفت کی ضمیر فاعل کا مرجع زیدٌ ہے یا ہندٌ۔

درس (۴)

ضمیر متصل اور منفصل کا بیان

وإذا اجتمع ضميران وليس أحدهما مرفوعا، فإن كان أحدهما أعرف وقدمته فلك الخيار في الثاني نحو: أعطيتكه وأعطيتك إياه وضربيك وضربن إياك وإلا فهومنفصلٌ، نحو: أعطيته إياه أو إياك، والمختار في خبرباب كان الانفصال، والأكثر لولا أنت إلى آخره وعسيت إلى آخرها، وجاء لولاك وعساك إلى آخرهما. ونون الوقاية مع الياء لازمة في الماضي وفي المضارع عريًّا

عن نون الإعراب، وأنت مع النون فيه، ولدن وإنَّ وأخواتها مخير، ويختار في ليت ومن وعن وقد وقط، وعكسها لعل.

ترجمہ: اور جب دو ضمیریں جمع ہوں اوران میں سے کوئی ایک مرفوع نہ ہو پس اگران میں سے ایک زیادہ معرفہ ہواور تو نے اس کو مقدم کیا ہو پس تجھے اختیار ہے ضمیر ثانی لانے میں (متصل لانے میں یا منفصل لانے میں) جیسے أعطيتكه وأعطيتك إياه وضربيك وضربني إياك وگرنہ وہ ضمیر منفصل ہوگی جیسے أعطيته إياه یا (أعطيته) إياك اور باب کان کی خبر میں ضمیر منفصل لانا مختار ہے اور اکثر استعمال میں (لولا کے بعد ضمیر منفصل ہوتی ہے) لولا أنت اور آخر تک اور عسیت آخر تک اور آیا ہے بعض لغات میں لولاک اور عساک آخر تک نون وقایہ یائے متکلم کے ساتھ، ماضی اور مضارع میں لازمی ہے، جب کہ وہ نون اعرابی سے خالی ہو، اور تجھے اختیار ہے نون وقایہ کے اس مضارع میں لانے یا نہ لانے میں نون اعرابی کے ہوتے ہوئے، اور لدن اور ان اور اس کے ہم مثلوں میں اختیار ہے نون وقایہ لانے یا نہ لانے میں اور مختار ہے نون وقایہ کا لانا لیت اور من اور عن اور قد اور قط میں، اور اس لیت کا عکس ہے لعل۔

تشریح: بھائی آج کے درس میں بھی صرف دو باتیں ہیں:

(۱) متصل اور منفصل میں اختیار کی صورتیں۔

(۲) نون وقایہ کے مقامات کی تحقیق۔

پہلی بات: متصل اور منفصل میں اختیار کی صورتیں

صاحب کافیہ نے ایسے کل چھ مقامات ذکر فرمائے ہیں جہاں ضمیر متصل اور منفصل لانے میں متکلم کو اختیار ہوگا:

(١) **وإذا اجتمع ضميران وليس أحدهما مرفوعاً، فإن كان أحدهما أعرف وقدمته فلك الخيار في الثاني:** صاحب کافیہ اس عبارت میں یہ مسئلہ بیان فرمارہے ہیں کہ اگر کہیں دو ضمیریں جمع ہو جائیں بشرطیکہ ان میں ضمیر مرفوع کوئی بھی نہ ہو اور ان دونوں میں سے جو اعرف ہو اس کو آپ نے مقدم رکھا ہو تو پھر آپ کو اختیار ہے دوسری ضمیر میں کہ اس کو متصل لائے یا منفصل جیسے **أعطيتكهُ**، اس کو اسی طرح متصل بھی پڑھا جاسکتا ہے اور اس کے بجائے ضمیر منفصل لانا بھی جائز ہے جیسے **أعطيتكَ إياه، وهكذا في ضربيك** اور **ضربي إياكَ**۔

وإلا فهو منفصلٌ ، نحو: أعطيته إياه: فرماتے ہیں کہ اگر دونوں ضمائر میں سے کوئی اعرف نہ ہو بلکہ دونوں برابر ہوں یا دونوں میں سے ایک اگرچہ اعرف ہو لیکن وہ مقدم نہ ہو تو ثانی کو منفصل ہی لایا جائے گا جیسے **أعطيته إياه**، اس مثال میں ضمیر مرفوع بھی کوئی نہیں ہے اور دونوں برابر بھی ہیں اس لئے ضمیر منفصل لائی گئی، اور **أعطيته إياكَ** اس میں إیاکَ اگرچہ اعرف ہے لیکن مقدم نہیں ہے اور کوئی ضمیر مرفوع بھی نہیں ہے اس لئے اس میں منفصل لے کر آگئے۔

(۲) والمختار في خبر باب كان الانفصال: افعال ناقصہ کی خبر اگر ضمیر کی صورت میں ہو تو اس کے متعلق فرمار ہے ہیں کہ اس کا منفصل اور متصل لانا اگر چہ دونوں جائز ہیں؛ کیونکہ اس کی دو حیثیتیں ہیں:

ایک یہ کہ افعال ناقصہ کے ساتھ اس کا تعلق ہے یعنی اس کی خبر ہے، اور افعال ناقصہ کی خبر بمنزلہ مفعول کے ہوتی ہے اور مفعول کی ضمیر چونکہ متصل ہوتی ہے اس لئے اس کو بھی متصل لایا جاسکتا ہے جیسے کان زيدٌ قائماً و كنته۔

دوسری یہ کہ افاعل ناقصہ کے داخل ہونے سے پہلے یہ مبتدا کی خبر تھی اور مبتدا عامل معنوی ہوتا ہے اور یہ بات ماقبل میں گذر چکی ہے کہ أو يكون العامل معنويًا، یعنی اگر ضمیر کا عامل معنوی ہو تو ضمیر متصل متعذر ہو گی اس لئے منفصل لائی جائی گی چنانچہ یہاں بھی منفصل لائی جائی گی جیسے كان زيدٌ قائمًا وكنت إياه۔

خلاصہ یہ کہ جائز تو دونوں ہیں لیکن اولی اور مختار انفصال ہے کیونکہ مفعولیت کے ساتھ اس کی مشابہت کم ہے، اور مبتداء کے لئے خبر ہونے کے ساتھ اس کی مشابہت زیادہ ہے، اور وہ چونکہ منفصل ہوتی ہے اس لئے یہاں بھی منفصل لانے کو اولی کہا گیا۔

(۳) والأكثر لولا أنت إلى آخره: فرماتے ہیں کہ لولا کے بعد اکثر طور پر ضمیر منفصل استعمال ہوتی ہے کیونکہ لولا کے بعد ضمیر مبتداء ہوتی ہے اور اس کی خبر محذوف ہوتی ہے، اور ضمیر جب مبتداء ہو تو مبتداء کا عامل معنوی ہوتا ہے، اور یہ بات گذر گئی کہ ایسی جگہ ضمیر متصل متعذر ہوتی ہے اس لئے ضمیر منفصل لائی

جائیگی جیسے لولا أنت لو لا أنتما إلی لو لا نحن، حاشیہ میں ساری مثالیں لکھی ہوئی ہیں اس میں دیکھی جائے۔

(۴) وعسیتَ إلی آخرھا: عسی کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اس کے بعد ضمیر لانی ہو تو اس میں اولی اور بہتر صورت یہ ہے کہ ضمیر مرفوع متصل لائی جائیگی؛ کیونکہ عسی فعل ہے اور اس کے بعد جو ضمیر ہوگی وہ فاعل ہوگی اور ضمیر فاعل فعل کے ساتھ متصل ہوتی ہے، اس لئے اس کے بعد والی ضمیر بھی متصل لائی جائیگی جیسے عسیتَ عسیتُما عسیتُم...إلخ، پوری مثالیں حاشیہ میں ملاحظہ ہوں۔

(۵=۶)وجاء لولاک وعساک إلی آخرھما: فرماتے ہیں کہ لولا کے بعد بہتر صورت تو ضمیر مرفوع منفصل اور عسی کے بعد ضمیر مرفوع متصل کی ہے لیکن جواز کی حد تک ممکن یہ بھی ہے کہ لولا کے بعد ضمیر مجرور متصل اور عسی کے بعد ضمیر منصوب متصل لائی جائے جیسے لولاک، لولاکما، لولاکم ضمیر مجرور کیسی بنی؟ تو دیکھئے لولا زیدٌ موجودٌ لکان کذا یہ اصل میں لولا وجود زیدٍ لکان کذا تھا، وجود مضاف کو حذف کرکے لولا کو اس کا قائمقام بنایا تو لولا زیدٍ بنا، پھر اسی لولا مضاف کو اسم ظاہر کے بجائے اسم ضمیر کی طرف مضاف کریں گے تو لولاک، لولاکما، لولاکم بن جائے گا۔

اسی طرح عساک، عساکما، عساکم ..إلخ: ضمیر منصوب متصل کی مثالیں ہیں؛ کیونکہ اما سیبویہؒ فرماتے ہیں کہ عسی بھی حروف مشبہ بالفعل

میں سے ہے جوکہ لعلَّ کے معنی میں ہے،اور حروف مشبہ بالفعل کا اسم منصوب ہوا کرتا ہے اور یہ ضمیر بھی اسی اسم کی جگہ واقع ہے تو اس لئے اس کو منصوب لانا بھی جائز ہے جیسے عساک، عساکما، عساکم...إلخ۔

دوسری بات: نون وقایہ کے مقامات کی تحقیق

مقامات وجوب نون وقایہ

ونون الوقاية مع الياء لازمةٌ في الماضي: فرماتے ہیں کہ ضمیر منصوب متصل میں سے یاء متکلم جب ماضی کے کسی صیغے کے ساتھ لگائی ہو تو ضروری ہے کہ اس سے قبل نون وقایہ لگائی جائے جیسے **ضربني ضرباني ضربوني ضربتني ضربتماني**..إلخ۔

اس نون کو نون وقایہ اس لئے کہتے ہیں کہ وقایہ کا معنی ہے جلد، تو جس طرح جلد کتاب کی حفاظت کا ایک آلہ اور ذریعہ ہوتا ہے اسی طرح نون وقایہ بھی فعل کو کسرے سے بچانے کا ایک ذریعہ ہوا کرتا ہے؛ کیونکہ جب آپ نے فعل کے ساتھ یاء متکلم لگادی، تو یاء متکلم اپنے ماقبل کسرہ چاہتی ہے اور فعل پر کبھی کسرہ آنہیں سکتا، تو ہمارے طالبعلم ساتھی پریشان سے ہوگئے کہ خدایا! اب کریں تو کیا کریں؟ ماضی تو مبنی بر فتح ہوتا ہے، اس پر کسرہ پڑھ نہیں سکتے اور یہاں یاء متکلم اپنے ماقبل کسرہ ہی چاہتی ہے تو اللہ تعالی نے ہماری یہ مشکل نون وقایہ کے ذریعے آسان فرمائی کہ یہ نون لے کر یاء متکلم سے پہلے لگادو اور کسرہ اسی پر لگادو، تو یائے متکلم بھی راضی ہوجائے گی اور فعل بھی کسرہ سے بچ جائے گا۔

وفي المضارع عريًا عن نون الإعراب: دیکھو میرے بھائی! کل دو مقامات ایسے ہیں جہاں نون وقایہ کالانا واجب ہے:

(۱) ماضی کے تمام صیغوں میں جس کی تفصیل اوپر گذر چکی ہے۔

(۲) مضارع کے ان صیغوں میں جو نون اعرابی سے خالی ہوتے ہیں یعنی گروپ نمبر ایک (**یضربُ تضربُ تضربُ أضربُ نضربُ**)، اور گروپ نمبر تین (**یضربنَ تضربنَ**) کے صیغوں میں، جیسے **یضربني تضربني تضربني أضربني نضربني**، اور **یضربنَني تضربنَني**۔

مقامات جواز نون وقایہ

وأنتَ مع النون فيه ولدن وإن وأخواتها مخير: صاحب کافیہؒ یہاں سے ایسے تین مقامات بیان فرمارہے ہیں جہاں نون وقایہ لانا جائز ہے، یعنی متکلم کے صوابدید پر چھوڑا گیا ہے وہ چاہے تو لگا بھی سکتا ہے اور نہ چاہے تو اس کے بغیر بھی استعمال کرسکتا ہے وہ تین مقامات یہ ہیں:

(۱) فعل مضارع کے وہ صیغے جن میں نون اعرابی ہوا کرتا ہے اور ایسے صیغے سات ہیں یعنی **یضربان تضربان تضربان تضربان یضربون تضربون تضربین**، ان صیغوں میں نون وقایہ لگانا بھی جائز ہے جیسے **یضربانني تضربانني تضربینني یضربونني تضربونني**، اور نون وقایہ کے بغیر بھی جائز ہے جیسے **یضرباني تضرباني تضرباني تضربیني یضربوني تضربوني**۔

(۲) کلمہ لدن میں اختیار ہے یعنی لانا چاہے تو بھی جائز؛ کیونکہ اس کے آخر میں جوسکون بنائی ہے، نون وقایہ کے ذریعے سے اس کی حفاظت ہو جائے جیسے لدنني، اور نہ لانا بھی جائز ہے تاکہ دونونات کا ایک ساتھ جمع ہونا لازم نہ آئے جیسے لدني۔

(۳) وإن وأخواتها: یعنی حروف مشبہ بالفعل کے آخر میں یاء متکلم آجائے تو اس سے قبل بھی نون وقایہ لانے اور نہ لانے کا اختیار متکلم کو حاصل ہے جیسا کہ قرآن مجید میں بھی دونوں طرح مستعمل ہے جیسے ﴿إني أنا ربک فاخلع نعليک﴾ اور ﴿إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني﴾۔

مقامات اولویت نون وقایہ

ويختار في ليت ومِن وعن وقد وقطُّ: یہاں سے صاحب کافیہ ایسے پانچ مقامات ذکر فرمارہے ہیں جہاں نون وقایہ کا لانا اور نہ لانا جائز تو ہے لیکن اس کا لانا زیادہ اولی اور مختار بھی ہے اور مشہور بھی ہے، مثلاً حروف مشبہ بالفعل میں ليت جیسے ليتني، اور اس کے علاوہ چار کلمات یعنی من عن قد قطُّ ان سب میں نون وقایہ لانا اولی ہے جیسے منّي عنّي قدني قطني۔

ليت میں مختار ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کی مشابہت ہے فعل کے ساتھ، لہذا نون وقایہ جس طرح ماضی میں فعل کی حرکت کو بچاتا ہے اسی طرح ليت میں بھی اس کی حرکت کو بچاتا ہے۔

اور من، عن، قد اور قطُّ میں ان کے سکون کو بچاتا ہے۔

اورنہ لانا بھی جائز ہے، لیکن امام سیبویہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نہ لانا صرف اشعار اور ابیات میں وزن شعری کی وجہ سے جائز ہے جیسے:

أيها السائل عنهم وعني

لست من قيسٍ ولا قيسٌ مني

(شرح الرضی ۲۔۵۷)

مقام غیر اولویت نون وقایہ

وعکسها لعلَّ: فرماتے ہیں کہ ماقبل والے پانچ کے برعکس لعلَّ جو حروف مشبہ بالفعل میں سے ہے اس میں نون وقایہ کا نہ لانا ہی اولی اور بہتر ہے جیسے ﴿لعلي أعمل صالحًا﴾ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک تو اس میں اپنا موجودہ لام مشدد ہے اس کے بعد اگر نون وقایہ لائیں گے تو نون اور لام دونوں قریب المخرج ہیں تو ایک کلمہ میں لام مشدد اور اس کا قریب المخرج نون جمع ہو جائینگے جو کہ کلام فصیح کے خلاف ہے۔

دیکھو یہ بات پھر ذہن نشین کرلو کہ حروف مشبہ بالفعل میں سے لیتَ کے ساتھ نون وقایہ لانا اولی اور بہتر ہے اور لعلَّ کے ساتھ نہ لانا بہتر ہے، ان دونوں کے علاوہ باقی حروف مشبہ بالفعل کے ساتھ لانا اور نہ لانا دونوں برابر ہیں۔

درس (۵)

ضمیر فصل، شان اور ضمیر قصہ کا بیان

ویتوسط بین المبتدأ والخبر قبل العوامل، وبعدها صیغة مرفوع منفصل مطابق للمبتدأ؛ ویسمی فصلا؛ لتفصل بین کونه خبرا ونعتا، وشرطه: أن یکون الخبر معرفة أو أفعل من کذا مثل: کان زید هو أفضل من عمرو، ولا موضع له عند الخلیل، وبعض العرب یجعله مبتدأ، وما بعده خبره، ویتقدم قبل الجملة ضمیر غائب یسمی ضمیر الشأن والقصة، یفسر بالجملة بعده.

ترجمہ: اور مبتدا اور خبر کے درمیان عوامل سے پہلے اور عوامل کے بعد لایا جائے گا ضمیر مرفوع منفصل کو، جو مبتداء کے مطابق ہوگی، نام رکھا جاہے اس کا فصل، تا کہ فرق کرے اس کے خبر یا صفت ہونے کے درمیان، اور اس کی شرط مرفوع منفصل لانے میں یہ ہے کہ خبر معرفہ ہو یا اسم تفضیل ہو جو من کے ساتھ مستعمل ہو جیسے **کان زیدٌ هو أفضل من عمرو**، اور خلیل نحوی کے نزدیک اس کا محل من الاعراب نہیں ہوگا، اور بعض اہل عرب نے اسے مبتداء بنایا ہے اور اس کے مابعد کو اس کی خبر، اور مقدم ہوتی ہے جملے سے پہلے ضمیر غائب، اس کا نام رکھا جاتا ہے ضمیر شان اور ضمیر قصہ، اور تفسیر کرتا ہے اس کا مابعد والا جملہ۔

تشریح: بھائی آج کے درس میں تین باتیں ہیں:

(۱) مبتدا اور خبر کے درمیان ضمیر فصل کا ایک قاعدہ۔

(۲) ضمیر قصہ اور ضمیر شان کا بیان۔

(۳) ضمیر شان اور ضمیر قصہ میں ترکیبی احتمالات۔

پہلی بات: مبتدا اور خبر کے درمیان ضمیر کا ایک قاعدہ

ویتوسط بین المبتدأ والخبر قبل العوامل، وبعدها صیغة مرفوع منفصل: قاعدہ یہ ہے کہ جہاں کہیں مبتدا کی خبر یا تو معرفہ ہو یا اسم تفضیل مِن کے ساتھ ہو تو ان دونوں صورتوں میں مبتدا اور خبر کے درمیان ضمیر مرفوع منفصل کے ذریعے فاصلہ لانا واجب ہوگا، چاہے اس پر عوامل داخل ہوں یا داخل نہ ہوں دونوں صورتوں میں یہی حکم ہے قبل دخول العوامل کی مثال: **زیدٌ هو القائمُ**، اور بعد دخول العوامل کی مثال ﴿**کنتَ أنت الرقیب علیهم**﴾ دیکھئے دونوں مثالوں میں خبر **القائم** اور **الرقیب** معرفہ ہیں اس لئے درمیان میں ضمیر مرفوع منفصل کا فصل لے کر آگئے، اسم تفضیل کی مثال **کان زیدٌ هو الأفضل من عمرو**۔

مطابقٌ للمبتدأ: فرمارہے ہیں کہ وہ ضمیر مرفوع منفصل جو مبتداء اور خبر کے درمیان لائی جائی گی وہ مبتداء کے ساتھ افراد تثنیہ اور جمع میں تذکیر اور تانیث میں غائب وحاضر اور متکلم ہونے میں مطابق ہوگی جیسے **زیدٌ هو القائم، الزیدان هما القائمان ، الزیدون هم القائمون**، اور **هندٌ هي القائمة، الهندان هما القائمتان الهندات هن القائمات**، اسی طرح ﴿**إنه أنا الله العزیز الحکیم**﴾ اور **إني أنا القائم**، اور ﴿**إنک أنت العزیز الحکیم**﴾ ﴿**إنه هو**

الغفور الرحیم﴾ اور علمتُ زیدًا هو القائم۔

غور فرمائیں! صاحب کافیہ نے ضمیر مرفوع نہیں فرمایا بلکہ صیغہ مرفوعِ منفصلِ فرمایا، یہ اس لئے کہ اس میں اختلاف ہے بعض حضرات اس کو ضمیر کہتے ہیں اور بعض نہیں کہتے، اس لئے مصنفؒ نے درمیانی راستہ اختیار کر کے اس کو صیغہ سے تعبیر فرمایا جس میں کسی کا بھی اختلاف نہیں ہے۔

مذکورہ قاعدہ کے لئے ایک شرط

وشرطه أن يكون الخبر معرفةً أو افعل من كذا: قاعدہ مذکورہ کے متعلق علامہ ابن حاجبؒ فرمارہے ہیں کہ مبتداء اور خبر کے درمیان ضمیر فصل تب لائی جائیگی جب خبر یا تو معرفہ ہو یا اسم تفضیل بِمِن کے ساتھ ہو؛ کیونکہ ایسا اسم تفضیل معرفہ کے حکم میں ہوتا ہے، اور معرفہ ہونے کی شرط اس لئے لگائی کہ اگر وہ معرفہ نہ ہو تو پھر تو التباس ہی نہیں ہوگا، اور التباس نہیں ہوگا تو ضمیر فصل کی ضرورت ہی نہیں ہوگی اور ضرورت نہیں ہوگی تو ضمیر فصل لائی نہیں جائیگی جیسے کان زیدٌ هو أفضل من عمرو۔

مذکورہ ضمیر فصل کی ترکیبی حالت

یہ ترکیب میں کیا واقع ہوگا تو صاحب کافیہؒ نے اس بارے میں دو مذہب بیان فرمائے ہیں:

(۱) **ولا موضع له عند الخليل:** فرماتے ہیں کہ امام خلیل صاحبؒ کے ہاں اعراب میں اس کا کوئی عمل دخل نہیں، یعنی یہ ترکیب میں کچھ بھی واقع نہیں ہوگا؛ کیونکہ اس کی حیثیت مبتداء کے ساتھ ایسی ہے جیسے أولئک کے اندر

کاف کی، اور أنـــتَ کے اندر تاء کی، تو جیسے کاف اور تاء کی الگ کوئی ترکیب نہیں ہوسکتی ایسی ہی اس کی بھی نہیں ہوسکتی۔

(۲) **وبعض العرب یجعله مبتدأ وما بعده خبره:** فرماتے ہیں کہ بعض علماء نحو اس کو بھی مبتداء ہی مانتے ہیں مثلاً زیـدٌ هـو الـقـائـم کی ترکیب وہ یوں کرتے ہیں زیدٌ مبتداء اول هو مبتداء ثانی، القـائـم خبر، مبتداء ثانی اپنی خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہو کر پھر خبر بنا زیـدٌ مبتداء اول کے لئے، مبتداء اپنی خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہوا۔

ویسمی فصلا؛ لیفصّل بین کونه خبرًا ونعتًا: صاحب کافیہؒ فرمارہے ہیں کہ مبتداء اور خبر کے درمیان جو ضمیر آتی ہے اس کو ضمیر فصل کہا جاتا ہے، اور فصل کا معنی ہے فرق اور جدائی، اور یہ بھی ایسے دو کلموں کے درمیان میں آتا ہے جو آپس میں مبتداء اور خبر بھی بن سکتے ہیں، اور موصوف اور صفت بھی، تو چونکہ دونوں کا التباس لازم آرہا تھا اس لئے التباس کو دور کرنے کے لئے درمیان میں یہ ضمیر فصل لے کر آگئے، چنانچہ ایسے جن دو اسموں کے درمیان ضمیر فصل ہوگی ہم سمجھیں گے کہ یہ مبتداء اور خبر ہیں ورنہ موصوف صفت ہوں گے۔

دوسری بات: ضمیر قصہ اور ضمیر شان کا بیان

ویتقدم قبل الجملة ضمیرٌ غائبٌ: ماقبل میں ان ضمائر کا بیان تھا جو جملہ کے آخر یا درمیان میں آرہے تھے اب یہاں اس ضمیر کو بیان فرمارہے ہیں جو جملہ کے شروع میں آرہی ہو، چنانچہ ایسی ضمیر میں اگر پانچ باتیں پائی جائیں تو وہ اگر مذکر کی

ہوتو ضمیر شان کہلائے گی اور اگر مؤنث کی ہوتو ضمیر قصہ کہلائے گی، وہ باتیں یہ ہیں:

(۱) جس پر حکم لگ رہا ہو وہ کوئی عظیم الشان ہستی اور ذات ہو۔

(۲) وہ ضمیر جملہ سے مقدم ہو۔

(۳) ضمیر غائب کی ہو۔

(۴) بعد میں آنے والا جملہ اس کی تفسیر کررہا ہو۔

(۵) اس ضمیر کا ماقبل میں مرجع نہ ہو۔

(۶) وہ ضمیر مجرور نہ ہو۔

ان میں سے چار باتیں تو صاحب کافیہؒ نے متن میں ذکر فرمائی ہیں مثلا **ضمیرٌ غائبٌ** یعنی وہ ضمیر مفرد کی ہو اور غائب کی ہو، **یُفسر بالجملة بعده** یعنی بعد والا جملہ اس ضمیر کی تفسیر کررہا ہو، اور وہ جملہ اس ضمیر کے بعد آرہا ہو، جیسے ضمیر شان کی مثال ﴿**قل هو الله أحد، إنه هو العزيز الحكيم**﴾ اور **إنه زيدٌ عالمٌ**، اور ضمیر قصہ کی مثال **إنها زينب قائمةٌ**، اور **إنها امرأةٌ عالمةٌ**۔

دیکھئے اس میں **هو** ضمیر ہے، اور اللہ جل جلالہ ذی شان ہے، اور **هو** ضمیر جملے سے مقدم ہے، ضمیر بھی غائب کی ہے، اور بعد میں آنے والا جملہ اس کی تفسیر کررہا ہے، ماقبل میں اس کا کوئی مرجع بھی نہیں ہے، اور ضمیر مجرور بھی نہیں ہے، اس لئے جب ساری باتیں پائی گئیں تو یہ ضمیر شان بن گئی، **وهكذا في إنها زينبُ قائمةٌ** وغیرہ۔

تیسری بات: ضمیر شان اور ضمیر قصہ میں ترکیبی احتمالات

ضمیر شان اور ضمیر قصہ میں ترکیبی اعتبار سے ماقبل کی طرح دو احتمالات ہیں:

(۱) بعض علماء نحو تو مختصر الفاظ میں یہ کہتے ہیں کہ **لا محل لها من الإعراب۔**

(۲) بعض دوسرے علماء نحو فرماتے ہیں کہ یہ مبتداء ہوگی اور بعد والا جملہ بتاویل مفرد ہو کر اس کے لئے خبر بنے گی جیسے ﴿قل ہو اللہ أحد﴾ کی ترکیب ملاحظہ ہو:

قل فعل أمر، أنتَ ضمیر مرفوع متصل اس کا فاعل، فعل اپنے ضمیر فاعل سے مل کر قول، ہو ضمیر شان مبتداء اول مفسَّر، اللہ اسم جلیل مبتداء ثانی، أحد اس کی خبر، مبتداء خبر مل کر بتاویل مفرد ہو کر مبتداء اول کے لئے خبر اور تفسیر، مبتداء اپنی خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ بنا، **وقس علیه إعرابَ ضمیر القصة، أي: إنها زینب عالمةٌ۔**

درس (٦)

ضمیر شان وقصہ کی ترکیب اور حذف کا بیان

ویکون منفصلا ومتصلا مستترا وبارزا علی حسب العوامل نحو: هو زیدٌ قائم وکان زید قائم وإنه زیدٌ قائمٌ، وحذفه منصوبًا ضعیفٌ إلا مع أن إذا خففت فإنه لازم.

ترجمہ: ضمیر شان اور قصہ، منفصل ہوگی اور متصل مستتر متصل بارز ہوگی عوامل کے مطابق جیسے **هو زید قائمٌ، وکان زیدٌ قائمٌ، وإنه زیدٌ قائمٌ،** اور اس ضمیر شان کو حذف کرنا منصوب ہونے کی حالت میں ضعیف ہے مگر یہ کہ وہ ان کے ساتھ ہو جب وہ ان مخففہ من المثقلہ ہو پس بیشک لازم ہے ضمیر شان کو حذف کرنا۔

تشریح: آج کے درس میں تین باتیں ہیں:

(۱) ضمیر شان اور ضمیر قصہ کا حسب عوامل آنا۔

(۲) ضمیر شان وقصہ کے حذف جوازی کی صورت۔

(۳) ضمیر شان وقصہ کے حذف لزومی کی صورت۔

پہلی بات: ضمیر شان اور ضمیر قصہ کا حسب عوامل آنا

ویکون منفصلا ومتصلا مستترًا وبارزًا علی حسب العوامل:

فرماتے ہیں کہ ضمیر قصہ اور ضمیر شان اپنے عامل کے موافق منفصل متصل بارز اور مستتر ہر طرح آسکتے ہیں، مثلاً منفصل آسکتی ہے بشرطیکہ وہ مبتداء ہو؛ کیونکہ ایسی صورت میں اس کا عامل معنوی ہوگا اور عامل معنوی کی صورت میں ضمیر منفصل ہی لائی جاتی ہے جیسے **هو زيدٌ قائمٌ**۔

متصل کی صورت میں بھی آسکتی ہے پھر متصل کی صورت میں مستتر بھی آسکتی ہے بشرطیکہ اس کا عامل فعل ہو جیسے **کان زیدٌ قائمٌ**، یہاں کان فعل ناقص میں هو ضمیر ہے جو متصل بھی ہے اور مستتر بھی، اور ضمیر بارز بھی آسکتی ہے بشرطیکہ اس سے قبل کوئی عامل ناصب ہو وہ عامل ناصب چاہے حرف ہو جیسے **إنه زیدٌ قائمٌ**، یا فعل ہو جیسے **ظننته زیدٌ قائمٌ**، پہلی مثال میں هو ضمیر إنَّ حرف مشبہ بالفعل کا اسم ہے جو کہ منصوب ہوتا ہے، اور دوسری میں ظننتُ فعل کے لئے مفعول بہ ہے۔

دوسری بات: ضمیر شان وقصہ کے حذف جوازی کی صورت

وحذفه منصوبًا ضعيفٌ: ضمیر شان وقصہ اگر حالت نصبی میں ہوں تو

فرماتے ہیں کہ ان کا حذف کرنا جائز تو ہے لیکن ضعف کے ساتھ، جواز کی وجہ یہ ہے کہ وہ فضلہ ہوتا ہے اور فضلہ کا حذف کرنا جائز ہوتا ہے۔

اور ضعف کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ فضلہ ہے لیکن پھر بھی اس کے حذف کرنے پر ہمارے پاس کوئی با قاعدہ اور مستقل دلیل نہیں ہوتی، اور دوسری وجہ یہ کہ اس کے حذف کے بعد پتہ نہیں چلے گا کہ یہاں ضمیر شان یا ضمیر قصہ تھی یا نہیں۔

اور اگر یہی ضمیر حالت رفعی میں ہو تو پھر اس کا حذف کرنا ناجائز ہوگا کیونکہ اس وقت یہ عمدہ ہوگی اور عمدہ کا کلام سے حذف کرنا ناجائز ہوتا ہے۔

تیسری بات: ضمیر شان وقصہ کے حذف لزومی کی صورت

إلا مع أن إذا خففت فإنه لازمٌ: یہ ماقبل کے کلام سے مستثنیٰ مفرغ کی ایک صورت ہے جس کی پوری عبارت یہ بنے گی **و حذفه منصوبًا ضعيفٌ مع كل عامل إلا مع أنَّ المفتوحة إذا خففت** یعنی ضمیر شان اور ضمیر قصہ کسی بھی عامل ناصب کے ذریعے منصوب ہو تو اس کا حذف کرنا جائز مع الضعف ہے مگر جب أن مخففہ من المثقلہ کے ذریعے منصوب ہو تو اس وقت اس کا حذف کرنا واجب ہوگا۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ أنَّ اور إنَّ دونوں کی لفظا ومعنا وعملا ووضعًا مشابہت ہے فعل کے ساتھ، لیکن أنَّ کی مشابہت بنسبت إنَّ کے زیادہ ہے، لیکن اس کے باوجود إن مخففہ من المثقلہ کا عمل تو ثابت ہے مثلا ارشاد باری تعالی ہے ﴿وإن كلا لما ليوفينهم﴾ لیکن اس کے مقابلے میں أن مخففہ کے عمل کی کوئی مثال نہیں ملتی مثلا ﴿وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين﴾ میں دیکھئے أن مخففہ کا کوئی

اسم نظر نہیں آ رہا، لہٰذا ضرور ماننا پڑے گا کہ یہاں اس کا اسم ھو ضمیر تھا جس میں اس نے عمل کیا تھا پھر اس کو حذف کر دیا گیا ہے، یا ماننا اس لئے ضروری ہے کہ نہ ماننے کی صورت میں اِن مخففہ کا اَن مخففہ پر افضیلت ثابت ہوگی حالانکہ یہ بات واضح ہوگئی ہے کہ اَنَّ کی مشابہت فعل کے ساتھ زیادہ قوی ہے بمقابلہ اِنَّ کے، اور اس کے باوجود اِنَّ کا مخفف اِن تو عمل کر سکتا ہو اور اَنَّ کا مخفف عمل نہ کر رہا ہو، ﴿إن هذا لشيء عجابٌ﴾۔

اب صاحب کافیہؒ کی عبارت کو پھر ایک نظر دیکھئے وحذفه منصوبا ...فإنه لازمٌ یعنی ضمیر شان یا ضمیر قصہ اگر حالت نصبی میں ہو تو اس کا حذف کرنا اگرچہ جائز تو ہے لیکن ضعیف ضرور ہے، ہاں ایک صورت میں اس کا حذف کرنا صرف جائز نہیں بلکہ لازم ہے اور اس کا حذف کرنا بغیر کسی ضعف کے ہوگا، وہ صورت یہ ہے کہ اَنَّ کو مخفف بنا کر جب اَن بنایا جائے۔

درس (۷)

اسماء اشارات کا بیان

أسماء الإشارة: ما وضع لمشار إليه وهي: ذا للمذكر، ولمثناه ذان وذين، وللمؤنث تا وذي وتي ته وذه وتهي وذهي، ولمثناه تان وتين، ولجمعهما أولاء مدًّا وقصرًا، ويلحقها حرف التنبيه، ويتصل بها حرف الخطاب، وهي خمسةٌ في خمسة، فيكون خمسة

وعشرين، وهي ذاک إلى ذاكن، وذانک إلى ذانكنّ، وكذلک البواقي، ويقال: ذا للقريب وذلک للبعيد وذاک للمتوسط وتلک وتانک وذانک مشددتين، وأولئک مثل ذلک، وأما ثم وهنا وهنا فللمكان خاصة.

ترجمہ: اسم اشارہ وہ ہے جو وضع کیا گیا ہو مشارالیہ کے لئے، اور وہ یہ ہیں ذا (واحد) مذکر کے لے اور تثنیہ مذکر کے لئے ذان اور ذین، اور مؤنث کے لئے تا ذی اور تی اور تہ اور تھي اور ذھی، اور تثنیہ کے لئے تان وتین، اور ان دونوں (مذکر اور مؤنث) کی جمع کے لئے أولاء مد اور (اولی) قصر کے ساتھ آتا ہے، اور اس اسم اشارہ کے ساتھ لاحق ہوتا ہے حرف تنبیہ اور متصل ہوتا ہے اس کے ساتھ حرف خطاب، اور حروف خطاب پانچ ہیں، پانچ کو پانچ میں ضرب دینے سے پچیس ہو جائینگے، اور وہ ذاک سے ذاکن اور ذانک سے ذانکن تک، اسی طرح باقی، اور کہا جاتا ہے کہ ذا قریب کے لئے اور ذالک بعید کے لئے اور ذاک متوسط کے لئے، اور تلک اور تانک اور ذانک اس حال میں کہ دونوں مشدد ہوں اور أولائک (اور یہ چاروں کلمیں) ذلک کی طرح ہیں (بعید کا فائدہ دینے میں) اور بہر حال ثم اور ھُنَا اور ھنّا یہ خاص طور پر مکان کے لئے ہیں۔

تشریح: آج کے درس میں تین باتیں ہیں:

(۱) اسماء اشارات کی تعریف۔

(۲) اسماء اشارات اور اس کی تقسیم۔

(۳) اسماء اشارات کے ساتھ حرف تنبیہ کا دخول اور حرف خطاب کا الحاق۔

پہلی بات: اسماء اشارات کی تعریف

صاحب کافیہ مبنی غیر اصل کی قسمیں بیان فرما رہے ہیں ان میں سے پہلی قسم مضمرات پوری تفصیل کے ساتھ گذر گئی، اب دوسری قسم اسماء اشارات کو بیان فرما رہے ہیں۔

أسماء الإشارة ما وضع لمشارٍ إليه: یعنی اسماء اشارات وہ اسماء ہیں جن کو با قاعدہ حسی طور پر نظر آنے والی مشار الیہ کے لئے وضع کئے گئے ہوں، ضمائر میں بھی اگرچہ مشار الیہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ اسم اشارہ کا مشار الیہ خارج میں حسی طور پر نظر آ رہا ہوتا ہے اور ضمائر کا مشار الیہ اور مرجع خارج میں نظر نہیں آتا صرف ذہن میں ہوتا ہے، جس طرح ماقبل مضمرات میں یہ بات گذری تھی کہ مبنی اصل کل تین چیزیں ہیں ان کے علاوہ باقی سب مشابہ مبنی الاصل ہیں تو جس طرح مضمرات میں بتایا گیا کہ اس کی مبنی الاصل کے ساتھ مشابہت افتقاری ہے بالکل اسی طرح اسماء اشارات میں بھی مشابہت افتقاری ہے یعنی جس طرح حروف کا پورا معنی بغیر ضم ضمیمہ کے نہیں ہوتا اسی طرح اسماء اشارات کا معنی بھی بغیر مشار الیہ کے پورا نہیں ہوسکتا۔

دوسری بات: اسماء اشارات اور اس کی تقسیم

وهي ذا للمذكر ولمثناه ذان وذَين وللمؤنث تا وذي وتي.... إلى مدا وقصرا: صاحب کافیہؒ نے عبارت مذکورہ میں اسماء اشارات کو پانچ طرح کے مشار الیہ میں تقسیم فرمایا، چنانچہ فرماتے ہیں کہ ذا واحد مذکر کے لئے

استعمال ہوتا ہے اور تثنیہ مذکر کے لئے حالت رفعی میں ذان اور حالت نصبی وجری میں ذَین اور واحدہ مؤنثہ کے لئے تا، ذي، تي، ته، ذه، تهي اور ذهي استعمال ہوتے ہیں، اور تثنیہ مؤنث کے لئے حالت رفعی میں تـانِ اور حالت نصبی اور جری میں تیـنِ استعمال ہوتا ہے۔

ولـجمعهما أولاء مدا وقصرا: فرماتے ہیں کہ جمع مذکر اور جمع مؤنث دونوں کے لئے أولاء مد کے ساتھ بھی اور أولـــی بغیر مد دونوں طرح استعمال ہوتے ہیں، یہ پانچ قسمیں جو گذر گئی ان سب میں مشار الیہ چاہے ذوی العقول میں سے ہو یا غیر ذوی العقول میں سے سب کے سب کے لئے یہ استعمال ہوتے ہیں جیسے هـــذا طالبٌ اور هذا قلمٌ، اسی طرح هذان أستاذان وهذان كتابان وغیرہ۔

فائدہ: واحدہ مؤنثہ کے لئے اسم اشارہ کی صاحب کافیہؒ نے مختلف اسماء ذکر فرمائے ہیں ان سب میں اصل تاء ہے باقی سارے اسماء اسی میں تغیر وتبدل کر کے بنائے گئے ہیں مثلا:

(۱) تا کے الف کو یاء سے بدل دیا تو تِي ہو گیا۔

(۲) تا کے الف کو ہا اور تا کے زبر کو زیر سے بدلا گیا تو تِه ہو گیا۔

(۳) تا کے الف کو ہا سے بدل کر آخر میں یاء لگا دی تو تهي ہو گیا۔

(۴) تا کے الف کو یاء اور خود تاء کو ذال سے بدل دیا تو ذي ہو گیا۔

(۵) تا کے الف کو ہاء اور خود تاء کو ذال سے بدل دیا تو ذِه ہو گیا۔

(۶) تا کے الف کو ہاء اور خود تاء کو ذال سے بدل دیا اور آخر میں یاء لگا دیا تو ذِهـــي ہو گیا۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں اشکال ہوسکتا ہے کہ جناب عالی! ہم نے مبنی کی تعریف پڑھی تھی کہ **لا یختلف آخره بدخول العوامل المختلفة عليه**، اور اسماء اشارات مبنی ہونے کے باوجود حالت رفعی ونصبی میں مختلف ہورہے ہیں؟۔

اس کا جواب یہ ہے کہ آپ کی بات بالکل صحیح ہے لیکن یہاں جو تبدیلی آگئی ہے یہ عوامل کے بدلنے کی وجہ سے نہیں آئی بلکہ شروع ہی سے واضع نے حالت رفعی کے لئے ھذان اور حالت نصبی اور جری کے لئے ھذین وضع کرلئے تھے، لہذا یہ تبدیلی واضع کی وضع کی وجہ سے ہے نہ کہ عوامل کے بدلنے کی وجہ سے۔

تیسری بات: اسماء اشارات کے ساتھ حرف تنبیہ اور حرف خطاب

ويلحقها حرف التنبيه ويتصل بها حرف الخطاب: یہاں سے ایک قاعدہ بیان فرمارہے ہیں کہ اسماء اشارات کے شروع میں یا تو ہاء برائے تنبیہ لگائی جاتی ہے جس کے ذریعے سے پہلے مخاطب کو متنبہ کردیا جاتا ہے، پھر اس کے بعد اسم اشارہ کے ذریعہ اشارہ کرکے اس کو مشار الیہ دکھایا جاتا ہے، جیسے میں نے محمد کو کتاب دکھانی ہو تو سب سے پہلے ہا حرف تنبیہ کے ذریعہ محمد کو اپنی طرف متوجہ کروں گا کہ دیکھو بھائی محمد! پھر ذا اسم اشارہ کے ذریعہ کتاب کی طرف اشارہ کرکے اس کو دکھاوں گا کہ دیکھو یہ کتاب ہے۔

ويتصل بها حرف الخطاب: فرماتے ہیں اسماء اشارات کے شروع میں یا تو ھـــاء برائے تنبیہ لگائی جاتی ہے یا اس کے آخر میں مخاطب کی تعداد اور تذکیر

وتانیث کے موافق حرف خطاب لگایا جاتا ہے، جیسے ذاک، ذاکما، ذاکم وغیرہ۔

وهي خمسة في خمسة فيكون خمسة وعشرين: اور وہ حروف خطاب کل پانچ ہیں: واحد مذکر کے لئے کَ، واحدہ مؤنثہ کے لئے کِ، تثنیہ مذکر ومؤنث کے لئے کما، جمع مذکر کے لئے کم اور جمع مؤنث کے لئے کنّ، اور اسماء اشارات بھی پانچ قسم کے ہیں جیسا کہ ماقبل میں گذر گئے، تو پانچ کو پانچ میں ضرب دینے سے کل پچیس قسمیں بنتی ہیں۔

وهي ذاكَ إلى ذاكنَّ: یہ پچیس قسموں کی تفصیل بتارہے ہیں کہ ذاک سے لے کر ذاکنّ تک پانچ قسمیں ہوگئیں یعنی ذاکَ، ذاکما، ذاکم، ذاکِ، ذاکما، ذاکنَّ، وذانک إلى ذانکنَّ اور پانچ قسمیں مشارالیہ کی تثنیہ میں ہیں یعنی ذانک، ذانکما، ذانکم، ذانکِ، ذانکنَّ، وکذلک البواقي، ان سب کو ایک نقشہ کی مدد سے سمجھ لیجئے۔ (تقریر کافیہ ۲/۲۲)

ويقال ذا للقريب وذلك للبعيد: آپ حضرات نے "الطريقة العصرية" میں پڑھا ہوگا کہ ہذا اور ہذہ اُسماء اشارہ قریب کے لئے آتے ہیں جیسے هذا كتابٌ وهذه مسطرةٌ، اور ذاک اور تلک درمیانی مسافت والے مشار الیہ کے لئے آتے ہیں جیسے ذاک أستاذٌ وتلک مدرسةٌ، اور ذلک تلک تانک ذانک اور أولئک سب مشارالیہ بعید کے لئے استعمال ہوتے ہیں جیسے ذلک طالبٌ وتلک أمٌّ، وتانک طالبتان، وذانک تلميذان، وأولئک أطفالٌ.

وأما ثم وهُنا وهِنًّا وهَنًّا فللمكان خاصة: فرماتے ہیں کہ ثم هُنا اور هَنًّا یا هِنًّا یہ تینوں بھی اسماء اشارات ہیں لیکن عام اسماء اشارات کی طرح یہ استعمال نہیں ہوتے بلکہ مشار الیہ مکان یعنی کوئی جگہ ہو تو اس کی طرف اشارہ کرنے کے لئے یہ تینوں خاص طور پر استعمال ہوتے ہیں، اور پھر اس کے آخر میں بھی ک حرف خطاب لگایا جاتا ہے جیسے ہم کہتے ہیں **هناک المسجد وغيره۔**

هُنا میں فرماتے ہیں کہ تین طرح سے استعمال کیا جاتا ہے، **هُنا، هَنًّا** اور **هِنًّا**، لیکن آخری دو میں سے **هَنًّا** کلام عرب میں کثیر الاستعمال ہے۔

درس (۸)

مبنی غیر اصل کی تیسری قسم اسماء موصولہ کا بیان

الموصول: ما لايتم جزءً ا إلا بصلة وعائد، وصلته جملةٌ خبريةٌ والعائد ضميرٌ له، وصلة الألف واللام اسم الفاعل أو المفعول، وهي: الذي والتي واللذان واللتان بالألف والياء، والأولى والذين واللائي واللاء واللاي واللاتي واللواتي ومن وما وأي وأية وذو الطائية وذا بعد ما للاستفهام والألف واللام.

ترجمہ: موصول وہ اسم ہے جو جزء تام نہیں بنتا مگر صلہ اور عائد کے ساتھ، اور اس کا صلہ جملہ خبریہ ہوتا ہے، اور عائد ضمیر ہوتی ہے اس (موصول) کے لئے، اور الف لام کا صلہ اسم فاعل اور اسم مفعول ہوتا ہے اور وہ (اسم موصول) یہ ہیں **الذي التي**

الذان، اور اللتان الف اور یا کے ساتھ، اور الأولی اور الذین اور اللائي اور اللاي اور اللاتي اور اللواتي اور من اور ما اور أيٌّ اور أية اور ذو قبیلہ طے کی لغت میں، اور ذا جو ما استفہامیہ کے بعد ہو (موصول ہوتا ہے) اور الف لام (اسم فاعل اور اسم مفعول کے شروع میں ہو وہ بھی موصول ہوتا ہے)۔

تشریح: آج کے درس میں دو باتیں ہیں:

(۱) اسم موصول کی تعریف اور مبنی اصل کے ساتھ اس کی مشابہت۔

(۲) اسماء موصولہ کی تحقیق و تقسیم مع امثلہ۔

پہلی بات: اسم موصول کی تعریف اور مبنی اصل کے ساتھ مشابہت

الموصول ما لا يتم جزء إلا بصلة وعائدٍ: موصول وصل یصل باب ضرب یضرب سے اسم مفعول ثلاثی مجرد مثال واوی کا واحد مذکر کا صیغہ ہے، اس کا مصدری معنی ہے ملانا اور جوڑنا، تو موصول کا معنی ہوگا جوڑا ہوا اور ملایا ہوا، اور اسم موصول کا معنی ہوگا وہ اسم جو ملایا ہوا اور جوڑا ہوا ہو، اسم موصول چونکہ صلہ کے ساتھ ملا ہوا ہوتا ہے اس لئے اس کو اسم موصول کہتے ہیں۔

اور اصطلاحی معنی خود صاحب کافیہؒ بیان فرما رہے ہیں کہ ما لا يتم جزء إلا بصلة وعائدٍ یعنی اسم موصول وہ اسم ہے جو کسی جملے کا اس وقت تک مکمل جزء نہیں بن سکتا جب تک اس کے ساتھ صلہ اور عائد نہ ہو، مکمل جزء نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ نہ مسند بن سکتا ہو اور نہ مسند الیہ، جیسے جاء الذي اس کے ساتھ جب تک صلہ نہیں ہوگا اس وقت تک صرف الذي ترکیب میں کچھ نہیں بن سکتا۔

عائد کا مطلب یہ ہے کہ موصول کے بعد جب صلہ جملہ کی صورت میں آئے گا تو اس میں ایک ضمیرِ عائد کا ہونا ضروری ہے جو اسی اسم موصول کی طرف لوٹ رہی ہو، اور یہ اس لئے ضروری ہے کہ وہ جو صلہ بن رہا ہے وہ مکمل جملہ ہے اور جملہ کلام مستقل ہوتا ہے، اپنے ماقبل یا مابعد کا محتاج نہیں ہوتا، تو اس خطرہ سے بچنے کے لئے کہ اس کو کوئی بالکل الگ ہی کلام نہ سمجھے، ہم نے یہ شرط لگادی کہ اس جملہ میں اسم موصول کی طرف لوٹنے والی ضمیر کا ہونا ضروری ہے، تاکہ اس کا اس کے ساتھ باقاعدہ ربط اور تعلق باقی رہے۔

اسماء موصولہ میں مبنی اصل کے ساتھ مشابہت احتیاج میں ہے، یعنی جس طرح حروف بغیر ضم ضمیمہ کے اپنا پورا معنی نہیں دے سکتے ایسا ہی اسماء موصولہ بھی اپنے صلہ کے بغیر اپنا پورا معنی نہیں دے سکتے۔

وصلته جملةٌ خبرية: ان کے صلہ کے بارے میں فرمارہے ہیں کہ وہ جملہ خبریہ کی صورت میں ہوگا چاہے جملہ اسمیہ ہو جیسے جاء الذی أبوه قائمٌ، اور چاہے جملہ فعلیہ ہو جیسے جاء الذی قائمٌ أبوه، لیکن جملہ انشائیہ صلہ نہیں بن سکتا، کیونکہ صلہ کا موصول کے ساتھ ربط اور تعلق ہوتا ہے، اور جملہ انشائیہ ربط اور تعلق کو قبول نہیں کرتا۔

والعائد ضميرٌ له: صلہ کی تعیین کے بعد کہہ رہے ہیں کہ اگرچہ عائد کی اور بھی شکلیں اور صورتیں موجود ہیں، لیکن ان میں یہاں صرف ضمیر مراد ہے جو ماقبل اسم موصول کی طرف لوٹے گی جیسے جاء الذي أبوه قائمٌ میں أبوہ کی ضمیر الذي کی طرف لوٹ رہی ہے۔

وصلة الألف واللام اسم الفاعل والمفعول: یہ تو آپ بخوبی جانتے ہیں کہ اسم فاعل اور اسم مفعول کے صیغوں کے شروع میں جو الف لام ہوتا ہے وہ بمعنی الذی اسم موصول کے ہوتا ہے، لہذا جب وہ موصول بنے گا تو اپنے لئے صلہ کا مطالبہ بھی کرے گا تو اس مطالبہ کو پورا کرنے کے لئے صاحب کافیہؒ فرماتے ہیں کہ ایسے الف لام کا صلہ خود اسم فاعل اور اسم مفعول کے وہی صیغے ہونگے جو الف لام کے مدخول بن چکے ہیں۔

اسم فاعل اور اسم مفعول کو اس کے لئے صلہ ٹہرانے کی وجہ یہ ہے کہ ایسے الف لام کی دو جہتیں ہوتیں ہیں:

(۱) صورت کے اعتبار سے اس کی مشابہت ہے لام تعریف حرفی کے ساتھ۔

(۲) یہ حقیقت میں اسم ہوتا ہے لہذا اس کا صلہ بھی ایسا ہونا چاہئے کہ لفظ اور صورت کے اعتبار سے تو مفرد ہو لیکن اپنی حقیقت اور معنی کے اعتبار سے جملہ ہو، تو یہ بھی ذوجہتین ہوگا اور وہ بھی ذوجہتین ہے، تو موصول اور صلہ میں اس اعتبار سے مطابقت ہوگی۔

دوسری بات: اسماء موصولہ کی تحقیق وتقسیم بمع امثلہ

الذي والتي واللذان واللتان بالألف والياء، والأولى والذين واللاتي واللاء واللاي واللاتي واللواتي: اس عبارت میں صاحب کتاب رحمہ اللہ نے دس اسماء موصولہ ذکر فرمائے ہیں جس کی تحقیق وتقسیم حسب ذیل ہے:

(۱) واحد مذکر کے لئے الذي استعمال ہوتا ہے۔

(٢) واحدہ مؤنثہ کے لئے التي استعمال ہوتا ہے۔

(٣) تثنیہ مذکر کے لئے حالت رفعی میں اللذان اور حالت نصبی وجری میں اللذین استعمال ہوتے ہیں۔

(٤) تثنیہ مؤنث کے لئے حالت رفعی میں اللتان اور حالت نصبی وجری میں اللتین استعمال ہوتے ہیں۔

(٥) الذین الأُلی بروزن العُلی جمع مذکر کے لئے استعمال ہوتے ہیں۔

(٦) اللائي، اللاء، اللاي اور اللاتي اور اللواتي یہ پانچوں جمع مؤنث کے لئے استعمال ہوتے ہیں۔

ومن وما وأي وأية وذو الطائية وذا بعد ما للاستفهام والألف واللام: اس عبارت میں سات اسماء موصولہ بیان فرمائے ہیں جن کی تفصیل حسب ذیل ہے:

(١) مَــن اصلا ذوی العقول کے لئے ہے لیکن تبعا غیر ذوی العقول کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے۔

(٢) مــا اصلا غیر ذوی العقول کے لئے ہے لیکن تبعا ذوی العقول کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے، اور یہ دونوں چاہے اپنے اصلی اور حقیقی معنی میں ہوں یا تبعی اور مجازی معنی میں ہر صورت میں یہ مفرد تثنیہ اور جمع سب کے لئے یکساں استعمال ہوتے ہیں۔

(٣) أيّ یہ الذي کے معنی میں ہے اور مفرد مذکر کے لئے استعمال ہوتا ہے پھر مفرد تثنیہ اور جمع وغیرہ کے اعتبار سے اس کے آخر میں مناسب ضمیر لگائی جائے گی

جیسے مفرد مذکر کے لئے أيٌّ، تثنیہ مذکر أيھما اور جمع مذکر کے لئے أيھم استعمال ہوتے ہیں۔

(۴) أيةٌ یہ التي کے معنی میں ہے اور مفرد مؤنث کے لئے استعمال ہوتا ہے جیسے اضرب أيّتهنَّ فی الدار، أي: التي في الدار.

(۵) وذو الطائية: فرماتے ہیں کہ قبیلہ بنو طے والے ذو کو بھی الذي کے معنی میں استعمال کرتے ہیں، دلیل ان کی سنان بن الفحل یا عبد المطلب صاحب کا ایک شعر ہے جو آپ حضرات نے ہدایۃ النحو میں پڑھا ہوگا۔

فإنَّ الماء ماء أبي وجدّي

وبئري ذو حفرتُ وذو طويتُ

یہ ایک کنواں تھا جس کے پانی پر لوگ جھگڑتے رہتے تھے تو شاعر نے آ کر کہا کہ یقیناً یہ متنازع فیہ پانی تو میرے باپ اور دادا کا پانی ہے اور (اسی طرح) میرا وہ کنواں جس کو میں نے کھودا اور میں نے اس کی منڈیر بنائی تھی۔

دیکھئے مذکورہ شعر میں ذو حفرتُ وذو طويتُ، الذي حفرتُ اور الذي طويتُ کے معنی میں ہے۔

فائدہ: ذو دراصل دو معنوں میں استعمال ہوتا ہے ایک بمعنی صاحب، اور دوسرا بمعنی الذي، یہ اسم موصول ہے جو کہ مبنی ہے تو صاحب کتاب نے جو وذو الطائية فرمایا ہیں اس کا مقصد یہی ذو بمعنی الذي والا ہے۔

(۶) وذا بعد ما للاستفهام: یعنی وہ ذا جو ما استفہامیہ کے بعد ہو وہ بھی بمعنی الذي اسم موصول کے ہوتا ہے جیسے ماذا فعلتَ؟، یا ماذا قلت؟، أي:

مالذي قلتَه؟۔

(۷) والألف واللام: فرماتے ہیں کہ وہ الف اور لام جو اسم فاعل یا اسم مفعول پر داخل ہوں وہ بھی بمعنی الذی کے ہوتا ہے جو اسم موصول ہوگا، اور خود اسم فاعل اور اسم مفعول اپنے ضمیر فاعل اور نائب فاعل سے مل کر شبہ جملہ ہو کر اس کے لئے صلہ بنے گا۔

اگر اسم فاعل اور اسم مفعول واحد مذکر کے صیغے ہوں تو الف لام بمعنی الذي ہوگا اور تثنیہ کے ہوں تو بمعنی اللذان ہوگا، اور جمع کے ہوں تو بمعنی الذين ہوگا، مفرد مؤنث کے ہوں تو بمعنی التي کے ہوگا غرض جیسا صیغہ ہوگا تو الف لام اسی کے مناسب اسم موصول کے معنی میں لیا جائے گا، جیسے جاء ني الضارب زيدًا، أي: جاء الذي ضرب زيدًا، اور جاء ني المضروب غلامُه، أي: جاء ني الذي يُضربُ غلامُه۔

درس (۹)

اسم موصول کی متعلق چند اہم مسائل

والعائد المفعول يجوز حذفه، وإذا أخبرت بالذي صدرتها وجعلت موضع المخبر عنه ضميرا لها وأخرته خبرا عنه فإذا أخبرت عن زيدٍ من (ضربتُ زيدا) قلت: الذي ضربته زيدٌ وكذلك الألف واللام في الجملة الفعلية خاصةً؛ ليصح بناء اسم الفاعل أو المفعول،

فإن تعذر أمرٌ منها تعذَّر الأخبار، ومن ثم امتنع في ضمير الشأن والموصوف والصفة والمصدر العامل والحال والضّمير المستحق لغيرها والاسم المشتمل عليه.

ترجمہ: اورضمیر (جوصلہ میں موصول کی طرف لوٹتی ہے) جب کہ وہ مفعول واقع ہوا سے حذف کرنا جائز ہے، اور جب تو خبر دے (کسی کے جزء سے) الـذي کے ذریعے، تو الـذي کو جملہ ثانیہ کے شروع میں لا، اور رکھو تم مخبر عنہ کی جگہ ایک ضمیر اس کی طرف (جو الذي کی طرف عائد ہو) مخبر عنہ کو اپنی جگہ سے مؤخر کردے، اس حال میں کہ وہ (الذی) کی خبر ہو، اور جب تو (الـذي کے ذریعے) زید کے بارے میں خبر دے جو کہ ضربت زیدا میں ہے تو یوں کہو الذي ضربته زيدٌ، اور ایسے ہی (الذي کی خبر دینے کی طرح ہے) الف لام جو خاص کر کے جملہ فعلیہ میں واقع ہوتا کہ صحیح ہو اسم فاعل یا اسم مفعول کی بناء، اگر متعذر رہوان (شرطوں میں سے) میں سے کوئی شرط تو متعذر ہوگا خبر دینا، اسی وجہ سے ممتنع ہے ضمیر شان میں اور موصوف صفت میں، اور مصدر عامل سے، اور حال سے بھی، اور اس ضمیر سے بھی جو اس (الـذي) کے غیر کی طرف راجع ہے (الـذي کے ذریعے خبر دینا ممتنع ہے) اور وہ اسم جو اس (ضمیر) پر مشتمل ہو اس کی االذي کے ذریعے خبر دینا صحیح نہیں۔

تشریح: آج کے درس میں اسم مفعول کے متعلق چند اہم مسائل کا ذکر فرمائیں گے۔

پہلا مسئلہ مفعول کے صلہ کو حذف کرنا

والعائد المفعول يجوز حذفه: یہاں سے صاحب کافیہؒ اسم موصول

کے متعلق چند اہم مسائل ذکر فرمارہے ہیں، منجملہ ان کے یہ ہے کہ صلہ میں عائد کی جو ضمیر ہوتی ہے وہ یا تو فاعل کی ہوتی ہے یا مفعول کی، اگر مفعول کی ہو تو اس کے متعلق فرمارہے ہیں کہ اس کا حذف کرنا جائز ہے؛ کیونکہ مفعول کلام میں ایک فضلہ اور زائد چیز ہوتی ہے، اور زائد چیز کو حذف کرنا جائز ہوتا ہے، جیسے فرمان باری تعالی ہے ﴿الله يبسط الرزق لمن يشاء﴾ یہ اصل میں لمن يشاءه تھا، مَن اس میں اسم موصول ہے اور يشاءه میں هو ضمیر مفعول اس کا صلہ ہے لہذا اس کو جوازی طور پر حذف کرکے ﴿لمن يشاء﴾ پڑھا جاتا ہے، اسی طرح جاء الذي ضربته سے بھی ہو ضمیر کو حذف کرکے جاء الذي ضربتُ پڑھنا جائز ہے، نیز ماقبل شعر میں ذو حفرتُ وذو طويتُ اصل میں ذو حفرته وذو طويته تھا، یہی قاعدہ جاری ہوا تو ذو حفرت وذو طويت بن گیا۔

دوسرا مسئلہ: اخبار بالذي کا بیان

وإذا أخبرتَ بالذي صدرتها: یہاں سے اخبار بالذي کا مسئلہ بیان فرمارہے ہیں لیکن پہلے یہ سمجھ لو کہ "اخبار بالذي" کا مطلب کیا ہے؟، تو میرے عزیز! اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی کو مخاطب کے کلام میں کچھ حجاب اور شک وشبہ محسوس ہو رہا ہو پھر اس کو دور کرنے کے لئے یہی خبر لائی جائے، مثلاً کوئی کہے الذي ضربته یعنی وہ جس کو میں نے مارا، تو سامع کی سمجھ میں پوری بات نہیں آئی بلکہ حجاب سا رہا کہ کس کو مارا ہوگا؟ تو متکلم نے کہا زیدٌ، یعنی وہ جس کو میں نے مارا وہ زید ہے۔

جب کسی جملہ کے جزء سے الذي کے ذریعے خبر دینی ہو تو اس کو مخبر بہ کہتے

ہیں ایسے مخبر بہ کے لئے صاحب کافیہؒ نے تین شرطیں بیان فرمائی ہیں:

(۱) **وإذا أخبرتَ بالذي صدرتها:** یعنی اگر الذي کے ذریعے جملہ اولی کے جزء کی خبر دینے کا ارادہ ہوتو الذي کواس کے شروع میں لاؤ۔

(۲) **وجعلتُ موضع المخبر عنه ضميرًا لها:** اور مخبر عنہ کی جگہ ایک ضمیر لاکر الذي کی طرف لوٹے گی۔

(۳) **وأخرته خبرًا عنه:** تیسری شرط یہ بتارہے ہیں کہ خود مخبر عنہ کو خبر بنا کر اس کو ضمیر عائد سے مؤخر کرو، اس کی مثال دیتے ہوئے صاحب کافیہ فرمارہے ہیں کہ **فإذا أخبرتَ عن زيد من ضربت زيدًا، قلت: الذي ضربته زيدٌ** یعنی ضربت زيدًا میں زيدًا کو خبر بنانا ہوتو الذي ضربته زيدٌ کہیں گے، اس میں الذي ضربته موصول اور صلہ مل کر مبتداء بنیں گے اور زیدًا اس کی خبر، مبتداء اپنی خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہوگا۔

وكذلك الألف واللام في الجملة الفعلية خاصةً: فرماتے ہیں کہ ماقبل والی صورت کی طرح الف لام کے ذریعے بھی کسی اسم کو خبر بنایا جاسکتا ہے، بشرطیکہ اس میں تین باتیں پائی جائیں:

(۱) **في الجملة الفعلية خاصَّةً:** وہ اسم جس کا الف لام بمعنی الذی کے ذریعہ خبر بنانا مقصود ہو وہ اسم جملہ فعلیہ میں واقع ہو، جملہ اسمیہ میں نہ ہو جیسے ضربَ زيدٌ۔

(۲) **الفعلية** کے نیچے ناکت صاحب نے لکھا ہے **المتصرفة:** یعنی جملہ فعلیہ کے شروع میں جو فعل ہے وہ افعال متصرفہ میں سے ہو جیسے مثال مذکور ضربَ

زیدٌ میں ہے۔

(۳) **لیصحَّ بناء اسم الفاعل والمفعول:** یعنی وہ فعل متصرف بھی ایسا ہو جس سے اسم فاعل اور اسم مفعول بنائے جا سکتے ہو جیسے اسی مثال میں ضربَ ہے، اس میں زیدٌ کو الف لام موصول کے ذریعے خبر بنانا صحیح ہوگا کیونکہ الف لام کا صلہ اسم فاعل اور اسم مفعول ہوتا ہے جو فعل سے ہی بنایا جاتا ہے لہذا ضربَ زیدٌ جو ترکیب میں فعل و فاعل مل کر جملہ فعلیہ ہے، اس کو الف لام کے ذریعے مبتداء خبر بنایا جا سکتا ہے جسے الضارب هو زيدٌ، اس میں الف لام بمعنی الذي اسم موصول ضاربٌ صیغہ اسم فاعل، هو ضمیر اس کا فاعل ہے اسم فاعل اپنے ضمیر فاعل سے مل کر شبہ جملہ ہو کر موصول کے لئے صلہ ہوا، موصول اپنے صلہ سے مل کر مبتداء، زیدٌ اس کی خبر، مبتداء اپنی خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہوا۔

قاعدہ مذکورہ پر تفریعات

فإن تعذَّر أمر منها تعذر الإخبار: فرماتے ہیں کہ اس قاعدہ کی شرائط میں سے کوئی ایک شرط بھی اگر نہ پائی جائے تو پھر اس جملہ میں موجودہ اسم کو الذي کے ذریعے خبر نہیں بنایا جا سکتا مثلاً۔

(۱) **ومن ثم امتنع في ضمير الشان:** یعنی یہی وجہ ہے کہ جس جملہ میں ضمیر شان ہو اس میں موجودہ اسم کو الذي کے ذریعہ خبر نہیں بنایا جا سکتا، کیونکہ ہم نے پہلی شرط پڑھی تھی کہ وإذا أخبرت بالذي صدرتها یعنی الذي کو

صدارت کلام میں لائیں گے، جبکہ دوسری طرف ضمیر شان بھی صدارت کلام چاہتا ہے تو دونوں میں سے کسی کو بھی مقدم کریں گے تو دوسرے کی صدارت کلام فوت ہوجائیگی۔

(۲) **والموصوف والصفة**: دیکھو بھائی! عبارتِ کتاب کو، اس میں **الموصوف** کے نیچے لکھا ہوا ہے **بدون الصفة**، اور **الصفة** کے نیچے لکھا ہوا ہے **بدون الموصوف**، تو مطلب یہ ہوا کہ **الذي** کے ذریعے صرف موصوف کو صفت کے بغیر اور صرف صفت کو موصوف کے بغیر خبر نہیں بنایا جاسکتا، جیسے **ضربتُ زیدًا العاقل**، اس میں **العاقل** کے بغیر اگر **زیدٌ** کو خبر بنائیں گے تو عبارت یہ بنے گی **الذي ضربته العاقلَ زیدٌ**، تو ضمیر کا موصوف بننا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے کیونکہ ضمیر نہ تو صفت بن سکتی ہے اور نہ موصوف، اس کے برعکس اگر موصوف کے بغیر صرف صفت کو خبر بنائیں گے مثلاً **الذي ضربتَ زیدًا إیاہ عاقلٌ**، تو یہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں ضمیر کا صفت بننا لازم آئے گا حالانکہ یہ بات ابھی ثابت ہوگئی کہ دونوں میں سے کسی ایک کو چھوڑ کر دوسرے کے ذریعے سے خبر دینا صحیح نہیں ہے، ہاں اگر دونوں کو ملا کر خبر بنائیں گے تو صحیح ہوگی جیسے **الذي ضربته زیدٌ العاقلُ**۔

(۳) **والمصدر العامل**: تیسری چیز جس سے خبر دینا صحیح نہیں ہے وہ مصدر عامل ہے، یعنی کوئی مصدر اپنے معمول میں عمل کر رہا ہو تو اس کو اپنے معمول کے بغیر **الذي** کے لئے خبر بنانا صحیح نہیں ہے؛ اس لئے کہ مصدر اپنے معمول پر ہمیشہ

کے لئے مقدم ہوا کرتا ہے، لیکن اگر اس کو خبر بنائیں گے تو اس کا مؤخر ہونا لازم آئے گا، اور یہ چونکہ ایک ضعیف قسم کا عامل ہے جو اپنے مابعد میں تو عمل کرسکتا ہے لیکن اپنے ماقبل میں نہیں کرسکتا جیسے **عجبت من دق القصار الثوب** میں عمل کررہا ہے اور اس پر مقدم ہے لیکن اگر اس کو **الذي** کے لئے خبر بنادی جائیں اور یوں کہا جائے **الذي عجبتُ منه الثوبَ دقُّ القصار،** تو یہ صحیح نہیں ہے؛ کیونکہ ایک تو اس میں مذکورہ خرابی لازم آئیگی اور دوسری خرابی یہ ہوگی کہ مصدر کے بجائے ضمیر کا عامل بنالازم آئے گا اور اس کا مصدر کی طرح عمل کرنا لازم آئے گا، حالانکہ ضمیر عامل نہیں ہوسکتا۔

البتہ جہاں مصدر عامل کے ساتھ اس کا معمول بھی ہو اور دونوں کو خبر بنادی جائے تو ایسا کرنا بالکل صحیح ہوگا، کیونکہ ایسی صورت میں مذکورہ خرابیوں میں سے کوئی خرابی لازم نہیں آئیگی، جیسے اگر یوں کہا جائے **الذي عجبت منه دق القصار الثوبَ**، تو بالکل صحیح ہے۔

(۴) **والحال:** فرماتے ہیں کہ حال کو بھی خبر بنانا ناجائز ہے؛ کیونکہ ایسی صورت میں ضمیر حال کی جگہ واقع ہوگی حالانکہ حال نکرہ ہوتی ہے اور ضمیر معرفہ ہوتی ہے لہذا ضمیر اس کی جگہ پر واقع نہیں ہوسکتی، جیسے **ضربت زیدًا قائمًا** سے **الذي ضربت زیدًا إیاه قائمًا** کہنا صحیح نہیں ہے۔

(۵) **والضمیر المستحق لغیرها:** اسی طرح اس جملے کو بھی **الذي** کے لئے خبر نہیں بنایا جاسکتا جس میں کوئی ضمیر ہو اور وہ **الذي** کے علاوہ کسی اور کی طرف لوٹ رہی ہو جیسے **زیدٌ ضربته** ہے اس کو اگر **الذي** کے لئے خبر بنادیا جائے

اور کہا جائے الذي زيدٌ ضربته، تو یہ صحیح نہیں ہے؛ کیونکہ اگر اس کو خبر بنائیں گے تو ضربته میں ھو ضمیر یا تو الذي کی طرف لوٹائیں گے تو زيدٌ مبتداء جو اس کا مستحق ہے وہ محروم رہے گا اور اگر زیدٌ کی طرف لوٹائیں گے تو الذي اسم موصول بغیر عائد کے رہے گا، جو کہ صحیح نہیں ہے، فلأجل هذا قال: والضمير المستحق لغيرها۔

(٦) **والاسم المشتمل عليه:** فرماتے ہیں کہ وہ اسم جو ایسی ضمیر پر مشتمل ہو جس کا مرجع الذي کے علاوہ کوئی اور اسم ہو تو اس کو بھی الذي کے لئے خبر بنانا صحیح نہیں ہوگا؛ کیونکہ اس میں بھی وہ خرابی لازم آئیگی جو ماقبل میں گذر گئی، یعنی زیدٌ مبتداء کی طرف راجع کریں گے تو الذي اسم موصول بغیر عائد کے رہ جائے گا اور اگر اسی اسم موصول کی طرف راجع کریں گے تو مبتداء جو مستحق ہے وہ بغیر ضمیر کے رہے گا۔

درس (١٠)

بعض اسماء موصولہ کا بیان

وما الاسمية موصولةٌ واستفهاميةٌ وشرطيةٌ وموصوفةٌ وتامةٌ بمعنىً شيءٍ وصفةٌ، ومَنْ كذلك إلا في التامة والصّفة، وايٌّ وأيةٌ كـمَنْ وهي معربةٌ وحدها، إلا إذا حُذف صدر صلتها، وفي ماذا صنعت وجهان: أحدهما: ما الذي، وجوابه رفعٌ،

والآخر: أي شيءٍ، وجوابه نصبٌ.

ترجمہ: اور ما اسمیہ موصولہ اور استفہامیہ اور شرطیہ اور موصوفہ اور تامئہ بمعنی شیءٌ کے اور صفتیہ ہوگا اور من اسی طرح ہے مگر تامئہ اور صفتیہ میں اور أي اور أیةٌ مَنْ کی طرح ہے، اور یہ معرب ہے اکیلا مگر جب حذف کر دیا جائے ان کا صدر صلہ اور ماذا صنعت میں دو صورتیں ہیں ان میں سے ایک یہ (ما استفہامیہ) الذی کے معنی میں، اور اس کا جواب رفع ہے اور دوسرا شیءٌ کے معنی میں اور اس کا جواب نصب ہے۔

تشریح: آج کے درس میں چار باتیں ہیں:

(۱) ما اسمیہ کے معانی اور مثالیں۔

(۲) مَن اسمیہ کے معانی اور مثالیں۔

(۳) أيٌّ اور أیّةٌ کی تفصیل۔

(۴) ماذا صنعت کی تفصیل۔

پہلی بات: ما اسمیہ کے معانی اور مثالیں

دیکھو بھائی! یہ بات گذر چکی ہے کہ ما اسماء موصولہ میں سے ہیں اور اسماء موصولہ مبنی ہیں اس لئے مصنفؒ نے مناسب سمجھا کہ اس کی کچھ تفصیل طالبان علوم ختم نبوت کے سامنے آجائے، تو اس کے لئے واضح ہو کہ ما کی اولا دو قسمیں ہیں: ما اسمیہ اور ما حرفیہ، پھر ما حرفیہ کی دو قسمیں ہیں ما کافہ اور ما نافیہ، ما کافہ حروف مشبہ بالفعل پر داخل ہوتا ہے جیسے إنما الأعمال بالنيات، اور ما نافیہ کلام میں نفی کا معنی پیدا کرنے

کے لئے آتا ہے جیسے ماغبت من الدرس یومًا، پھر اسمیہ کی چھ قسمیں ہیں جن کو صاحب کافیہ نے بیان فرمایا ہیں اور اگر آپ دیکھیں گے تو ناکت اور محشی علیہما الرحمۃ نے ان سب قسموں کو بقید امثلہ تحریر فرمایا ہیں:

(۱) ما اسمیہ موصولہ: یہ کبھی لایعقل کے لئے آتا ہے جیسے أعجبني ما صنعتَہ، اور ذوی العقول کے لئے بھی آتا ہے لیکن اس وقت یہ مَن کے معنی میں ہوگا جیسے ﴿والسماء وما بناها﴾ أي: والسماء ومَن بناها۔

(۲) ما استفهامیہ: دوسری قسم وہ ما ہے جس میں استفہام کا معنی ہو جیسے ﴿وما تلک بیمینک یا موسی﴾۔

(۳) وشرطیة: تیسری قسم وہ ہے جس میں شرط کا معنی ہو جیسے ما تصنع أصنع۔

(۴) موصوفہ: چوتھی قسم وہ ہے جس میں صفت کا معنی ہو، یعنی مابعد والا اس کے لئے صفت بن رہا ہو، خواہ وہ مفرد ہو یا جملہ جیسے مررت بما معجب لک، أي: بشيء معجب لک۔

(۵) وتامة بمعنی شيء: پانچویں قسم یہ ہے کہ ما تامہ ہو یعنی نہ صلہ کا محتاج ہو نہ صفت کا اور نہ جزاء کا اور شيءٌ کے معنی میں ہو جیسے ﴿إن تبدوا الصدقات فنعماهي﴾ أي: فنعم شيئًا هي۔

(۶) وصفة: چھٹی قسم یہ ہے کہ ما برائے صفت ہو جیسے اضربہ ضربًا مًّا، أي: أيَّ ضربٍ کانَ۔

دوسری بات: مَن اسمیہ کے معانی اور مثالیں

ومن کذلک إلا في التامّة والصفة: ما کی طرح مَن بھی اسماء موصولہ میں سے ہے، اس لئے ما کے معانی کو بیان کرنے کے بعد اب مَن کے معانی بیان کر رہے ہیں، تو فرمایا کہ مَن بھی ما کی طرح ہے سوائے اس کے کہ مَن تامہ اور صفت کے لئے نہیں آسکتا، ان کے علاوہ اس کے چار معانی بیان کریں گے۔

(۱) مَن موصولہ ہوگا جیسے أکرمتُ مَن جاءَ کَ۔

(۲) مَن موصوفہ ہوگا جیسے حضرت حسان بن ثابت رضی اللہ عنہ کا قول ہے

وکفی بنا فضلا علی مَن غیرنا
حب النبي محمّد ﷺ إیانا

اس میں مَن موصوفہ اور غیرنا مضاف مضاف الیہ مل کر اس کی صفت ہے۔

(۳) مَن شرطیہ ہوگا جیسے من تضرب أضرب۔

(۴) مَن استفہامیہ ہوگا جیسے جیسے مَن غلامک؟۔

ان کے علاوہ مَن تامہ اور صفتیہ نہ تو عرب حضرات کے ہاں کہیں مستعمل ہے اور ان سے کہیں سنا گیا ہے۔

تیسری بات: أيٌّ اور أیّةٌ کی تفصیل

وأيٌّ وأیةٌ کمَن: أيٌّ اور أیةٌ کے بارے میں فرمارہے ہیں کہ یہ دونوں بعینہ مَن کی طرح ہیں یعنی جس طرح وہ چہار معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے ایسے ہی

یہ دونوں بھی انہیں معنوں کے لئے استعمال ہوتے ہیں، مثلاً:

(۱) دونوں موصولہ ہوں گے جیسے اضربهم أيَّهم وأيَّتهم۔

(۲) دونوں استفہامیہ ہوں گے جیسے أيُّهم أخوك وأيَّتهنَّ أختك.

(۳) دونوں شرطیہ ہوں گے جیسے ﴿أيًّا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى﴾۔

(۴) دونوں موصوفہ ہوں گے جیسے ﴿يا أيها الإنسان﴾ اور ﴿يا أيتها النفس المطمئنة﴾۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں ایک اشکال ہوسکتا ہے کہ أيّ تو صفت کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے تو آپ نے اس کو مَن کے ساتھ تشبیہ دی جس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ أيٌّ بھی مَن کی طرح صفت کے لئے استعمال نہیں ہوسکتا، حالانکہ مررت برجلٍ أيّ رجلٍ، میں صفت کے لئے ہے؟۔

اس کا جواب یہ ہے کہ بالکل جی ہم نے اس کو مَن کے ساتھ تشبیہ دی ہیں اور واقعی میں یہ صفت کے لئے استعمال نہیں ہوسکتے، ہاں جہاں آپ کو شبہ ہوجائے کہ فلاں جگہ تو صفت کے لئے استعمال ہوا ہے، تو حقیقت میں صفت کے لئے نہیں ہے، بلکہ استفہامیہ ہے، لیکن کسی عارض کی وجہ سے اس سے منتقل ہوا ہوتا ہے، تو گویا کہ استفہام کے لئے اس کا آنا اصل ہے، اور صفت کے لئے آنا عارضی ہے، اور عام طور پر عارضی چیز کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔

وهي معربةٌ وحدها إلا إذا حذف صدر صلتها: دیکھو میرے

بھائی! یہ صاحب کافیہؒ کا کمال ہے کہ اتنی سی عبارت میں أيٌّ اور أيَّةٌ کی چار حالتیں بیان فرمائی، مثلاً فرمایا کہ **وهي معربةٌ**، أي: **كل من أي وأية الموصولة معربةٌ** یعنی أيٌّ اور أيةٌ میں سے ہر ایک معرب ہوگا بشرطیکہ یہ دونوں اکیلے ہوں یعنی مضاف نہ ہوں چاہے صدر صلہ مذکورہ یا محذوف یہ دوصورتیں ہوگئیں۔

إلا إذا حذف صدر صلتها: فرماتے ہیں کہ ہاں جب یہ دونوں مضاف ہوں تو ہوں لیکن صدر صلہ محذوف ہو تو اسی ایک صورت میں یہ مبنی ہوں گے، اور اگر مضاف تو ہوں لیکن صدر صلہ مذکور ہو تو اس صورت میں بھی معرب ہوں گے، دیکھو میرے عزیز! اس کو ذرا دوبارہ غور سے دیکھو:

(۱) دونوں مضاف بھی نہ ہوں اور صدر صلہ (یعنی صلے کا پہلا جزء) بھی مذکور نہ ہو جیسے أيٌّ هو قائمٌ اور أيَّةٌ قائمةٌ، اس صورت میں معرب ہوں گے۔

(۲) دونوں مضاف نہ ہوں لیکن صدر صلہ مذکور ہو جیسے أيٌّ هو قائمٌ اور أيةٌ هي قائمةٌ، اس صورت میں بھی دونوں معرب ہونگے۔

(۳) دونوں مضاف تو ہوں لیکن صدر صلہ مذکور نہ ہو جیسے أيهم قائم اور أيتهنَّ قائمة اس ایک صورت میں یہ دونوں مبنی ہوں گے۔

تو صاحب کافیہ کی عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ أيٌّ اور أيَّةٌ دونوں معرب ہیں، مگر جب دونوں مضاف ہو اور صدر صلہ مذکور نہ ہوں تو مبنی ہوں گے۔

ماذا صنعت کی تفصیل

وفي ماذا صنعت وجهان: صاحب کتاب یہاں سے ایک قاعدہ بیان

فرمارہے ہیں کہ جہاں کہیں ما استفہامیہ اسم موصول کے بعد آیا ہو اور اس کے بعد مخاطب کا کوئی صیغہ ہو، تو اس کی ترکیب میں امام سیبویہؒ کے ہاں دو توجیہیں ہوسکتی ہیں:

(۱) أحدهما ما الذي وجوابه رفعٌ: اول یہ کہ ما استفہامیہ ہو، اور ذا بمعنی الذي کے ہو، تو عبارت یہ ہوگی: ما الذي صنعته؟ اس میں لفظ مبتداء اور الذي اسم موصول اپنے صلہ سے مل کر خبر بنے گی، پھر اس کا جو بھی جواب دیا جائے گا وہ بھی مرفوع ہوگا، مثلاً اگر یہ کہا جائے: الذي فعلته خيرٌ دیکھئے یہاں خيرٌ مرفوع لایا گیا تا کہ سوال اور جواب میں مطابقت پیدا ہو۔

(۲) والآخر أي شيء وجوابه نصبٌ: دوسری توجیہ یہ ہے کہ ما استفہامیہ بمعنی أيُّ شيءٍ کے ہو اور اس کے بعد لفظ ذا زائد ہو، یا ما اور ذا دونوں أيُّ شيءٍ کے معنی میں ہوں، تو محذوف عبارت اس طرح ہوگی أي شيء صنعته، پھر اس کے جواب میں جو بھی کہا جائے گا وہ فعل محذوف کے لئے مفعول بنے گا، اور مفعول منصوب ہوتا ہے اس لئے وہ بھی منصوب ہوگا، جیسے صنعت خيرًا، یہی مطلب ہے صاحب کافیہ کی عبارت والآخر أيُّ شيءٍ وجوابه نصبٌ کا۔

درس (۱۱)

مبنی غیر اصل کی چوتھی قسم اسماء افعال کا بیان

أسـمـاء الأفعال: ما كان بمعنى الأمر أو الماضي، نحو: رويد زيـدًا، أي: أمهلـهُ، وهيهات ذلك، أي: بعد، وفعال بمعنى الأمر من الثلاثي قياسٌ كنزالِ بمعنى اِنزلْ، وفعال مصدرًا معرفةً كفجار، وصفةً مثل: يا فساق مبني لمشابهته له عدلا وزنةً، وفعال علمًا للأعيان مؤنثًا كقطام وغلاب مبنيٌّ في الحجاز ومعربٌ في تميمٍ إلاما كان في آخره راءٌ، نحو: حضار.

ترجمہ: اسمائے افعال وہ اسم ہیں جو بمعنی امر یا بمعنی ماضی کے ہوں جیسے **رويد زيدا** بمعنی **أمهله** تو اسے چھوڑ، اور **هيهات ذلك، أي: بعد**، یعنی وہ دور ہوا، اور فعال کا (وزن) امر کے معنی میں ثلاثی مجرد سے قیاسی طور پر ہوگا جیسے **نزال** بمعنی **انزل** اور جو مصدر فعال کے وزن پر ہو اور معرفہ ہو جیسے **فجار** اور صفت ہو (مؤنث کے لئے) جیسے یا فساق (بمعنی **فاسقة**) یہ مبنی ہیں بوجہ ان کے مشابہ ہونے کے اس کے فعل کے عدل اور وزن میں، اور فعال کا وزن علم ہو خاص مؤنث کا جیسے **قطام** اور **غلاب** یہ مبنی ہیں اہل حجاز کے (کے استعمال) میں، اور معرب ہیں بنوتمیم (کے استعمال) میں، مگر یہ کہ اس کے آخر میں را ہو جیسے **حضار**۔

تشریح: عزیز طلبہ! آج کا درس بہت ہی آسان ہے کیونکہ اکثر باتیں صاحب

کتاب نے خود ہی اپنی عبارت میں واضح فرمادی ہیں: چنانچہ اس میں ہم صرف دو باتیں کریں گے:

(۱) اسماء افعال اوراس کی تعریف۔

(۲) وزن فعال کی تحقیق اور مبنی ہونے کی وجہ۔

پہلی بات: اسماء افعال اوراس کی تعریف

آپ حضرات نحو میر سے پڑھکر آرہے ہے کہ اسماء افعال کی دو قسمیں ہیں:

(۱) وہ اسماء جوامر حاضر کے معنی میں ہوں جیسے **رُویدَ بلہَ حیھل ھلُمَّ علیک** اور **دونک**۔

(۲) وہ اسماء جو فعل ماضی کے معنی میں ہوں جیسے **ھیھاتَ شتَّانَ سرعان**۔

اسی طرح ہدایۃ النحو میں آپ حضرات اسماء افعال کی تعریف پڑھ کرآئے ہیں کہ **أسماء الأفعال ھو کل اسم بمعنی الأمر والماضي** یعنی اسماء افعال ان کلمات کا نام ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے تو اسم ہوں لیکن معنی فعل کا دے رہے ہوں، یعنی فعل ماضی کا یا فعل امر حاضر معلوم کا، نحو میر کے حوالہ سے آپ نے دیکھا کہ ان میں سے بعض فعل ماضی کے معنی ہیں اور بعض امر حاضر کے معنی میں، اسی کو صاحب کتاب رحمہ اللہ اپنی عبارت میں بیان فرمایا ہیں، **أسماء الأفعال ما کان بمعنی الأمر أو الماضي نحو رویدَ زیدًا أي: أمھله**، یعنی **رویدزیدًا** میں **رُوید أمھل** فعل امر حاضر کے معنی میں ہے اور **زیدًا** اس کا مفعول بہ ہے، لہذا اس کا معنی یہ بنے گا کہ زید کو مہلت دو، اور **ھیھات ذلک** میں **ھیھاتَ بعدَ** فعل ماضی کے معنی

میں ہے اور ذلک اس کے لئے فاعل ہے، لہذا پورے جملے کا معنی ہوگا: وہ دور ہوا۔

اسی طرح اس کی تیسری قسم وہ ہے جو فعال کے وزن پر ہوں لیکن معنی اُمر کا دے رہے ہوں جیسے نزال بمعنی انزل تراک بمعنی اترک اور ضراب بمعنی اضرب وغیرہ۔

دوسری بات: وزن فعال کی تحقیق

وفعال بمعنى الأمر من الثلاثي قياسٌ: فرماتے ہیں کہ ہر وہ اسم جو فعال کے وزن پر ہو، اور امر حاضر کے معنی میں ہو تو وہ مبنی ہوگا جیسے نزال بمعنی انزل تراک بمعنی اترک اور ضراب بمعنی اضرب وغیرہ۔

وفعال مصدرًا معرفةً كفجار، وصفةً مثل يا فساق مبني لمشابهته له عدلًا وزنةً: فرماتے ہیں کہ ہر وہ اسم مصدر معرفہ جو فعال کے وزن پر ہو اور ہو وہ اسم صفت جو اسی فعال کے وزن پر ہو یہ دونوں بھی فعال بمعنی امر والے کلمہ کے ساتھ وزن میں اور عدل میں مشابہت رکھنے کی وجہ سے مبنی ہیں، عدل کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح نزال انزل سے اور ضراب اضرب سے معدول ہوکر آئے ہیں اسی طرح **فجار الفجور** سے اور **فساق فاسقةٌ** سے معدول ہوکر آئے ہیں لہذا ہر وہ مصدر اور صیغہ صفت جو فعال کے وزن پر ہو وہ محض مشابہت کی وجہ سے مبنی ہوں گے، جیسے **فجار بمعنى الفجور ار يا فساق بمعنى يا فاسقةٌ**!۔

صاحب کتابؒ نے فعالِ کے ساتھ دو قید لگائے ہیں: **مصدرًا ومعرفةً**، مصدر اس لئے فرمایا کہ ایسا کلمہ چونکہ عدل اور وزن میں مشابہت کی وجہ سے مبنی ہوتا

ہے، اور عدل نام ہے ایک صیغے کا دوسرے صیغے سے بغیر کسی قاعدے اور قانون کے نکلنا، اس طریقہ سے کہ پہلے والے صیغے کا معنی اور مراد نہ بدلے، اور ایسا مصدری معنی ہی ہوسکتا ہے، جو کہ باب کے تمام صیغوں میں چلتا ہے، اور معرفۃً اس لئے فرمایا کہ ایسے کلمہ کی صفت کلام عرب میں ہمیشہ معرفہ استعمال ہوتی ہے، جیسے کہا جاتا ہے، فجرت فجار القبیحة، اور فجرت فجار الشدیدة یعنی تونے بڑی قبیح اور بہت بڑی نافرمانی کی۔

وفعال علمًا للأعیان مؤنثًا کقطام...: اس عبارت کا آسان اور بے غبار مطلب یہ ہے کہ ہر وہ اسم جو فعال کے وزن پر ہو اور کسی مؤنث کا نام ہو تو اس کے آخر میں دیکھیں گے کہ راء ہے یا نہیں، اگر ہو تو وہ بالاتفاق بین اہل الحجاز و اکثر علماء بنی تمیم مبنی ہوگا، اور اگر نہ ہو تو اہل حجاز والوں کے ہاں پھر بھی مبنی ہوگا لیکن بنو تمیم کے ہاں معرب ہوگا۔

اہل حجاز والے دونوں کو اس لئے مبنی کہتے ہیں کہ یہ دونوں بھی وزن اور عدل میں وزن فعال بمعنی امر کے ساتھ مشابہ ہیں اور بنو تمیم والے صرف ذوات الراء کو اس لئے مبنی مانتے ہیں کہ اس کے آخر میں راء حرف مکرر کی طرح ایک ثقیل حرف پہلے سے موجود ہے، اب اگر اس کو معرب مان کر اس پر مختلف اعراب بھی جاری کریں گے تو اور بھی ثقیل ہوجائے گا اس لئے ثقل سے بچنے کے لئے اس کو مبنی مانا گیا جیسے حضار وغیرہ۔

یہ بات بھی ذہن نشین رہے کہ وزن فعال میں لام کا مکسور ہونا ضروری ہے ورنہ غیر مکسور اللام جتنے بھی کلمات ہیں وہ بالاتفاق معرب ہیں جیسے سلامٌ کلامٌ سحابٌ غلامٌ وغیرہ۔

درس (١٢)

اسماء اصوات اور مرکب بنائی کا بیان

الأصوات: كل لفظ حكي به صوتٌ أو صوّتَ به البهائمُ، فالأول: كغاق والثاني: كنخ، المركبات: كلُّ اسمٍ من كلمتَين ليس بينهما نسبةٌ، فإن تضمَّن الثاني حرفًا بُنيا، كخمسة عشرَ، وحاديَ عشرَ وأخواتها، إلا اثني عشرَ، وإلا أُعرب الثاني، كبعلبك، وبُني الأولُ على الأصحّ.

ترجمه: اسماء اصوات ہر وہ لفظ ہے جس کے ذریعے کسی کی آواز کی حکایت کی گئی ہو یا وہ (الفاظ ہیں) جن کے ذریعہ جانوروں کو آواز دی جاتی ہے پس پہلی (کی مثال) جیسے غــاق اور دوسری (کی مثال) جیسے نـخ، مرکب ہر وہ اسم ہے جو ایسے دو کلموں سے مرکب ہو جن کے درمیان کوئی نسبت نہ ہو اگر دوسرا اسم حرف کو متضمن ہو تو دونوں مبنی ہو جائینگے جیسے خـمسة عشـر اور حـادی عشـر اور اس کے ہم مثل، مگر اثنی عشر، وگرنہ دوسرا اسم معرب کر دیا جائے گا جیسے بعلبک پہلا جزء مبنی ہوگا اصح لغت کے مطابق۔

تشریح: آج کے درس میں صرف تین باتیں ہیں:

(١) اسماء اصوات کی تفصیل۔

(٢) مرکب بنائی و منع صرف کی تعریف۔

(۳) اسم مرکب کی تقسیم اور ہر ایک کی تفصیل۔

پہلی بات: اسماء اصوات کی تفصیل

بھائی! أصوات صوتٌ کی جمع ہے بمعنی آواز، اور اصطلاحی معنی صاحب کتاب بیان فرماتے ہیں کہ **کل لفظ حکي به صوتٌ أو صُوِّت به البهائم**، یعنی اسم صوت ہر وہ لفظ ہے جس کے ذریعے کسی چیز کی آواز نقل کی جائے یا اس کے ذریعے جانوروں کو آواز دی جائے جیسے غاقِ اس سے کوے کی آواز کی نقل اُتاری جاتی ہے، اور نخ اس کے ذریعے اونٹ کو آواز دی جاتی ہے اسے بٹھانے کے لئے۔

اسی طرح ہر قوم اور ہر زبان والے نقل اتارنے کے لئے یا کسی جانور کو آواز دینے کے لئے مختلف قسم کی آوازیں استعمال کرتے رہتے ہیں، مثلاً اردو والے چڑیا کی آواز کو نقل کرنے کے لئے چوں چوں، بلی کے آواز کے لئے میاؤں میاؤں، اور کوے کی آواز کے لئے کائیں کائیں اور فاختہ کی آواز کے لئے غٹرغوں غٹرغوں جیسے کلمات استعمال کرتے رہتے ہیں، اسی طرح عربی زبان میں بھی جانوروں کی آوازوں کے بیان کرنے کے لئے نیز ان کو دوڑانے اور چلانے اور ادھر اُدھر گمانے پھرانے کے لئے مختلف آوازیں استعمال کی جاتی ہیں ان سب کو اسماء اصوات کہتے ہیں۔

اسماء اصوات کے مبنی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ ترکیب میں کبھی واقع نہیں ہوتے، اور اگر کہیں واقع ہو بھی جائے تو ان میں نہ تصرف کیا جا سکتا ہے اور نہ ان کے مسمی کا ارادہ کیا جاتا ہے جبکہ رجلٌ کتابٌ وغیرہ ایسے کلمات ہیں کہ اگر ترکیب میں واقع ہوں تو باقاعدہ ان کے ان مسمیات کا ارادہ کیا جاتا ہے، جن کے لئے یہ وضع کئے

گئے ہوتے ہیں۔

نیز صاحب عنایت النحو طالبان علوم ختم نبوت کوخوش کرنے کے لئے فرماتے ہیں کہ ان کو مبنی قرار دینے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اہل عرب اگر چہ خود بڑے ماہر ہوتے ہیں لیکن ان کے کوے اور اونٹ وغیرہ صَرف اور نحو پڑھے ہوئے نہیں ہوتے اس لئے لفظ کو ہمیشہ کے لئے ایک ہی حالت ہی پر بولتے رہتے ہیں، اگر ان کلمات کو معرب قرار دیا جائے تو خامخواہ الجھن میں پڑ جائیں گے۔

دوسری بات: مرکب بنائی ومنع صرف کی تعریف

المركبات: كل اسم من كلمتين ليس بينهما نسبةٌ، أي: كل اسم ركب من كلمتين... إلخ: مرکبات جمع ہے مرکبٌ کی، جو کہ باب تفعیل سے واحد مذکر اسم مفعول کا صیغہ ہے بمعنی جوڑا ہوا، اور ملایا ہوا، اور اصطلاحی معنی خود صاحب کتاب بیان کرتے ہیں کہ مرکب ہر وہ اسم ہے جو ایسے دو حقیقی یا حکمی کلموں سے بنایا گیا ہو جن کے درمیان کسی قسم کی کوئی نسبت نہ ہو، نہ نسبت اسنادی اور نہ نسبت اضافی اور نہ توصیفی جیسے **أحد عشر، بعلبکّ** اور **سیبویہ**۔

تیسری بات: اسم مرکب کی تقسیم اور ہر ایک کی تفصیل

فإن تضمن الثاني حرفًا بنيا كخمسة عشر وحادي عشر وأخواتها: صاحب کافیہؒ یہاں سے اسم مرکب کی تقسیم کرتے ہوئے فرمارہے ہیں کہ اسم مرکب میں دوسرا اسم اگر کسی حرف کو متضمن ہو تو اس کے دونوں جز مبنی بر فتح ہوں گے جیسے **حادي عشر** سے لے کر **تسعة عشر** تک تمام ہندسے، ان میں سے ہر

ایک ہند سے کا پہلا جزء تو اس لئے مبنی ہے کہ اگر اسے معرب قرار دینگے تو وسط کلام میں اعراب کا جاری کرنا لازم آئے گا حالانکہ محل اعراب کلمہ کا آخری حرف ہوا کرتا ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ دوسرے جزء کا محتاج ہوتا ہے لہذا جس طرح حروف محتاج ہونے کی وجہ سے مبنی ہوتے ہیں اسی طرح یہ بھی مبنی ہوگا، اور دوسرا جزء بھی اس لئے مبنی ہے کہ یہ حرف کو متضمن ہے اور حرف خود مبنی ہے تو اس کو بھی مبنی بنادیا، سوائے **اثنا عشر** اور **اثنتا عشرة** کے؛ کہ ان دونوں کا پہلا جزء معرب ہے کیونکہ نون کے ساقط ہونے کی وجہ سے یہ مضاف کے ساتھ مشابہ ہوگئے جیسے **مسلما مصر** میں نون تثنیہ گر گیا ہے اسی طرح ان دونوں میں بھی گرا ہے، یہ دونوں محض اس مشابہت کی وجہ سے معرب ہیں ورنہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ یہ بھی مبنی ہوتے کیونکہ ان دونوں کا پہلا جزء بھی درمیان کلام میں آرہا ہے۔

وإلا أعرب الثاني كبعلبك وبني الأول على الأصح: فرماتے ہیں کہ ہر وہ اسم مرکب جس کا دوسرا جزء حرف کو متضمن نہ ہو تو وہ معرب ہوگا اور جزء اول مبنی ہوگا؛ کیونکہ ماقبل مرکب بنائی میں جزء ثانی کو ہم معرب حرف متضمن کی وجہ سے کہہ رہے تھے لیکن یہاں جب حرف متضمن کوئی ہے ہی نہیں تو جزء ثانی کا مبنی ہونا بھی نہیں رہا۔

صاحب کافیہؒ نے یہ مسئلہ بیان فرما کر **علی الأصح** فرمایا یعنی صحیح تر قول کے مطابق ایسا ہوگا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلے میں اور بھی اقوال ہوں گے، لہذا جب ہم نے دیکھا تو ہمیں تین قول مل گئے جو حسب ذیل ہیں:

(۱) پہلا جزء مبنی بر فتح ہوگا اور ثانی معرب ہوگا لیکن غیر منصرف ہوگا، جیسے **جاء نی**

بعلبکٌ، ورأیتُ بعلبکَّ ومررتُ ببعلبکَّ۔

(۲) پہلا جزء معرب منصرف اور دوسرا بھی معرب لیکن غیر منصرف ہوگا جیسے جاء نی بعلُبکٌّ، ورأیتُ بعلَبکَّ ومررتُ ببعلِبکَّ۔

(۳) دونوں جزء معرب منصرف ہیں جیسے جاء نی بعلُبکٌّ، ورأیتُ بعلَبکًّا ومررتُ ببعلِبکٍّ۔

صاحب حاشیہ اور بعض شارحین نے آخری دو صورتوں میں جزء اول کو ثانی کی طرف مضاف بنایا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان حضرات نے اس میں ہمارے لئے سوچنے اور غور وفکر کی کافی حد تک گنجائش چھوڑی ہیں؛ کیونکہ ایسی صورت میں اوپر بیان کردہ تعریف کی خلاف ورزی لازم آئیگی؛ کیونکہ اس میں فرماتے ہیں کہ لیس بنهما نسبة یعنی ایسا مرکب ہو جن دو کے درمیان کوئی نسبت نہ پائی جائے، اور مضاف بنانے کی صورت میں نسبت اضافی پائی جائے گی۔ واللہ أعلم بالصواب۔

ان تمام صورتوں میں پہلی صورت کو صاحب کتاب نے اپنی عبارت میں بیان فرما کر اس کو اصح قرار دیدیا۔

نیز یہ بات بھی سمجھ لیں کہ مرکب بنائی کو مرکب بنائی اس لئے کہتے ہیں کہ یہ دو معرب اسموں سے مل کر بنتا ہے اور یہ ترکیب دونوں کو مبنی بنادیتا ہے تو مرکب بنائی کا معنی ہوا: معرب کو مبنی بنادینے والا مرکب، اور مرکب منع صرف کو منع صرف اس لئے کہتے ہیں کہ اس کے ذریعے اسم منصرف غیر منصرف ہو جاتا ہے، تو اس کا معنی ہو جائے گا منصرف کو غیر منصرف بنادینے والا مرکب۔

درس (۱۳)

اسماء کنایات کا بیان

الکنایات: کم و کذا للعدد، و کیت و ذیتَ للحدیث، فکم الاستفھامیۃ ممیزھا منصوبٌ مفردٌ، والخبریۃ مجرورٌ مفردٌ ومجموعٌ، وتدخل مِن فیھما، ولھما صدر الکلام.

ترجمہ: اسمائے کنایات وہ کم اور کذا ہیں جو عدد کے لئے آتے ہیں اور کیت اور ذیت ہیں جو بات اور کلام سے کنایہ کے لئے آتے ہیں پس کم استفہامیہ کی تمیز مفرد ہوتی ہے، اور کم خبریہ کی تمیز مفرد مجرور اور جمع مجرور ہوتی ہے اور ان دونوں میں من داخل ہوتا ہے اور ان دونوں (کم استفہامیہ اور خبریہ) کے لئے صدارت کلام ہوتی ہے۔

تشریح: آج کے درس میں تین باتیں ہیں:

(۱) اسماء کنایات کی تعریف اور اقسام۔

(۲) کم کی قسمیں اور ہر ایک کی تمیز کا اعراب۔

(۳) اسماء کنایات کے مبنی ہونے کی وجہ۔

پہلی بات: اسماء کنایات کی تعریف اور اقسام

الکنایات یہ جمع ہے کنایۃ کی، بمعنی اشارہ کرنا، اور اصطلاح میں کہتے ہیں الکنایات ھي أسماء تدل علی عدد مبھمٍ أو حدیثٍ مبھمٍ، یعنی کنایات وہ

اسماء ہیں جو ایک مبہم اور نامعلوم عدد پر اور ایک مبہم اور گول مول قسم کی بات پر دلالت کریں جیسے کم و کذا، اور کیت و ذیتَ۔

اس تعریف سے یہ بات خود بخود معلوم ہوتی ہے کہ اسماء کنایات کی دو قسمیں ہیں:

(۱) وہ اسماء جو عدد مبہم پر دلالت کرتے ہوں جیسے کم و کذا، مثلاً کوئی کہے کم مالا عندک؟ بھائی! آپ کے پاس کتنے پیسے ہیں؟ اور کذا مالٍ أنفقته، یار! میں نے اتنا مال خرچ کیا، تو دونوں جگہ عدد میں ابہام ہے۔

(۲) وہ اسماء جو کسی مبہم بات پر دلالت کرتے ہوں جیسے کیتَ و ذیتَ، مثلاً کوئی کہے تکلّم حامدٌ کیت و ذیتَ یعنی حامد بھائی نے ایسی ایسی باتیں کی۔

نوٹ: یہ یاد رہے کہ کنایات سے مراد تمام کنایات نہیں ہیں کیونکہ لفظ فلانٌ اور فلانۃٌ اسماء کنایات میں سے ہونے کے باوجود معرب ہیں مبنی نہیں ہیں، بلکہ ان میں سے بعض مراد ہیں یعنی کم و کذا ، کیت و ذیت، اس لئے الکنایات کے شروع میں جو الف لام ہیں یہ عوضی ہیں یعنی بعضُ مضاف محذوف کے عوض میں لائے گئے ہیں۔

دوسری بات: کم کی قسمیں اور ہر ایک کی تمیز کی تفصیل

میرے عزیز! یہ آپ حضرات نحو میر سے پڑھتے ہوئے آرہے ہیں کہ کم کی دو قسمیں ہیں: استفہامیہ اور خبریہ، کم استفہامیہ کے ذریعے سوال کیا جاتا ہے اور کم خبریہ کے ذریعے کسی چیز کے متعلق خبر دی جاتی ہے۔

آگے صاحب کتاب کم استفہامیہ کے متعلق فرمارہے ہیں کہ فکم الاستفهامية مميزها منصوبٌ مفردٌ، یعنی کم استفہامیہ کی تمیز مفرد منصوب ہوگی جیسے کہتے ہیں کم قلمًا عندک یا أخي؟ بھائی آپ کے پاس کتنے قلم ہیں؟، والخبرية مجرورٌ مفردٌ ومجموعٌ، کم خبریہ کی تمیز مفرد مجرور بھی آسکتی ہے جیسے ﴿وكم من قريةٍ أهلكناها﴾ یعنی کتنی بستیوں کو ہم نے ہلاک کرڈالا، اور جمع مجرور بھی آسکتی ہے جیسے کم أموالٍ أنفقتها، یعنی کتنا زیادہ مال اور دولت میں نے اللہ کے راستہ میں خرچ کیا۔

کم کی خبر پر دخول مِن اور اس میں اختلاف

وتدخل مِن فيهما: فرماتے ہیں کہ کم استفہامیہ اور کم خبریہ دونوں کی تمیز پر کبھی کبھار من بیانیہ بھی داخل ہوسکتا ہے جیسے کم من رجلٍ ضربتَ، اور ﴿كم من قرية أهلكناها﴾، شارح رضی لکھتے ہیں کہ کم خبریہ کی تمیز پر من داخل ہوتا ہے لیکن کم استفہامیہ کی تمیز پر من کا داخل ہونا درست نہیں ہے، البتہ دوسرے عام علماء نحو اس کو جائز قرار دیتے ہیں، اور علامہ زمخشریؒ فرماتے ہیں کہ ﴿سل بني إسرائيل كم آتيناهم من آية بينة﴾ اس میں کم استفہامیہ بھی بن سکتا ہے اور کم خبریہ بھی، لہذا معلوم ہوا کہ دونوں پر من کا داخل ہونا صحیح ہے۔ (تقریر کافیہ ۲/۴۰)

تیسری بات: اسماء کنایات کے مبنی ہونے کی وجہ

دیکھو بھائی! ہمارے سامنے چار اسماء کنایات ہیں: کم وكذا وكيت وذيتَ، ان میں سے کم خبریہ اور استفہامیہ تو اس لئے مبنی ہیں کہ اس کی مشابہت پائی

جاتی ہے حروف کے ساتھ اپنی وضع میں، یعنی جس طرح بعض حروف کی بناء دو حروف تہجی پر ہوتی ہے جیسے مِن، عَن، في وغیرہ تو اس طرح کم خبریہ و استفہامیہ کی بناء بھی دو حرفوں پر ہوتی ہے، یا بالفاد یگر یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ کم استفہامیہ تو اس لئے مبنی ہے کہ یہ ہمزہ استفہام کے معنی میں ہے اور ہمزہ استفہام چونکہ مبنی ہے اس لئے یہ بھی مبنی ہوگا، اور کم خبریہ اس لئے مبنی ہے کہ اس کی مشابہت پائی جاتی ہے کم استفہامیہ کے ساتھ، اور اردو کی کہاوت مشہور ہے کہ دوست کا دوست دوست ہوتا ہے، لہذا کم استفہامیہ مبنیہ کے ساتھ صرف مشابہت کی وجہ سے کم خبریہ بھی مبنی ہوگیا۔

اور كذا اس لئے مبنی ہے کہ اس میں اصل ذا اسم اشارہ مبنی ہے اور کاف بھی حرف تشبیہ ہے والحروف كلها مبنيةٌ۔

اور کیت و ذیت چونکہ حدیث سے کنایہ ہے یعنی جملہ کی جگہ پر واقع ہوتے ہیں اور جملہ من حیث الجملہ مبنی ہوا کرتا ہے لہذا یہ بھی اس کے قائمقام ہونے کی وجہ سے مبنی ہوں گے۔ (کمافی تقریر الکافیہ)۔

درس (۱۴)

کم اور اس کی تمیز کا بیان

وكلاهما يقع مرفوعًا ومنصوبًا ومجرورًا، فكلُّ ما بعده فعلٌ غير مشتغل عنه بضميره، كان منصوبًا معمولا على حسبه، وكلُّ ما قبله حرف جرٌّ أو مضافٌ فمجرورٌ، وإلا فمرفوعٌ مبتدأٌ إن لم يكن

ظرفًا، وخبرٌ إن كان ظرفًا، وكذلك أسماء الاستفهام والشرط، وفي مثل: كم عمةٍ لك يا جرير وخالةٍ؟ ثلاثة أوجهٍ، وقد يُحذف في مثل: كم مالُك؟ وكم ضربتَ؟.

ترجمہ: اور یہ دونوں مرفوع اور منصوب اور مجرور واقع ہوتے ہیں پس ہر وہ کلمہ کم جس کے بعد ایسا فعل ہو جو اس سے اعراض نہ کرتا ہو اس کی ضمیر کی وجہ سے تو کم منصوب ہوگا اور معمول ہوگا اس (عامل) کے مطابق اور ہر وہ کلمہ کم جس سے پہلے حرف جر ہو یا مضاف ہو پس (کم) مجرور ہوگا وگرنہ مرفوع ہوگا اور ترکیب میں مبتداء واقع ہوگا اگر ظرف نہ بن رہا ہو، اور خبر ہوگا اگر ظرف بن رہا ہو، ایسے ہی (کم کی طرح) اسماء استفامیہ اور شرط اور کم عمة لک یاجریر وخالة کی مثل میں تین وجہیں ہیں اور کبھی حذف کیا جاتا ہے (کم کی تمیز کو) کم مالک اور کم ضربت کی مثل میں۔

تشریح: آج کے درس میں پانچ باتیں ہیں:

(۱) کم کا صدارت کلام کا تقاضا کرنا۔

(۲) خبرِ کم پر مختلف اعراب کا آنا۔

(۳) اسماء استفہام اور اسماء شرط کے متعلق ایک قاعدہ۔

(۴) کم عمة لک یا جریر وخالة میں تین وجوہات۔

(۵) کم کی تمیز کو حذف کرنا۔

پہلی بات: کم کا صدارت کلام کا تقاضہ کرنا

ولها صدر الکلام: فرماتے ہیں کہ چاہے کم استفہامیہ ہو یا خبریہ دونوں صدارت کلام کا تقاضہ کرتے ہیں؛ کیونکہ کم استفہامیہ میں استفہام ہوتا ہے اور استفہام صدارت کلام کا تقاضہ کرتا ہے اور کم خبریہ بھی صدارت کلام کا تقاضہ کرتا ہے تاکہ شروع سے ہی کلام کا استفہام یا خبر کی قبیل سے ہونا معلوم ہو جائے۔

دوسری بات: خبرِ کم پر مختلف اعراب کا آنا

وکلاهما یقع مرفوعًا ومنصوبًا ومجرورًا: فرماتے ہیں کہ کم خبریہ اور استفہامیہ دونوں کی خبروں کو موقع ومحل کے اعتبار سے مرفوع منصوب اور مجرور پڑھا جائے گا۔

فکل ما بعده فعلٌ غیر مشتغل عنه بضمیره کان منصوبًا معمولا علی حسبه: یعنی ہر وہ مقام جہاں خبر کم کے بعد ایسا فعل یا شبہ فعل ہو جس کے بعد کوئی ضمیر نہ ہو تو اسی فعل عامل کے عمل کے موافق ما قبل والے خبر پر اعراب پڑھا جائے گا، یعنی اگر وہ فعل مؤخر مفعول مطلق کا تقاضہ کر رہا ہو تو کم کو اپنی تمیز سمیت مفعول مطلق بنا کر منصوب پڑھیں گے جیسے کم ضربةً ضربتَ، اور اگر وہ مفعول بہ کا تقاضہ کر رہا ہو تو اس کو اُس کے لئے مفعول بہ بنا کر منصوب پڑھیں گے جیسے کم رجلا ضربتَ، اور مفعول فیہ کا تقاضہ کر رہا ہو تو مفعول فیہ بنا دیں گے جیسے کم یومًا صمتَ۔

یہ تو کم استفہامیہ کی مثالیں ہوگئیں، علی هذا الترتیب کم خبریہ کی مثالیں

بھی ملاحظہ ہو: کم ضربةٍ ضربتُ، کم غلامٍ ملکتُ، کم یومٍ صمتُ فیہ۔

وکل ما قبلہ حرف جر أو مضاف فمجرور: فرماتے ہیں کہ ہروہ مقام جہاں کم کی خبر سے قبل یا تو کوئی حرف جر ہو یا مضاف ہو تو ایسے ہر دو موقعوں پر اس کو محلا مجرور پڑھا جائے گا، جیسے کم استفہامیہ کی مثال: بکم درهمًا اشتریتَ ؟، اور کم خبریہ کی مثال بکم درهمٍ اشتریتُ، وهکذا بکم رجلاً مررتَ؟ وبکم رجلٍ مررتُ، وغلام کم رجلًا أکرمتَ؟ وغلامَ کم رجلٍ أکرمته۔

ایک سوال اوراس کا جواب

یہاں سوال ہوسکتا ہے کہ جناب عالی! ابھی تو آنجناب محترم نے یہ قاعدہ بیان فرمایا کہ ولهما صدر الکلام، اور یہاں آپ کم پر کبھی حرف جر داخل کرتے ہیں اور کبھی اسم مضاف، تو ان دونوں صورتوں میں صدارت کلام تو باقی نہیں رہی؟۔

اس کا جواب یہ ہے کہ میرے عزیز! الضروریات تُبیح المحظورات والے قاعدے کو دیکھ کر ہم نے ایسا کیا ہے، کیونکہ اگر ایسی صورتوں میں بھی کم کو صدارت کلام دیں گے تو مجرور کا حرف جر سے اور مضاف الیہ کا اسم مضاف سے مقدم ہونا لازم آئے گا، وهذا باطلٌ، لہذا ایسے موقعوں پر صدارت کلام کو چھوڑ کر ہم حرف جر اور اسم مضاف کو مقدم کردیں گے۔

وإلا فمرفوعٌ مبتدأ إن لم یکن ظرفًا: فرماتے ہیں کہ اگر کم سے پہلے نہ تو کوئی حرف ہو اور نہ اسم مضاف ہو اور نہ اس کی خبر کے بعد کوئی فعل ہو یا ہو لیکن اس کے بعد کوئی ضمیر ہو جس میں وہ عمل کر رہا ہو، تو ایسی صورت میں اس کی خبر محلا مرفوع

ہوگی جیسے کم رجلاً أخوک؟ پھر یہ مرفوع ہونا یا تو مبتداء ہونے کی وجہ سے ہوگا یا خبر ہونے کی وجہ سے، اگر کم کے بعد والا اسم ظرف نہ ہو پھر تو مبتداء ہونے کی وجہ سے محلا مرفوع ہوگا جیسے کم رجلاً أخوک؟ اس میں کم رجلاً مبتداء اور أخوک مضاف مضاف الیہ اس کی خبر ہے، اور اگر وہ ظرف ہو تو پھر خبر مقدم ہونے کی وجہ سے محلا مرفوع ہوگا جیسے کم یومًا سفرک؟ اس میں کم یومًا خبر مقدم اور سفرک اس کے لئے مبتداء مؤخر بن رہا ہے۔

تیسری بات: اسم استفہام اور اسماء شرط کے متعلق قاعدہ

وکذلک أسماء الاستفهام والشرط: صاحب کافیہ کا ایک بڑا کمال یہ ہے کہ چند کلمات کے قالب میں ایک بڑا قاعدہ بلکہ کئی قواعد ذکر فرما دیتے ہیں، مثلا یہاں فرماتے ہیں کہ آپ حضرات کم کی خبر کے متعلق جو جو تفصیلات اور اعرابات پڑھ چکے ہوں وہ حروف استفہام اور حروف شرط یعنی مَن، ما، أيٌّ، أینَ، أنی، اور متی کے بارے میں بھی سمجھ لو، یعنی اگر ان کے بعد کوئی ایسا فعل نہ ہو جس کے بعد کوئی ضمیر ہو تو یہ منصوب علی حسب العامل ہوں گے جیسے مَن ضربتَ؟ اور مَن تضربْ أضربْ، اور اگر ان سے پہلے کوئی حرف جر یا اسم مضاف ہو تو یہ محلا مجرور ہوں گے جیسے بمن مررتَ؟ اور بمن تمرُّ أمرُّ، وغلامَ مَن ضربتَ؟ اور غلام مَن تضربْہ أضربْہ، اور اگر ان دونوں کے علاوہ ہو تو محلا مرفوع بالابتداء یا مرفوع لأجل الخبر ہوں گے جیسے مَن ضربتَہ؟ ومَن تضربْہ أضربْہ، أو مَن قامَ۔

چوتھی بات: کم عمةٍ لک یا جریر و خالة میں تین وجوہات

وفي مثل كم عمةٍ لك يا جرير و خالة؟ ثلاثة أوجه: اس عبارت میں صاحب کافیہ بیان کرتے ہیں کہ کم عمةٍ کی مثل میں تین وجوہ جائز ہیں، اور اس مثل سے ہر وہ ترکیب مراد ہے جو کم خبریہ اور استفہامیہ کا احتمال رکھتی ہو، اور اس کی تمیز ذکر اور حذف دونوں کا احتمال رکھتی ہو:

(۱) پہلی وجہ عمة کو مرفوع پڑھیں تو اس وقت یہ مبتداء ہوگا۔

(۲) دوسری وجہ اسے منصوب پڑھیں تو یہ تمیز ہوگی کم استفہامیہ کی، اور کم استفہامیہ کی تمیز منصوب ہوتی ہے۔

(۳) تیسری وجہ اسے مجرور پڑھیں تو اس وقت یہ کم خبریہ کی تمیز ہوگی، اور کم خبریہ کی تمیز مجرور ہوتی ہے جیسے کم عمةٍ، اسی طرح خالة کو بھی تین طرح پڑھ سکتے ہیں مرفوع منصوب اور مجرور۔

فائدہ: یہ شعر فرزدق کا ہے اور اس میں جریر کی مذمت بیان کرتا ہے، پورا شعر اس طرح ہے:

كم عمة لك يا جرير و خالة

فدعاء قد حلبت علي عشاري

اے جریر! تیری کتنی پھوپھیاں اور خالائیں ہیں جو مڑے ہوئے ہاتھوں والی ہیں جنہوں نے میری دس ماہ کی حاملہ اونٹنیوں کا دودھ دوہا ہے ہاتھوں کے مڑے ہوئے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حاملہ اونٹنیوں کا دودھ دوھنا بہت

بڑی مشقت کا کام ہے، تو یہ کنایہ ہے کہ وہ حقیر اور مشقت کا کام کرتی ہیں، اور عمۃ کو جب کم خبریہ کی تمیز بنائیں تو مطلب یہ ہوگا کہ جریر کی بہت ساری خالائیں اور پھوپھیاں فرزدق کی خدمت کرتی رہی ہیں اور کم استفہامیہ کی تمیز ہو تو پھر جریر سے سوال کرتا ہے کہ کتنی تیری خالائیں اور پھوپھیاں ہیں؟ جو میری خدمت کرتی رہی ہیں گویا اس قدر ہیں کہ فرزدق کو ان کی تعداد یاد نہیں ہے اس وجہ سے سوال کر رہا ہے۔

ترکیب: کم استفہامیہ ممیز، عمۃ موصوف، لک جار مجرور ظرف مستقر متعلق کائنۃٌ کے ہو کر صفت عمۃ کی، موصوف صفت سے مل کر معطوف علیہ، واو حرف عطف، خالۃٌ موصوف، فدعاء صفت، موصوف صفت سے مل کر معطوف، معطوف علیہ اپنے معطوف سے مل کر کم استفہامیہ کی تمیز، کم استفہامیہ اپنی تمیز سے مل کر مرفوع محلا مبتداء، قد حرف تحقیق حلبت فعل ہی ضمیر اس میں مستتر فاعل راجع بسوئے کم عمۃ، علی جار مجرور مل کر ظرف لغو متعلق حلبت، عشاري مضاف مضاف الیہ سے مل کر مفعول بہ حلبتُ فعل کا، فعل اپنے فاعل اور متعلق اور مفعول بہ سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ ہو کر خبر محلا مرفوع، مبتداء خبر مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہوا، یا حرف نداء بمعنی أدعو، جرير مبنی بر علامت رفع، منادی مفعول بہ، فعل محذوف ادعو کا، أدعو فعل یا فاعل اپنے مفعول بہ سے مل کر جملہ فعلیہ انشائیہ ہوا۔ (تہذیب الکافیہ ۲۳۸)۔

پانچویں بات: کم کی تمیز کو حذف کرنا

وقد يحذف في مثل كم مالك؟ وكم ضربتَ: صاحب کافیہ علامہ ابن حاجبؒ یہاں سے ایک قاعدہ بیان فرمارہے ہیں وہ یہ ہے کہ جہاں کوئی قرینہ موجود ہو تو کم استفہامیہ وخبریہ کی تمیز کو حذف کرنا بھی جائز ہے جیسے کوئی کہے کم مالک؟ یہاں کم معرفہ کے اوپر داخل ہوا ہے حالانکہ قاعدہ ہے کہ کم استفہامیہ وخبریہ صرف نکرہ پر داخل ہو سکتے ہیں اور یہاں معرفہ پر داخل ہوا ہے تو لازمی طور پر یہاں کوئی اسم نکرہ محذوف ہوگا جو کم کے لئے تمیز بنے گا، تو اس کی اصل عبارت یہ بنے گی، کم درهماً مالك؟ اور كم درهمٍ مالك؟ اسی طرح اگر کم کے بعد متصل کوئی فعل آجائے تو بھی یہی حکم ہے؛ کیونکہ کم ہمیشہ کے لئے اسم معرفہ پر داخل ہوتا ہے فعل پر کبھی داخل نہیں ہوتا، اور یہاں داخل ہوا ہے تو یہاں بھی لازمی طور پر کوئی اسم نکرہ محذوف ہوگا جیسے كم ضربتَ؟ سے كم ضربةً ضربتَ؟ اور كم ضربةٍ ضربتُ۔

درس (١٥)

ظروف مبنیہ کی تفصیل

الظروف: منها ما قطع عن الإضافة كقبل وبعد، وأجري مجراه لا غيرُ، وليس غير وحسب، ومنها حيث، ولا يضاف إلا إلى الجملة في الأكثر، ومنها إذا، وهي للمستقبل، وفيها معنى الشرط، ولذلك اختير بعدها الفعل، وقد تكون للمفاجأة، فيلزم المبتدأ

بعدها.

ترجمہ: ظروف میں سے بعض وہ ہیں جو اضافت سے قطع کے گئے ہوں جیسے قبل اور بعد اور ان کے قائم مقام کیا گیا لا غیر ، لیس غیر ،اور حسب کو،اور ان میں ایک حیث ہے،اوراس کی اضافت نہیں کی جاتی مگر جملے کی طرف اکثر،اور ان میں سے ایک إذا ہے،اور یہ مستقبل کے لئے آتا ہےاوراس میں شرط کا معنی ہوتا ہے اس لئے پسندیدہ ہے اس کے بعد فعل کا لانا،اور کبھی یہ مفاجات کے لئے آتا ہے اور اس کے بعد مبتداء کا ہونا لازمی ہے۔

تشریح: دیکھو میرے بھائی! میرے سامنے مکتبۃ البشری کا طبع کردہ کافیہ ہے اس کے صفحہ ۱۲۲ سے لے کر ۱۲۵ تک ظروف مبنیہ کی تیرہ قسمیں بیان فرمارہے ہیں جن کو تین دروس میں ہم آپ کے سامنے پیش کرنے کی کوشش کریں گے انشاء اللہ،اور آج کے درس میں سے پہلے چار کی تفصیل بیان فرمارہے ہیں:

پہلی قسم: قبل اور بعد کی تفصیل

منها ما قطع عن الإضافة كقبل وبعد: ظروف مبنیہ میں سے بعض اسماء ایسے ہوتے ہیں جو کہ لازم الاضافت ہوتے ہیں، لیکن مضاف الیہ ان کا کبھی مذکور ہوتا ہے اور کبھی محذوف،اور محذوف کی بھی پھر دوصورتیں ہیں محذوف منوی یعنی لفظوں میں اگرچہ مذکور نہ ہو لیکن متکلم کی نیت میں موجود ہو،اور محذوف نسیًا منسیًّا یعنی ایسا اس کو حذف کردیا گیا ہو کہ نہ تو متکلم کی نیت میں ہو اور نہ لفظوں میں،غرض یہ کہ جب ایسے اسماء کا مضاف الیہ یا تو مذکور ہو یا محذوف نسیًا منسیًّا ہو تو ان دونوں

حالتوں میں معرب ہوں گے جیسے نسیًا منسیًّا کی مثال رُبَّ بعدٍ کان خیرًا من قبلٍ، اورمحذوف منوی کی مثال ﴿لله الأمر من قبل ومن بعد﴾ أي: لله الأمر من قبل کل شيء ومن بعد کل شيء۔

محذوف منوی کی صورت میں ان ظروف مبنیہ کو غایات بھی کہتے ہیں؛ کیونکہ مضاف کو جب حذف کردیا گیا تو اب کلام کی انتہا اور اختتام انہی ظروف پر ہوتی ہے۔

دوسری قسم: وأجري مجراه

وأجري مجراه لا غیر ولیس غیر وحسب: ظروف مبنیہ میں سے دوسری قسم کو بیان کرتے ہوئے فرمارہے ہیں کہ لا غیر اور لیس اگرچہ ظروف مبنیہ میں سے نہیں ہیں، لیکن قبلا ور بعد وغیرہ مقطوع عن الإضافة والے أسماء ظروف کے ساتھ دو چیزوں میں مشابہت کی وجہ سے گویا کہ یہ ان کے قائمقام ہوگئے اور قائمقام ہونے کی وجہ سے یہ بھی مبنی ہوگئے، پہلی قسم کی مشابہت تو یہ ہے کہ جس طرح قبل اور بعد وغیرہ مقطوع عن الاضافةہوتے ہیں ایسے ہی یہ دونوں بھی مقطوع عن الإضافة استعمال ہوتے ہیں، اور دوسری مشابہت یہ ہے کہ جس طرح قبل اور بعد وغیرہ مبنی برضم ہوتے ہیں، ایسے ہی یہ دونوں بھی مبنی برضم ہوتے ہیں جیسے جاء ني زیدٌ لیس غیر ولا غیر وحسب، حسب کو بھی لفظ غیر کے ساتھ دو طرح کی مشابہت کیوجہ سے قائمقام ٹھہرایا گیا، اول یہ کہ غیر کے ساتھ اس کی مشابہت کثرت استعمال میں ہے، اور دوم یہ کہ جس طرح غیر میں شدت نکارت پائی

جاتی ہے یعنی کسی دوسرے کلمہ کی طرف مضاف ہونے کے باوجود بھی یہ نکرہ ہی رہتا ہے ایسے ہی لفظ حسب میں بھی شدت نکارت پائی جاتی ہے۔

تیسری قسم: حیث کی تفصیل

ومنها حيثُ، ولا يضاف إلا إلى الجملة في الأكثر: ظروف مبنیہ میں سے ایک حیث بھی ہے یہ غایات کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے مبنی ہے، یعنی جس طرح غایات کو اضافت لازم ہے اسی طرح اس کو بھی لازم ہے؛ کیونکہ یہ اکثر جملہ کی طرف مضاف ہوتا ہے جیسا کہ صاحب کافیہ فرماتے ہیں **ولا يُضاف إلا إلى الجملة في الأكثر** چاہے جملہ اسمیہ ہو یا فعلیہ، اور جملہ من حیث الجملہ نہ مضاف ہوتا ہے اور نہ مضاف الیہ، مگر بتاویل مصدر کے لیکر مضاف الیہ بنایا جاسکتا ہے لیکن مصدر عبارت میں مذکور نہیں ہے، تو جب حیث کا حقیقی مضاف الیہ مصدر ہوا، اور وہ مذکور نہیں ہے تو حیث اس کی طرف محتاج ہوا جس طرح اسماء مقطوعہ عن الاضافت مضاف الیہ کی طرف محتاج ہوتے ہیں لہذا یہ بھی مبنی بر ضم ہوا جیسے **اجلس حيث زيدٌ جالسٌ**، اس کو **اجلس حيث جلوس زيدٍ** کی تاویل میں لے لینگے یہ جملہ اسمیہ کی مثال ہے اور جملہ فعلیہ کی مثال فرمان باری تعالی میں ہے ﴿**سنستدرجهم من حيث لا يعلمون**﴾ اس میں ﴿**لا يعلمون**﴾ **من حيث عدم علمهم** کی تاویل میں ہے۔

چوتھی قسم: إذا کی تفصیل

ومنها إذا وهي للمستقبل: ظروف مبنیہ میں سے چوتھی قسم إذا ہے یہ ظرف زمان میں سے ہے اور اکثر مستقبل کے لئے استعمال ہوتا ہے، اگر ماضی پر داخل

ہوتو اس کو بھی اکثر طور پر مستقبل کے معنی میں کر دیتا ہے؛ کیونکہ اس کی وضع ہی مستقبل کے لئے ہوئی ہے ایسا مستقبل جس کا واقع ہونا یقینی ہو جیسے ﴿إذا جاء نصر الله والفتح﴾ اور ﴿حتی إذا جاء وها وفتحت أبوابها﴾۔

کبھی کبھی إذا ماضی پر داخل ہوتو وہ ماضی ماضی ہی رہتا ہے جیسے ﴿حتی إذا بلغ بین السدین﴾ اور ﴿حتی إذا جعله نارًا﴾۔

جب إذا ماضی پر داخل ہو اور اس کو مستقبل کے معنی میں کر دے تو اس وقت إذا شرط کے معنی میں ہوتا ہے، اور اس کے بعد جملہ ہوتا ہے کبھی تو اسمیہ ہوگا جیسے آتیک إذا الشمس طالعةٌ، اور کبھی جملہ فعلیہ ہوگا جیسے آتیک إذا طلعت الشمس، اگر چہ جائز تو دونوں ہیں؛ کیونکہ إذا کی دو حیثیتیں ہیں: وضعی اور معنوی، اصل وضع کے اعتبار سے یہ ظرفیہ ہے اس لئے اس کے بعد فعل لانا جائز ہے اور معنی یہ شرط کا دیتا ہے، اس لئے اس کے بعد فعل لانا جائز ہے بلکہ فعل لانا اولی ہے (جیسا کہ صاحب کافیہ خود فرمارہے ہیں وفیها معنی الشرط ولذلک اختیر بعدها الفعل) کیونکہ یہ شرط کا معنی دیتا ہے اور شرط جملہ فعلیہ ہوتی ہے۔

وقد تکون للمفاجاة: فرماتے ہیں کہ إذا اصل وضع کے اعتبار سے اگر چہ ظرف کے لئے ہے لیکن کبھی کبھار مـفـاجـلـة کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے، مفاجاة باب مفاعلہ کا مصدر ہے بمعنی اچانک کسی چیز کو لے لینا، جب یہ مفاجاة کے لئے ہوتو یہ گویا کہ کسی چیز کے ملنے یا اس کے ہونے پر دلالت کرتا ہے، اس وقت اس میں شرط کے معنی نہیں ہوں گے، لہذا اس کے بعد مبتداء کا لانا اولی اور مختار ہوگا تا کہ إذا شرطیہ اور مفاجاتیہ دونوں میں فرق ہو جائے جیسے خرجت فإذا السبع واقفٌ۔

خلاصہ یہ ہوا کہ إذاظرفیہ جب شرط کے معنی میں ہوتو اس کا جملہ فعلیہ پر داخل ہونا اولی اور مختار ہوگا اگرچہ جملہ اسمیہ پر بھی داخل کیا جاسکتا ہے، اور جب یہ مفاجاتیہ ہوتو اس کا جملہ اسمیہ پر داخل ہونا اولی اور مختار ہوگا، اگرچہ فعلیہ پر بھی داخل کیا جاسکتا ہے۔

درس (۱۶)

ظروف مبنیہ کی تفصیل

ومنها إذ للماضي، ويقع بعدها الجملتان، ومنها أين وأنى للمكان استفهامًا وشرطًا، ومتى للزمان فيهما، وأيان للزمان استفهامًا، وكيف للحال استفهامًا.

ترجمہ: اوران میں سے ایک إذ ہےاور یہ ماضی کیلئے آتا ہےاوراس کے بعد دو جملے ہوتے ہیں،اوران میں سے أين اور أنى بھی ہیں اور یہ مکان کے لئے آتے ہیں بمعنی استفہام اور شرط کے، اورمتی زمان کے لئے آتا ہے ان دونوں میں (یعنی شرط اوراستفہام میں)، اورأیان زمان کے لئے آتا ہے جب یہ استفہام کے معنی میں ہو، اورکیف حال کے لئے آتا ہے استفہام کے معنی میں۔

تشریح: ۔آج کے درس میں ظروف مبنیہ میں سے پانچ قسموں کی تفصیل ذکر فرمارہے ہیں:

پانچویں قسم: إذ کی تفصیل

ومنها إذ للماضي: ظروف مبنیہ میں سے ایک إذ بھی ہے اس کے متعلق صاحب کافیہ فرمارہے ہیں کہ یہ ماضی کے لئے استعمال ہوتا ہے اگرچہ مضارع پر ہی داخل ہو، یہ ماقبل والے کا بالکل مخالف ہے اُس کے بارے میں فرمایا تھا کہ وہ مستقبل کے لئے ہے اگرچہ ماضی پر ہی داخل ہو، یعنی اگر وہ ماضی پر بھی داخل ہو تو اس کو مستقبل کے معنی میں کر دیتا ہے اور یہ (إذ) اگر مضارع پر بھی داخل ہو جائے تو اس کو ماضی کے معنی میں کر دیتا ہے جیسے ارشاد باری تعالی ہے ﴿وإذ يمكر بك الذين كفروا﴾۔

ويقع بعدهما جملتان: فرماتے ہیں کہ یہ جملہ کے دونوں قسموں یعنی اسمیہ اور فعلیہ پر داخل ہوتا ہے جیسے اسمیہ کی مثال جئتك إذ الشمس طالعةٌ اور فعلیہ کی مثال جئتك إذ طلعت الشمسُ، اور جیسا کہ فرمان باری تعالی میں بھی وارد ہوا ہے ﴿إذ أخرجه الذين كفروا ثاني اثنين إذ هما في الغار إذ يقول لصاحبه لاتحزن إن الله معنا﴾۔

یاد رہے کہ صاحب کافیہ رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ للماضي یعنی یہ صرف ماضی ہی کے لئے آتا ہے، یہ قاعدہ اکثریہ کو بیان فرمایا ہے ورنہ کبھی کبھار مستقبل کا معنی بھی دیتا ہے جیسے ﴿إذ قال الله يا عيسى بن مريم أ أنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله﴾۔

چھٹی قسم: اَین اور اَنی کی تفصیل

ومنها أين وأنى للمكان استفهامًا وشرطًا: ظروف مبنیہ میں سے أیــن اور أنــی بھی ہیں، یہ دونوں مکان کے لئے استعمال ہوتے ہیں بطور استفہام کے بھی اور بطور شرط بھی، جب شرط کے معنی میں ہوں تو یہ دو جملوں پر داخل ہوگا، اول کو شرط اور ثانی کو جزاء کہیں گے۔

استفہام کی مثال أیــن أخــوک؟ وأیــن تــذهب یــا أخي؟ اور ﴿أنی لک هذا﴾، اور ﴿أیــن شــرکــائي الذین کنتم تزعمون﴾ اور شرط کی مثال: ﴿أینما تولوا فثم وجه الله﴾ اور أین تجلس أجلس، وأنی تقعد أقعد۔

یہ تو ان کے حقیقی معنی تھے اس کے علاوہ کبھی کبھار یہ کیف کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، جیسے ﴿فـأتو حرثکم أنی شئتم﴾، اور یہ دونوں اس لئے مبنی ہیں کہ ان میں استفہام اور شرط کے معنی پائے جاتے ہیں۔

ساتویں قسم: متی کی تفصیل

ومتـی لـلـزمان فیهما: ظروف مبنیہ میں سے ایک متی بھی ہے، یہ بھی ماقبل والے کی طرف بطور شرط اور بطور استفہام استعمال ہوتا ہے، بس فرق صرف یہ ہے کہ ماقبل والے دونوں ظرف مکان کے لئے تھے، اور یہ ظرف زمان کے لئے ہیں جیسے شرط کی مثال متی تُسافر أسافر، اور استفہام کی مثال ﴿متی هذا الوعد إن کنتم صادقین﴾، یہ بھی اس لئے مبنی ہے کہ یہ حرف شرط اور حرف استفہام کے معنی کو متضمن ہے، صاحب کتاب کے اس قول: لـلـزمـان فیهما کا یہی مطلب ہے کہ یہ

شرط اور استفہام دونوں میں سے ظرف زمان کے لئے استعمال ہوتا ہے جیسے محشی صاحب نے اس کے لئے مثال دی ہیں متی القتال؟اورمتی تخرج أخرج۔

آٹھویں قسم أیان کی تفصیل

وأیان للزمان استفهامًا: فرماتے ہیں کہ أیان بھی ظروف زمان میں سے ہے لیکن یہ صرف استفہام کے لئے استعمال ہوتا ہے شرط کے لئے کبھی استعمال نہیں ہوتا، اوراس کے مبنی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ حرف استفہام (ہل أوہمزہ) کے معنی میں ہوتا ہے،اس معنًی مشابہت کیوجہ سے یہ بھی مبنی ہوگیا۔

ایک سوال اوراس کا جواب

اب میرے بھائی! سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ متی جو اس سے قبل گذر گیا وہ بھی ظروف زمان میں سے تھااوراستفہام کے لئے وہ بھی استعمال ہورہا تھا،توأیان کواس کے ساتھ ذکر کیوں نہ فرمایا؟ کیاان دونوں میں کوئی فرق ہے؟۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہاں جناب! ان دونوں میں دوطرح کا فرق پایا جاتا ہے:

(۱) متی کلمہ عامہ ہے اس کے ذریعے چھوٹے بڑے ہرقسم کے کام کے متعلق سوال کیا جاسکتا ہے مثلا متی یوم قیام زید، اورمتی الساعة؟ دونوں کہنا جائز ہیں، جبکہ أیان صرف امورعظیمہ یعنی بڑی چیزوں کے متعلق سوال کرنے کے لئے آتا ہے جیسے یہ کہنا توصحیح ہے ﴿أیان یوم الدین﴾ لیکن أیان یوم قیام زیدٍ کہنا صحیح نہیں ہے۔

(۲) متی کلمۂ عامہ ہے ماضی اور مستقبل دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے مثلاً متی قدم الحاج اورمتی یقدم الحاج دونوں کہنا صحیح ہے، جبکہ أیان صرف مستقبل کے ساتھ خاص ہے جیسے یہ کہنا تو صحیح ہے ﴿أیان یوم الدین﴾ لیکن أیان قدم الحاج کہنا صحیح نہیں ہے۔

أیان کو أیَّانَ پڑھنا بھی جائز ہے اور إیانَ اور أیَّانِ پڑھنا بھی جائز ہے۔

نویں قسم کیف کی تفصیل

وکیف للحال استفھاماً: بھائی! کیف بھی ظروف مبنیہ میں سے ہے جب یہ استفہام کے معنی میں ہو جیسے کیفَ حالک؟ کا معنی ہے بھائی! آپ کا کیا حال ہے؟ یا آپ کس حال میں ہو؟، اس کے مبنی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ بھی حرف استفہام کے معنی میں ہے اور حرف استفہام مبنی ہوتا ہے لہذا اس کے ساتھ معنًی مشابہت کی وجہ سے یہ بھی مبنی ہو جائے گا، یہ اگر چہ عام علماء نحو کے ہاں ظرف نہیں ہے لیکن جار مجرور کے معنی میں ہے جیسے کیف حالک؟ کا معنی یہ ہوتا ہے علی أيِّ حالٍ أنتَ؟ اور جار مجرور اور ظرف قریب المعنی ہوتے ہیں جیسے سافر زیدٌ یوم الجمعة، أي: في یوم الجمعة، لیکن امام أخفش رحمہ اللہ کے ہاں یہ خود ہی ظرف ہے اس لئے اس کو ظروف مبنیہ میں شمار فرمایا۔

درس (۱۷)

ظروف مبنیہ میں سے منذ اور مذ کی تفصیل

ومذ ومنذ بمعنى أول المدة، فيليهما المفرد المعرفة، وبمعنى الجميع فيليهما المقصود بالعدد، وقد يقع المصدر أو الفعل أو أنَّ أو إن فيقدر زمانٌ مضافٌ، وهو مبتدأٌ، وخبره ما بعده، خلافًا للزجاج.

ترجمہ: مذ ومنذ یہ اول مدت بیان کرنے کے لئے آتے ہیں، پس متصل ہوتا ہے ان دونوں کے ساتھ مفرد معرفہ، اور پوری مدت کے لئے بھی آتے ہیں، پس متصل ہوتا ہے ان کے ساتھ مقصود بالعدد، اور کبھی (مذ اور منذ کے بعد) مصدر یا فعل یا أنّ یا إنّ واقع ہوتے ہیں پس (لفظ مذ اور منذ کے بعد) لفظ زمان مضاف مقدر ہوتا ہے اور وہ (مذ اور منذ) مبتدا ہوتے ہیں اور اس کے بعد اس کی خبر ہوتی ہے لیکن یہ بات زجاج نحوی کے خلاف ہے۔

تشریح: آج کے درس میں ظرف مبنیہ میں سے دسویں قسم (مذ اور منذ) کی تفصیل بیان فرما رہے ہیں:

دسویں قسم: مذ اور منذ کی تفصیل

ومذ ومنذ: صاحب کافیہ اگرچہ الفاظ کے خرچ کرنے میں کافی محتاط آدمی ہیں لیکن آج طالبان علوم ختم نبوت کے لئے اپنے خزانہ الفاظ کے دھانے خوب کھول

کر اور بڑی سخاوت سے کام لیکر کافی تفصیل سے مذ اور منذ کو بیان فرمارہے ہیں لیکن شروع والی بات آپ حضرات نے ہدایۃ النحو میں جس انداز سے پڑھی ہیں ایمانداری کی بات یہ ہے کہ دل کو بھانے والی عبارت انہی کی ہے، لیکن پھر بھی ہماری کوشش یہ ہوگی کہ ہم ان دونوں حضرات کی عبارتوں کا قدر مشترک اپنے عزیز طلبہ کے سامنے پیش کریں، **فالله المستعان وعليه توكلت وإليه أنيب:**

فرماتے ہیں کہ ظروف مبنیہ میں سے مذ اور منذ بھی ہیں، آپ صاحبان اس سے پہلے بھی جانتے ہیں اور مزید حروف کی بحث میں بھی پڑھ لو گے کہ یہ دونوں حروف جارہ میں سے بھی ہیں لیکن یہاں جو ان سے بحث ہوگی وہ حروف جارہ میں سے ہونے کی حیثیت سے نہیں بلکہ اسماء ظروف میں سے ہونے کی حیثیت سے ہوگی، لہذا جب یہ اسماء ظروف میں سے ہوں تو یہ دو معنوں میں استعمال ہوتے ہیں:

(۱) **بمعنى أول المدة:** یعنی اس سے پہلے والے فعل کے لئے اول مدت کو بیان کرنا جیسے **ما رأيتک مذ أو منذ يوم الجمعة** یعنی میں نے آپ کو جمعہ کے دن سے نہیں دیکھا۔

(۲) **أو بمعنى جميع المدة:** یعنی اس فعل کے لئے جمیع مدت کو بیان کرنا، جیسے **ما رأيتک مذ أو منذ شهرٍ أو شهران** یعنی میں نے آپ کو مہینے کے شروع سے ابھی تک نہیں دیکھا، لیکن یہ کیسے معلوم ہو کہ یہ پہلے معنی میں ہے یا دوسرے معنی میں؟ کیونکہ عبارتیں تو بظاہر ایک جیسی ہیں، لہذا اس مشکل کے حل کے لئے ﴿**فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون**﴾ پر عمل کرتے ہوئے ہم پہلے صاحب ہدایۃ النحوؒ کے درِ دولت پر جا کر زانوئے تلمذ

تہہ کر کے باأدب طریقے سے عرض کرتے ہیں کہ حضرت والا! اس کے متعلق آپ کیا فرماتے ہیں؟ تو صاحب ہدایۃ النحو نے سراپا شفقت بن کر گویا کہ ہمارے سروں پر ہاتھ رکھ کر مختصر و پر مغز جواب دیدیا کہ بمعنی أول المدة إن صلح جوابًا لمتى، یعنی اگر یہی جملہ متی کے جواب میں واقع ہو تب تو یہ اول مدت کو بیان کرنے کے لئے ہوگا، جیسے کوئی پوچھے متى ما رأيتَ زيدًا؟ تو اس کا جواب ہوگا ما رأيته مذ أو منذ يوم الجمعة، أي: أول مدةِ انقطاع رؤيتي إياه يوم الجمعة، یعنی میرے اس کو نہ دیکھنے کی ابتدائی مدت جمعہ کا دن ہے، وبمعنى جميع المدة إن صلح جوابًا لكم؟ اور اگر یہ دونوں کم استفہامیہ کے جواب میں واقع ہوں تو ان کا معنی جمیع مدت ہوگا جیسے کوئی پوچھے كم مدةً ما رأيتَ زيدًا، تو اس کے جواب میں کہا جائے گا ما رأيته مذ أو منذ يومان، أي: جميع مدةِ انقطاعِ رؤيتي إياه يومان، یعنی میں نے اس کو دو دن سے نہیں دیکھا، یعنی میرا اس کو نہ دیکھنے کی پوری مدت دو دن ہیں۔

صاحب ہدایۃ النحو کا شکریہ ادا کرتے ہوئے تدریجی طور پر ہم نے صاحب کافیہؒ کے دولت کدہ پر حاضر ہو کر درخواست کی کہ حضرتِ والا! صاحب ہدایۃ النحو کے جواب میں اگر کوئی کسر یا کوئی مشکل رہ گئی ہو تو از راہ کرم مختصر اشارات کے ذریعے ہمیں کچھ سمجھا دیں۔

تو صاحب کافیہ نے بڑے مختصر اور جامع کلمات میں جواب دیکر فرمایا کہ مذ اور منذ جب اول مدت کے معنی میں ہوں تو فيليهما المفرد المعرفة جب

اول مدت کے معنی میں ہوں تو ان دونوں کے بعد جو اسم ہوگا وہ مفرد معرفہ ہوگا، اس لئے کہ اول مدت امر واحد اور متعین وقت ہوگا، وگرنہ بصورت دیگر اس پر اول مدت کا حکم لگانا ہی صحیح نہیں ہوگا؛ کیونکہ نا معلوم وقت سے کلام معلوم کی ابتداء کیسے ہوگی۔

مفرد معرفہ کا مطلب یہ ہے کہ وہ اسم تثنیہ یا جمع نہیں ہوگا بلکہ مفرد ہوگا اگر چہ مضاف ہو کر مرکب ہو۔

وبمعنى الجميع فيليهما المقصود بالعدد: اور جب یہ دونوں پوری مدت کے معنی میں ہوں تو ان کے بعد والا اسم متکلم کے مراد کے مطابق ہوگا یعنی اگر وہ ایک دن کا بتانا چاہ رہے ہو تو مفرد ہوگا، دو دن کا بتانا چاہ رہے ہو تو تثنیہ اور تین کا تو جمع، اور چاہے وہ نکرہ ہو یا معرفہ دونوں میں سے کسی ایک کی تعیین کوئی ضروری نہیں؛ کیونکہ جمیع مدت کا بیان کرنا دونوں صورتوں میں حاصل ہو جاتا ہے، جیسے **ما رأيت زيدًا مذ أو منذ يومان، أي: جميع مدة عدم رؤيتي إياه يومان،** یعنی میری اس کو نہ دیکھنے کی جمیع مدت دو دن ہیں۔

وقد يقع المصدر أو الفعل أو أنَّ إو إنَّ: یہاں تک جو قاعدہ منذ اور مذ کے لئے بیان ہوا وہ اصل اور کثیر الاستعمال صورت تھی، اب جو بات ذکر فرما رہے ہیں یہ خلاف الاصل اور قلیل الاستعمال صورت ہوگی جو دخول قد علی المضارع سے ظاہر ہو رہا ہے، **وقد تكلمنا على هذا الموضوع في كتابنا هذا غير مرةٍ** لہذا فرماتے ہیں کہ کبھی کبھار ان دونوں کے بعد مصدر بھی آتا ہے جو ہمیشہ کے لئے مفرد ہوگا تثنیہ اور جمع ہو ہی نہیں سکتا، جیسے **ما خرجتُ مذ أو منذ ذهبتُ،** اور کبھی اَن

مخففہ ہوگا ما خرجت مذ أن ذھبتُ، اور کبھی أن مثقلہ ہوگا جیسے ما خرجتُ مذ أو منذ أنک ذاھبٌ، اور کبھی پورا جملہ اسمیہ ہوگا لیکن یہ بہت ہی قلیل الاستعمال صورت ہے جیسے ما خرجتُ مذ أو منذ زیدٌ مسافرٌ،البتہ ان تمام صورتوں میں ان کے بعد لفظ زمانٌ مضاف محذوف ہوگا جیسے پہلی مثال میں آپ کہو گے ما خرجتُ مذ أو منذ زمان ذَھابک۔

الملاحظہ: اکثر ہمارے عزیز طالب علم ساتھی وزن فعالٌ کے مصدر میں غلطی کرتے ہیں اور اس کو فِعالٌ پڑھتے ہیں مثلا کہتے ہیں ذِھابُ فلانٍ، سِماع الموتی وغیرہ، حالانکہ یہ بفتح الفاء استعمال ہوتا ہے لہذا کہا جائے گا ذَھابُ فلانٍ اور سَماع الموتی وغیرہ۔

ان صورتوں میں یہ اول مدت یا جمیع مدت میں سے کسی ایک کے ساتھ خاص نہیں ہوں گے بلکہ دونوں معنوں میں موقع محل کے اعتبار سے استعمال ہوں گے۔

مذ اور منذ کی اعرابی حالت

وھو مبتدأ وخبرہ مابعدہ: فرماتے ہیں کہ مذ اور منذ میں سے کوئی بھی ظرف ہوکر جب جملہ میں واقع ہو تو جمہور علماء نحو کے ہاں یہ مبتداء واقع ہوں گے اور مابعد والا اسم ان کے لئے خبر بنے گا۔

خلافا للزجاج: امام زجاج رحمہ اللہ اس مسئلہ میں جمہور کے محاذ مخالف پر ہے وہ فرماتے ہیں کہ منذ اور مذ دونوں مبتداء نہیں بلکہ خبر مقدم واقع ہوں گے، اور ان کا مابعد مبتداء مؤخر ہوگا، ان کی دلیل یہ ہے کہ مذ اور منذ دونوں اسم ظرف نکرہ ہیں اور نکرہ

مبتداءنہیں بن سکتا، دوسری دلیل یہ ہے کہ جب بھی شروع میں جار مجرور یا ظرف واقع ہوتو اسے خبر مقدم بنایا جاتا ہے، لیکن جمہور علماء نحواس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ دونوں اگرچہ نکرہ ہیں لیکن انہیں معرفہ کی تاویل میں لیکر مبتداء بنادیں گے۔

اوران کے مبنی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں لفظا اور وضعا ہر طرح حروف کے مشابہ ہیں لفظا تو حروف جارہ میں سے مذ اور منذ کے ساتھ ان کی مشابہت ہے اور وضعا بھی حروف جارہ میں سے دوحرفی اور تین حرفی حروف کے ساتھ ان کی مشابہت ہے لہذا وہ مبنی ہیں تو یہ بھی ان کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے مبنی ہوں گے۔

درس (١٨)

باقی ظروف مبنیہ کی تفصیل

ومنها لدى ولدن، وقد جاء لدنِ ولدِنْ ولُدْنِ ولَدْ ولُدْ ولَدُ، ومنها قطُّ للماضي المنفي، وعوض للمستقبل المنفي، والظروف المضافة إلى الجملة وإذ يجوز بناؤها على الفتح، وكذلك مثل وغير مع ما وأن وأنَّ.

ترجمہ: اوران میں سے ایک لدی اور لدن ہیں اوران میں چند لغات اور بھی ہیں لدن ولدن ولدن ولد ولد ولد، اوران میں سے ایک قط ہے جو ماضی منفی کیلئے آتا ہے اور عوض مستقبل منفی کے لئے آتا ہے، اور وہ ظروف جو مضاف ہوں جملے اور اذ کی طرف ان کا مبنی برفتحہ ہونا جائز ہے اور ایسے ہی مثل اور غیر جب کہ

مع اور اَنْ اور اَنَّ کے ساتھ ہوں۔

تشریح: ۔آج کے درس میں ظروف مبنیہ کی آخری تین قسمیں اور اس کے بعد ایک جامع قاعدہ ذکر فرمائیں گے:

گیارھویں قسم لدی اور لدن کی تفصیل

ومنها لدی و لدن: فرمارہے ہیں کہ لدی اور لدن بھی اسماء ظروف میں سے ہیں یہ دونوں عند کے معنیٰ میں استعمال ہوتے ہیں جیسے **المال لدی زیدٍ** یہ **المال عند زیدٍ** کے معنیٰ میں ہے، ان میں فرق یہ ہے کہ عند اس وقت استعمال ہوتا ہے جب مذکورہ مال صرف ملکیت میں ہو اور اس پر اس کا قبضہ ہو، آگے عام ہے کہ وہ مال مالک کے پاس فی الحال موجود ہو یا نہ ہو بلکہ گھر میں یا کسی کے پاس امانت ہو، اور لدی اور لدن اس وقت استعمال ہوں گے جب مال مالک کے پاس عند التکلم حاضر موجود ہو جیسے **المال لدیک یا المال لديَّ یا المال لديه**، جیسا کہ صاحب ہدایۃ النحو نے صراحتًا اس کو متن میں بیان فرمایا ہے **والفرق بيهما أنَّ عند لا يشترط فيه الحضور ويشترط ذلک في لدی ولدن**۔

وقد جاء لدنِ ولَدِني ولُدْنِ ولَدْ ولُدي ولَدْ: فرماتے ہیں کہ لدنْ میں اہل عرب کے ہاں دیگر قراءتوں کے ساتھ (**لدنِ ولَدِني ولُدْنِ ولَدْ ولُدي ولَدْ**) بھی استعمال ہوا ہے، اوران کے مبنی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ لدُن کے آخری تین لغات تو وضعًا حروف کے ساتھ مشابہ ہو گئے، اور باقی تین لغات اور لدی انہیں تینوں پر محمول ہونے کی وجہ سے مبنی ہو گئے۔

بارھویں قسم قطُّ کی تفصیل

ومنها قطُّ للماضي المنفي: فرماتے ہیں کہ ظروف مبنیہ میں سے ایک قطُّ بھی ہے، **للماضي المنفي** اس کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ ماضی منفی میں استغراق نفی کے لئے آتا ہے جیسے **ما رأيته قطُّ** یعنی میں نے اس کو کبھی بھی نہیں دیکھا، بلکہ اگر یہ مضارع منفی پر داخل ہوتب بھی وہ ماضی منفی کے معنی میں ہوگا جیسے حدیث پاک میں ارشاد مبارک ہے **لم يتمعّر وجهه قطُّ**، اس میں بنی اسرائیل کے ایک ولی کا ذکر ہے کہ اللہ تعالی کی کھلی نافرمانیاں دیکھ کر بھی کبھی اس کا چہرہ متغیر نہیں ہوا۔

قطُّ میں اس کے اصل کے علاوہ بھی چار لغات کلام عرب میں مستعمل ہیں: **قُطُ قُطُّ قَطُ وقُطْ**۔ (تقریر کافیہ ۲/۵۲)۔

تیرھویں قسم عوض کی تفصیل

وعوض للمستقبل المنفي: فرماتے ہیں کہ عوض بھی ظروف مبنیہ میں سے ہے اور یہ مستقبل میں نفی کے استغراق کے لئے استعمال ہوتا ہے، جیسے **لا أضربك عوضُ**، یعنی میں تمہیں کبھی نہیں ماروگا، اس میں اصل کے علاوہ باقی تین لغات کلام عرب میں مستعمل ہیں: جیسے **عَوضُ، عَوضَ، عَوضِ**، **قطُّ** اور **عوضُ** کے مبنی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ **قطُّ** میں آخری دو لغات دو حرفی ہے جو وضعًا حروف کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے مبنی ہیں اور باقی لغات انہیں پر محمول کئے گئے ہیں، اور بعض کے ہاں قطُّ اس لئے مبنی ہے کہ اس کو عوض پر حمل کیا گیا ہے اور خود عوض اس لئے مبنی ہے کہ یہ بھی قبل اور بعد کی طرح محذوف منوی ہوتی ہے اور قبل اور بعد ایسی صورت

میں مبنی ہوتے ہیں اس لئے عــوضٌ بھی اس کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے مبنی ہو گیا، اور عوض کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے قطُّ بھی مبنی ہو گیا۔

ایک جامع قاعدہ

والظروف المضافة إلى الجملة وإذ: صاحب کافیہ جب ظروف مبنیہ کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب ان اسماء ظروف کے لئے جو معرب ہیں لیکن بعض صورتوں میں مبنی بھی استعمال ہوتے ہیں ان کے لئے ایک جامع قاعدہ بیان فرمارہے ہیں، قاعدہ یہ ہے کہ وہ اسماء ظروف جو مبنی نہیں ہیں جب ان کی اضافت جملہ کی طرف ہو جائے یا اس کلمہ اِذْ کی طرف مضاف ہو جو جملہ کی طرف مضاف ہو، یا اس کو یوں کہو کہ وہ ظروف جملہ کی طرف براہ راست مضاف ہوں یا بواسطہ اِذ کے مضاف ہو تو ایسے اسماء کو معرب ومبنی دونوں طرح پڑھنا جائز ہیں، معرب تو اس لئے کہ اسماء میں اصل معرب ہونا ہے اور یہ بھی اسماء ہیں اس لئے معرب ہو گئے، اور مبنی پڑھنا اس لئے جائز ہیں کہ یہ مضاف ہیں جملہ کی طرف اور جملہ من حیث الجملہ صاحب مفصل کے ہاں مبنی ہوا کرتا ہے، اس لئے اس کی طرف مضاف ہونے والے اسماء بھی مبنی ہوں گے جیسے ﴿هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم﴾ میں یوم کو مبنی بر فتح پڑھنا بھی جائز ہے اور معرب بنا کر مرفوع پڑھنا بھی جائز ہے، اسی طرح یومئذٍ اور حینئذٍ میں یوم اور حین کی اضافت اِذ کی طرف ہوتی ہے اور اسی اِذ کی اضافت کان کذا کی طرف ہوتی ہے اس لئے ان میں بھی وہی دو طریقے جائز ہیں۔

وكذلك مثل وغير مع ما وأنْ وأنَّ: فرماتے ہیں کہ لفظ مثل اور

غیر کے بعد اگر مــــا، أنْ، أنَّ میں سے کوئی ایک آجائے تو بھی ان میں دو وجہیں (معرب اور مبنی پڑھنا) جائز ہے، معرب تو اس لئے کہ یہ دونوں بھی اسماء ہیں اور اسماء میں اصل اعراب ہوتا ہے، اور مبنی پڑھنا اس لئے جائز ہے کہ ایسی (اضافت کی) صورت میں ان کی مشابہت ہوگی ان ظروف کیساتھ جو جملہ کی طرف مضاف ہوتے ہیں اور ان کا مبنی پڑھنا جائز ہے، تو ان کا مبنی پڑھنا بھی جائز ہوگا جیسے طالعتُ مثل ما طالعَ زیدٌ، اور قیامي مثل أن تقومَ أو غیرَ أن تقومَ، اور قیامي مثل أنَّک قائمٌ أو غیر أنَّک قائمٌ۔

والله أعلم بالصواب وعلمه أتم وأكمل

درس (۱۹)

معرفہ اور نکرہ کا بیان

المعرفة والنكرة: المعرفة ما وضع لشيء بعينه، وهي المضمرات والأعلام والمبهمات وما عرِّف باللام أو النداء، والمضاف إلى أحدهما معنًى، العَلم: ما وضعَ لشيء بعينه غير متناول غيره بوضعٍ واحدٍ، وأعرفها المضمر المتكلم ثم المخاطب، النكرة ما وضع لشيء لا بعينه.

ترجمہ: معرفہ وہ اسم ہے جو وضع کیا گیا ہو شے معین کے لئے اور یہ مضمرات اور اعلام اور مبہمات ہیں، اور جسے معرفہ بنایا گیا ہو لام کے ساتھ یعنی (معرف باللام) اور

نداا ور جوان میں سے کسی ایک کی طرف مضاف ہو اضافت معنویہ کے ساتھ، علم وہ ہے جو وضع کیا گیا ہو شے معین کے لئے جو اس کے غیر کو ایک وضع سے شامل نہ ہو، اور معرفہ میں سے زیادہ معرفہ ضمیر متکلم پھر مخاطب ہے، اور نکرہ وہ ہے جو غیر معین شے کے لئے وضع کیا گیا ہو۔

تشریح: دیکھو میرے پیاروں! آپ حضرات نے اسم کی دو قسمیں معرب اور مبنی پورے بسط وتفصیل سے پڑھ لی، اب علامہ ابن حاجبؒ اسی اسم کی عموم اور خصوص کے اعتبار سے مزید دو قسمیں یعنی معرفہ اور نکرہ کو بیان فرمارہے ہیں، لہٰذا اسماء العدد تک کی اس پوری عبارت میں پانچ باتیں بیان کریں گے:

(۱) معرفہ اور نکرہ کی تعریف۔

(۲) معرفہ کی اقسام۔

(۳) اسم علم کی تعریف۔

(۴) اُقسام معرفہ میں فرق مراتب۔

(۵) نکرہ کی تعریف۔

پہلی بات: معرفہ اور نکرہ کی تعریف

المعرفة ما وُضع لشيءٍ بعينه: معرفہ وہ اسم ہے جسے بعینہ ایک ہی چیز کے لئے وضع کر دیا گیا ہو، اس تعریف میں المعرفة معرف اور ما وضع لشيء بعينه اس کی تعریف ہے، تعریف میں کلمہ ما جنس کے درجے میں ہے یعنی جیسے ہی صاحب کتاب نے کہا کہ معرفہ وہ اسم ہے تو تمام کے تمام اسماء اس میں داخل ہو گئے،

لیکن جیسے ہی وُضــع فرما کر فصل اول کی چَو کی قائم فرمائی تو تعریف میں اسماء موضوعہ کو داخل ہونے کی اجازت تو دیدی لیکن اسماء مہملہ کو ایک دم خارج فرمایا، پھر لشــــیء بعینـہ فرما کر جب فصل ثانی کی چَو کی لگائی تو اپنی تعریف میں صرف اسماء معرفہ کو باقی چھوڑ لا دیگر سارے کے سارے اسماء نکرہ کو خارج کر دیا۔

دوسری بات: معرفہ کی اقسام

وهـي الـمـضـمرات والأعلام والمبهمات وما عرِّف باللام أو النداء، والمضاف إلى أحدهما معنًى: اس عبارت میں علامہ ابن حاجبؒ نے معرفہ کی چھ قسمیں بیان فرمائی ہیں: مضمرات، اعلام، مبہمات، معرف باللام، منادی، اور مذکورہ اسماء میں سے کسی ایک اسم کی طرف اسم نکرہ کا مضاف ہونا۔

یہاں ہمارے عزیز طلبہ ساتھیوں کو اشکال پیدا ہو سکتا ہے کہ جناب محترم! ہم لوگ تو نحو میر میں سات قسمیں پڑھکر آرہے ہیں یہاں چھ کیسی ہوگئیں؟۔

عزیزان محترم! اس کا جواب یہ ہے کہ آپ حضرات نے ہدایۃ النحو میں بھی یہی چھ قسمیں پڑھی ہیں وہاں بھی آپ حضرات کو یہ اشکال ہوا ہوگا، جس کا جواب آپ کو اسی ہدایۃ النحو کے متن میں یہ ملا ہوگا کہ **والـمبهـمـات: أعـنـي أسـمـاء الإشارات والـموصولات،** یعنی تیسری قسم مبہمات جو بظاہر ایک قسم لگ رہی ہے یہ اصل میں دو قسموں کو شامل ہے یعنی اسماء اشارات اور اسماء موصولات، لہذا وہاں جو سات قسمیں پڑھی تھی وہ یہاں بھی سات ہی قسمیں بن گئیں۔

منزل د ڈولو یو دے خو سفر جدا جدا

وقال: عباراتنا شتی وحسنک واحدٌ

تیسری بات: اسم علم کی تعریف

العلم ما وضع لشيءٍ بعينه غير متناول غيره بوضعٍ واحدٍ:
صاحب کافیہ یہاں سے لف نشر غیر مرتب طریقے سے مذکورہ اقسام کی تعریف فرمارہے ہیں، قرآن مجید میں بھی بعض جگہ یہ اسلوب بیان ہوا ہے جیسے قول باری تعالی ہے ﴿**یوم تبیض وجوه وتسود وجوه، فأما الذین اسودت وجوههم أكفرتم بعد إیمانكم**﴾ **فلیراجع المشتاق إلی تفسیر هذه الآیة۔**

لہذا اسم علم کی تعریف بیان کرتے ہوئے صاحب کافیہ فرمارہے ہیں کہ **ما وضع لشيءٍ بعينه غير متناول غيره بوضعٍ واحدٍ:** یعنی علم وہ اسم ہے جو ایک معین چیز کے لئے اس طرح وضع کیا گیا ہو کہ اس کا غیر اس میں شامل نہ ہو جیسے محمد ارشاد ایک طالب علم کا نام ہے جو خاص اسی کے لئے متعین کیا گیا ہے اس کا غیر اس میں شامل نہیں ہے۔

اتنا کہنے سے کسی عزیز طالب علم کو اشکال ہوسکتا ہے کہ جناب محترم! ہمارے درجہ ثالثہ میں تو ایک ہی نام محمد ارشاد کے چار طالبعلم ہیں آپ نے کیسے فرمایا کہ اس نام میں اس کا غیر شامل نہیں ہوسکتا؟۔

اس کا جواب صاحب کافیہؒ خود دے رہے ہیں کہ میرے عزیز! آپ کیوں پریشان ہوتے ہو ابھی تک میری تعریف پوری ہوئی نہیں ہے، یہ تو ایسا ہوا جیسے کوئی

طالب علم سمندر میں تیرنے کے لئے بڑے شوق سے جا رہے ہو اور پہنچے یہاں سے اوپر کو اٹھالے، آپ آگے دیکھئے بوضعٍ واحدٍ کو، یعنی یہی نام محمد ارشاد جو اس متعین طالب علم کے ساتھ خاص ہے اور اس کے غیر کو شامل نہیں ہے وہ ایک وضع کی بات ہو رہی ہے، اگرچہ اس نام کے چار طالبعلم ہیں لیکن ان میں سے ہر ایک کے لئے یہ نام الگ الگ رکھا گیا ہے، تو گویا کہ یہ بوضعٍ واحدٍ نہیں بلکہ بأوضاعٍ متعددةٍ کے ساتھ ہے۔

مذکورہ تعریف میں فوائد و قیود

مذکورہ عبارت میں العلم معرِف اور باقی اخیر تک اس کی تعریف ہے، اس میں ماوضع لشيءٍ بعینہ جنس کے درجے میں ہے جو معرفہ کی تمام اقسام کو شامل ہے، غیر متناولٍ غیرہ یہ فصل ہے جس کے ذریعے علم کے علاوہ باقی اقسام خارج ہوگئیں، اور بوضعٍ واحدٍ: قید دافع عن الشبہ ہے، یعنی ماقبل والا شبہ جو کسی طالبعلم کے ذہن میں آسکتا تھا کہ شاید علم مشترک بھی غیر متناول غیرہ کے ذریعے خارج ہو چکا ہوگا تو یہ قید لگا کر اس شبہ کو ختم کر کے علم مشترک کو باقی رکھا۔

چوتھی بات: اقسام معرفہ میں فرق مراتب

وأعرفها المضمر المتکلم: عزیز طلبہ! صاحب کافیہ کو اللہ تعالی نے ان علوم کے ساتھ علوم معرفت سے بھی نوازا تھا، تو شاید ان کو کشف ہو چکا ہوگا کہ میرے بعد الشیخ محمد عثمان صاحب ہدایۃ النحو آئینگے جو میری کتاب کی ترتیب پر کتاب لکھ کر اس کی مغلقات کو بھی کھولدیں گے، اس لئے یہاں بالکل مختصر الفاظ میں وأعرفها

المضر المتکلم ثم المخاطب فرما کرنکرہ کا بحث شروع فرمایا،لیکن پھر واقعی میں الشیخ محمد عثمان صاحب ہدایۃ النحو نے آکر اس کے ایک ایک گرہ کو کھول کر بیان کردیا،چنانچہ وہ فرماتے ہیں: وأعرف المعارف المضمر المتکلم، نحو أنا نحن، ثم المخاطب، نحو: أنت، ثم الغائب، نحو: هو، ثم العَلم، ثم المبهمات ثم المعرف باللام ثم المعرف بالنداء۔(ہدایۃ النحو:۹۱)۔

یعنی سب سے اعلی درجہ کا معرفہ متکلم کی ضمیر ہے جیسے أنا اور نحن،اس کے بعد مخاطب کی ضمیر ہے جیسے أنت أنتما أنتم وغیرہ، اس کے بعد غائب کی ضمیر ہے جیسے هو هما هم وغیرہ،اوراس کے بعد علم جیسے بلالٌ ارشادٌ وغیرہ،اوراس کے بعد مبہمات یعنی اسماءِ اشارات اور اسماءِ موصولات دونوں ایک ہی درجہ میں ہیں جیسے هذه، هذان، الذي، الذان وغیرہ،پھر ان کے بعد اسم معرف باللام جیسے الکتاب الکراسة وغیرہ،اوراس کے بعد معرفہ بالنداء جیسے یاطالب!وغیرہ،اوروہ اسم جو معرفہ بالنداء کے علاوہ دیگر چار قسموں کی طرف مضاف ہو اس کا درجہ مضاف الیہ کے درجہ کے اعتبار سے ہوگا،یعنی مضاف الیہ اگر سب سے اعلی درجے کا معرفہ ہے تو یہ مضاف بھی اسی درجہ کا معرفہ بن جائے گا جیسے کتابي قلمي وغیرہ وقس علی هذا۔

پانچویں بات: نکرہ کی تعریف

النکرة ما وضع لشيء لا بعینه: اس عبارت میں نکرہ کی تعریف بیان کرتے ہوئے صاحب کتاب فرمارہے ہیں کہ نکرہ ہر وہ اسم ہے جس کو کسی غیر معین چیز کے لئے وضع کیا گیا ہو جیسے کتابٌ وقلمٌ اس عبارت میں معرف اور تعریف تو آپ

حضرات جانتے ہی ہوں گے البتہ صرف اتنا سمجھ لیں کہ تعریف میں ما وضع لشيء جنس ہے، جو معرفہ اور نکرہ دونوں کو شامل ہے لا بعینه فصل ہے جس کے ذریعے معرفہ کی تمام قسمیں خارج ہو گئیں صرف اسماء نکرہ باقی رہے۔

والله أعلم بالصواب وعلمه أتم وأكمل

﴿وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾

درس (۲۰)

اسم عدد کا بیان

أسماء العدد: ما وضعَ لكميَّة آحاد الأشياءِ، أصولها اثنتا عشرةَ كلمةً: واحدةٌ إلى عشرةٍ، ومائةٌ وألفٌ، تقول: واحدٌ اثنان، واحدةٌ اثنتان وثنتان، وثلاثةٌ إلى عشرةٍ، وثلاثٌ إلى عشرٍ، وأحد عشر اثنا عشر، إحدى عشرةَ اثنتا عشرةَ وثنتا عشرةَ، ثلاثةَ عشرَ إلى تسعةَ عشرَ، وثلاث عشر إلى تسع عشرةَ، وتميمٌ تكسِّر الشينَ في المؤنث، وعشرون وأخواتها فيهما، وأحدٌ وعشرون، وإحدى وعشرون، ثم بالعطف بلفظ ما تقدم إلى تسعةٍ وتسعينَ، ومائةٌ وألفٌ، مائتان وألفان فيهما ثم بالعطف على ما تقدمَ، وفي ثماني عشرة فتح الياء، وجاز إسكانها، وشُذَّ حذفها بفتح النون.

ترجمہ: اسماء عدد (اسم عدد) وہ اسم ہے جو وضع کیا گیا ہو اشیاء کے افراد کی مقدار

پر دلالت کرنے کے لئے ، اور اس کے اصول بارہ کلمے ہیں واحد سے عشر تک اور مـــــــائة اور الفٌ جیسے تو کہے (واحد اور اثنان میں موافق قیاس) واحد اور اثنان، اور واحدةٌ و اثنتان و ثنتان، اور (تین سے دس تک خلاف قیاس) ثلثة سے عشرةً اور ثلث سے عشر تک (اور گیارہ اور بارہ موافق قیاس) جیسے أحد عشر اور اثنا عشر اور احدی عشرة اور اثنتا عشرة (اور تیرہ سے لے کر انیس تک خلاف قیاس) جیسے ثلاثة عشر سے تسعة عشر تک ثلث عشرة سے تسعة عشرة تک اور بنوتمیم (عشـــــرة) میں شین کو کسرہ دیتے ہیں مؤنث میں اور عشـــرون اور اس کے ہم مثل ان دونوں (مذکر اور مؤنث) میں برابر استعمال ہوتے ہیں (اکیس بائیس موافق قیاس) ہیں جیسے احدو عشرون اور احدی وعشرون، پھر عطف ہوگا اسی لفظ کے ساتھ جو گذرا تسعة و تسعین تک، اور مائة اور أَلف و مئتا ن اور ألفان ان دونوں میں (مذکر اور مؤنث میں برابر ہیں) پھر عطف کریں گے اس کے مطابق جو گذرا، اور ثمانی عشرة میں یاء کے فتحہ کے ساتھ اور اس کا سکون بھی جائز ہے، اور اس کو حذف کر کے نون کے فتحہ کے ساتھ پڑھنا شاذ ہے۔

تشریح: دیکھو میرے عزیز طلبہ! آج کی عبارت اگرچہ بڑی طویل ہوگئی ہے لیکن اگر آپ حضرات غور کریں گے تو اس میں صرف پانچ باتیں ہیں:

(۱) اسم عدد کی لغوی اور اصطلاحی تعریف۔

(۲) اصول عدد کی تحقیق۔

(۳) عدد کے استعمال کا طریقہ۔

(۴) اسم عدد کی تمییز۔

(۵) عدد ترتیبی کا بیان۔

پہلی بات: اسم عدد کی لغوی اور اصطلاحی تعریف

اسماء جمع ہے اسم کی، اور عدد کا لغوی معنی ہے گننا، تو أسماء العدد کا معنی ہوگا گنتی کے نام، اور اصطلاح میں اس کی تعریف کرتے ہوئے صاحب کافیہ فرمارہے ہیں کہ **ما وضع لكمية آحاد الأشياء**، یعنی اسم عدد وہ اسم ہے جو اشیاء کے افراد کی مقدار کو بیان کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہو، جیسے ﴿أحد عشر كوكبًا﴾ میں ستاروں کے افراد کی مقدار کو بیان کیا گیا ہے یعنی گیارہ ستارے۔

دوسری بات: اصول عدد کی تحقیق

أصولها اثنتا عشرة كلمةً: أصول أصلٌ کی جمع ہے لیکن لفظ أصول بھی مفرد اور جمع دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے، اس کا معنی ہے طریقہ اور بنیاد، یہاں بنیاد کے معنی میں ہے، یعنی وہ اسماء جن کو ترتیب دینے کے بعد پوری گنتی اور عدد انہیں سے بنے، اور اس کی بنیاد انہیں کے اوپر ہو، تو صاحب کافیہ فرماتے ہیں کہ ایسے اصول کل بارہ ہیں جن میں سے نو اکائیاں ہیں، یعنی ایک سے لے کر نو تک، اور ایک دہائی ہے یعنی عشرةٌ، اور ایک سینکڑہ ہے یعنی مائةٌ، اور ایک ہزار ہے یعنی ألفٌ، تو یہ کل بارہ اصول ہوگئے باقی پوری عدد انہیں اصول سے بنتی ہے۔

تیسری بات: عدد کے استعمال کا طریقہ

تقول: واحدٌ اثنان، واحدةٌ اثنتان وثنتان، وثلاثةٌ إلى عشرةٍ، وثلاثٌ إلى عشرٍ، وأحد عشر اثنا عشر، إحدى عشرةَ اثنتا عشرةَ

وثنتا عشرةَ، ثلاثةَ عشرَ إلى تسعةَ عشرَ، وثلاث عشر إلى تسع عشرةَ: عزیز طلبہ! صاحب کافیہ کا آپ حضرات سے بڑی محبت ہے اس لئے کہ آپ کو انگلی سے پکڑ کر چلا رہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ جیسے آپ لوگوں نے بچپن میں ایک دو تین اور آپ کے ساتھیوں نے سکولوں میں ون ٹو تری یاد کیا تھا تو آج اسی طریقے سے فخریہ طور پر عربی گنتی بھی یاد کرلو، اور پھر شکر بجالاؤ کہ ہماری نسبت عربی جیسی ایک مبارک زبان کے ساتھ ہے، پھر بسم اللہ پڑھ کر اسم مذکر کی گنتی کو اس طرح سے پڑھو: واحدٌ، اثنان، ثلاثةٌ، أربعةٌ، خمسةٌ، ستةٌ، سبعةٌ، ثمانيةٌ، تسعةٌ، عشرةٌ۔

اور اسم مؤنث کی اس طرح پڑھو: واحدةٌ، اثنتان یا ثنتان، ثلاث، أربع، خمسٌ، ستٌّ، سبعٌ، ثمان، تسعٌ، عشرٌ۔

اور دس کے بعد مذکر کے لئے اس طرح پڑھو: أحد عشرَ، اثنا عشر، ثلاثة عشر، أربعة عشر، خمسة عشرة، ستة عشر، سبعة عشر، ثمانية عشر، تسعة عشر، عشرون، اسی طرح ننیانوے تک پڑھو، صرف اتنا خیال رہے کہ عشر کے بجائے بیس کی دہائی میں عشرون لگاؤ، اور تیس کی دھائی میں ثلاثون اور چالیس والی میں أربعون اور پچاس والی میں خمسون، ساٹھ والی میں ستون، وھكذا إلى تسعين۔

اور دوسری بات یہ کہ أحد عشر سے تسعة عشر تک تو واو عطف محذوف ہوگا جس کو عام طور پر ہم یوں تعبیر کرتے ہیں کہ مرکب بنائی میں جزء ثانی حرف کو متضمن ہوتا ہے جبکہ یہی واو أحدو عشرون کے بعد سے لے کر تسعة

وعشــــرون تک محذوف نہیں ہوگا بلکہ اسے ذکر کیا جائے گا جیسے صاحب کافیہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں ثم بالعطف بلفظ ما تقدم إلى تسعة وتسعين۔

اور مؤنث کے لئے اس طرح کہو: إحدى عشرة، اثنتا عشرة یاثنتا عشرة، ثلث عشرة، أربع عشرة، خمس عشرة، ست عشرة، سبع عشرة، ثماني عشرة، تسع عشرة، عشرون، اسی طرح اس میں بھی ننیانوے تک کہو صرف اتنا خیال رہے کہ ایک تو عشرات یعنی عشرون، ثلثون، أربعون إلخ مذکر و مؤنث دونوں میں برابر رہیں گے، دوسری بات یہ ہے کہ ۱۱، ۱۲، ۲۱، ۲۲، ۳۱، ۳۲، اسی طرح ۹۱، ۹۲ تک مذکر کے لئے عدد کے دونوں جزء مذکر ہوں گے اور مؤنث کے لئے عدد کے دونوں جزء مؤنث ہوں گے، اس کے بعد ۱۹، ۲۹، ۳۹، ۴۹ إلــــى ۹۹ تک مذکر کے لئے عدد کا پہلا جزء مؤنث اور دوسرا مذکر ہوگا، اور مؤنث کے لئے عدد کا پہلا جزء مذکر اور دوسرا مؤنث ہوگا، بالفاظ دیگر یہ کہو: کہ جزء متصل تو موافق المعدود ہوگا، اور جزء منفصل مخالف المعدود ہوگا۔

اس کے بعد مـائةٌ مائتان اور ألفٌ ألفان مذکر اور مؤنث دونوں کے لئے ایک ہی طرح پڑھو جیسے مائةُ رجلٍ، ومائة امرأةٍ، ومائتا رجلٍ، ومائتا امرأةٍ، اسی طرح ألف رجلٍ وألف امرأةٍ، ألف رجلٍ اور ألفا رجلٍ وألف امرأةٍ اور ألفا امرأةٍ۔

ایک سوال اور اس کا جواب

یہاں سوال پیدا ہوسکتا ہے کہ ثلثةٌ سے تسعةٌ تک اور اس کے بعد دھائیوں

میں جزء منفصل مخالف قیاس یعنی معدود کے مخالف کیوں ہوتا ہے؟۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اعداد میں اصل مؤنث ہے اس لئے کہ اگر عدد اکیلا استعمال ہوتو وہ مؤنث استعمال ہوتا ہے جیسے **ثلثةٌ، أربعةٌ، خمسةٌ وغیرہ**، اور اسماء میں اصل تذکیر ہے اور مؤنث اس کے تابع ہوتی ہے، تو گویا کہ اصل (اسماء) کو اصل (عدد مؤنث) دیا، اور تابع (اسم مؤنث) کو تابع (عدد مذکر) دیا۔ (تقریر کافیہ ۲/۵۸)

عزیز طلبہ! یہاں تک تو آپ حضرات نے مائةٌ اور ألفٌ یعنی سینکڑہ اور ہزار کی گنتی سیکھ لی، اب اس سے آگے آپ کہو گے **مائة وواحد کتبٍ**، اور **مائة وواحدة کراسة ،مائة واثنان قلمٍ، مائة واثنتان حقیبةٍ** اس طرح **ألف واثنتان کراسةٍ**، یعنی ایک سو ایک اور دو، اسی طرح ایک ہزار ایک اور دو میں عدد معدود کے موافق ہوگا، اس کے بعد جیسے ننیانوے تک جو طریقہ آپ نے پڑھ لیا ہے بالکل اسی طریقے سے آگے والی گنتی ہے صرف یہ کہ اس کے شروع میں **مائةٌ، مائتان، ثلث مائة إلی تسعة مائةٍ**، اسی طرح **ألفٌ، ألفان، ثلاثة آلافٍ، أربعة آلافٍ إلخ** لگانا ہوگا، یہی مطلب ہے صاحب کافیہ کے قول **ثم بالعطف علی ما تقدمَ** کا۔

یہ تو ہوگئی عدد کی تفصیل، اب درمیان میں جو تھوڑی سی عبارت رہ گئی ہے اس کا مطلب سمجھ لو۔

وتمیمٌ تُکسّرُ الشینَ في المؤنث وعشرون وأخواتها فیهما:
فرماتے ہیں کہ یہاں تک جو عدد کی تفصیل آپ حضرات کے سامنے آگئی، یہ جمیع اہل عرب حضرات کے ہاں ہے، البتہ ایک ہی قبیلہ جو بنو تمیم کہلاتا ہے وہ **عشرةٌ** کو **عِشرةٌ**

اورأحد عشرکو أحد عِشَرَ پڑھتے ہیں،اسی طرح عِشرون کو تسعة وعشرون تک عِشِرُونَ پڑھتے ہیں،صاحب حاشیہ فرماتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ إحدی عشرة اور ثنتا عشرةَ میں چاراور ثلثةَ عشرَ تا تسعةَ عشر اور ثلث عشرَةَ تا تسع عشرةَ میں پانچ فتحات کا پے در پے ایک ساتھ جمع ہونا لازم آرہا ہے اس لئے شین کو کسرہ دیا جائے گا۔

لیکن واللہ أعلم بالصواب صاحِب حاشیہ کی یہ بات ذرا قابل غور ہے؛ کیونکہ اگر یہی بات ہے تو پھر عشرون اوراس کے اخوات(أحد وعشرون تا تسعة وعشرون) میں اسی شین کو کیوں کسرہ دیا جاتا ہے ان میں تو کوئی توالی فتحات حتی کہ توالی حرکات بھی لازم نہیں آرہا۔

دوسری بات صاحب حاشیہ کی یہ قابل غور ہے کہ انہوں نے أخواتها کی تشریح کرتے ہوئے اس سے ثلاثون، أربعون، خمسون إلی تسعين مراد لیا ہے، حالانکہ اگر یہی مراد لئے جائے تو ایک تو ان میں مذکورہ علت نہیں پائی جاتی، اور دوسری یہ کہ صاحب کافیہ نے وتكسر الشين فرمایا ہے جبکہ ان (ثلاثون أربعون وغیرہ) میں تو شین کہی ہے نہیں ہے۔

اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ أخواتها سے مراد ہی وہی ہو جو ابھی عرض کیا گیا، اور کسرہ دینے کی علت سوائے اس کے اور کچھ نہ ہو کہ یہ محض کلمہ کو ثقل سے خفت کی طرف لانے کے لئے کیا گیا ہے، قطع نظر اس سے کہ چار فتحات ہیں یا پانچ۔

والله أعلم بالصواب وعلمه أتم وأكمل

﴿وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾.

فائدہ: وفي ثماني عشرة فتح الياء وجاز إسكانها: فرماتے ہیں کہ ثماني عشرة میں یاء پر فتح پڑھا جائے گا، البتہ یاء کو ساکن کر کے پڑھنا بھی جائز ہے، وشذَّ حذفها بفتح النون، فرماتے ہیں کہ یاء کو حذف کر کے پھر نون پر فتح پڑھنا شاذ ہے؛ کیونکہ نون کو فتح دینے کی نہ ہمارے پاس کوئی قاعدہ ہے اور نہ کوئی علت، البتہ یاء کو حذف کر کے نون کو کسرہ دینا صحیح ہے؛ کیونکہ کسرہ کم از کم یاء کے حذف ہونے پر دلالت تو کرے گا۔

درس (۲۱)

اسم عدد اور اس کی تمیز کا بیان

ومميز الثلاثة إلى العشرة مخفوضٌ مجموعٌ لفظًا أو معنى إلا في ثلثمائةٍ إلى تسعمائةٍ، وكان قياسها مئاتٍ أو مِئينَ، ومميز أحد عشر إلى تسعةٍ وتسعين منصوبٌ مفردٌ، ومميز مائةٍ وألفٍ وتثنيتهما وجمعه مخفوضٌ مفردٌ، وإذا كان المعدود مؤنثًا واللّفظ مذكرٌ، أو بالعكس فوجهان، ولا يميَّزُ واحدٌ واثنان استغناءً بلفظ التمييز عنهما، مثل: رجلٌ ورجلان لإفادة النصّ المقصود بالعدد، وتقول في المفرد من المتعدد باعتبار تصييره: الثاني والثانية إلى العاشر والعاشرة لا غيرُ، وباعتبار حاله: الأول والثاني والأولى والثانية، إلى العاشر والعاشرة، والحادي عشر والحادية عشرة، والثاني عشر والثانية

عشـرة إلى التاسع عشر والتاسعة عشرة، ومن ثم قيل في الأول: ثالث اثـنيـن، أي: مـصيـرهما ثلاثةً من ثلثتهما، وفي الثاني: ثالث ثلاثةٍ أي: أحدهما، وتقول حادي عشرَ أحد عشرَ على الثاني خاصَّةً، وإنْ شئتَ قلتَ: حادي أحد عشرَ إلى تاسع تسعة عشر، فتعرب الأول.

ترجمه: اور ثلثة سے لےکر عشرہ تک کی تمیز جمع مجرور واقع ہوتی ہے چاہے لفظا جمع ہو یا معنا مگر ثلثمائةٍ سے تسعمائةٍ تک تمیز مفرد مجرور ہوتی ہے، قیاس کے مطابق اس کی تمیز مئات یا مئین آنی چاہیے تھی أحد عشر سے تسعة وتسعين تک کی تمیز مفرد منصوب ہوتی ہے، اور مائة اور ألف کی تمیز اور ان کے تثنیہ اور جمع کی تمیز مفرد مجرور ہوتی ہے، اور جب معدود معنی کے اعتبار مؤنث ہو اور لفظوں کے اعتبار سے مذکر یا اس کا عکس ہو تو اس میں دو صورتیں جائز ہیں اور واحدًا اور اثنان کی تمیز نہیں آتی؛ کیونکہ ممیِّز کا لفظ ان کی تمیز سے مستغنی کر دیتا ہے جیسے رجلٌ اور رجلا ن بوجہ فائدہ دینے کے نص مقصود بالعدد کا، اور تو کہے مفرد متعدد میں اس کی تصییر کا اعتبار کرتے ہوئے الثانی اور الثانیۃ العاشر اور العاشرۃ تک نہ کہ اس کے علاوہ میں (تصییر کا اعتبار رہوگا) اور اس کے حال کا اعتبار کرتے ہوے (یوں کہیں گے)

الأول اور الثاني (مذکر میں) اور الأولى اور الثانية (مؤنث میں) سے عاشر اور عاشرۃ تک، اور حادی عشر (مذکر میں) حادی عشرۃ (مؤنث میں) الثانی عشر (مذکر میں) الثانیۃ عشرۃ (مؤنث میں) تاسع عشر (مذکر میں) تاسعۃ عشرۃ (مؤنث میں) تک، اسی وجہ سے کہا گیا اُولی (تصییر) میں ثالث اثنین یعنی ان دو کو تین کرنے والا ان کے قول ثلثتهما سے لیا گیا ہے (یعنی میں نے دو کو تین بنا

دیا)،اور وہ دوسرے (حال) میں ثـالـث ثـلـثة یعنی تین میں سے تیسرا،اور تو کہے حادي عشر اور أحد عشر ثاني (حال) کے اعتبار خاص طور پر اور تو چاہے تو کہے حادي أحد عشر سے تاسع تسعة عشر تک پہلا جزء معرب ہوگا۔

تشریح: آج کے درس میں تین باتیں ہیں:

(۱) اسم عدد کی تمیز۔

(۲) لفظ مشترک کے لئے قاعدہ۔

(۳) عدد ترتیبی کا بیان۔

پہلی بات: اسم عدد کی تمیز

ومميز الثلاثة مخفوضٌ مجموعٌ: دیکھو میرے عزیز! صاحب کافیہ نے اسم عدد کو خوب کھول کر بیان فرمایا، لیکن ہوسکتا ہے کہ کسی طالب علم کو اس کے معدود کے اعراب میں مشکل پیش آجائے، تو اس کے لئے صاحب کافیہ نے فرمایا کہ میرے پیارے! پریشان نہیں ہونا، اس کو بھی انتہائی آسان انداز میں ہم آپ کے سامنے پیش کر لیتے ہیں، وہ اس طرح کہ عدد کی کل چار جماعتیں بنالو:

(۱) ایک اور دو، اس کی کوئی تمیز نہیں ہوتی بلکہ اسی معدود کو مفرد تثنیہ بنا کر پیش کیا جائے گا جیسے قلمٌ، قلمانِ، تلميذٌ، تلميذانِ، كراسةٌ، كراستانِ وغیرہ۔

(۲) تین سے لے کر دس تک: اس کی تمیز جمع مجرور ہوگی جیسے ثلاثةُ أقلامٍ أو كتبٍ۔

(۳) گیارہ سے لے کر ننیانوے تک: اس کی تمیز مفرد منصوب ہوگی جیسے ﴿أحد عشر کوکبًا﴾۔

(۴) مائۃ کے بعد سے اخیر تک: اس کی تمیز مفرد مجرور ہوگی جیسے مائۃُ رجلٍ، ألفُ کتبٍ وغیرہ۔

بلکہ اس کو اور بھی آسان انداز سے سمجھ لو کہ تمیز یا تو مفرد ہوگی یا جمع، جمع مجرور کی صورت میں صرف تین سے دس تک کی گنتی کے ساتھ آئیگی، اور دس کے بعد تمیز ہمیشہ کے لئے مفرد ہی آئیگی، جمع کبھی نہیں آئیگی، گیارہ سے ننیانوے تک مفرد منصوب اور اس کے بعد إلی مالانہایہ تک مفرد مجرور ہوگی۔

ایک سوال اور اس کا جواب

یہاں پہنچ کر کسی ہونہار طالب علم کے ذہن میں سوال پیدا ہوسکتا ہے کہ آنجناب محترم! آپ نے تو فرمایا کہ تین سے لے کر دس تک کی عدد کی تمیز جمع مجرور ہوگی، حالانکہ میں نے تو جب بھی کسی عرب سے بات کی ہے یا عربی کتابوں میں مطالعہ کیا ہے تو مجھے تو صرف یہ ملا ہے کہ ثلاث مائۃٍ ، أربع مائۃٍ إلی تسعمائۃٍ، یعنی مفرد مجرور ہی استعمال کرتے ہیں؟۔

اس کا جواب صاحب کافیہؒ دیتے ہوئے فرمارہے ہیں کہ ہاں میرے عزیز! وکان قیاسہا مئاتٍ أو مئینَ، آپ نے بالکل صحیح فرمایا، قیاس کا تقاضا یہی تھا کہ تانیث کی صورت میں ثلاث مئاتٍ اور تذکیر کی صورت میں ثلاثۃ مئین کہا جاتا، لیکن آپ نے "أصول الشاشي" میں امام شافعیؒ کا قول پڑھا ہوگا کہ ما من عامٌ

إلا خُصَّ عنه البعض، تو یہاں بھی ہم کہیں گے کہ إلا في ثلاث مائة یعنی تین سے لے کر دس تک کی عدد کے بعد اگر مائةٌ کا لفظ آ جائے تو وہ خلاف القیاس مفرد مجرور ہی استعمال ہوگا۔

دوسری بات: لفظ مشترک کے لئے قاعدہ

وإذا كان المعدود مؤنثًا واللفظ مذكرٌ أو بالعكس فوجهان:

دیکھو بھائی! عدد کے کے لئے عام قاعدہ تو یہ ہے کہ معدود مذکر ہو تو عدد کو مؤنث لایا جائے گا، اور اگر مؤنث ہو تو عدد کو مذکر لایا جائے گا جیسے ثلثة رجالٍ، اور ثلاث نسوةٍ، لیکن اگر ایسا کلمہ ہو جو اپنے اصل کے اعتبار سے تو مذکر ہو، لیکن وہی لفظ اسی طرح مؤنث کے لئے بھی استعمال ہو رہا ہو یا اپنے اصل کے اعتبار سے مؤنث ہو لیکن بعینہ اسی طرح وہ مذکر کے لئے بھی استعمال ہو رہا ہو یعنی مشترک بین المذکر والمؤنث ہو تو اس کے لئے قاعدہ بیان کرتے ہوئے صاحب کافیہ فرما رہے ہیں کہ ایسا لفظ مشترک معدود واقع ہو رہا ہو تو اس کے لئے عدد کو مذکر و مؤنث دونوں طرح لانا جائز ہے، مثلاً شخصٌ کا لفظ خود مذکر ہے لیکن مؤنث کے لئے بھی یہ استعمال ہو رہا ہے اس لئے اگر یہ معدود واقع ہو اور مراد اس سے مرد ہو تو ایسی صورت میں عدد کو مؤنث لایا جائے گا، لیکن اگر مراد اس سے مؤنث ہو تو معنیٰ کا لحاظ کرتے ہوئے عدد کو مؤنث لانا بھی جائز ہے اور لفظ کا اعتبار کرتے ہوئے مذکر لانا بھی جائز ہے جیسے ثلاثة أشخاصٍ اور ثلاث أشخاصٍ، یہی مراد ہے صاحب کافیہؒ کے قول وإذا كان المعدود مؤنثًا واللفظ مذكرٌ فوجهان کا۔

أو بــالـعــكــس: اورلفظ مؤنث ہواور مراد اس سے مذکر ہوتو بھی اس کوذو وجہین پڑھنا جائز ہے،لفظ کا اعتبار کرتے ہوئے عدد کو مذکر لانا جیسے **ثـلاث أنفـس**، اور معنی کا اعتبار کرتے ہوئے عدد کو مؤنث لانا جائز ہے جیسے **ثلثة أنفس**۔

ولا يـميز واحدٌ واثنان: واحدٌ اور اثنان کے لئے تمییز کی بات کرتے ہوئے صاحب کافیہ فرمارہے ہیں کہ ان دونوں کو تمییز کے ساتھ ملا کر نہیں لایا جائے گا، یعنی یہ نہیں کہا جائے گا کہ **واحدٌ رجلٌ**، یا **واحدةٌ امرأةٌ**؛ بلکہ صرف تمییز کوذکر کر کے عدد کو چھوڑ دیا جائے گا؛ کیونکہ جب ان کی تمییز کوذکر کردیا جائے تو اس سے عدد بھی سمجھ میں آتا ہے اور ذات بھی،لہذا جب **رجلٌ، رجلانِ** یا **امرأةٌ، امرأتان** بولے جائیں گے تو یہ اپنے معنی کے اعتبار سے ذات (مرد یا عورت) پر اور اپنے اپنے صیغے کے اعتبار سے ایک یا دو پر خود دلالت کرتے ہیں، اس لئے **عـنـدي كتـابٌ وقلمان**، اسی طرح **عندي حقيبةٌ وكراستان** تو کہا جائے گا لیکن **عندي واحدٌ كتابٌ**، اور **عندي اثنتان حقيبتان** نہیں کہا جائے گا،**استغناءً بلفظ التمييز عنها** یعنی بوجہ مستغنی ہونے کے ان دونوں (**واحـدٌ، اثـنـان**) سے **لإفـادة النص المقصود بالعدد**: فرماتے ہیں کہ عدد کو ان دونوں کی تمییز کے ساتھ اس لئے نہیں لایا جائے گا کہ عدد کے ذکر کرنے سے جو مقصد ہوتا ہے وہ ہمیں تمییز کے ذکر کرنے سے حاصل ہو گیا ہے،لہذا ایسی صورت میں عدد کو ذکر کرنا تحصیل حاصل ہی ہوگا، **وهو لا يخلو من قباحة التكرار**۔

تیسری بات: عدد ترتیبی کا بیان

وتقول في المفرد من المتعدد باعتبار تصييره: ماقبل میں آپ حضرات نے عدد اور اس کی تمیز کی تفصیل پڑھ لی، اب صاحب کافیہ فرمارہے ہیں کہ حال اور تصییر کو ہمارے عزیز طلبہ کے سامنے پیش فرمالیں، آپ حضرات نے پچھلے سال علم الصّیغة میں مختصر انداز میں اس کو عدد ترتیبی کے نام سے پڑھا تھا، یہاں قدرے تفصیل سے بیان ہوا ہے، اس لئے پہلے تو آپ حضرات تصییر اور حال کی تعریفیں سمجھ لی۔

تصییر کا لغوی معنی ہے بنانا، اور اصطلاح نحاۃ میں اس کا معنی یہ ہے کہ عدد کا وہ لفظ جو فاعلٌ کے وزن پر ہو اور اپنے ماتحت والے عدد کی طرف اس کی اضافت ہوئی ہو جیسے ثالث اثنین، یعنی دو کا تیسرا۔

اور حال کا معنی یہ ہے کہ عدد کا وہ لفظ جو فـاعـلٌ کے وزن پر ہو، اور اپنے مساوی یا مافوق کی طرف اس کی اضافت ہوئی ہو جیسے ثـالـث ثلاثة، اور ثـالـث الرابعة، پھر یہ بھی سمجھ لو کہ حال اور تصییر میں تین طرح کا فرق ہے:

(۱) تصییر دو سے شروع ہوتی ہے اور حال ایک سے شروع ہوتا ہے۔

(۲) تصییر دس تک ہوتی ہے اور حال دس سے آگے بھی ہوتا ہے۔

(۳) تصییر عدد کی اضافت ماتحت کی طرف، اور حال میں اپنے مساوی یا مافوق کی طرف ہوتی ہے۔ (تقریر کافیہ ۲/۶۳)۔

فائدہ: تصییر اور حال میں مذکر ومؤنث کا لحاظ رکھا جاتا ہے، یعنی مذکر کے لئے

مذکر کا صیغہ اور مؤنث کے لئے مؤنث کا صیغہ لایا جائے گا، اس تمہید کے بعد اب عبارت کی طرف دیکھئے۔

وتقول في المفرد من المتعدد باعتبار تصييره: یعنی اکائیوں میں متعدد کو باعتبار تصییر اس طرح کہیں گے: **الثاني، الثالث، الرابع، إلى العاشر** مذکر میں، اور **الثانية، الثالثة، الرابعة إلى العاشرة** مؤنث میں۔

لا غير: فرماتے ہیں کہ تصییر میں صرف اتنا ہی ہوگا جتنا صاحب کافیہ نے بیان فرمایا، یعنی نہ تو دو سے کم میں ہوسکتا ہے اور نہ اس کے بعد گیارہ بارہ میں؛ کیونکہ تصییر میں عدد کی اضافت ماتحت کی طرف ہوتی ہے، اور ثانی کا ماتحت تو ہے یعنی ایک، لیکن ایک کا ماتحت کوئی عدد نہیں ہے، اسی طرح دس کے بعد بھی صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اس کے بعد مرکبات شروع ہوتے ہیں جن سے اسم فاعل کا اشتقاق نہیں ہوسکتا، حالانکہ تصییر میں یہ ضروری ہے، بخلاف حال کے کہ اس میں یہ ضروری نہیں ہے۔

وباعتبار حاله: اور باعتبار حال کے عدد میں اس کے مرتبہ کو بیان کرتے ہوئے مذکر کے لئے اس طرح کہیں گے: **الأول والثاني والثالث إلى العاشر**، اور مؤنث کے لئے اس طرح کہیں گے: **الأولى، والثانية، والثالثة، إلى العاشرة**، اسی طرح **الحادي عشر والثاني عشر إلى التاسع عشر** مذکر میں، اور **الحادية عشر والثانية والثالثة عشر إلى التاسعة عشر** مؤنث میں۔

ومن ثم قيل في الأول: اور اسی وجہ سے (یعنی اعتبار تصییر اور اعتبار حال میں اختلاف کی وجہ سے ان کی عدد کی طرف اضافت میں بھی اختلاف ہے) اعتبار تصییر میں کہا جائے گا: **ثالث اثنين، أي: مصيرهما ثلاثةً**، یعنی دو کو تین بنانے

والاعدد، یہ لیا گیا ہے ثلثتهما سے، یعنی میں نے ان دونوں کو تین بنایا۔

وفي الثاني: اوراعتبار حال میں اس طرح کہیں گے ثالث ثلاثةٍ، أي: أحدها، یعنی تین میں سے ایک، یا تین میں سے تیسرا، اوردس سے آگے اعتبار تصییر میں چونکہ دس سے آگے تو تجاوز نہیں ہوسکتا، البتہ اعتبار حال میں ہوسکتا ہے، اس لئے فرمایاعلى الثاني خاصةً، یعنی خاص کراعتبار حال میں یہ بھی کہا جاسکتا ہے حادي عشر أحد عشر یعنی گیارہ میں سے گیارواں، اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے حادي أحد عشر إلى تاسع تسعة عشر، ہاں اس صورت میں اور پہلی صورت میں صرف اتنا فرق ہوگا کہ پہلی صورت میں حادي عشر بھی مرکب بنائی کی وجہ سے مبنی ہے اورأحد عشر بھی، لیکن اس میں اگر چہ جزء ثانی یعنی أحد عشر تو تا حال مبنی ہے لیکن جزء اول یعنی حادي تاتاسع مرکب بنائی باقی نہ رہنے کی وجہ سے معرب ہوگا۔

والله أعلم بالصواب وعلمه أتم وأكمل۔

درس (۲۲)

مذکر اور مؤنث کا بیان

المذكر والمؤنث: المؤنث ما فيه علامة التأنيث لفظًا أو تقديرًا، والمذكر بخلافه، وعلامة التأنيث التاء والألف مقصورةً أو ممدودةً، وهو حقيقيٌّ ولفظيٌّ، فالحقيقي ما بإزائه ذكرٌ من الحيوان، كامرأةٍ وناقةٍ، واللفظي بخلافه كظلمةٍ وعينٍ، وإذا أسندَ الفعلُ إليه

فالتاء، وأنت في ظاهر غير الحقيقي بالخيار، وحكم ظاهر الجمع غير المذكر السالم مطلقًا حكم ظاهرِ غير الحقيقي، وضمير العاقلين غير المذكر السالم: فعلتْ وفعلوا، والنساء والأيام: فعلتْ وفعلنَ.

ترجمہ: مذکراور مؤنث کا بیان: مؤنث وہ (اسم) ہے جس میں علامت تانیث لفظا یا تقدیرا موجود ہو، اور مذکر وہ اسم ہے جو اس کے خلاف ہو، اور تانیث کی علامت تاء اور الف مقصورہ یا الف ممدودہ ہے، اور وہ (مؤنث) حقیقی اور لفظی ہے، پس حقیقی وہ ہے جس کے مقابلہ میں جاندار مذکر ہو جیسے امراۃ و ناقۃ، اور مؤنث لفظی اسے کہتے ہیں جو اس کے خلاف ہو یعنی اس کے مقابلہ میں جاندار مذکر نہ ہو جیسے ظلمۃٌ اور عینٌ، اور جب فعل کی اسناد اس (مؤنث) کی طرف ہو تو فعل میں تاء واجب ہے یعنی فعل کو مؤنث لایا جائے گا، اور تجھے اختیار ہے فاعل ظاہر مؤنث غیر حقیقی میں اور (فعل کو مذکر بھی لا سکتے اور مؤنث بھی)، اور فاعل ظاہر جمع مذکر سالم کے علاوہ کا حکم مطلقا ہے فاعل ظاہر مؤنث غیر حقیقی کی طرح (جب فعل کی اسناد) ضمیر کی طرف ہو جو ضمیر عاقل کی ہو جمع مذکر سالم کے علاوہ (تو وہاں مفرد بھی ذکر کر سکتے ہیں اور جمع بھی) فعلت اور فعلو اور النساء اور أیام فعلتْ اور فعلن.

تشریح: آج کے درس میں اسم کی باعتبار جنس کی دو قسمیں بیان کر رہے ہیں چنانچہ اس میں آپ حضرات چار باتیں سمجھ لیں، اگرچہ یہ ساری باتیں آپ لوگوں نے نحو میر اور ہدایۃ النحو میں پڑھی ہیں۔

(۱) مؤنث اور مذکر کی تعریف۔

(۲) علامات تانیث۔

(۳) أقسام تانیث۔

(۴) فعل میں ضمیر کو مذکر یا مؤنث لانا۔

پہلی بات: مؤنث اور مذکر کی تعریف

المؤنث ما فيه علامة التانيث لفظا أو تقديرًا: فرماتے ہیں کہ مؤنث وہ اسم ہے جس میں تانیث کی کوئی علامت پائی جائے، چاہے وہ علامت لفظی ہو، لفظی کا مطلب یہ ہے کہ وہ علامت آنکھوں سے نظر آئے اور زبان سے پڑھی جائے جیسے عائشہ میں تاء مدورہ ہے، اور حاشیہ میں اس کی مثالیں دی ہیں اس میں دیکھ لیں۔

یا وہ علامت تقدیری ہو، تقدیری کا مطلب یہ ہے کہ وہ نہ تو نظر آرہی ہو اور نہ زبان سے پڑھی جاسکتی ہو جیسے حاشیہ والی مثالیں ملاحظہ ہو: **دارٌ، نارٌ، نعلٌ، قدمٌ، شمسٌ، عينٌ وغيرها۔**

والمذكر ما بخلافه: اور اسم مذکر وہ اسم ہے جس میں تانیث کی کوئی علامت نہ پائی جائے، نہ لفظی طور پر اور نہ تقدیری طور پر اور نہ حکمی طور پر جیسے **رجلٌ، قلمٌ، فرسٌ وغيره۔**

دیکھو میرے عزیز طلبہ! اللہ تعالی نے **أنزلوا الناس منازلهم** پر عمل کرانے کے لئے ہمارے ناموں کا اور ہر مؤنث اور مذکر کا اتنا لحاظ رکھا ہے کہ اس کے لئے باقاعدہ علامتیں بتائی تاکہ یہ ایک دوسرے سے بالکل الگ الگ ہو اور ایک دوسرے سے میل نہ کھائے، لیکن افسوس ہے ہمارے اوپر؛ کہ ناموں سے بڑھکر اپنے

جسموں میں اپنے نظام اور تہذیب وتمدن اور تعلیمی اداروں اور دفتروں میں اس حدیث مبارکہ کو پامال کر کے اور عزت اور وقار کی چادر کے ہر تار کو تار تار کر کے ہم ایک دوسرے کے شانہ بشانہ چلنا چاہتے ہیں۔ فإنما نشكو بثنا وحزننا إليك يا رب العالمين۔

دوسری بات: علامات تانیث

وعلامة التأنيث التاء والألف مقصورةً أو ممدودةً: تانیث کی کل چار علامتیں ہیں، یہاں اگرچہ صاحب کافیہ نے بظاہر تین ذکر فرمائی ہیں لیکن بغور اگر دیکھا جائے تو پہلی علامت التاء سے دو علامتیں بن سکتی ہیں، ایک تاء لفظیہ اور دوم تاء مقدرہ، تاء لفظیہ کی مثال: عائشة، غرفةٌ اور طلحة وغیرہ ہیں، اور تاء مقدرہ کی مثال: أرضٌ، دارٌ، عينٌ وغیرہ ہیں، تیسری علامت الف مقصورہ ہے جیسے ضُربى، بُشرى، حبلى وغیرہ، اور چوتھی علامت الف ممدودہ ہے یعنی ہر وہ الف جس کے بعد ہمزہ ہو جیسے خضراء بیضاء وغیرہ۔

تیسری بات: أقسام تانیث

وهو حقيقيٌّ ولفظيٌّ: یہاں سے معنی کے اعتبار سے تانیث کی دو قسمیں بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ تانیث کی دو قسمیں ہیں، حقیقی اور لفظی، فالحقيقي ما بإزائه ذكرٌ من الحيوان یعنی تانیث حقیقی وہ ہے جس کے مقابلے میں کوئی حیوان مذکر ہو، جیسے امرأةٌ کے مقابلے میں رجلٌ اور ناقةٌ کے مقابلے میں جملٌ ہے، تانیث کی اس قسم میں کوئی ضروری نہیں کہ اس میں علامت تانیث ہو یا نہ ہو بلکہ دونوں طرح

ممکن ہے، علامت تانیث کی مثالیں تو گذر گئیں، بغیر علامت کی مثال أتانٌ ہے بمعنی گدھی، اس کے مقابلے میں حیوان مذکر حمارٌ ہے۔

والـلـفظي ما بخلافه: اور تانیث لفظی وہ ہے جس کے مقابلے میں حیوان مذکر نہ ہو، بلکہ ہر وہ اسم جو غیر ذوی الارواح کا ہو اور اس میں تانیث کی کوئی علامت پائی جائے جیسے ظـلـمةٌ ہے اس کے مقابلے میں نورٌ مذکر اگر چہ موجود ہے لیکن حیوان یعنی ذی روح میں سے نہیں ہے، اسی طرح عینٌ ہے اس کے مقابلے میں کوئی مذکر نہیں ہے اور تانیث کی علامت تاء مقدرہ ہے۔

چوتھی بات: تذکیر فعل وتانیث فعل کا بیان

تـمهيـد: مذکر اور مؤنث ہونا اگر چہ حقیقت میں اسم کی خاصیت ہے لیکن اسم ضمیر کے مذکر اور مؤنث ہونے کی وجہ سے مجازی طور پر فعل کو بھی مؤنث اور مذکر کہا جاسکتا ہے۔

وإذا أسند الفعل سے آخیر تک صاحب کافیہ فاعل کی آٹھ صورتیں اور فعل کے تذکیر اور تانیث کے اعتبار سے تین احکامات بیان فرمارہے ہیں:

(۱) فعل کو مؤنث لانا واجب ہو۔

(۲) مذکر اور مؤنث دونوں میں اختیار ہو۔

(۳) مؤنث لانا واجب ہو لیکن صیغہ واحد مؤنث اور جمع مؤنث میں اختیار ہو،

تفصیل اس کی یہ ہے کہ دو صورتوں میں فعل کو مؤنث لانا واجب ہے:

(۱) جب فعل کا فاعل مطلقاً مؤنث حقیقی بغیر فصل کے ہو جیسے کتبتْ عائشةُ۔

(٢) جب فعل کا فاعل مطلقاً مؤنث کی ضمیر ہو یعنی چاہے مؤنث حقیقی ہو یا لفظی جیسے ﴿والشمس تجري لمستقر لها﴾ اور ﴿إذا السماء انفطرت﴾۔

انہیں دو قسموں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے صاحب کافیہؒ نے بڑے مختصر الفاظ میں فرمایا کہ وإذا أسند الفعل إليه فالتاء، یعنی جب مؤنث حقیقی یا مطلقا مؤنث کی ضمیر کی طرف فعل کی نسبت کی جائے تو فالتاء یعنی اس وقت اسے مؤنث لایا جائے گا۔

اور چار صورتوں میں فعل کو مذکر اور مؤنث دونوں لانا جائز ہے:

(١) جب فعل کا فاعل مؤنث حقیقی ہو لیکن دونوں کے درمیان فاصلہ ہو جیسے کتبتِ الیومَ عائشةُ اور کتبَ الیومَ عائشةُ، اس صورت کو صاحب کافیہؒ نے بیان نہیں کیا، البتہ ماقبل والی پہلی صورت سے یہ صورت نکلتی ہے۔

(٢) وأُنّث في ظاهرِ غير الحقيقي بالخيار: یعنی جب فعل کا فاعل مؤنث غیر حقیقی اسم ظاہر کی صورت میں ہو جیسے طلع الشمسُ اور طلعت الشمسُ۔

(٣) وحكم ظاهر الجمع غير المذكر السالم مطلقًا حكمُ ظاهرِ غير الحقيقي: یعنی جب فاعل کا فعل جمع مذکر سالم کے علاوہ کوئی جمع ہو یعنی یا تو جمع مکسر ہو چاہے مذکر کی ہو یا مؤنث کی، یا جمع مؤنث سالم ہو تو حکم ظاهرِ غير الحقيقي فرماتے ہیں کہ اس کا حکم بھی ماقبل والے مؤنث غیر حقیقی کی طرح ہے جیسے ذهب الرجال، وذهبت الرجال، وسافرت المسلمات، و﴿إذا جاءك المؤمنات﴾ و﴿قال نسوةٌ في

المدینۃ﴾اس کو سافر المسلمات اور إذا جاء تک المؤمنات اور قالت نسوۃ پڑھنا بھی جائز ہے۔

(۴) وضمیر العاقلین غیر المذکر السالم فعلت وفعلوا: یعنی جب فعل کا فاعل جمع مذکر مکسر کی ضمیر ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے جیسے الرجال سافرت یاالرجال سافروا۔

اور ایک صورت میں مؤنث لانا واجب ہے لیکن مفرد اور جمع میں اختیار ہے جیسا کہ صاحب کافیہ فرمارہے ہیں: والنساء والأیام فعلتْ وفعلنَ: یعنی فعل کا فاعل جب جمع مؤنث حقیقی کی ضمیر ہو یا غیر ذوی العقول کی جمع کی ضمیر ہو جیسے النساء سافرتْ یا النساء سافرنَ اور الأیام خلَتْ یا الأیام خلَونَ۔

درس (۲۳)

تثنیہ اور الف ممدودہ ومقصورہ کا بیان

المثنی: ما لحق آخره ألفٌ أو ياءٌ مفتوحٌ ما قبلها، ونونٌ مكسورةٌ ليدلَّ على أنَّ معه مثله من جنسه، فالمقصور إن كانت ألفه عن واو وهو ثلاثي قلبت واوًا، وإلا فبالياء، والممدود إن كانت همزته أصليةً ثبتتْ، وإن كانت للتأنيث، قلبت واوًا وإلا فالوجهان، ويحذف نونه للإضافة، وحُذفتْ تاء التأنيث في خصيان وأليان.

ترجمہ: تثنیہ وہ اسم ہے جس کے آخر میں الف یا یاء ماقبل مفتوح اور نون مکسورہ

لاحق کیا گیا ہو، تا کہ وہ دلالت کرے کہ اس کے ساتھ اس کی مثل اس کی جنس میں سے دوسرا بھی ہے، پس اسم مکسور میں اگر الف واؤ سے بدلا ہوا ہو اور وہ ثلاثی ہو تو وہ الف واؤ سے بدل دیا جائے گا وگرنہ یاء سے (بدل دیا جائے گا) اور الف ممدودہ اگر اس کا ہمزہ اصلی ہو تو وہ باقی رہے گا اور اگر وہ (ہمزہ) تانیث کیلئے تھا تو وہ واؤ سے بدل جائے گا وگرنہ پس دو وجہیں جائز ہیں اور حذف کر دیا جاتا ہے اس کا نون اضافت کی وجہ سے اس طرح تائے تانیث بھی حذف کر دی جائیگی خصیان اور الیان میں۔

تشریح: آج کے درس میں اسم کی قسمیں باعتبار عدد کے بیان فرمارہے ہیں چنانچہ اس میں ہم آپ کے سامنے تین باتیں عرض کریں گے:

(۱) تثنیہ کی تعریف۔

(۲) الف مقصورہ وممدودہ سے تثنیہ بنانے کا طریقہ۔

(۳) نونِ تثنیہ کو اضافت کے وقت حذف کرنا۔

پہلی بات: تثنیہ کی تعریف

المثنى: ما لحق آخره ألفٌ أو ياءٌ مفتوحٌ ما قبلها: لغوی اعتبار سے المثنى ثَنَّى يُثَنِّي تثنيةً باب تفعیل سے ناقص کے اسم مفعول کا صیغہ ہے، اس کے شروع میں داخل ہونے والا الف لام الذي کے معنی میں ہے، اور اس سے پہلے اس کا اسم موصوف محذوف ہوگا، چنانچہ پوری عبارت اس طرح ہوگی: الاسم الذي ثُنِّيَ یعنی وہ اسم جسے تثنیہ بنایا گیا ہو۔

اور اصطلاحی اعتبار سے تثنیہ وہ اسم ہے جس میں دو چیزیں پائی جائے:

(۱) ما لحق آخره ألفٌ أو ياءٌ مفتوحٌ ما قبلها، ونونٌ مكسورةٌ یعنی ایک تو یہ کہ اس کے آخر میں الف یا یاء ما قبل مفتوح اور نون مکسورہ پایا جائے۔

(۲) دوسری یہ کہ لیدلَّ علی أنَّ معه مثله من جنسه: یعنی وہ اسم اس بات پر دلالت کر رہا ہو کہ اس کے ساتھ اپنا ایک ہم مثل اور بھی موجود ہے جیسے کتابٌ سے کتابانِ، قلمٌ سے قلمانِ وغیرہ۔

دوسری بات: الف مقصورہ وممدودہ سے تثنیہ بنانے کا طریقہ

فالمقصور إن كانت ألفه عن واوٍ وهو ثلاثي قلبت واوًا وإلا فبالياء: اس عبارت میں صاحب کافیہؒ نے الف مقصورہ کا قانون بتایا ہے جو آپ حضرات نے ارشاد الصرف اور علم الصیغہ دونوں کتابوں میں پڑھا ہیں، یہاں بالکل آسان انداز میں اس کو اس طرح سمجھ لیں کہ الف مقصورہ یا تو لام کلمہ کے مقابلے میں ہوگا یا اس لام کلمہ کے بعد حرف زائد ہوگا، اگر زائد ہو تو چاہے وہ غیر مبدلۃ ہو یا مبدلۃ عن الواو أو الیاء ہو ہر صورت میں اس کو تثنیہ بناتے وقت یاء سے تبدیل کیا جائے گا جیسے حبلی سے حبلیان، مصطفی سے مصطفیان اور حباری سے حباریانِ۔

اور اگر لام کے مقابلے میں ہو اور واؤ سے تبدیل شدہ ہو تو تثنیہ بناتے وقت بھی اسے واؤ سے تبدیل کیا جائے گا جیسے عصا سے عصوان، اور اگر یاء سے تبدیل شدہ ہو یا سرے سے غیر مبدل ہو تو اسے یاء سے تبدیل کیا جائے گا، جیسے رحی سے رحیان۔

خلاصہ یہ ہوا کہ الف مقصورہ اگر ثلاثی ہو اور واؤ سے تبدیل شدہ ہو تو صرف

اسے تثنیہ بناتے وقت واؤ سے اور اس کے علاوہ ہر الف مقصورہ کو یاء سے تبدیل کیا جائے گا۔

دوسرا قاعدہ

والممدود إن كانت همزته أصليةً ثبتتْ وإن كانت للتأنيث قلبتْ واوًا وإلا فالوجهان: اس عبارت میں الف ممدودہ کا قانون بتایا گیا ہے یہ بھی ارشاد الصرف اور ہدایۃ النحو میں تفصیلا گذرا ہے، آپ مختصر یوں سمجھ لیں کہ الف ممدودہ اگر لام کلمہ میں ہو اور تبدیل شدہ نہ ہو تو اسے اپنے اصل پر رکھنا واجب ہے جیسے قراءٌ سے قراء ان پڑھنا، اور تبدیل شدہ ہو تو چاہے مبدل عن الواؤ ہو یا عن الیاء دونوں صورتوں میں اختیار ہے چاہے تو اپنے اصل پر رکھ لیں، یا چاہے تو واؤ سے تبدیل کردیں جیسے رداءٌ بروزن فِعالٌ سے رداء ان اور رداوان اور کساءٌ سے کساء ان اور کساوان، اور اگر تانیثی ہو یعنی لام کلمہ کے بعد ہو تو اسے واؤ سے تبدیل کرنا واجب ہے جیسے حمراءٌ بروزن فعلاءٌ سے حمراوان پڑھنا واجب ہے۔

تیسری بات: نون تثنیہ کو اضافت کے وقت حذف کرنا

ويُحذف نونه للإضافة: فرماتے ہیں کہ نون تثنیہ کو اضافت کے وقت حذف کرنا واجب ہے؛ اس کی دو وجہیں بتائی جاتی ہیں:

(۱) ایک یہ کہ مضاف اور مضاف الیہ میں شدت اتصال ہوتا ہے، اگر نون تثنیہ کو باقی رکھیں گے تو خواہ مخواہ ایک حرف زائد کے ذریعے دونوں کے درمیان فصل آئے گا، جو کہ ناجائز ہے۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ نون تثنیہ بھی تنوین کی طرح اسم کے تام ہونے کی علامت ہے جو کہ موجب انفصال ہے اور اضافت اس کے برخلاف موجب اتصال ہے لہذا ان دونوں میں منافات کی وجہ سے نون تثنیہ کو حذف کرنا واجب قرار دیا جیسے تلمیذا المدرسۃ اصل میں تلمیذانِ تھا جب اس کی اضافت المدرسۃ کی طرف ہوگئی تو نون تثنیہ گرگئی۔

وحذفت تاء التانيث في خصيان وأليان: فرماتے ہیں کہ عام طور پر قاعدہ تو یہ ہے کہ کسی بھی مفرد سے تثنیہ بنانا ہو تو بغیر کسی تبدیلی کے صرف اس کے آخر میں الف اور نون مکسورہ لگادیے جاتے ہیں، جیسے مسلمٌ سے مسلمان اور مسلمةٌ سے مسلمتان، حتی کہ تاء تانیث جو حرف زائد ہے اس کو بھی حذف نہیں کیا جاتا، تاکہ اس کا التباس مذکر کے ساتھ نہ آئے، لیکن پورے کلام عرب میں صرف دو کلمے ایسے ہیں کہ ان سے تاء تانیث کو حذف کرنا جائز ہے، اور وہ ہیں خصيةٌ اور أليةٌ، چنانچہ جب ان کا تثنیہ بنائیں گے تو خصيان اور أليانِ پڑھا جائے گا، وجہ اس کی یہ ہے کہ ان کے مسمیات اگرچہ دو دو چیزیں ہیں لیکن ان میں سے ہر ایک دوسرے کو ایسا لازم ہے کہ اس سے کبھی جدا نہیں ہوسکتا، لہذا گویا کہ وہ بمنزلہ مفرد اور شيءٌ واحدٌ کے ہوگئے اس لئے ان کے تثنیہ کو بھی بمنزلہ مفرد کے بنا کر درمیان سے تاء تانیث کو ختم کردیا؛ کیونکہ تاء تانیث کلمہ کے آخر میں تو آتا ہے درمیان میں کبھی نہیں آتا، یہ اس وقت ہے جب ہم خصيان اور أليان کو بمنزلہ مفرد مان لیں، لیکن اگر ان کو تثنیہ ہی مانیں تب تاء کو ذکر کرنا لازم ہوگا؛ کیونکہ اس صورت میں یہ عام اسم مؤنث کے تثنیہ کی طرح ہوجائے گا۔

درس (۲۴)

جمع کا بیان

المجموع: ما دلَّ علی آحادٍ مقصودةٍ بحروف مفردہ بتغیُّرٍ ما، فنحو: تمرٌ ورکبٌ لیس بجمع علی الأصح، ونحو: فلکٌ جمعٌ وهو صحیحٌ ومکسَّرٌ فالصحیح لمذکرٍ ولمؤنثٍ.

ترجمہ: جمع وہ اسم ہے جو ایسے افراد پر دلالت کرے جو حروف مفردہ سے مقصود ہوں (جو بنایا گیا ہو) معمولی تغیر کے ساتھ پس تمر اور رکب کی مثل جمع نہیں ہے اور فلکٌ کی مثل جمع ہے اور وہ جمع مکسر اور جمع سالم ہیں، پس صحیح مذکر اور مؤنث دونوں کے لئے ہوتی ہے۔

تشریح: آج کے درس میں تدریجی اور ارتقائی طور پر تثنیہ کے بعد جمع بیان فرمارہے ہیں، لہذا اس میں آپ حضرات پانچ باتیں سمجھ لیں:

(۱) جمع کی تعریف۔

(۲) فنحو تمرٍ ورکبٍ کی تفصیل۔

(۳) أقسام جمع۔

(۴) جمع تصحیح کی تعریف وشرائط۔

(۵) جمع مؤنث سالم کی تعریف وشرائط۔

پہلی بات: جمع کی تعریف

لغوی اعتبار سے **المجموع جمع یجمع جمعًا باب فتح یفتح** سے اسم مفعول کا صیغہ ہے اور اس کے شروع میں الف لام **الـذي** کے معنی میں ہے اور یہ صفت واقع ہورہا ہے ماقبل الاسم موصوف محذوف کے لئے، چنانچہ تقدیرات اور اس کا معنی نکال کر عبارت اس طرح ہوجائیگی **الاسم الذي جُمع** یعنی وہ اسم جسے جمع کیا گیا ہو، اور اصطلاح نحات میں جمع کی تعریف صاحب کافیہؒ اس طرح کرتے ہیں: **المجموع ما دلَّ علی آحادٍ مقصودةٍ بحروف مفرده بتغیر ما:** یعنی جمع وہ اسم ہے جو ایسے افراد کے مجموعے پر دلالت کرے جو افراد اس کے مفرد کے حروف سے مقصود ہوں، اس کے مفرد میں کچھ نہ کچھ تبدیلی کے ساتھ، اس سے بھی زیادہ سادے الفاظ میں یوں سمجھ لو کہ مفرد جس فرد پر دلالت کرتا ہے جمع اس فرد کے مجموعے پر دلالت کرتا ہے، بشرطیکہ اس کے مفرد میں کچھ تبدیلی کی جائے، اور اگر آپ کو یاد ہوتو نحو میر میں جہاں آپ نے یہ بات پڑھی تھی وہاں حاشیہ میں اس تبدیلی کی دس قسمیں مثالوں سمیت لکھی ہوئی تھی جن میں سے کچھ ہم یہاں ذکر کرتے ہیں اور کچھ آپ حضرات ہمت کر کے وہاں دیکھ لیں:

(۱) مفرد کی صورت وہی ہو صرف آخر میں زیادتی ہوئی ہو جیسے صنوٌ سے صنوانٌ۔

(۲) مفرد میں تبدیلی حرف کے کمی کے ساتھ ہوئی ہو جیسے تُخمةٌ سے تُخَمٌ۔

(۳) مفرد میں تبدیلی حرکات کی تبدیلی سے ہوئی ہو جیسے أَسَدٌ سے أُسُدٌ۔

(۴) تبدیلی حرف کے زیادتی کے ساتھ ہوئی ہو جیسے رجلٌ سے رجالٌ۔
(۵) تبدیلی حروف کے کمی اور حرکات کی تبدیلی کے ساتھ ہوئی ہو جیسے رسولٌ سے رُسُلٌ۔
(٦) تبدیلی بعض حروف کے کمی اور بعض کے بڑھانے کے ساتھ بمع تغیر حرکات ہوئی ہو جیسے غُلامٌ سے غِلمانٌ۔
(۷) تبدیلی تقدیری طور پر ہوئی ہو جیسے فُلکٌ بروزن قُفلٌ سے فُلکٌ بروزن أُسُدٌ۔

دوسری بات: فنحو تمرٍ ورکبٍ کی تفصیل

فنحو تمرٍ ورکبٍ لیس بجمعٍ علی الأصح: فرماتے ہیں کہ تمرٌ اور رکبٌ صحیح تر مذہب کے موافق جمع نہیں ہے، بلکہ تمرٌ اسم جنس اور رکبٌ اسم جمع ہے اس کو سمجھنے کے لئے جنس اور اسم جنس، جمع اور اسم جمع کو پہلے سمجھ لیں جو تمامہا تقریر کافیہ سے لی جاتی ہیں۔

جنس کی تعریف

ما یقع علی الکثیر والقلیل: جنس وہ ہے جس کا اطلاق قلیل اور کثیر سب پر ہو جیسے تمرٌ۔

اسم جنس کی تعریف

اسم جنس یہ ہے ما یقع علی الواحد لا بالکثیر، وبالکثیر بسبیل البدلیۃ، لا بدفعۃٍ واحدۃٍ: یعنی اسم جنس وہ ہے جس کا اطلاق واحد پر ہو کثیر پر نہ

ہو، اگر کثیر پر ہو تو علی سبیل البدلیۃ ہو، لیکن بدفعۃٍ واحدۃٍ نہ ہو جیسے رجلٌ کا اطلاق ایک پر ہوتا ہے، لیکن علی سبیل البدلیۃ ہر شخص کو رجلٌ کہا جا سکتا ہے۔

جمع کی تعریف

مایطلق علی الکثیر دفعۃً واحدۃً ولہ مفردٌ من لفظہ: یعنی جمع وہ ہے جس کا اطلاق بیک وقت کثیر پر ہو اور اس کے اپنے الفاظ سے مفرد بھی ہو جیسے رجالٌ، اس کا اپنے لفظ سے مفرد رجلٌ آتا ہے، اور اس کا کثیر پر بیک وقت اطلاق بھی ہوتا ہے۔

اسم جمع کی تعریف

ما یطلق علی الکثیر ولکن لیس لہ مفردٌ من لفظہ: یعنی جس کا اطلاق کثیر پر ہو لیکن اس کا اپنے لفظ سے مفرد نہ ہو جیسے نفرٌ، قومٌ، رھطٌ، رکبٌ۔

اسم جنس اور اسم جمع میں فرق

إنَّ اسم الجنس یقع علی الواحد والاثنین وضعا وإن اسم الجمع لا یکون کذلک: یعنی اسم جنس کا اطلاق واحد اور تثنیہ پر ہوتا ہے وضع کے اعتبار سے، اور اسم جمع کا اطلاق واحد اور تثنیہ پر تو ہوتا ہے لیکن وضع کے اعتبار سے نہیں، یعنی اسم جنس کو واضع نے ابتداء ہی واحد تثنیہ کے لئے وضع کیا ہے، لیکن اسم جمع کا طلاق اگرچہ واحد تثنیہ پر ہوتا ہے لیکن واضع نے ابتداء ان کے لئے وضع نہیں کیا، پھر ان دونوں (اسم جنس اور اسم جمع) میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں:

(۱) ایسا اسم جنس جس کے لفظ کا مفرد موجود ہو جیسے تمرٌ وتمرۃٌ، نخلٌ ونخلۃٌ،

كلمٌ و كلمةٌ ۔

(۲) ایسا اسم جنس جس کے لفظ کا مفرد موجود نہ ہو جیسے إبلٌ۔

(۱) ایسا اسم جمع جس کے لفظ کا مفرد موجود ہو جیسے جامـلٌ و جملٌ، باقرٌ و بقرٌ، راكبٌ و ركبٌ۔

(۲) ایسا اسم جمع جس کے لفظ کا مفرد موجود نہ ہو جیسے غنمٌ۔

ان میں دو صورتیں بالاتفاق جمع ہیں البتہ دو صورتوں میں اختلاف تھا، تو مصنفؒ نے ليس بجمعٍ کہہ کر فرمایا کہ صحیح یہ ہے کہ یہ (تمرٌ اور ركبٌ) جمع نہیں، تمرٌ سے وہ اسم جنس مراد ہے جس میں اور اس کے واحد میں صرف تاء سے فرق کیا جاتا ہو، اور ركـــــبٌ سے وہ اسم جمع مراد ہے جس کا ہم لفظ مفرد موجود ہو۔ (تقریر کافیہ ۲/۲۷)۔

ونحو فلكٌ جمعٌ: فرماتے ہیں کہ فلكٌ باوجودیکہ اس کا مفرد بھی فلكٌ ہی آتا ہے پھر بھی یہ جمع ہے اس لئے کہ جمع کی تعریف میں جو تغیر کی بات ہوئی ہے وہ عام ہے چاہے وہ تغیر حقیقی ہو یا حکمی، پس یہاں تغیر حکمًا ہوا ہے؛ اس لئے کہ جیسا ماقبل میں گذرا کہ اس کا مفرد بھی فلكٌ ہی ہے لیکن بروزن قُفلٌ ہے اور جمع بھی فلكٌ ہی ہے لیکن وہ علی وزن أسَدٌ ہے۔

فلكٌ کے شروع میں لفظ نحو لگا کر اس بات کی طرف اشارہ فرمایا کہ یہ بات صرف فلكٌ کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ ہر وہ اسم جس میں اسی طرح حکمی طور پر کوئی تغیر ہوا ہو وہ بھی جمع ہوگا۔

تیسری بات: أقسام جمع

جمع کی تعریف اور اس کی پوری تفصیل کو بیان کرنے کے بعد اب اس کی قسموں کو بیان کرنا چاہ رہے ہیں جس کی تفصیل اگلے درس میں آئیگی یہاں مختصر الفاظ میں فرماتے ہیں کہ وهو صحيح ومكسَّرٌ یعنی جمع کی دو قسمیں ہیں: جمع صحیح اور جمع مکسر، جمع صحیح وہ جمع ہے جس میں مفرد کی بناء بالکل صحیح سالم رہے گی جیسے مسلمٌ سے مسلمون، اس کو جمع سالم بھی کہتے ہیں اور جمع مکسّر وہ جمع ہے جس میں مفرد کی بناء صحیح سلامت نہ رہے جیسے رجلٌ سے رجالٌ کتابٌ سے کتبٌ۔

درس (۲۵)

أقسام جمع کی تفصیل

فالمذكر: ما لحق آخره واوٌ مضمومٌ ما قبلها، أو ياءٌ مكسورٌ ما قبلها، ونونٌ مفتوحةٌ؛ ليدلَّ على أنَّ معه أكثر منه، فإن كان آخره ياءً قبلها كسرةٌ حُذفتْ، مثل: قاضُونَ، وإن كانَ آخره مقصورًا حُذفت الألف وبقي ما قبلها مفتوحًا، مثل: مصطَفَونَ، وشرطه إن كان اسمًا فمذكر علم يعقل، وإن كان صفةً فمذكر يعقل، وأن لا يكونَ أفعل فعلاء، مثل: أحمر حمراء، ولا فعلان فعلى، نحو: سكرانَ سكرى، ولا مستويًا فيه مع المؤنث مثل: جريح وصبور، ولا بتاء التأنيث مثل: علَّامة، وتحذف نونه بالإضافة، وقد شَذَّ نحو سنين وأرضين.

ترجمہ: پس جمع مذکر صحیح وہ ہے جس کے آخر میں واؤ ماقبل مضموم اور یاء ماقبل مکسور اور نون مفتوح ہو، تاکہ اس بات پر دلالت کرے کہ اس کے ساتھ اور بھی بہت سے افراد موجود ہیں، پس اگر اس کے آخر میں یاء ماقبل مکسور ہو تو یاء کو حذف کر دیا جائے گا جیسے **قاضون**، اور اگر اس کے آخر میں الف مقصورہ ہو تو الف کو حذف کر دیا جائے گا اور ماقبل مفتوح باقی رہے گا جیسے **مصطفَون**، اور اس (جمع صحیح) کی شرط یہ ہے کہ اگر وہ اسمی ہو تو مذکر ذوی العقول کا نام ہو، اگر وہ صفت ہو تو مذکر ذوی العقول ہو، اور یہ کہ ایسے **أفعلُ** کا وزن نہ ہو جسکی مؤنث **فعلاء** کے وزن پر آتی ہو جیسے **أحمر** سے حمراء اور ایسے **فعلان** کے وزن پر بھی نہ ہو جس کی مؤنث **فعلی** کے وزن پر آتی ہو جیسے **سکران** سے **سکری** اور ایسی صفت میں بھی نہ ہو جس میں مذکر مؤنث کے ساتھ برابر ہو جیسے جریح اور صبور (اور صفت کے آخر میں) تائے تانیث نہ ہو جیسے علامۃ اور حذف ہو جاتی ہے اس کا نون اضافت کی وجہ سے، اور تحقیق شاذ ہے سنین اور ارضین کی مثل۔

تشریح: آج کے درس میں تین باتیں ہیں:

(۱) جمع مذکر سالم بنانے کا طریقہ۔

(۲) جمع مذکر سالم کے لئے شرائط۔

(۳) نون جمع کو حذف کرنا۔

پہلی بات: جمع مذکر سالم بنانے کا طریقہ

دیکھو عزیز طلبہ! جمع تصحیح کی دو قسمیں ہیں: جمع مذکر سالم اور جمع مؤنث سالم،

فالمذكر ما لحق آخره واوٌ مضمومٌ ما قبلها، أو ياءٌ مكسورٌ ما قبلها، ونونٌ مفتوحةٌ: ہر وہ اسم جس سے جمع مذکر سالم بنانا مقصود ہو وہ ضرور یا تو اسم صحیح ہوگا یا اسم مقصور ہوگا یا منقوص، اگر صحیح ہو تو اس سے جمع مذکر سالم بنانے کا طریقہ یہ ہے کہ اس کے آخر میں حالت رفعی میں واو ماقبل مضموم اور حالت نصبی اور جری میں یاء ماقبل مکسور اور نون مفتوحہ ہو، اس بات کو بتانے کے لئے کہ اس مفرد کے ساتھ اس سے زیادہ افراد اور بھی ہیں، مثلاً مسلمٌ سے مذکورہ طریقے پر جمع مذکر سالم بنایا تو مسلمون بن گیا، اور مسلم کا معنی تھا ایک مسلمان، جب اس کو جمع بنایا تو اس کا معنی ہوا تین یا تین سے زیادہ مسلمان۔

اور اگر وہ اسم منقوص ہو یعنی اس کے آخر میں یاء ماقبل مکسور ہو چاہے وہ یاء مذکور اور اصل ہو جیسے القاضي اور چاہے مقدر ہو جیسے قاضٍ رامٍ وغیرہ، یا اس کے آخر میں واو ماقبل مضموم ہو، بالفاظ دیگر اس کے آخر میں یاء مبدلۃ عن الواو ہو جیسے داعوٌ، تو جمع تصحیح بناتے وقت ایسی یاء اور واؤ کو گرایا جائے گا، جیسے القاضي سے القاضون، یہ اصل میں القاضِيونَ تھا، یاء پر ضمہ ثقیل تھا اس لئے اس کے ماقبل کی حرکت کو حذف کرنے کے بعد یہی ضمہ ماقبل کو دیدیا تو القاضُيْونَ بنا، التقاء ساکنین کی وجہ سے یاء کو گرادیا تو القاضون بنا، اسی طرح داعُونَ اصل میں داعِوُونَ تھا واوَ کو یاء سے تبدیل کیا تو داعِيونَ بنا، پھر یاء پر ضمہ ثقیل تھا وہ ماقبل کو دیا تو داعُيُونَ بنا، پھر التقاء ساکنین کی وجہ سے یاء کو حذف کیا تو داعُونَ بنا، یہی مطلب ہے صاحب کافیہ کے اس قول کا: **فإن كان آخره ياءً قبلها كسرةٌ حذفتْ كا۔**

اور اگر وہ ایسا اسم ہو جس کے آخر میں الف ہو تو جمع تصحیح بناتے وقت اسے

بھی حذف کیا جائے گا جیسے مصطفی سے مصطفَونَ، البتہ ایسے اسم میں واوٴ کے ماقبل والے فتحہ کو باقی رکھا جائے گا تاکہ الف کے حذف ہونے پر دلالت کرے جیسے یہی مصطفَونَ اصل میں مصطفیونَ تھا، قالَ باعَ کے قانون سے یاء کو الف بنایا تو مصطفاوْنَ بن گیا، پھر التقاء ساکنین کی وجہ سے الف کو گرادیا تو مصطفَونَ بن گیا، یہی مطلب ہے صاحب کافیہؒ کے قول: وإن كان آخره مقصورًا حُذفتْ الألف وبقي ماقبلها مفتوحًا کا۔

دوسری بات: جمع مذکر سالم کے لئے شرائط

وشرطه: إن كان اسمًا فمذكر علمٍ يعقل: صاحب کافیہؒ یہاں سے جمع مذکر سالم کے لئے کچھ شرائط بیان فرمارہے ہیں، چنانچہ جس اسم کی جمع مذکر سالم بنانا مقصود ہو وہ اسم یا تو اسم علم ہوگا یا اسم صفت ہوگی، اگر اسم علم ہو تو اس کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ مذکر ہو، دوسری یہ کہ وہ ذوی العقول میں سے کسی کا نام ہو، جیسے زیدٌ سے الزیدون، زیدٌ مذکر بھی ہے اور ذوی العقول میں سے ایک طالب علم کا نام بھی ہے، جب اس کی جمع بنائیں گے تو پہلے اس پر الف لام داخل کردیں گے تاکہ اس کی علمیت ختم ہو جائے اس لئے کہ اسم علم کا تثنیہ اور جمع نہیں آیا کرتے، پھر اس کے بعد اس سے الزیدون بنادیں گے، لہٰذا وہ اسماء جو ذوی العقول کے علاوہ دیگر چیزوں کے نام ہوان سے جمع مذکر سالم نہیں آتی۔

وإن كان صفةً: اور اگر وہ اسم اسم صفت ہو تو اس سے جمع مذکر سالم بنانے کے لئے پانچ شرائط ہیں:

(۱) فمذکرٌ یعقل: وہ ذوی العقول میں سے کسی مذکر کا نام ہو۔

(۲) وأن لا یکون أفعل فعلاء: وہ صفت ایسے أفعل کے وزن پر نہ ہو جس کی مؤنث فعلاء کے وزن پر آتی ہو جیسے أحمر کی مؤنث حمراء بروزن فعلاء آتی ہے، اس لئے اس کی جمع مذکر سالم لاکر أحمرون نہیں کہہ سکتے، وگرنہ اس کا التباس آئے گا اسم تفضیل کے ساتھ؛ کیونکہ وہ اسم صفت ہے اور أفعل کے وزن پر آتا ہے اور اس کی جمع أفعلون کے وزن پر آتی ہے، لیکن أحمر کی جمع بھی أفعلون کے وزن پر لائیں گے تو پتہ نہیں چلے گا کہ یہ اسم تفضیل کا صیغہ ہے یا صفت مشبہ کا۔

(۳) ولا فعلانٌ فعلی: وہ صفت ایسے فعلانٌ کے وزن پر نہ ہو جس کی مؤنث فعلی کے وزن پر آتی ہو جیسے سکران بروزن فعلانٌ سے سکرانونَ نہیں بنایا جاسکتا، تاکہ اس کا التباس اس فعلان کے ساتھ نہ ہو جس کی مؤنث فعلانۃٌ کے وزن پر آتی ہو جیسے ندمانٌ کی جمع ندمانونَ آسکتی ہے، اب اگر سکرانٌ کی جمع بھی سکرانونَ مان لی جائے تو دونوں میں التباس لازم آئے گا۔

(۴) ولا مستویًا فیہ مع المؤنث: فرماتے ہیں کہ چوتھی شرط یہ ہے کہ وہ صفت ایسی نہ ہو جو مذکر و مؤنث کے مابین مشترک ہو جیسے صبورٌ اور جریحٌ دونوں مشترک صفات ہیں کیونکہ کلام عرب میں جس طرح رجلٌ جریحٌ وصبورٌ کہا جاسکتا ہے ایسا ہی امرأۃٌ جریحٌ وصبورٌ بھی کہا جاتا ہے، لہذا ان کی جمع جریحونَ یا صبورونَ نہیں لائی جاسکتی، اس لئے کہ اگر واؤ اور

نون کے ساتھ ان کی جمع لائیں گے تو دوسری طرف مؤنث ہونے کی وجہ سے الف اور تاء کے ساتھ ان کی جمع لانی چاہئے، چنانچہ جس وزن پر بھی لائینگے تو یہ اس کے ساتھ خاص ہو جائے گا اور دوسری طرف کمی رہے گی اور استواء بین المذکر والمؤنث باقی نہیں رہے گا، اس لئے یہ حکم لگا دیا کہ سرے سے اس کی جمع سالم نہیں آسکتی۔

(۵) ولا بتاء التانيث اور اس صفت کے آخر میں تاء تانیث بھی نہ ہو جیسے علامۃ کے آخر میں ہے کیونکہ اگر تاء کو باقی رکھتے ہوئے اس کی جمع علامتونَ لاتے ہیں تو دو مختلف علامتوں کا ایک صیغہ میں جمع ہونا لازم آئے گا؛ کیونکہ تاء علامت ہے تانیث کی اور واو اور نون علامت ہے جمع مذکر سالم کی، اس لئے تاء کے ساتھ تو نہیں لا سکتے، اور اگر تاء کو حذف کر کے علامونَ جمع لاتے ہیں تو اب پتہ نہیں چلے گا کہ آیا یہ علامۃٌ کی جمع ہے یا علامٌ کی، اس لئے حکم ہی ممانعت کی لگا دی۔

تیسری بات: نون جمع کو حذف کرنا

وتحذف نونه بالإضافة: صاحب کافیہؒ فرماتے ہیں کہ جب آپ حضرات نے جمع مذکر سالم کا صیغہ ساری شرائط کی رعایت کرتے ہوئے بنا دیا، اب اگر آپ اس کی اضافت کسی کلمہ کی طرف کرنا چاہیں گے تو نون جمع کو حذف کیا جائے گا جیسے مسلمونَ سے مسلموا المدينة المنورة، رہی اس کو گرانے کی وجہ، تو وہ ماقبل میں نون تثنیہ کو وقت اضافت حذف کرنے کی بحث میں گذر گئی وہاں دیکھ لی

جائے۔

ایک سوال اور اس کا جواب

جب صاحب کافیہ نے جمع مذکر سالم کی تعریف اور اس کے بنانے کا طریقہ اور اس کے لئے شرائط کو بڑی تفصیل سے بیان فرمایا تو گویا کہ ایک طالب علم نے کھڑے ہو کر سوال کیا کہ حضرت والا! آپ نے جو شرائط ذکر فرمائی ہیں کلام عرب میں کچھ ایسے اسماء بھی ہیں جن میں مذکورہ شرائط میں سے کوئی بھی نہیں پائی جاتی اور پھر بھی ان کی جمع واؤ اور نون کے ساتھ آتی ہے جیسے سنةٌ کی جمع سنونَ اور أرضٌ کی جمع أرضونَ اور جرةٌ کی جمع جرونَ، اور أذرٌ کی جمع ذرونَ اور اسی طرح قلةٌ اور ثبةٌ کی جمع قلونَ اور ثبونَ آتی ہیں۔

صاحب کافیہ سوال کرنے والے طالب علم کو بڑے اچھے انداز میں جواب دیتے ہوئے فرمارہے ہیں کہ میرے عزیز! آپ نے نحو سنین وأرضینَ والی عبارت تو پڑھ لی اور اس پر مستزاد یہ کہ نیچے حاشیہ کو بھی آپ نے پڑھا اور اس سے مثالیں بھی نکالیں، لیکن نحوسنین سے قبل آپ سے ایک چھوٹی سی عبارت رہ گئی ہے جس میں آپ کے سوال کا جواب موجود ہے اور وہ ہے وقد شذَّ، یعنی یہ اور اس جیسی جتنی بھی مثالیں ہیں وہ ساری شاذ ہیں، اور شاذ کلمات کو قواعد وشرائط اور قوانین سے بالائے طاق رکھتے ہوئے پڑھا جاتا ہے، وہ کسی بھی قاعدہ اور قانون کی شرائط کے لپیٹ میں نہیں آتے۔

درس (۲۶)

أقسام جمع کی تفصیل

المؤنث: ما لحق آخره ألفٌ وتاءٌ، وشرطه: إن كان صفةً وله مذكرٌ، فأن يكون مذكره بالواو والنون، وإن لم يكن له مذكرٌ فأن لا يكون مجرَّدًا، كحائض، وإلا جمع مطلقًا. جمع التكسير: ما تغير بناء واحده كرجال وأفراسٍ، جمع القلة أفعل، وأفعالٌ وأفعلةٌ وفعلةٌ، والصحيح وما عدا ذلك جمعُ كثرةٍ.

ترجمہ: جمع مؤنث سالم وہ ہے جس کے آخر میں الف اور تاء کولاحق کیا گیا ہو اگر وہ صفت کا صیغہ ہو تو اسکی شرط یہ ہے کے اسکا مذکر ہو اور اس مذکر کی جمع واؤ اور نون کے ساتھ ہو، اور اگر اس کا مذکر نہ ہو تو پھر شرط یہ ہے کہ وہ تائے تانیث سے خالی نہ ہو جیسے حائض ورنہ (یعنی اگر مؤنث صفت نہ ہو بلکہ اسم ہو) اس کی جمع مطلقا آئے گی جمع مکسر وہ ہے کہ اس کے واحد کی بناء بدل جائے جیسے رجال اور أفراس اور جمع قلت کے اوزان یہ ہیں: أفعل أفعال أفعلة فعلة اور جمع تصحیح اور جوان کے علاوہ ہوں سب جمع کثرت ہے۔

تشریح: آج کے درس میں صرف دو باتیں ہیں:

(۴) جمع مؤنث سالم کی بناء اور شرائط۔

(۵) جمع مکسر اور اس کی قسمیں۔

پہلی بات: جمع مؤنث سالم کی بناءاور شرائط

المؤنث: مالحق آخره ألفٌ وتاءٌ: فرماتے ہیں کہ جس اسم سے جمع مؤنث سالم بنانے کا ارادہ ہو اس کا طریقہ یہ ہے کہ اس کے آخر میں الف اور تاء لگادو، جمع مؤنث سالم بن جائیگی جیسے **مسلمةٌ** سے **مسلماتٌ** اور **مؤمنةٌ** سے **مؤمناتٌ**۔

وشرطه: یہ ذہن نشین رہے کہ جس اسم سے جمع مؤنث سالم بنانا ہو تو وہ یا تو اسم علم ہوگا یا اسم صفت، اگر اسم صفت ہو تو اس کے لئے دو شرطیں ہیں:

(۱) **إن كان صفةً وله مذكرٌ، فأن يكون مذكره بالواو والنون:** پہلی شرط یہ ہے کہ **إن كان صفةً وله مذكرٌ فأن يكون مذكره بالواؤ والنون**، یعنی اگر وہ اسم صفت ہو، اور اس کی مقابلے میں اس کا مذکر بھی موجود ہو تو بشرطیکہ اس سے پہلے اس کے مذکر کا جمع واؤ اور نون کے ساتھ لائی جا چکی ہو جیسے **مسلمةٌ** کے مقابلے میں اس کا مذکر **مسلمٌ** آتا ہے اور اس کی جمع واؤ اور نون کے ساتھ **مسلمونَ** آچکی ہے، اس لئے **مسلمۃ** کی جمع بھی الف اور تاء کے ساتھ لائی جاسکتی ہے۔

اگر ایسی صورت میں بھی اس کی جمع الف اور تاء کے ساتھ لائیں گے تو جمع مؤنث سالم جو فرع ہے جمع مذکر سالم کی، اس کا اعلی ہونا لازم آئے گا، اپنے متبوع اور اصل سے۔

(۲) **وإن لم يكن له مذكرٌ فأن لا يكون مجردًا:** فرماتے ہیں کہ اگر اس کے مقابلے میں اس کا مذکر نہ ہو تو پھر اس کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ صیغہ صفت

ایسا اسم ہو جس کے آخر میں تاء لگی ہوتی ہو، جیسے حائضۃٌ سے حائضاتٌ اور مستحاضۃٌ سے مستحاضاتٌ، اور اگر اس کے آخر میں تاء نہ ہو تو اس سے جمع مؤنث سالم الف اور تاء کے ساتھ نہیں آسکتی جیسے حائضٌ کی جمع حوائضُ تو آسکتی ہے لیکن حائضاتٌ نہیں آسکتی۔

وإلا جُمعَ مطلقًا: فرماتے ہیں کہ جس اسم سے جمع مؤنث سالم بنانا ہو اگر وہ اسم صفت نہ ہو تو پھر مطلقاً یعنی بغیر کسی شرط کے اس کی جمع الف اور تاء کے ساتھ لائی جائیگی جیسے ھندٌ سے ھنداتٌ، طلحۃ اور حذیفۃ سے طلحاتٌ اور حذیفاتٌ وغیرہ۔

جمع تکسیر اور اس کی قسمیں

جمع التکسیر: صاحب کافیہ جمع کی بحث کے شروع میں بتا چکے تھے کہ جمع کی دو قسمیں ہیں: جمع تصحیح اور جمع تکسیر، چنانچہ جمع تصحیح کو تو پورے بسط و تفصیل سے بیان فرمایا، اب جمع تکسیر کو بیان فرمارہے ہیں، کَسَرَ یُکسِّرُ تکسیرًا کا لغوی معنی ہے توڑنا، اس کو بھی جمع تکسیر اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں مفرد کی بناء صحیح سالم نہیں رہتی، بلکہ کسی نہ کسی طریقے سے اس میں تبدیلی کرکے اس کو توڑ دیا جاتا ہے جیسے رجلٌ سے رجالٌ اور فرسٌ سے أفراسٌ وغیرہ۔

پھر معنی کے اعتبار سے جمع تکسیر کی دو قسمیں ہیں: جمع قلت اور جمع کثرت، جمع قلت کا مطلب ہے وہ جمع جو تین سے دس تک افراد پر دلالت کرے، اس کے لئے صاحب کتابؒ نے چھ أوزان بیان فرمائے ہیں:

(۱) أفعلٌ مثل أكلبٌ ـ (۲) أفعالٌ مثل أقوالٌ ـ (۳) أفعلةٌ مثل أعونةٌ ـ (۴) فِعلةٌ مثل غِلمةٌ ـ (۵=۶) اور جمع تصحیح کے دونوں وزن یعنی جمع مذکر سالم اور جمع مؤنث سالم۔

یہ صاحب کافیہؒ کے ہاں ہے، البتہ شیخ رضی فرماتے ہیں کہ جمع سالم چاہے مذکر کی ہو یا مؤنث کی دونوں قسمیں جمع قلت اور جمع کثرت میں مشترک ہیں، اور صاحب خادمۃ الکافیہ نے لکھا ہے کہ جمع کی یہ دونوں قسمیں اگر نکرہ ہوں تب تو جمع قلت میں شمار ہوں گے لیکن اگر معرفہ ہوں تو پھر دونوں قسموں میں مشترک ہوں گے۔

(تقریر کافیہ ۸۲/۲)

وما عدا ذلک جمع کثرۃٍ: اور جو اوزان ان چھ کے علاوہ ہوں وہ جمع کثرت کے اوزان شمار ہوں گے، جیسے حُمرٌ بروزن فُعلٌ اور صواحبُ بروزن فواعِلُ وغیرہ، لیکن جمع قلت اور جمع کثرت کبھی کبھار موقع ومحل کے اعتبار سے ایک دوسرے کی جگہ بھی استعمال ہوتے ہیں جیسے ﴿ ثلاثة قروء ﴾ میں قروء بروزن فعولٌ جمع قلت کے اوزان میں سے نہیں ہے پھر بھی اس کا معنی ہے تین حیض، جو جمع قلت کا معنی ہے، معلوم ہوا کہ یہ ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہو سکتے ہیں۔

درس (۲۷)

مصدر کا بیان

المصدر: اسمٌ للحدث الجاري على الفعل، وهو من الثلاثي

المجرد سماعٌ، ومن غيره قياسٌ، ويعملُ عمل فعله ماضيًا وغيره.

ترجمہ: مصدر وہ ہے جو حدوث پر دلالت کرے جو فعل پر جاری ہوتا ہے (یعنی مصدر سے فعل پر مرتب ہوتے ہیں) اور وہ ثلاثی مجرد سے سماعی ہے، اور غیر ثلاثی سے قیاسی ہیں اور یہ اپنے فعل والا عمل کرتا ہے خواہ وہ ماضی کے معنی میں ہو یا اس کے علاوہ ہو۔

تشریح: بھائی یہاں سے فعل کے ساتھ اسم کے متصل اور غیر متصل ہونے کے اعتبار سے ایک اور تقسیم شروع فرمار ہے ہیں، چنانچہ اس اعتبار سے اسم کی تین قسمیں ہیں: مصدر، مشتق، اور جامد، لیکن ان میں سے صرف پہلے والے دو کو صاحب کافیہ بیان فرمائینگے چنانچہ آج کے درس میں پہلی قسم یعنی مصدر کو بیان کرر ہے ہیں، لہذا اس سے متعلق ہم آپ حضرات کے سامنے چار ضروری باتیں عرض کردیں گے:

(۱) مصدر کی لغوی اور اصطلاحی تعریف۔

(۲) مصدر کے اوزان۔

(۳) مصدر کا عمل۔

پہلی بات: مصدر کی لغوی اور اصطلاحی تعریف

مصدر صَدَرَ یَصْدُرُ یعنی باب نصر سے اسم ظرف کا صیغہ ہے اس کا مصدری معنی ہے صادر ہونا، اور مصدر اسم ظرف کا معنی بنے گا صادر ہونے کی جگہ، چونکہ اس سے افعال اور اسماء مشتقہ نکلتے ہیں اس لئے اس کو مصدر کہتے ہیں اور اصطلاحی تعریف بیان کرتے ہوئے صاحب کافیہ فرمار ہے ہیں: اسمٌ للحدث الجاري على الفعل یعنی مصدر ایسے اسم کا نام ہے جس سے صیغوں کا اشتقاق ہور ہا

ہواوران سب صیغوں میں یہی مصدری معنی پایا جاتا ہو مثلاً الکتابۃ مصدر سے کتب، کتبا، یکتب یکتبان، اکتب، اکتبا وغیرہ افعال کا اشتقاق ہورہا ہے اوران سب میں مصدری معنی لکھنا پایا جارہا ہے۔

دوسری بات: مصدر کے اوزان

وھو من الثلاثي المجرد سماعٌ: میرے عزیز طلبہ! آپ حضرات نے پچھلے دو سالوں میں اپنے محترم اساتذہ کرام سے یہ پڑھا ہے کہ علم صَرف میں مشہوراور صحیح تر قول کے مطابق کل چالیس ابواب ہیں: جن میں سے چھ ثلاثی مجرد کے اور بارہ ثلاثی مزید فیہ کے، اورایک رباعی مجرد کا ہے، اورتین رباعی مزید فیہ کے اور اٹھارہ ملحق ابواب ہیں، یہ کل چالیس ہوگئے، ان چالیس میں سے پہلے والے چھ ابواب کے مصادر کس وزن پر آئینگے تو اس کے لئے صاحب کافیہ فرماتے ہیں کہ اس کے لئے کوئی قاعدہ اور قانون ہمارے پاس نہیں ہے بلکہ عرب حضرات سے ہم جیسے سنے یا ان کی کتابوں میں جس طرح پڑھے بس وہی ان کے اوزان ہوں گے۔

بعض حضرات علماء کرام نے ایسے اوزان کو جمع کرنے کی کوشش بھی کی ہے مثلاً صاحب مراح الارواح اور آفندی نے امام سیبویہ ؒ کے حوالے سے لکھا ہیں کہ ایسے کل ۳۲ اوزان ہیں، اور پچھلے سال آپ حضرات نے **علم الصیغۃ** میں پڑھا تھا کہ مفتی عنایت احمد کاکوروی صاحبؒ نے اپنے استاد کے حوالہ سے اس کے ۴۴ اوزان بتادئے تھے، لیکن پھر بھی ہم اس پر اکتفاء نہیں کر سکتے بلکہ اس قول (**وھو من الثلاثي المجرد سماعٌ**) کے روشنی میں عرب حضرات سے مزید اور بھی سن سکتے ہیں، نیز ان

کی کتابوں میں بھی مزید اوزان مل سکتے ہیں، واللہ أعلم بالصواب وعلمہ أتم وأکمل وھو یعلم عدد کل شيء۔

القصہ صحیح تر قول کے مطابق چالیس ابواب میں سے چھ تو سماعی ہیں قیاس کا اس میں کوئی عمل دخل نہیں ہے، باقی رہے ۳۴ ابواب، ان سے کس وزن پر مصادر آئینگے تو صاحب کافیہؒ فرماتے ہیں کہ ومن غیرہ قیاسٌ یعنی ثلاثی مجرد کے چھ ابوب کے علاوہ دیگر جتنے بھی ابواب ہیں وہ سب قیاسی اور عقلی ہیں یعنی باقاعدہ وہ اصول اور قوانین کے تحت آتے رہیں گے، اور وہ قانون یہ ہے کہ عام طور پر ہر باب کا مصدر اسی باب کے نام کے وزن پر آئے گا، مثلاً باب افعال کا مصدر اسی إفعالٌ کے وزن پر، او رباب استفعال کا مصدر اسی استفعالٌ کے وزن پر آئے گا جیسے إکرامٌ اور استعمالٌ، وقس علیٰ ھذا مصادر الأبوب الأخری۔

تیسری بات: مصدر کا عمل

ویعمل عمل فعلہ: آپ حضرات نے مختلف قسم کے عوامل پڑھے ہیں مثلاً بعض افعال عاملہ ہیں اور بعض حروف عاملہ ہیں اسی طرح بعض اسماء بھی عاملہ ہیں، منجملہ ان کے مصدر بھی ایک عامل ہے، اس لئے صاحب کافیہؒ اس کی تعریف اور اوزان کو بیان کرنے کے بعد اس کا عمل بیان فرمارہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ یعمل عمل فعلہ یعنی ہر مصدر اپنے فعل والا عمل کرتا ہے، مطلب اس کا یہ ہے کہ وہ مصدر اگر فعل لازم کا ہو تو جس طرح فعل لازم صرف فاعل کو رفع دیتا ہے بالکل اسی طرح یہ بھی صرف اپنے فاعل کو رفع دے گا جیسے جلسَ زیدٌ میں جلسَ نے زیدٌ کو

رفع دیا ہے، اسی طرح أعجبني جلوس زید میں مصدر اپنے فاعل کی طرف مضاف ہے جس میں زیدٌ فاعل اگر چہ لفظا مجرور ہے لیکن محلا بناء بر فاعلیت مرفوع ہے۔

اور اگر وہ مصدر فعل متعدی کا ہو تو اسی فعل متعدی کی طرح اپنے فاعل کو رفع دینے کے ساتھ ساتھ اپنے مفعول بہ کو نصب بھی دے گا جیسے أعجبني ضربُ زیدٍ عمرًوا میں ضرب مصدر نے زیدٌ فاعل کو رفع اور عمرًوا مفعول بہ کو نصب دیا ہے۔

ماضیًا وغیرہ: فرماتے ہیں کہ مصدر چاہے ماضی کے معنی میں ہو یا حال اور استقبال کے معنی ہو ہر حال میں عمل کرے گا جیسے ماضی کی مثال أعجبني ضربُ زیدٍ عمرًوا أمسِ، اور حال کی مثال أعجبني ضربُ زیدٍ عمرًوا الآن، اور استقبال کی مثال أعجبني ضرب زیدٍ عمرًوا غدًا، اس بات کی صراحت اس لئے فرمائی تا کہ بعض طالب علم ساتھیوں کو یہ وہم نہ ہو کہ جس طرح ہم نے ہدایۃ النحو میں اسم فاعل واسم مفعول وغیرہ کے متعلق پڑھا ہیں اور یہاں کافیہ کا بھی ہم نے تھوڑا سا آگے تک مطالعہ کیا ہے اس میں بھی یہ بات ہمارے سامنے آنے والی ہے کہ وہ عمل تو کریں گے لیکن بشرطیکہ حال یا استقبال کے معنی میں ہوں اگر ماضی کے معنی میں ہوں تو عمل نہیں کریں گے تو شاید مصدر کے لئے بھی یہ شرط ہوگی، تو صاحب کافیہ فرماتے ہیں کہ نہیں میرے عزیز طلبہ! یہ بغیر اس شرط کے عمل کرے گا؛ کیونکہ یہ عامل بنفسہ ہے نہ کہ کسی چیز کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے، وسیأتي الكلام على هذا بالتفصيل في موضعه إن شاء الله سبحانه وتعالى۔

درس (۲۸)

مصدر کے عمل کی شرائط اور چند اہم مسائل

إذا لـم يكن مفعولا مطلقًا، ولا يتقدَّم معموله عليه، ولا يضمر فيه، ولا يلزم ذكر الفاعل، ويجوز إضافته إلى الفاعل، وقد يُضافُ إلى المفعول، وإعماله باللام قليلٌ، فإن كان مطلقًا فالعمل للفعل، وإن كان بدلا منه فوجهان.

ترجمہ: (مصدر اپنے فعل والا عمل کرتا ہے) بشرطیکہ وہ مفعول مطلق نہ ہو اور مصدر کا معمول اس پر مقدم نہیں ہوسکتا، اور نہ ہی معمول اس میں مضمر ہوسکتا ہے، اور لازم نہیں فاعل کا ذکر کرنا، اور جائز ہے مصدر کی اضافت فاعل کی طرف، اور کبھی (مصدر) مفعول کی طرف مضاف ہوتا ہے، اور اس مصدر کا عمل لام کے ساتھ قلیل ہے، اور اگر وہ (مصدر) مفعول مطلق ہو تو عمل صرف فعل کے لئے ہوگا، اور اگر (مفعول مطلق) فعل کا بدل ہو تو اس میں دو صورتیں جائز ہیں۔

تشریح: آج کے درس میں انشاء اللہ ہم مصدر کے عمل کے لئے شرائط اور اس کے بعد چھ اہم مسائل پڑھیں گے:

پہلی بات: مصدر کے عمل کے لئے شرائط

(۱) **إذا لـم يكن مفعولًا مطلقًا:** مصدر کے عمل کے لئے پہلی شرط یہ ہے کہ وہ مفعول مطلق نہ ہو؛ کیونکہ ایسی صورت میں مصدر ایک ضعیف عامل ہوگا اور

مفعول مطلق سے پہلے والا فعل عامل قوی ہوگا، لہذا عامل قوی کے ہوتے ہوئے عامل ضعیف کو عمل دینا مناسب نہیں ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ مفعول مطلق خود فعل مذکور کا معمول ہوتا ہے نہ کہ عامل جیسے ضربتُ ضربًا زیدًا، اس میں زیدًا منصوب ہے لیکن مصدر کی وجہ سے نہیں بلکہ فعل مذکور ضربتُ کی وجہ سے منصوب ہے، بلکہ ضربًا مصدر خود بھی اسی فعل مذکور کی وجہ سے منصوب ہے۔

(۲) **ولا یتقدم معمولہ علیہ:** دوسری شرط یہ بیان کر رہے ہیں کہ اس کا معمول اس پر مقدم نہ ہو ورنہ تو مصدر عمل نہیں کر سکے گا؛ کیونکہ مصدر ایک ضعیف عامل ہے اور ضعیف عامل اپنے مابعد میں تو عمل کر سکتا ہے لیکن اپنے ماقبل میں عمل نہیں کر سکتا جیسے أعجبني عمروًا ضربُ زیدًا ناجائز ہے۔

(۳) **ولا یُضمر فیہ:** تیسری شرط یہ ہے کہ اس کا عامل اس کے اندر ضمیر مرفوع متصل مستتر نہ مانی جائے، اس کی دو وجہیں ہیں: ایک یہ کہ مصدر عامل ضعیف ہے اور ضعیف عامل یا تو اسم ظاہر میں عمل کرتا ہے یا ضمیر بارز میں جیسے ضربي زیدًا، لیکن ضمیر مستتر میں کبھی عمل نہیں کر سکتا، دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر اس میں ضمیر مستتر مانیں گے مثلاً مصدر مفرد میں اگر فاعل کی ضمیر مان لی جائے تو اس پر قیاس کرتے ہوئے تثنیہ اور جمع کے مصدر میں بھی ضمیر ماننی پڑے گی، اور ایسی صورت میں تثنیہ اور جمع میں دو تثنیہ اور دو جمع کا ماننا لازم آئے گا، ایک مصدر کے لئے اور ایک فاعل کے لئے، اس لئے کہ مصدر بھی اپنی ذات کے اعتبار سے تثنیہ اور جمع ہوتا ہے بخلاف فعل کے کہ اس میں ضمیر لانا اس لئے جائز ہے

کہ اس میں تثنیہ اور جمع اپنی ذات کے اعتبار سے نہیں ہوتا بلکہ صرف فاعل کے اعتبار سے ہوتا ہے اس لئے فعل کے اندر ضمیر مستتر ماننا صحیح ہے۔ (ایضاح المطالب ۱۲۸)۔

دوسری بات: چند ضروری مسائل

(۱) **ولا یلزم ذکر الفاعل:** فرماتے ہیں کہ مصدر کے ساتھ اس کے فاعل کا ذکر کرنا ضروری نہیں ہے اس لئے کہ اس کا مفہوم اور تصور فاعل پر موقوف نہیں ہوتا، جس طریقے سے فعل اور اسم فاعل وغیرہ کا سمجھنا فاعل پر موقوف ہوتا ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر مصدر میں بھی فاعل کا ذکر ضروری قرار دیا جائے تو اگر فاعل کا ذکر پہلے ہو چکا ہو تو ضرور مصدر میں اس کی طرف لوٹنی والی ضمیر ماننی پڑے گی اور یہ بات ابھی گذر گئی کہ مصدر میں ضمیر مستتر نہیں لائی جاسکتی۔

(۲) **ویجوز إضافته إلی الفاعل:** مصدر اگر اضافت کے بغیر ہو اور مفرد منون نکرہ ہو تو بہتر صورت تو یہی ہے لیکن اگر اس کی اضافت اپنے معمول یعنی فاعل کی طرف کی جائے تو کوئی مضائقہ نہیں، اور یہ اضافت جس طرح اسم فاعل کی طرف ہوتی ہے اسی طرح اسم مفعول، مفعول بہ مفعول لہ، اور ظرف کی طرف بھی ہوسکتی ہے لیکن عام طور پر جب اس کی اضافت ہوتی ہے تو اپنے فاعل کی طرف ہوتی ہے جیسے ﴿ولولا دفع الله الناسَ﴾۔

(۳) **وقد یُضافُ إلی المفعول:** فرماتے ہیں کہ کبھی یہ اپنے مفعول کی طرف بھی مضاف ہوتا ہے لیکن فاعل کے بنسبت یہ اضافت کم استعمال ہوتی ہے

جیسا دخول قد علی المضارع سے بھی اس بات کی طرف اشارہ ملتا ہے، اور مفعول سے مراد عام ہے صرف مفعول بہ مراد نہیں ہے بلکہ مفعول لہ اور ظرف بھی مراد ہیں مفعول بہ کی مثال بنے گی أعجبني ضربُ اللصّ الجلادُ، اور مفعول لہ کی مثال أعجبني ضربُ التأديب زيدٌ عمروًا، اور ظرف کی مثال أعجبني ضربُ يوم الجمعة زيدٌ عمروًا۔

(۴) وإعماله باللام قليلٌ: فرماتے ہیں کہ مصدر اگر معرف باللام ہو تو ایسی صورت میں یہ بہت کم عمل کرتا ہے، اس کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں، ایک تو وہ ہے جو محشی صاحب نے لکھی ہے یعنی مصدر کے عمل کا دارومدار اس پر ہے کہ جہاں مصدر عمل کرتا ہے وہاں فعل کو أنْ مصدریہ کے ساتھ فرض کر لیا جاتا ہے، جیسے أعجبني ضربُ زيدٌ عمروًا میں کہا جائے گا أعجبني أن ضربَ زيدٌ عمروًا، لیکن اگر ہم مصدر معرف باللام بنا دیں تو پھر اس پر أنْ کا داخل کرنا متعذر ہو جائے گا، اس لئے اس صورت کو ضعیف قرار دیکر اس پر قليلٌ کا حکم لگا دیا، جیسے اس کی مثال بنے گی أعجبني الضرب زيدٌ عمروًا، لیکن یہ بات ذہن نشین رہے کہ اس صورت میں پھر اس کی اضافت اپنے فاعل یا مفعول کی طرف نہیں ہوگی؛ کیونکہ مضاف ہمیشہ مجرد عن اللام ہوتا ہے، ورنہ دو علامت تعریف کا ایک کلمہ میں جمع ہونا لازم آئے گا جو کہ صحیح نہیں ہے۔

دوسری وجہ اس کی یہ لکھی ہے کہ اس پر الف لام اس لئے داخل نہیں کرتے کہ ایک تو ہے ہمارے پاس مصدر حقیقی اور دوسرا مصدر مؤول، یعنی جب فعل پر أنْ مصدریہ داخل ہو، تو ایسے مصدر مؤول پر الف لام داخل نہیں ہو سکتا، لہذا

مصدر حقیقی میں بھی ہم کہیں گے کہ اس پر بھی الف لام داخل نہیں ہوسکتا، البتہ اس کے داخل ہونے کے بعد بھی یہ عمل کرے گا، تاکہ کم از کم مصدر مؤول اور مصدر حقیقی میں فرق باقی رہے۔

(۵) **فإن كان مطلقًا فالعمل للفعل:** فرماتے ہیں کہ مصدر اگر مفعول مطلق کی صورت میں ہوتو پھر یہ عمل نہیں کر سکے گا بلکہ عمل وہ فعل کرے گا جو اس سے قبل مذکور ہو، اس کی پوری تشریح ماقبل والی عبارت: **إذا لم يكن مفعولًا مطلقًا** میں گذر چکی ہے وہاں دیکھ لی جائے۔

(٦) **وإن كان بدلًا منه فوجهان:** ماقبل میں اس مفعول مطلق کے عمل کی نفی ہوئی جس کا فعل مذکور ہو، اب فرماتے ہیں کہ جس مفعول مطلق کو فعل مذکور کا بدل اور نائب قرار دیا جائے بایں طور کہ فعل مذکور کو حذف کر دیا جائے تو ایسی صورت میں فرمارہے ہیں کہ دو وجہیں جائز ہیں:

ایک تو یہ کہ مفعول مطلق کے بعد والے فاعل یا فاعل اور مفعول دونوں کو اسی مفعول مطلق کا معمول بنانا بھی جائز ہے، کیونکہ بظاہر لفظوں میں اس کے علاوہ کوئی اور عامل ہے نہیں تو اس کو عامل بنایا جائے گا جیسے **سلامًا عليك** میں **عليك** کو متعلق کے ساتھ ملا کر **سلامًا** کے لئے معمول بنانا۔

اور دوسری یہ کہ اسے فعل محذوف کا معمول بنایا جائے؛ کیونکہ اصل عامل تو وہی ہے بلکہ اس صورت میں خود مفعول مطلق بھی اسی فعل کا معمول بنے گا جیسے **سلامًا عليك** میں **سلامًا** اور **عليك** دونوں معمول بنیں گے **سلمت** فعل محذوف کا۔ والله أعلم بالصواب وعلمه أتم وأكمل

درس (۲۹)

اسم فاعل کا بیان

اسم الفاعل: ما اشتقّ من فعلٍ لمن قامَ به بمعنى الحدوثِ، وصيغته من الثلاثي المجرد على فاعل، ومن غيره على صيغة المضارع بميم مضمومة وكسر ما قبل الآخر، نحو مُدخل ومُستغفر، ويعمل عمل فعله بشرط معنى الحال أو الاستقبال، والاعتماد على صاحبه، أو الهمزة، أو ما.

ترجمہ: اسم فاعل (وہ اسم) ہے جو فعل سے مشتق ہو (تاکہ دلالت کرے) اس ذات پر جس کے ساتھ فعل قائم ہو بمعنی حدوث کے، اور اس کا صیغہ ثلاثی مجرد سے فاعلؒ کے وزن پر آتا ہے، اور غیر ثلاثی مجرد سے مضارع کے صیغہ پر آتا ہے میم مضموم لگانے کے ساتھ، اور آخر سے ماقبل کسرہ دینے کے ساتھ جیسے مدخِلٌ، اور مستغفِرٌ، اور یہ اپنے فعل (معروف) والا عمل کرتا ہے (اس شرط کے ساتھ کہ) اسم فاعل حال یا استقبال کے معنی میں ہو، اور اس شرط کے ساتھ کہ اسم فاعل نے ذوالحال پر اعتماد کیا ہوا ہو، یا ہمزہ استفہام، یا ما حرف نفی پر۔

تشریح: یہاں سے صاحب کافیہ اسماء مشتقہ بیان فرما رہے ہیں، کوفیین کے ہاں مصدر بھی اسماء مشتقہ میں سے ہے تفصیل آپ حضرات نے علم الصیغہ میں اسماء مشتقہ کے بحث میں بھی پڑھی ہوگی اور الافادات النافعہ میں تو بالتفصیل پڑھی ہے، البتہ

بصریین کے ہاں مصدر اصل ہے اور اسماء مشتقہ یہاں سے شروع ہو رہے ہیں، چنانچہ اس میں ہم آپ کے سامنے پانچ باتیں عرض کرینگے:

(۱) اسم فاعل کی تعریف۔

(۲) فاعل اور اسم فاعل میں فرق۔

(۳) اسم فاعل کے اوزان اور بنانے کا طریقہ۔

(۴) اسم فاعل کا عمل۔

(۵) عمل کے لئے شرائط۔

پہلی بات: اسم فاعل کی تعریف

لغوی اعتبار سے **الفاعل فعِل یفعل** مجرد کے ابواب میں سے باب کرم کے علاوہ ہر باب سے اسم فاعل کا صیغہ ہے، اور اس پر داخل ہونے والا الف لام الذی کے معنی میں ہے، لہذا عبارت اس طرح ہوگی: **اسم الذي فعَل** یعنی نام اس بندے کا جس نے کوئی کام کیا ہے، اور اصطلاح میں اس کی تعریف بیان کرتے ہوئے صاحب کافیہ فرمارہے ہیں کہ **ما اشتق من فعلٍ لمن قام به بمعنى الحدوث** یعنی اسم فاعل وہ اسم ہے جسے نکالا گیا ہو فعل سے اس ذات کے لئے جس کے ساتھ مصدری معنی قائم ہو حدوث یعنی عارضی طور پر، جیسے ہم کہتے ہیں **بلالٌ کاتبٌ**، اس میں **کاتبٌ** صیغہ اسم فاعل کا مصدری معنی یعنی لکھنے کا حکم ہم نے بلال پر لگایا، تو اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ بلال نامی طالب علم کا اور کوئی کام ہی نہیں ہے بلکہ ہر وقت لکھتا ہی رہتا ہے، نہیں بلکہ اس کے اور بھی بہت سارے اعمال ہیں مثلاً نماز پڑھنا،

تلاوت کرنا، مطالعہ کرنا، درس گاہ میں بیٹھ کر استاذ سے کافیہ اور درجہ ثالثہ کی پوری کتابیں پڑھنا، وغیرہ وغیرہ، منجملہ ان کاموں کے ان کا ایک کام لکھنا بھی ہے جو کچھ دیر تک ممتد رہنے کے بعد ختم ہو جاتا ہے۔

مذکورہ تعریف میں فوائد وقیود

مذکورہ عبارت میں اسم فاعل معرف اور باقی اس کی تعریف ہے، لہذا تعریف میں لفظ ما جنس ہے جو سارے کے سارے اسماء جامدہ ومشتقہ وجملہ مصادر کو شامل ہے، لمن قام به فصل اول ہے جس کے ذریعے اس تعریف سے اسم مفعول اور اسم مصدر خارج ہو گئے اور بمعنی الحدوث فصل ثانی ہے اس کے ذریعے صفت مشبہ اور اسم تفضیل خارج ہو گئے؛ کیونکہ وہاں حدوث نہیں ہوتا بلکہ استمرار ہوتا ہے۔ **كما سيأتي بيانه في موضعه۔**

دوسری بات: فاعل اور اسم فاعل میں فرق

یہ بات کتاب میں تو نہیں ہے لیکن اِتماما للفائدہ عرض ہے کہ فاعل اور اسم فاعل اگرچہ قریب قریب ہم لفظ دو نام ہیں لیکن ان دونوں میں کئی وجوہات سے فرق پایا جاتا ہے مثلا:

(۱) فاعل عام طور پر اسم جامد ہوتا ہے جیسے ضرب زيدٌ میں زید اسم جامد ہے، جبکہ اسم فاعل ہمیشہ کے لئے اسم مشتق ہوتا ہے۔

(۲) فاعل کے لئے کوئی وزن مقرر نہیں ہے البتہ اسم فاعل کے باقاعدہ اوزان مقرر ہیں جو عنقریب آپ کے سامنے آنے والے ہیں۔

(۳) فاعل معمول ہوتا ہے جبکہ اسم فاعل خود عامل ہوا کرتا ہے۔

(۴) فاعل عام طور پر اسم غیر متصرف اور اسم فاعل متصرف ہوتا ہے۔

(۵) فاعل ہمیشہ مرفوع ہوتا ہے جبکہ اسم فاعل پر اعراب حسب عوامل آتا ہے۔

تیسری بات: اسم فاعل کے اوزان اور بنانے کا طریقہ

میرے عزیز طلبہ! آپ حضرات نے ماقبل میں مصدر کے اوزان پڑھے وہاں تو تھوڑا سا مسئلہ ہو رہا تھا کہ ثلاثی مجرد کے ابواب کے مصادر سَماعی تھے قیاس کا اس میں کوئی دخل نہیں تھا، لیکن یہاں تو کوئی مشکل ہی نہیں ہے بلکہ بڑے مختصر الفاظ میں فرمایا کہ **وصیغته من الثلاثي المجرد علی فاعِلٍ**، یعنی ثلاثی مجرد سے اسم فاعل فاعلٌ کے وزن پر آئے گا جیسے **سمع یسمع** سے **سامعٌ**، **منع یمنع** سے **مانعٌ** وغیرہ۔

آپ حضرات نے کل چالیس ابواب پڑھے ہیں ان میں ثلاثی مجرد کے ابواب کے لئے (**سوائے کرم یکرم کے**) **فاعلٌ** کا وزن بتادیا، باقی رہے ۳۴ ابواب، تو ان سب کے لئے فرمایا کہ **ومن غیرہ علی صیغة المضارع** یعنی ثلاثی مجرد کے چھ ابواب کے علاوہ باقی ۳۴ ابواب سے اسم فاعل اسی باب کے فعل مضارع معلوم کے وزن پر آئے گا، ہاں تھوڑی سی تبدیلی ضرور ہوگی تا کہ اسم فاعل اور فعل مضارع میں فرق واضح ہو، وہ یہ کہ علامت مضارع کو ہٹا کر اس کی جگہ میم مضمومہ لگا دینگے اور آخر میں تنوین تمکن لگا دینگے اور ماقبل اُخیر کو مکسور کر دینگے جیسے **یُدخلُ** سے **مدخِلٌ** اور **یستغفر** سے **مستغفرٌ**، ان کے علاوہ اگر کسی اور وزن پر آپ نے اسم

فاعل کو دیکھا تو وہ شاذ ہوگا، اور رہا باب کرم یکرم تو اس سے اسم فاعل نہیں آتا بلکہ اس سے صفت مشبہ آئے گا جو ہمارے بحث سے خارج ہے۔

چوتھی بات: اسم فاعل کا عمل

ویعمل عمل فعله: فرماتے ہیں کہ یہ اپنے فعل والا عمل کرتا ہے، اس کی پوری تفصیل مصدر کے عمل کے تحت گذر چکی ہے، خلاصہ اس کا یہ ہے کہ فعل لازم کا اسم فاعل صرف اپنے فاعل کو رفع دے گا جیسے زیدٌ جالسٌ میں جالسٌ اسم فاعل نے اپنے ضمیر فاعل کو رفع دیا ہے، چنانچہ اس کی ترکیب اس طرح ہوگی زیدٌ مبتداء، جالسٌ صیغہ اسم فاعل، ھو ضمیر اس کا فاعل، جالسٌ صیغہ اسم فاعل اپنے ضمیر فاعل سے مل کر شبہ جملہ ہوکر خبر ہوا مبتداء کے لئے، مبتداء اپنے خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہوا۔

اور فعل متعدی کا اسم فاعل اپنے فاعل کو رفع دینے کے ساتھ ساتھ مفعول بہ کو نصب بھی دے گا جیسے زیدٌ ضاربٌ عمروًا، اس کی ترکیب اس طرح ہوگی: زیدٌ مبتداء، ضاربٌ صیغہ اسم فاعل، ھو ضمیر اس کا فاعل جس کو اس نے رفع دیا ہے، اور عمرًوا اس کے لئے مفعول بہ، ضاربٌ صیغہ اسم فاعل اپنے ضمیر فاعل سے مل کر شبہ جملہ ہوکر خبر ہوا مبتداء کے لئے، مبتداء اپنے خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہوا۔

پانچویں بات: اسم فاعل کے عمل کے لئے شرائط

بشرط معنی الحال أو الاستقبال: اس سے قبل مصدر کے بحث میں آپ پڑھ کر آرہے ہوں کہ وہ ان شرائط کے بغیر عمل کرتا ہے اس لئے کہ وہ عامل بنفسہ ہے لیکن یہاں فرمارہے ہیں کہ اسم فاعل کے عمل کے لئے دو شرطیں ہیں:

(۱) جب یہ حال یا استقبال کے معنی میں ہو، یہ شرط اس لئے لگائی کہ اسم فاعل عامل بنفسہ نہیں ہے بلکہ فعل مضارع کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے عامل ہے، اور وہ مشابہت کئی وجوہ سے ہے: تعداد حروف میں۔ تعداد حرکات میں۔ تعداد سکنات میں۔ عمل میں۔ لہذا ایک ہی چیز رہ گئی تھی یعنی مشابہت فی الزمان تو یہ بھی شرط قرار دی تا کہ دونوں کے درمیان مشابہت قوی ہو جائے، چنانچہ مضارع میں یا تو حال کا زمانہ ہوتا ہے یا استقبال کا، اس لئے یہاں بھی شرط لگائی کہ یہ تب عمل کرے گا جب یہ یا تو حال کے معنی میں ہو یا استقبال کے معنی میں، جیسے زیدٌ ضاربٌ عمروًا الآن أو غدًا، اور زیدٌ ضاربٌ عمروًا أمس کہنا صحیح نہیں ہوگا۔

(۲) دوسری شرط یہ ہے کہ والاعتماد علی صاحبه: اسم فاعل اپنے صاحب پر اعتماد کئے ہوئے ہو، صاحب سے مراد چھ چیزوں میں سے کسی ایک پر اعتماد کئے ہوئے ہو، جو مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) مبتداء پر اعتماد ہو، یعنی اس سے قبل کلام میں مبتداء مذکور ہو اور یہ اس کے لئے خبر بن رہا ہو جیسے زیدٌ ضاربٌ عمروًا۔

(۲) موصول پر اعتماد ہو، یعنی ماقبل موصول کے لئے یہ صلہ بن رہا ہو جیسے جاء ني القائم أبوه، القائم پر داخل ہونے والا الف لام الذي کے معنی میں ہے اور قائمٌ اس کے لئے صلہ بن رہا ہے، اور أبوه کو فاعل ہونے کی وجہ سے رفع دیا ہوا ہے۔

(۳) موصوف پر اعتماد ہو یعنی ماقبل موصوف کے لئے یہ صفت بن رہا ہو جیسے مررت

بـرجلٍ ضـاربٍ أبوہ عمروًا، یعنی میں گذرا ایک ایسے آدمی سے جو مارنے والے تھے اس کے والد صاحب عمرو کو، اس میں رجلٌ موصوف اور ضاربٌ اس کی صفت بن رہی ہے، پھر أبوہ کو رفع اور عمروا کو نصب دیا ہے۔

(۴) ذوالحال پر اعتماد ہو، یعنی ماقبل ذوالحال کے لئے یہ حال بن رہا ہو جیسے جاء نی زیـدٌ راکبًـا فـرسَـه، یعنی آیا میرے پاس زید درآنحالیکہ سوار تھا وہ اپنے گھوڑے پر، اس میں زیدٌ ذوالحال اور راکبًا صیغہ اسم فاعل اس کے لئے حال بن رہا ہے اور اس نے رفع دیا ہے اپنے ضمیر فاعل کو اور نصب دیا ہے اپنے مفعول بہ فرسَہ کو۔

(۵) حرف استفہام پر اعتماد ہو یعنی اس سے قبل کلام میں حرف استفہام موجود ہو جیسے أقائمٌ زیدٌ اس میں قائمٌ صیغہ اسم فاعل نے زیدٌ فاعل کو رفع دیا ہے۔

(۶) حرف نفی پر اعتماد ہو، یعنی اس سے قبل کلام میں حرف نفی موجود ہو جیسے ما قائمٌ زیدٌ یہاں بھی قائمٌ صیغہ اسم فاعل نے اپنے فاعل زیدٌ کو رفع دیا ہے۔

اب میرے عزیز طلبہ! یہ سمجھ لو کو ان چھ چیزوں پر اعتماد کی شرط کیوں لگائی ہے؟ تو خوب غور سے سنو کہ ان میں سے پہلے چار کی شرط تو اس لئے لگائی کہ وہ چاروں خود ترکیب میں مسند الیہ واقع ہوتے ہیں اور صیغہ اسم فاعل ان کے لئے مسند واقع ہو رہا ہے، اور فاعل بھی مسند ہوتا ہے لہذا دونوں کی مشابہت پائی گئی، اور آخری دو کی بھی شرط اس لئے لگائی کہ حرف نفی اور حرف استفہام اکثر فعل پر داخل ہوتے ہیں تو ان کے بعد اسم فاعل ہوگا، تو مشابہت مزید قوی ہو جائیگی۔

یہ جتنی تفصیل بیان ہوگئی یہ امام سیبویہؒ اور جمیع بصریین کا مذہب ہے جبکہ امام

اخفشؒ اور کوفیین فرماتے ہیں کہ اسم فاعل میں اعتماد والی یہ شرط اگر نہ بھی ہو تب بھی یہ عمل کرے گا مثلاً ضاربٌ زیدٌ عمروًا کہنا پہلے مذہب والوں کے ہاں تو صحیح نہیں ہے البتہ مذہب ثانی یعنی اخفش وکوفیین کے ہاں صحیح ہے۔ واللہ أعلم بالصواب۔

درس (۳۰)

پانچ اہم مسائل کا بیان

فإن كان للماضي وجبت الإضافة معنًى خلافًا للكسائي، فإن كانَ له معمولٌ آخرُ فبفعل مقدرٌ نحو: زيدٌ معطي عمرٍو درهمًا أمسِ، فإن دخلت اللام استوى الجميع، وما وُضع منه للمبالغة كضرَّابٍ، وضَروبٍ ومِضرابٍ، وعليم، وحَذِرٍ مثله، والمثنى والمجموع مثله، ويجوز حذف النون مع العمل والتعريف تخفيفًا.

ترجمہ: پس اگر اسم فاعل بمعنی ماضی ہو تو معنوی طور پر اضافت کرنا واجب ہے، اور یہ بات کسائی نحوی کے خلاف ہے جب اس (اسم فاعل) کا (مضاف الیہ کے علاوہ) کوئی معمول ہو تو (وہ معمول ہوگا) فعل مقدر کا جیسے زیدٌ معطي عمرٍو درهمًا أمسِ، اگر اسم فاعل پر الف لام داخل ہو تو اس وقت تمام برابر ہیں (خواہ زمانہ ماضی ہو یا مضارع یا حال اسم فاعل ہر صورت میں عمل کرے گا) اور وہ اسماء جو (اسم فاعل) سے مبالغہ کے لئے وضع کئے گئے ہوں جیسے ضَرّاب، ضَرُوْب، مِضْرَاب، عَلِيْمٌ، حَذِرٌ وغیرہ عمل کرنے میں اسم فاعل کی طرح ہیں اور تثنیہ وجمع شروط وعمل میں

اسم فاعل کی طرح ہیں، اور جائز ہے (اسم فاعل کے) نون کو حذف کرنا عمل کے ساتھ، اور لام تعریف کے ساتھ تخفیف کی غرض سے (جب کہ اسم فاعل عامل ہو اور معرفہ ہو)۔

تشریح: آج کے درس میں پانچ اہم مسائل ذکر فرما رہے ہیں:

پہلا مسئلہ: اضافت معنویہ اور امام کسائی کا قول

فإن كان للماضي وجبت الإضافة معنًى: پہلا مسئلہ یہ بیان فرما رہے ہیں کہ اسم فاعل اگر ماضی کے معنی میں ہو تو اس کی اضافت معنویہ واجب ہوگی؛ کیونکہ اس کے عمل کے لئے جو پہلی شرط تھی وہ چونکہ نہیں پائی گئی اس لئے اس کے بعد والا اسم اس کا معمول نہیں رہے گا اور صیغہ صفت جب اپنے معمول کے بغیر کسی اور کی طرف مضاف ہو تو وہ اضافت معنویہ کہلاتی ہے لہذا یہ بھی اضافت معنویہ ہوگی، اور یہ اضافت واجب ہوگی جیسے **زيدٌ ضاربُ عمرٍو أمسِ**، جمہور علماء نحوؒ کے ہاں اس جملے کو ایسا ہی پڑھنا واجب ہے، اور اضافت کے بغیر **زيدٌ ضاربٌ عمروًا أمسِ** پڑھنا بالکل غلط اور ناجائز ہے، جبکہ امام کسائی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ **زيدٌ ضاربٌ عمروًا أمسِ** کہنا بالکل صحیح ہے، اور اگر ضاربٌ کی اضافت عمروًا کی طرف ہو بھی گئی تو اضافت لفظیہ ہوگی نہ کہ اضافت معنویہ، وجہ اس کی یہ ہے کہ امام کسائی رحمہ اللہ اسم فاعل کے عمل کے لئے زمانہ حال یا استقبال والی شرط ہی نہیں لگاتے بلکہ ان کے ہاں اسم فاعل ہر حال میں عمل کرتا ہے، لہذا مذکورہ مثال میں ان کے ہاں اسم فاعل اب بھی اپنے معمول کے طرف مضاف ہے اور صیغہ صفت معمول

کی طرف مضاف ہوتو وہ اضافت لفظیہ ہی کہلاتی ہے، اس لئے یہ بھی اضافت لفظیہ ہوگی، اور اس کو اضافت کے بغیر بھی استعمال کرنا جائز ہے کیونکہ جب انہوں نے پہلی شرط لگائی نہیں ہے تو نہ تو اس کے پائے جانے سے کوئی فرق پڑے گا اور نہ اس کے مفقود ہونے سے، بلکہ جملہ علی حالہا رہے گا۔

دوسرا مسئلہ: اسم فاعل کے بعد دو یا تین مفعول آنا

فإن كان له معمولٌ آخرُ فبفعلٍ مقدرٍ: فرماتے ہیں کہ اسم فاعل جس اسم کی طرف مضاف ہے اس کے بعد بھی اگر کوئی اسم ہو یعنی یہ اسم فاعل متعدی بدو یا بسہ مفعول والے فعل کا اسم فاعل ہو تو ایسی صورت میں اسم فاعل کے ساتھ متصل اسم تو اضافت کی وجہ سے مجرور ہوگا، اور ظاہر بات ہے کہ ماضی کے معنی میں ہونے کی وجہ سے یہ عامل باقی نہیں رہے گا، تو اب سوال یہ ہے کہ مضاف الیہ کے بعد والا ایک اسم یا دو اسم جو منصوب ہیں انہیں کس نے نصب دیا ہوگا، بظاہر تو ہمیں اسم فاعل کے علاوہ دوسرا کوئی عامل ناصب نظر نہیں آتا اور اسم فاعل کو تو آپ عامل نہیں مانتے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ میرے عزیز! یہ اسم فاعل کی وجہ سے نہیں بلکہ فعل مقدر کی وجہ سے منصوب ہوگا مثلاً **زيدٌ معطي عمرٍو درهمًا أمسِ** میں **درهمًا** کو **أعطى** فعل مقدر نے نصب دیا ہے نہ کہ **معطي** صیغہ اسم فاعل نے۔

اب سوال یہ ہے کہ جب یہ بات سننے میں آئی کہ **زيدٌ معطي عمرٍو** یعنی زید نے عمرو کو دیا، تو ایک دم طالب علموں کی آوازیں اُٹھ گئی کہ حضرت! زید نے عمرو کو کیا دیا؟ کوئی ایسی چیز تو نہیں دی ہے جسے سن کر حاتم طائی صاحب کو بھی قبر میں

شرمندگی محسوس ہو، لہذا جب یہ سوال اُٹھا تو جواب میں کہا گیا: أعطى درهمًا یعنی ایک ہی درہم دیا، چونکہ سوال میں ما أعطى مذکور تھا اس لئے جواب میں بھی یہی أعطى لے کر آ گئے کیونکہ قاعدہ ہے کہ المذکور في السؤال کالموعود في الجواب۔

تیسرا مسئلہ: اسم فاعل کا مطلقا عمل کرنا

فإن دخلت اللام استوى الجميع: فرماتے ہیں کہ ابھی تک جو تفصیل آپ حضرات نے ملاحظہ فرمائی وہ تب تھی جب اسم فاعل کا صیغہ نکرہ تھا، لیکن جب اس پر الف لام داخل ہو جائے تو پھر اسم فاعل ماضی حال اور استقبال میں سے جس معنی میں بھی ہو ہر صورت میں عمل کرے گا جیسے مررتُ بالضارب أبوه زيدًا الآن أو غدًا أو أمسِ؛ کیونکہ اس صورت میں اسم فاعل بالکل فعل حقیقی کی طرح بن جائے گا اس لئے کہ اسم فاعل کے شروع والا الف لام الذي کے معنی میں ہوگا، اور ضاربٌ صیغہ اسم فاعل ضرب کے معنی میں ہو کر اس کے لئے صلہ بنے گا، اور فعل چونکہ ہر صورت میں عمل کرتا ہے اس لئے یہ بھی ہر صورت میں عمل کرے گا۔

چوتھا مسئلہ: اسم فاعل کے مبالغہ اور دیگر صیغوں کا عمل

وما وضع منه للمبالغة كضُرَّابٍ وضَروبٍ: میرے عزیز طلبہ! یہاں ایک بڑے اہم بات کی طرف توجہ دلائی گئی ہے جس کی طرف عام طور پر ذہن نہیں جاتا، فرماتے ہیں کہ مبالغہ کے صیغے چاہے مفرد ہوں یا تثنیہ یا جمع، یہ سب اسم فاعل میں شمار ہوتے ہیں اسی طرح اسم فاعل کے تثنیہ اور جمع کے جو صیغے ہوتے ہیں وہ

بھی کچھ عمل کرتے ہیں یا نہیں، اگر کرتے ہیں تو کیا عمل کرتے ہیں؟ چنانچہ اس کو بیان کرتے ہوئے صاحب کتاب لکھتے ہیں کہ یہ سارے صیغے چاہے اسم فاعل کے تثنیہ اور جمع کے ہوں، مکسر کے ہوں یا جمع سالم کے، یا مبالغہ کے صیغے ہوں یہ بعینہ وہی عمل کرتے ہیں جو اسم فاعل کا عمل بیان ہوا، اور بعینہ ان شرائط کے ساتھ عمل کرتے ہیں جو شرائط اسم فاعل کے لئے بیان ہوئے جیسے زیدٌ ضُرَّابٌ أبوه عمروًا الآن أو غدًا، ومررتُ بزيدِ الضُّرَّابِ عمروًا الآن أو غدًا أو أمسِ، اور تثنیہ کی مثالیں جاء ني الزيدان ضاربان عمروًا الآن أو غدًا، اور جاء ني الزيدان الضاربان عمروًا الآن أو غدًا أو أمس، اسی طرح جمع کی مثالیں جاء ني الزيدون ضاربون عمروًا الآن أو غدًا، اور جاء ني الزيدون الضاربون عمروًا الآن أو غدًا أو أمس۔

پانچواں مسئلہ: نون تثنیہ اور جمع کو حذف کرنا

ويجوز حذف النون مع العمل والتعريف تخفيفًا: پانچواں اور آخری مسئلہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اسم فاعل یا مبالغہ کے تثنیہ اور جمع کے صیغوں سے نون تثنیہ اور نون جمع گرانا جائز ہے دو شرطوں کے ساتھ:

(۱) ایک یہ کہ یہ صیغے عمل کر رہے ہوں۔

(۲) دوسری یہ کہ یہ صیغے معرف باللام ہوں جیسے ﴿والمقيمي الصلاة﴾ غور کیجئے یہاں اسم فاعل معرف باللام بھی ہے اور عامل بھی ہے، تو اس لئے والمقيمين سے ﴿والمقيمي الصلاة﴾ بن گیا، لیکن اس آیت مبارکہ

میں یہ حکم تب جاری ہوگا جب اس کو اسی طرح نصب والی قرأت کے ساتھ پڑھی جائے۔

یہاں یہ بات یادر ہے کہ حذف نون کے لئے جواز کا حکم تب ہوگا جب یہ مضاف نہ ہو ورنہ تو اضافت کے وقت اس کا حکم وجوبی ہوگا، اور دوسری بات یہ سمجھ لو کہ اضافت کے بغیر اس نون کو کیوں حذف کیا گیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ محض تخفیف کے لئے اور صلہ کی طوالت کو مختصر کرنے کے لئے اسے حذف کیا گیا ہے؛ کیونکہ اسم فاعل کے شروع میں الف لام بمعنی الذي ہے اور اس کے بعد خود اسم فاعل کا صیغہ اور اس کا معمول یہ سب مل کر صلہ بنیں گے تو درمیان میں کم از کم اتنی تخفیف کر لی کہ نون تثنیہ کو حذف کر دیا جس طرح کہ ﴿وخضتم كالذي خاضوا﴾ میں الذين سے نون جمع کو حذف کیا گیا ہے، اس لئے کہ یہ اصل میں ﴿وخضتم كالذين خاضوا﴾ تھا۔

درس (۳۱)

اسم مفعول کا بیان

اسم المفعول: ما اشتق من فعلٍ لمن وقع عليه، وصيغته من الثلاثي المجرد على مفعولٍ، ومن غيره على صيغة الفاعل بفتح ما قبل الآخر كمستخرَجٍ، وأمره في العمل والاشتراط كأمر الفاعل، مثل: زيدٌ معطًى غلامُه درهمًا.

ترجمہ: اسم مفعول وہ اسم ہے جو مشتق ہو فعل سے اس ذات کے لئے جس پر فعل واقع ہو، اور اس کا صیغہ ثلاثی مجرد سے مفعول کے وزن پر آتا ہے اور غیر ثلاثی مجرد سے اسم فاعل کے صیغہ کی طرح آتا ہے لیکن آخر سے ماقبل فتحہ لگانے کے ساتھ، اور اسم مفعول کا حکم عمل میں اور شرطوں میں اسم فاعل کے حکم کی طرح ہے جیسے **زیدٌ مُعطًی غلامُہ درھمًا**.

تشریح: عزیز طلبہ! اگر اسم فاعل کا بحث آپ لوگوں نے صحیح سمجھ لیا ہو اور یاد بھی کر لیا ہو تو آج کا سبق انتہائی آسان لگے گا، چنانچہ آج کے درس میں صرف تین باتیں ہیں:

(۱) اسم مفعول کی تعریف۔

(۲) اسم مفعول کے اوزان اور بناء کا طریقہ۔

(۳) اسم مفعول کا عمل اور ضروری مسائل۔

پہلی بات: اسم مفعول کی تعریف

لغوی اعتبار سے اس میں وہی تحقیق ہے جو اسم فاعل میں گذرا ہے، پھر اس کی تقدیری عبارت اس طرح ہوگی **اسم الذي فُعل الفعل علیہ**، یعنی اس آدمی کا نام جس پر فعل واقع ہوا ہو، اور اسم مفعول کو بھی مفعول اس لئے کہتے ہیں کہ اس پر بھی فاعل کا فعل واقع ہو چکا ہوتا ہے جیسے **زیدٌ مُعطًی غلامُہ درھمًا** یعنی زید دیا گیا ہے اس کے غلام کو ایک درہم، دیکھئے **معطًی** صیغہ اسم مفعول **یُعطی** فعل مضارع مجہول سے نکلا ہوا ہے، اور اس کا دیا جانا اس کے نائب فاعل **غلامُہ** پر واقع ہو چکا ہے۔

اور اصطلاحی اعتبار سے اس کی تعریف کرتے ہوئے صاحب کافیہ فرماتے

ہیں کہ ما اشتقَّ من فعلٍ لمن وقع علیہ یعنی اسم مفعول وہ اسم ہے جسے فعل سے نکالا گیا ہو اس شخص کے واسطے جس پر یہ واقع ہو چکا ہو۔

مذکورہ تعریف میں فوائد وقیود

یہاں اسم مفعول معرف اور باقی عبارت اس کی تعریف ہے، تعریف میں ما جنس کے درجہ میں ہے، جو سب کے سب اسماء کو شامل ہے اشتقَّ فصل اول ہے جس کے ذریعہ تمام اسماء جامدہ خارج ہو گئے، اور بصریین کے مذہب کے مطابق چونکہ مصدر مشتق منہ ہے اور مشتق نہیں ہے اس لئے وہ بھی خارج ہو گیا، من فعلٍ اس کے ساتھ صاحب ہدایۃ النحو نے ایک صفت لگائی ہے اور وہ ہے متعدٍّ کی، لہٰذا ان دونوں کو ملا کر تو یہ فصل ثانی بنے گا جس کے ذریعے وہ سارے اسماء مشتقہ بھی خارج ہو گئے جو افعال لازمہ سے مشتق ہوں، لمن وقع علیہ فصل ثالث ہے اس کے ذریعے اسم فاعل، صفت مشبہ اور اسم تفضیل بھی نکل گئے؛ کیونکہ فعل ان پر واقع نہیں ہوتا بلکہ یہ فعل کے ساتھ قائم ہوتے ہیں۔

دوسری بات: اسم مفعول کے اوزان اور بنانے کا طریقہ

وصیغته من الثلاثي المجرد علی مفعولٍ: ثلاثی مجرد کے چھ ابواب میں سے پہلے والے پانچ کے متعلق فرماتے ہیں کہ ان سے اسم مفعول مفعولٌ کے وزن پر آئے گا، جیسے ضرب یضربُ سے مضروبٌ سمع یسمع سے مسموعٌ وغیرہ، اور ان کے علاوہ باقی سارے ابواب سے (بشرطیکہ وہ لازم نہ ہو) اسی باب کے فعل مضارع مجہول کے وزن پر آئے گا مگر تھوڑی سی تبدیلی کے ساتھ، وہ یہ کہ علامت

مضارع کو ہٹا کر اس کی جگہ میم مضمومہ لگادیں گے اور آخر میں تنوین تمکن لگادیں گے، اور ماقبل اخیر تو پہلے سے مفتوح ہوتا ہے جیسے استخرجَ یستخرجُ سے مستخرَجٌ، أکرمَ یکرمُ سے مُکرَمٌ وغیرہ، اسم فاعل اور اسم مفعول کے صیغوں میں فرق معلوم کرنا ہو تو وہ صرف ماقبل اخیر والی حرکت سے معلوم ہوسکتا ہے، کہ اسم فاعل کا ماقبل آخیر مکسور اور اسم مفعول کا ماقبل آخیر مفتوح ہوتا ہے۔

باقی رہی یہ بات کہ اسم مفعول اور مفعول میں کیا فرق ہے؟ تو اس کے لئے عرض ہے کہ جو جو فرق آپ نے اسم فاعل اور فاعل کے درمیان پڑھے ہیں وہی بالکل یہاں بھی سمجھ لو، ولانعیدها ههنا لخوف التکرار والتطویل۔

تیسری بات: اسم مفعول کا عمل اور ضروری مسائل

وأمره في العمل والاشتراط کأمر الفاعل: فرماتے ہیں کہ اسم مفعول کا معاملہ عمل اور عمل کے لئے شرائط میں تمام مسائل گذرے ہیں ان سب میں بعینہ وہی ہے جو آپ حضرات نے اسم فاعل میں پڑھے ہیں، ہاں صرف عمل میں یہ فرق ہے کہ وہ فاعل کو رفع اور مفعول بہ کو نصب دیا کرتا تھا، جبکہ اسم مفعول فاعل کے بجائے مفعول بہ کو نائب فاعل بنا کر اسے رفع اور مفعول بہ ثانی وثالث اور دیگر مفاعیل اربعہ کو نصب دیتا ہے جیسے **زیدٌ معطیً غلامُه درهمًا**، **معطیً** صیغہ اسم مفعول نے أشیاء ستہ میں سے **زیدٌ** مبتداء پر اعتماد کرتے ہوئے **غلامُه** مفعول اول کو نائب فاعل ہونے کی حیثیت سے رفع دیا ہے، اور **درهمًا** مفعول ثانی کو مفعول بہ ہونے کی وجہ سے نصب دیا ہے۔ واللہ أعلم بالصواب۔

اور جس طرح آپ حضرات اسم فاعل میں پڑھکر آرہے ہوں کہ جب اس پر الف لام داخل ہوتو اس میں پھر تمام زمانے برابر ہوتے ہیں، حال یا استقبال کی اس میں کوئی شرط نہیں ہوتی، بالکل اسی طرح جب اسم مفعول پر الف لام داخل ہوتو بھی اس میں سارے زمانے برابر ہوتے ہیں اس میں جو بھی زمانہ پایا جائے ہر زمانے میں یہ اپنا عمل کرے گا، والمسائل الأخرى أيضًا على هذا القياس، فتفكر وتدبر أيها الطالب البارع۔

درس (۳۲)

صفت مشبہ کا بیان

الصفة المشبهة: ما اشتق من فعلٍ لازمٍ لمن قام به على معنى الثبوت، وصيغتها مخالفة لصيغة الفاعل على حسب السماع، كحسنٍ وصعبٍ وشديدٍ، وتعمل عمل فعلها مطلقًا، وتقسيم مسائلها أن تكون الصفة باللام أو مجردةً، ومعمولها مضافًا أو باللام أو مجردًا عنهما، فهذه ستةٌ، والمعمول في كل واحدٍ منها مرفوعٌ ومنصوبٌ، ومجرورٌ، فصارت ثمانية عشر، فالرفع على الفاعلية، والنصب على التشبيه بالمفعول في المعرفة وعلى التمييز في النكرة، والجر على الإضافة.

ترجمہ: صفت مشبہ وہ (اسم) جو فعل لازم سے مشتق ہو (تا کہ دلالت کرے)

اس ذات پر جس کے ساتھ فعل قائم ہو ہمیشہ کے لئے، اور اس کے صیغے اسم فاعل کے صیغوں کے خلاف ہیں سماع کے مطابق ہیں جیسے حسنٌ صعبٌ اور شدیدٌ اور یہ اپنے فعل جیسا عمل کرتی ہے مطلقا، اور اس کے مسائل کی تقسیم (اٹھارہ قسموں کی طرف ہوتی ہے) وہ اس طرح کہ صفت مشبہ یا تو معرف باللام ہوگی یا معرف باللام سے خالی ہوگی، (تقدیر پر) اس کا معمول مضاف ہوگا یا معرف باللام، یا دونوں سے خالی ہوگا، پس یہ چھ قسمیں بن گئیں ان میں سے ہر ایک کا معمول مرفوع ہوگا یا منصوب ہوگا یا مجرور، پس (چھ کو تین سے ضرب دینے سے اٹھارہ صورتیں بن گئیں) پس رفع فاعلیت کی بناء پر ہوگا اور نصب مفعول کے ساتھ مشابہت کی بناء پر ہوگا، معرفہ میں اور نکرہ ہونے کی صورت میں نصب تمیز ہونے کی بنا پر ہوگا اور جر اضافت کی بناء پر۔

تشریح: آج کے درس میں چار باتیں ہیں:

(۱) صفت مشبہ کی تعریف۔

(۲) صفت مشبہ کے اوزان۔

(۳) صفت مشبہ کا عمل اور شرائطِ عمل۔

(۴) صفت مشبہ کی اٹھارہ صورتیں۔

پہلی بات: صفت مشبہ کی تعریف

لغوی اعتبار سے الصفة موصوف ہے اور المشبهة شَبَّهَ يُشَبِّهُ تشبيهًا باب تفعیل سے اسم مفعول کا صیغہ ہے اس کے شروع میں الف لام بمعنی الذی ہے، اور یہ خود اس کے لئے صلہ ہے اس لئے تقدیری عبارت اس طرح ہوگی الصفة

التي تُشبَّه باسم الفاعل یعنی وہ صیغہ صفت جس کو اسم فاعل کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہو، تثنیہ، جمع اور مذکر ومؤنث ہونے میں، اور اصطلاحی اعتبار سے اس کی تعریف صاحب کافیہ کرتے ہوئے فرمارہے ہیں کہ **الصفة المشبهة ما اشتق من فعلٍ لازمٍ لمن قامَ به على معنى الثبوت**، یعنی صفت مشبہ وہ اسم ہے جسے فعل لازم سے بنایا گیا ہوتا کہ یہ دلالت کرے اس ذات پر جس کے ساتھ یہ صفت قائم ہو ثبوتی اور دوامی طور پر نہ کہ عارضی اور حدثی طور پر۔

مذکورہ تعریف میں فوائد وقیود

الصفة المشبهة معرَّف، اور اس کے بعد اخیر تک اس کی تعریف ہے، تعریف میں ما جنس کے درجہ میں ہے جو معرف اور غیر معرَّف سب کو شامل ہے **اشتق** فصل اول ہے جس کے ذریعے اسم جامد خارج ہوگیا، **من فعلٍ لازمٍ** فصل ثانی ہے، جس کے ذریعے اسم مفعول خارج ہوگیا، **لمن قام به** فصل ثالث ہے، اس کی وجہ سے اسم ظرف اور اسم آلہ خارج ہوگئے؛ کیونکہ یہ دونوں اس ذات پر دلالت نہیں کرتے جس کے ساتھ فعل قائم ہو، اور اسم فاعل ابھی تک شامل تھا، لیکن جب **على معنى الثبوت** کی فصل قائم کی تو اس کی وجہ سے وہ بھی خارج ہوگیا۔

دوسری بات: صفت مشبہ کے اوزان

وصيغتها مخالفةٌ لصيغة الفاعل: فرماتے ہیں کہ صفت مشبہ کے اوزان سَماعی ہوتے ہیں یعنی ان کے لئے کوئی قاعدہ اور قانون نہیں ہے کہ یہ ان اوزان پر آجائے بلکہ جیسے عرب سے سنے گئے یا ان کی کتابوں میں دیکھے گئے اسی طرح

استعمال ہوں گے وہ جن اُوزان پر بھی ہوں، ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ ان کے اوزان اسم فاعل کے اوزان پر نہیں آئینگے؛ کیونکہ وہ قیاسی ہیں اور یہ سماعی جیسے حسَنٌ، صَعْبٌ، اور شدیدٌ۔

نوٹ: صاحب کافیہ کے قول: مخالفةٌ لصیغة اسم الفاعل کا مطلب غالبًا یہ ہے کہ ان دونوں کے مفرد، تثنیہ اور جمع سالم کے صیغے ایک دوسرے کے مخالف ہوں گے، ورنہ دونوں کے جمع مکسر کے بعض صیغے ایک جیسے ہیں۔ واللہ اُعلم بالصواب۔

صفت مشبہ اور اسم فاعل میں فرق

صفت مشبہ اور اسم فاعل میں کئی اعتبار سے فرق پایا جاتا ہے مثلاً:

(۱) اسم فاعل تجدد اور حدوث پر دلالت کرتا ہے یعنی اس میں عارضی صفت ہوتی ہے جیسے ضاربٌ اس شخص کو کہا جاتا ہے جس میں مارنے کی صفت پہلے نہیں تھی بلکہ اب پیدا ہوگئی، اور کچھ دیر بعد پھر ختم ہو جائے گی، لیکن صفت مشبہ دوام اور استمرار پر دلالت کرتا ہے، یعنی صفت مشبہ کا صیغہ اس شخص کے لئے استعمال ہوتا ہے جس میں وہ صفت ہمیشہ پائی جاتی ہو۔

(۲) اسم فاعل فعل لازم اور متعدی دونوں سے بنتا ہے جبکہ صفت مشبہ صرف فعل لازم سے بنتا ہے۔

(۳) اسم فاعل کے اوزان قیاسی ہوتے ہیں اور صفت مشبہ کے سماعی۔

(۴) اسم فاعل چھ چیزوں پر اعتماد کرتا ہے جبکہ صفت مشبہ پانچ چیزوں پر دلالت کرتا

ہے؛اس لئے کہ اس کے شروع میں داخل ہونے والا الف لام الذي کے معنی میں نہیں ہوتا۔

تیسری بات: صفت مشبہ کا عمل مع شرائط

وتعمل عمل فعلها مطلقًا: صفت مشبہ بھی اسماء عاملہ میں سے ہے اس لئے اس کے عمل کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ یہ ہمیشہ کے لئے اپنے فعل جیسا عمل کرتا ہے، یعنی چونکہ اس کا فعل صرف لازم ہوتا ہے متعدی نہیں ہوتا، اور فعل لازم صرف اپنے فاعل کو رفع دیتا ہے، اس لئے یہ بھی صرف اپنے فاعل کو رفع دے گا اور بس، مطلقًا کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اس کا عمل اسم فاعل یا اسم مفعول کے عمل کی طرح کسی زمانے کے ساتھ مشروط نہیں ہے؛ کیونکہ اس کا تعلق کسی خاص زمانے کے ساتھ نہیں ہوتا، بلکہ اس میں دوام اور استمرار ہوتا ہے اس لئے حال اور استقبال والی شرط اس کے لئے نہیں ہوگی، ہاں دوسری شرط جو اعتماد والی ہے وہ یہاں بھی ہے، البتہ یہاں پانچ چیزوں میں سے کسی ایک پر اعتماد شرط ہے **کما مرّ**۔

چوتھی بات: صفت مشبہ کی اٹھارہ صورتیں

وتقسيم مسائلها أن تكون الصفة باللام أو مجردةً، ومعمولها مضافًا أو باللام أو مجردًا عنهما، فهذه ستةٌ: عزیز طلبہ! آج صاحب کافیہ اپنے خزانہ الفاظ میں سے درجہ ثالثہ والوں پر خوب خرچہ کرکے صفت مشبہ کی اٹھارہ صورتیں بیان فرمارہے ہیں، خلاصہ ان کا یہ ہے کہ صفت مشبہ یا تو معرف باللام ہوگا، جیسے الحسنُ، یا غیر معرف باللام ہوگا جیسے حسنٌ، پھر ان دونوں میں ہر ایک کا

معمول بھی یا تو معرف باللام ہوگا جیسے الحسن الوجه وحسنُ الوجه، یا مضاف ہوگا جیسے الحسن وجهه، وحسن وجهه، یا دونوں (الف لام، واضافت) سے خالی ہوگا، جیسے الحسنُ وجهٌ وحسنَ وجهٌ۔

صاحب کافیہ فرماتے ہیں کہ فهذه ستة کہ یہ کل چھ صورتیں ہوگئیں، پھر آگے فرماتے ہیں والمعمول في كل واحد منها مرفوعٌ ومنصوبٌ ومجرور: یعنی ان چھ صورتوں میں سے ہر ایک معمول یا تو مرفوع ہوگا، یعنی چھ کے چھ صورتیں ہوں گی، یا منصوب ہوگا یعنی چھ کے چھ صورتیں منصوب ہوں گی، یا مجرور ہوگا یعنی چھ کے چھ صورتیں مجرور ہوں گی تو یہ کل اٹھارہ صورتیں ہوگئیں، آگے صاحب کافیہؒ ان کے مرفوع ومنصوب ومجرور ہونے کی وجوہات اور علتیں بیان فرمارہے ہیں، فالرفع على الفاعلية یعنی ان کا معمول جب مرفوع ہوگا تو وہ اسی صفت مشبہ کا فاعل ہونے کی وجہ سے مرفوع ہوگا۔

والنصب على التشبيه بالمفعول: اگر منصوب ہو تو پھر دیکھیں گے کہ وہ معرفہ ہے یا نکرہ، اگر نکرہ ہو تو الحسن کے اندر ضمیر سے تمیز واقع ہونے کی وجہ سے منصوب ہوگا جیسے الحسن وجهًا وحسنُ وجهًا، اور اگر معرفہ ہو تو مفعول بہ کے ساتھ مشابہ ہونے کی وجہ سے منصوب ہوگا، مشابہ اس لئے کہا کہ صفت مشبہ جو اس کا عامل ہوتا ہے وہ بنتا ہی فعل لازم سے ہے، اور جس طرح فعل لازم مفعول بہ کا تقاضا نہیں کرتا، اسی طرح صفت مشبہ بھی مفعول بہ کا تقاضا نہیں کرتا، ہاں اس کو مفعول بہ کا مشابہ کہہ سکتے ہیں وہ اس طرح کہ صفت مشبہ کی مشابہت ہے اسم فاعل کے ساتھ اور اسم فاعل مفعول بہ کا تقاضا کرتا ہے تو اس کے مفعول بہ کے ساتھ صفت مشبہ کے مفعول

بہ کومشابہ قرار دیا جیسے الحسن الوجہَ اور حسنُ الوجہَ۔

والجر علی الإضافة: اور اگر صفت مشبہ کا معمول مجرور ہو تو صفت مشبہ کے مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرور ہوگا جیسے الحسن الوجہِ وحسن الوجہ، والحسن وجہٍ وحسن وجہٍ۔

درس (۳۴)

اٹھارہ صورتوں کی تفصیل اور ایک اہم ضابطہ

وتفصیلها حسن وجهه ثلاثةٌ، وكذلك حسن الوجه وحسن وجه الحسن وجهه الحسن الوجه الحسن وجهٌ، اثنان منها ممتنعان، مثل: الحسن وجهه الحسن وجهٍ، واختُلف في حَسَنِ وجهه، والبواقي ما كان فيه ضميرٌ واحدٌ منها أحسن، وما كان فيه ضميران حسنٌ، وما لا ضمير فيه قبيحٌ، ومتى رفعت بها فلا ضمير فيها، فهي كالفعل، وإلا ففيها ضمير الموصوف فتؤنث وتثنى وتجمع، واسما الفاعل والمفعول غير المتعديين مثل الصفة فيما ذكر.

ترجمہ: اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ حَسَنُ وَجُهه تینوں طرح، اسی طرح حسن الوجہ اور حسن وجہ اور الحسن وجہه اور الحسن الوجہ اور الحسن وجۃ، دو صورتیں ممتنع ہیں الحسن وجهه، الحسن وجہ، اور اختلاف کیا گیا ہے حسن وجهه میں، اور باقی صورتیں جن میں ایک ضمیر ہے ان صورتوں میں سے، وہ

احسن ہیں اور جن میں دو ضمیریں ہوں وہ حسن ہیں اور جس صورت میں ضمیر نہیں وہ قبیح ہے اور جب رفع دیا جائے گا صفت مشبہ کی وجہ سے تو اس میں ضمیر نہیں ہوگی پس یہ فعل کی طرح ہوگی وگرنہ اس میں ضمیر موصوف ہوگی پس صفت مشبہ مؤنث لایا جائے گا اور تثنیہ اور جمع لایا جائے گا اور اسم فاعل اور اسم مفعول جب متعدی نہ ہوں تو صفت مشبہ کی طرح ان تمام صورتوں میں جو ذکر کی گئی ہیں۔

تشریح: آج کے درس میں صفت مشبہ کی اٹھارہ صورتوں کی تفصیل اور ضمیر کے حذف ہونے یا نہ ہونے کے متعلق ایک اہم ضابطے کا ذکر فرما رہے ہیں:

مذکورہ اٹھارہ قسموں کی تفصیل

وتفصیلھا: یہاں پہلے مذکورہ ساری صورتوں کی مثالیں ایک ساتھ دی ہیں، پھر ان اٹھارہ قسموں کو حکم کے اعتبار سے پانچ قسموں میں تقسیم فرمایا ہے یعنی ممتنع، مختلف فیہ، اَحسن، حسن اور قبیح، چنانچہ پہلے مثالیں ملاحظہ ہوں:

حسنُ وجھِہٖ، وجھَہٗ، وجھُہٗ، تین یہ ہوگئیں۔

اسی طرح حسنُ الوجہُ، الوجہَ، الوجہِ، تین یہ ہوگئیں۔

حسنُ وجہٌ، وجہً، وجہٍ، تین صورتیں یہ ہوگئیں۔

الحسنُ وجھُہٗ، وجھِہٖ، وجھَہٗ، تین صورتیں یہ ہوگئیں۔

اسی طرح الحسنُ الوجہُ، الوجہَ، الوجہِ، یہ بھی تین ہوگئیں۔

الحسنُ وجہٌ، وجہً، وجہٍ، یہ بھی تین ہوگئیں، یہ کل اٹھارہ صورتیں ہوگئیں اب ان کو پانچ قسموں میں تقسیم کر رہے ہیں۔

پہلی صورت ممتنع

الحسنُ وجهِهِ اورالحسنُ وجهِ: مذکورہ جملہ مثالوں میں سے ان دونوں مثالوں کا کلام عرب میں استعمال کرنا سرے سے صحیح نہیں ہے، پہلی مثال الحسنُ وجهِهِ میں صیغہ صفت معرف باللام ہے، اوراپنے معمول کی طرف مضاف ہے، اور پھر وہی معمول بھی مضاف ہے ایسی ضمیر کی طرف جو صیغہ صفت کے موصوف کی طرف لوٹ رہی ہے، اس کی پوری عبارت اس طرح ہوگی جاء ني زيدٌ الحسنُ وجهِهِ، یہ صورت اس لئے صحیح نہیں ہے کہ اس کی اضافت ہوئی ہے اپنے معمول کی طرف، لیکن اضافت کی وجہ سے اس میں کوئی تخفیف نہیں ہوئی، حالانکہ تخفیف تین صورتوں میں سے کسی ایک صورت میں ضرور ہوتی ہے، یا تو تنوین کے حذف کے ساتھ، جیسے حسنُ وجهِهِ، یا نون تثنیہ اور نون جمع کے حذف کے ساتھ جیسے جاء ني الزيدان حسنا وجهِهِما، یا صیغہ صفت کے موصوف کی طرف لوٹنے والی ضمیر کو حذف کرنے کے ساتھ، جیسے جاء ني زيدٌ الحسنُ وجهِ، جواصل میں الحسن وجهه تھا، اضافت کی وجہ سے وجهِه کی ضمیر حذف کر کے الحسنُ میں مستتر کر دی گئی، یہ ہوگئیں تخفیف کی صورتیں، لیکن میرے عزیز طلبہ! اگر آپ مذکورہ مثال کو غور سے دیکھیں گے تو اس میں کسی بھی صورت کی کوئی تخفیف نہیں ہوئی، اس لئے یہ اور جتنی بھی اس جیسی مثالیں ہیں وہ ساری ممتنع ہیں۔

دوسری مثال الحسنُ وجهِ: اس میں صیغہ صفت معرف باللام ہے اور مضاف ہے اپنے معمول کی طرف جو کہ مجرد عن اللام والإضافة ہے، یہ بھی

ممتنع ہے؛ اس لئے کہ یہ اضافت مفید تخصیص نہیں ہے؛ کیونکہ اس میں معرفہ کی اضافت نکرہ کی طرف ہوئی ہے اور یہ چونکہ اضافت معنویہ میں ناجائز ہے اس لئے اضافت لفظیہ میں بھی اس کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے یہ بھی ممتنع ہوگی، خلاصہ یہ ہوا کہ پہلی مثال مفید تخفیف نہیں تھی اور یہ دوسری مثال مفید تخصیص نہیں ہے، اس لئے ناجائز ہیں۔

دوسری صورت مختلف فیہ

واختلف في حَسَنِ وجهِهِ: یعنی ہر وہ صورت جس میں صیغہ صفت غیر معرف باللام مضاف ہو اپنے معمول کی طرف اور وہ معمول بھی مضاف ہو صیغہ صفت کے موصوف کی طرف، تو ایسی صورت میں کوفیین اور بصریین وامام سیبویہ کے درمیان اختلاف ہے۔

بصریین اور امام سیبویہؒ فرماتے ہیں کہ یہ صورت قبیح ہے اس لئے کہ اضافت لفظیہ تخفیف کا فائدہ دیتی ہے اور تخفیف اعلیٰ درجہ کی ہونی چاہئے جبکہ مذکورہ مثال میں اگرچہ حذف تنوین من المضاف کے ساتھ کچھ نہ کچھ تخفیف ضرور ہوئی ہے لیکن کمال درجہ کی تب ہوتی جب مضاف الیہ میں ماقبل کی طرف لوٹنے والی ضمیر بھی حذف ہو جاتی، اور اس کے حذف کرنے سے کوئی مانع بھی نہیں تھا پھر بھی حذف نہ کرنے کی وجہ سے یہ صورت قبیح ہوگئی۔

اور کوفیین حضرات فرماتے ہیں کہ بھائی! اگرچہ اعلیٰ درجہ کی تخفیف تو نہیں ہوئی لیکن کچھ نہ کچھ تو ضرور ہوئی ہے، اس لئے یہ صورت جائز ہے۔

تیسری، چوتھی اور پانچویں صورت

والبواقي ما كان فيه ضميرٌ واحدٌ منها أحسن، وما كان فيه ضميران حسنٌ، وما لا ضمير فيه قبيحٌ: فرماتے ہیں کہ باقی جو پندرہ صورتیں بچ گئیں، ان میں سے وہ صورتیں اور وہ مثالیں جن میں صرف ایک ہی ضمیر ہو خواہ وہ ضمیر صیغہ صفت میں ہو یا اس کے معمول میں، ایسی مثالیں کل نو ۹ ہیں، یہ ساری احسن یعنی بہت اچھی اور بہت بہتر مثالیں کہلاتی ہیں؛ اس لئے کہ ماقبل موصوف کے ساتھ ربط دینے کے لئے ایک ضمیر کافی ہوتی ہے، اور جن مثالوں میں دو دو ضمیریں ہیں ایسی کل دو ۲ مثالیں ہیں یہ دونوں حسن یعنی بہتر اور اچھی یعنی درمیانے درجہ کی مثالیں شمار ہوتیں ہیں، اس لئے کہ ربط دینے کے لئے ایک ہی ضمیر کافی تھی لیکن دوسری ضمیر جو زائد ہے اس کی وجہ سے یہ اُحسن کے درجہ سے اتر کر حسن پر آ گئی، اور جن مثالوں میں کوئی ضمیر ہی نہیں، ایسی کل چار مثالیں ہیں یہ ساری قبیح ہیں، اس لئے کہ صیغہ صفت میں ایسی کوئی چیز نہیں رہی جس کے ذریعے ہم اس کا ماقبل موصوف کے ساتھ ربط جوڑ دے۔

ضمیر کے حذف ہونے یا نہ ہونے کے لئے ایک ضابطہ

ومتى رفعت بها فلا ضمير فيها: صاحب کافیہ فرماتے ہیں کہ صفت مشبہ کے ذریعے جب آپ آگے والے اسم ظاہر کو اس کا معمول بنا کر رفع دیں گے تو ایسی صورت میں صفت مشبہ میں کوئی ضمیر نہیں ہوگی؛ کیونکہ اس کا فاعل اب وہی اسم ظاہر ہوگا، اگر اس میں ضمیر بھی لائی جائے تو فاعل کا تعدد لازم آئے گا، جو کہ صحیح نہیں ہے، اور **فهي كالفعل** کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح فعل کا فاعل اسم ظاہر ہو تو ہمیشہ

کے لئے فعل کو مفرد لایا جاتا ہے، تو اسی طرح صفت مشبہ کا فاعل اگر اسم ظاہر ہو تو صفت مشبہ کو بھی ہمیشہ مفرد لایا جائے گا، لیکن جس وقت صیغہ صفت کا فاعل ضمیر ہو تو ضمیر کے موافق صیغہ صفت کو ہمیشہ افراد تثنیہ جمع اور تذکیر و تانیث میں ماقبل موصوف کے مطابق لایا جائے گا، یہی مطلب ہے **وإلا ففیها ضمیر الموصوف فتؤنث وتذکر وتجمّع** کا، اور جب یہ اپنے معمول کو نصب یا جر دے تو اس میں ایک ضمیر فاعل ہوگی جو ماقبل موصوف کی طرف لوٹے گی، یہی مطلب ہے **وإلا ففیها ضمیر الموصوف** کا۔

اسم فاعل اور اسم مفعول کا حکم

واسما الفاعل والمفعول غیر المتعدیین: فرماتے ہیں کہ فعل لازم کا اسم فاعل اور متعدی بیک مفعول والا اسم مفعول بالکل صفت مشبہ کی طرح ہے جس طرح ہم نے اس کی اٹھارہ صورتیں بنائی تھی اسی طرح ان دونوں کی بھی بنے گی، اور جس طرح وہاں کچھ ممتنع کچھ اُحسن، اور کچھ حسن وقبیح تھیں اسی طرح یہاں بھی وہی حکم ہوگا، اور پھر اس میں ضمائر کی تعداد اور اپنے معمول کو رفع دینا یا اسم ضمیر کو، یہ سب آپ نے یہاں صفت مشبہ میں سمجھ لی ہیں تو یہ دونوں بھی اسی تفصیل پر قیاس کر لیں۔ واللہ أعلم بالصواب

درس (۳۴)

اسم تفضیل کا بیان

اسم التفضيل: ما اشتقَّ من فعلٍ لموصوف بزيادة على غيره، وهو أفعلُ، وشرطه: أن يبنى من ثلاثي مجردٍ ليمكن منه، وليس بلون ولا عيبٍ؛ لأن منهما أفعل لغيره مثل: زيدٌ أفضل الناس، فإن قُصدَ غيره تُوُصِّل إليه بأشدَّ، مثل: هو أشدُّ منه استخراجًا وبياضًا وعمًى، وقياسه للفاعل، وقد جاء للمفعول، نحو: أعذر وألومُ وأشغلُ وأشهرُ.

ترجمہ: اسم تفضیل وہ اسم ہے جو فعل سے مشتق ہو (تا کہ دلالت کرے) موصوف پر کچھ زیادتی کے ساتھ اپنے غیر کے مقابلے میں، اور وہ أفعلُ کے وزن پر ہے، اور اس کی شرط یہ ہے کہ یہ بنایا جاتا ہے ثلاثی مجرد سے تا کہ ممکن ہو اس سے بنا نا (اور اس کے غیر سے ممکن نہیں) اور شرط یہ ہے کہ اس میں لون اور عیب کے معنی نہ ہو؛ اس لئے کہ ان دونوں (لون اور عیب) سے أفعلُ کا صیغہ غیر اسم تفضیل کیلئے آتا ہے جیسے زیدٌ أفضل الناس، اور اگر قصد کیا جائے اس کے غیر (غیر ثلاثی مجرد اور لون عیب سے اسم تفضیل بنانے) کا تو اس کی طرف پہنچا جائے گا أشد کے ساتھ، یا اس کے ساتھ ملایا جائے گا لفظ أشد جیسے هو أشد منه استخراجًا وبياضًا وعمى، اسم فاعل کا قیاس یہ ہے کہ فاعل کے لئے ہو اور کبھی مفعول کے لئے بھی آتا ہے جیسے أعذَرُ والوم وأشغل وأشهر۔

تشریح: عزیز طلبہ! آج کے درس میں تین باتیں ہیں:

(۱) اسم تفضیل کی لغوی اور اصطلاحی تعریف۔

(۲) اسم تفضیل کے اوزان وشرائط۔

(۳) غیر ثلاثی مجرد سے اسم تفضیل بنانے کا طریقہ۔

پہلی بات: اسم تفضیل کی لغوی اور اصطلاحی تعریف

تفضیل فضَّلَ یفضِّلُ تفضیلا باب تفعیل کا مصدر ہے بمعنی فضیلت دینا، جس کو فضیلت دی جائے اسے مفضَّل اور جس پر فضیلت دی جائے اسے مفضَّل علیہ کہا جاتا ہے جیسے **زیدٌ أفضلُ من عمرٍو** میں زیدٌ مفضَّل اور عمرو مفضل علیہ ہے، اور اصطلاحی اعتبار سے اس کی تعریف صاحب کافیہ ان الفاظ میں کرتے ہیں: **ما اشتقَّ من فعلٍ لموصوفٍ بزیادة علی غیره** یعنی اسم تفضیل وہ اسم ہے جسے نکالا گیا ہو فعل لغوی یعنی مصدر سے بصریین کے ہاں، اور فعل حقیقی سے کوفیین کے ہاں، ایسے موصوف پر دلالت کرنے کے لئے جس میں اس کے غیر سے مصدری معنی (معنی فاعلیت) زیادتی کے ساتھ پایا جائے جیسے **زیدٌ أفضلُ الناس** میں زیدٌ میں بھی فضیلت والا معنی پایا جاتا ہے اور **الناس** میں بھی، لیکن **زیدٌ** موصوف میں یہ معنی الناس کے مقابلے میں کچھ زیادتی کے ساتھ پایا جارہا ہے۔

مذکورہ تعریف میں فوائد وقیود

اسم التفضیل: ما اشتقَّ من فعلٍ لموصوفٍ بزیادة علی غیره: اس عبارت میں اسم تفضیل معرف اور باقی اس کی تعریف ہے، تعریف میں ما

جنس ہے جو کہ سارے اسماء کو شامل تھا، اشتقَّ من فعلٍ فصل اول ہے، اس کی وجہ سے اسم جامد نکل گیا، اور لموصوف فصل ثانی سے اسم ظرف اور اسم آلہ نکل گئے، اور بزیادۃ فصل ثالث سے اسم فاعل اور اسم مفعول نکل گئے، اور علی غیرہ فصل رابع کے ذریعے اسم مبالغہ نکل گیا۔

دوسری بات: اسم تفضیل کے اوزان وشرائط

وھو أفعلُ: قیاسی اور اصولی طور پر اسم تفضیل کے لئے ایک ہی وزن مشہور ہے اور وہ ہے أفعلُ جیسے أضربُ، أفتحُ، أسمع وغیرھا، لہذا وہ صیغے جو اسم تفضیل کے ساتھ بتائے جانے کے باوجود اس وزن پر نہیں ہوتے وہ اپنے اصل پر نہیں ہوتے بلکہ وہ تعلیل شدہ ہوتے ہیں، اگر ان کے اصل کو نکالا جائے تو وہ بھی اسی أفعلُ کے وزن پر ہوں گے جیسے خیرٌ اور شرٌّ اصل میں أخیرُ اور أشررُ تھے، وتعلیلاتھا قد درستموھا في السنتین الماضیتین۔

وشرطہ: بھائی! آپ حضرات نے پچھلے سال علم الصیغہ میں بھی اسماء مشتقہ کے بحث میں اسم تفضیل کی پوری تفصیل پڑھی ہے، شرائط بھی پڑھے ہیں، صاحب کافیہ اس کو یہاں تازہ فرما رہے ہیں، چنانچہ ہم آپ کے سامنے صاحب کافیہ اور صاحب علم الصیغہ دونوں حضرات کے بیان کردہ شرائط کچھ تفصیل سے ذکر کریں گے تا کہ اس کا استیعاب ہو جائے:

(۱) وشرطہ أن یبنی من ثلاثي مجرَّدٍ: پہلی شرط یہ ہے کہ اسم تفضیل صرف ثلاثی مجرد کے ابواب سے آئے گا غیر ثلاثی مجرد سے کبھی نہیں آئے گا، کیونکہ

جیسا اوپر آپ نے پڑھا کہ اسم تفضیل کے لئے قیاسی اور اصولی طور پر ایک ہی وزن أفعلُ قرر ہے جو کہ ثلاثی مجرد سے ہی آسکتا ہے، اس کے غیر سے نہیں آسکتا؛ کیونکہ اگر اس کے غیر سے لائیں گے تو ضرور یا تو ان کے تمام حروف کو برقرار رکھیں گے، یا کچھ کو حذف بھی کریں گے، اگر برقرار رکھتے ہیں تو وہ وزن نہیں بنے گا جیسے یستخرجُ سے أستخرجُ بروزن أستفعلُ ہے، حالانکہ ہم نے أفعلُ کے وزن پر لانا ہے، اور اگر کچھ حروف کو حذف کرتے ہیں تو پھر ثلاثی مجرد اور اس کے غیر کے اسم تفضیل میں فرق کرنا مشکل ہوگا، ایک دوسرے کے ساتھ ملتبس ہو جائیں گے، جیسے اسی یستخرجُ سے اگر حروف زائدہ کو حذف کر کے أخرجُ بنائینگے تو پتہ نہیں چلے گا کہ یہ ثلاثی مجرد میں سے باب نصر کا اسم تفضیل ہے یا باب استفعال کا اسم تفضیل ہے، صاحب کافیہؒ نے مذکورہ تفصیل کو سمندر بکوز کی طرح چند حروف میں بیان فرمایا کہ لیمکنَ منه یعنی یہ شرط اس لئے لگائی تا کہ اس وزن کا بنانا ہمارے لئے ممکن رہے اور ظاہر بات ہے کہ یہ ثلاثی مجرد سے تو ممکن ہے اس کے غیر سے ناممکن ہے۔

(۲) **ولیس بلونٍ ولا عیبٍ**: دوسری شرط یہ ہے کہ ثلاثی مجرد میں سے بھی صرف ان ابواب سے آئے گا جن میں لون اور عیبِ ظاہری کا معنی نہ ہو، اگر لون او رعیب والے کلمات ہوں تو ان سے اسم تفضیل نہیں آئے گا؛ اس لئے کہ ایسے کلمات سے أفعلُ کا وزن صفت مشبہ کے لئے استعمال ہوتا ہے، اب اگر اسم تفضیل کے لئے بھی اسی وزن پر لے کر آئینگے تو التباس بین الصفة المشبهة واسم التفضیل لازم آئے گا، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اسم تفضیل

میں معنی مصدری کا قیام بطور حدوث ہوتا ہے اور صفت مشبہ میں بطور ثبوت واستمرار ہوتا ہے، لہذا لون اور عیب والے کلمات سے صفت مشبہ ہی آئے گا؛ کیونکہ لون اور عیب بھی بطور ثبوت اور استمرار کے ہوتے ہیں، مثلاً اگر کسی کا رنگ کالا ہو تو اس کا کالا ہونا کچھ دیر کے لئے نہیں ہوتا بلکہ اس کے ساتھ یہ رنگ بطور ثبوت اور استمرار کے پایا جاتا ہے، صاحب کافیہؒ اس کی وجہ مختصر الفاظ میں بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ **لأنَّ منهما أفعل لغيره**، یعنی ان دونوں سے اسم تفضیل اس لئے نہیں آتا کہ أفعلُ کے وزن پر جو کلمہ ان افعال سے آتا ہے وہ اسم تفضیل کا صیغہ نہیں ہوتا، بلکہ اس کے علاوہ صفت مشبہ کا صیغہ ہوتا ہے۔

اگر کوئی طالب علم یہ سوال کرے کہ جناب عالی! أجهلُ اور أحمقُ بھی ایسے کلمات ہیں جن میں عیب پایا جاتا ہے لیکن پھر بھی یہ اسم تفضیل کے لئے استعمال ہوتے ہیں؟۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان میں اگرچہ عیب کے معنی ہے لیکن ان عیوب کا تعلق انسان کے باطن سے ہیں اور ہم نے جن عیوب کی بات کی ہے ان سے عیوب ظاہری مراد ہیں۔

(۳) تیسری شرط یہ ہے کہ جن افعال سے ہم نے اسم تفضیل بنانا ہو وہ افعال ناقصہ اور افعال غیر متصرفہ نہ ہوں؛ کیونکہ اسم تفضیل ہمیشہ کے لئے صرف ایک اسم میں عمل کرتا ہے اور یعنی اسم ضمیر کو فاعلیت کی بناء پر رفع دیتا ہے، جبکہ افعال ناقصہ دو اسموں میں عمل کرتے ہیں پہلے والے کو رفع اور دوسرے والے کو

نصب دیتے ہیں، اور افعال غیر متصرفہ بمنزلہ اسماء جامدہ کے ہیں تو جس طرح اسم جامد سے کوئی گردان اور کوئی صیغہ نہیں بن سکتا، ایسا ہی اس سے بھی نہیں بن سکے گا۔

(۴) چوتھی شرط یہ ہے کہ وہ ایسا فعل نہ ہو جو کمی اور زیادتی کو قبول نہ کرتا ہو، جیسے ماتَ، طلعَ، غربَ وغیرہ؛ وجہ اس کی یہ ہے کہ اسم تفضیل میں معنی کی زیادتی مقصود ہوتی ہے جبکہ یہ افعال کمی اور زیادتی کو قبول ہی نہیں کرتے۔

تیسری بات: فعل غیر ثلاثی مجرد سے اسم تفضیل بنانے کا طریقہ

فإن قُصدَ غيره تُوُصِّل إليه بأشدَّ، مثل: هو أشدُّ منه استخراجًا وبياضًا وعمًى: فرماتے ہیں کہ ماقبل میں بعض ایسے افعال ایسے ذکر ہوئے جن سے اسم تفضیل قاعدہ کے رُو سے نہیں آسکتا، لیکن اگر انہیں افعال سے ہمیں اسم تفضیل کا معنی ادا کرنا مقصود ہو تو صاحب کافیہ فرماتے ہیں تو صلُ إليه بأشد یعنی انہیں افعال کے مصادر کے ساتھ لفظ أشدُّ یا أكثر یا أزيدُ جیسے کلمات لگادیں گے تو اسم تفضیل والا معنی ادا ہو جائے گا، جیسے هو أشدُّ منه استخراجًا، هو أشدُّ منه بياضًا، اور هو أشدُّ منه عمى وغیرہ۔

فائدہ: وقياسه للفاعل: اسم تفضیل کی تعریف میں آپ نے پڑھا کہ اس میں معنی مصدری (فاعلیت کے معنی) کے زیادتی بیان کی جاتی ہے، تو فرماتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ اس میں فاعلیت ہی کا معنی پایا جائے؛ کیونکہ فاعل عام ہے بنسبت مفعول کے، اس لئے کہ فاعل لازم اور متعدی ہر دو فعل

سے آتا ہے، جبکہ مفعول صرف فعل متعدی سے آتا ہے، اب اگر اسم تفضیل کو معنی مفعولیت کے ساتھ خاص قرار دیا جائے تو بہت سارے افعال (یعنی افعال لازمہ) ایسے رہ جائینگے جن سے اسم تفضیل نہیں آسکے گا، لہذا اکثر طور پر اس میں فاعلیت کے معنی کی زیادتی بیان کی جاتی ہے، لیکن کبھی کبھی مفعولیت کے معنی کی زیادتی بھی بیان کی جاتی ہے، اور اس کے لئے کوئی خاص اوزان یا قاعدہ نہیں ہے بلکہ یہ سماع سے تعلق رکھتے ہیں جیسے أعذر صیغہ اسم تفضیل کا معنی ہے زیادہ معذور، اور ألوم کا معنی زیادہ ملامت خوردہ، اور أشغل کا معنی ہے زیادہ مشغول اور أشهر کا معنی ہے زیادہ مشہور۔

درس (۳۵)

اسم تفضیل کے استعمال کا بیان

ویستعمل علی أحد ثلاثة أوجهٍ: مضافًا، أو بمن أو معرَّفًا باللام، فلا یجوز: زید الأفضل من عمرو، ولا زیدٌ أفضل إلا أن یعلم، فإذا أضیف فله معنیان: أحدهما وهو الأکثر: أن تُقصد به الزیادة علی من أضیف إلیه، فیشترط أن یکون منهم، مثل: زیدٌ أفضل الناس، فلا یجوز: یوسف أحسنُ إخوته؛ لخروجه عنهم بإضافتهم إلیه، والثاني أن تُقصدَ زیادةٌ مطلقةٌ ویُضافُ للتوضیح، فیجوز یوسفُ أحسن إخوته، ویجوز في الأول الإفراد والمطابقة لمن هو له، وأما الثاني والمعرف

باللام، فلا بدَّ من المُطابقة، والذي بِمِن مفردٌ مذكرٌ لا غيرُ.

ترجمہ: اسم تفضیل استعمال ہوتا ہے تین طریقوں میں سے ایک طریقے پر، اضافت کے ساتھ، یا من کے ساتھ، یا الف لام کے ساتھ، پس جائز نہیں ہے **زید ن الأفضل من عمر و** اور نہ ہی جائز ہے **زید ن الأفضل** مگر یہ کہ قرائن سے معلوم کیا جائے جب اسم تفضیل کی اضافت کی جائے تو اس کے دو معنی ہوتے ہیں، ان میں ایک یہ ہے کہ اور وہ اکثر ہے کہ ارادہ کیا جائے (اسم تفضیل) کے ساتھ زیادتی کا اس پر جس کی طرف اضافت کی گئی ہے پس شرط یہ ہے کہ ان میں سے ہو جیسے **زید أفضل الناس** پس جائز نہیں ہے کہ **یوسف أحسن إخوته** بوجہ اس کے نکلنے کے ان (بھائیوں) سے بوجہ ان کی اضافت کے اس کی طرف، دوسرا معنی یہ کہ قصد کیا جائے زیادتی کا اور اضافت کی جائے توضیح کے لئے، پس جائز ہے **یوسف أحسن إخوته**، اور جائز ہے اول صورت میں اسم تفضیل کو مفرد لانا، اور اسم تفضیل کو مطابق لانا اس اسم کے جس کے لئے اسم تفضیل ہو، بہر حال دوسری صورت اور معرف باللام تو ان میں مطابقت ضروری ہے، اور جو اسم تفضیل من کے ساتھ ہو تو اس اسم تفضیل کو مفرد مذکر لایا جائے گا نہ کہ اس کے علاوہ۔

تشریح: آج کے درس میں صرف دو باتیں ہیں:

(۱) صیغہ اسم تفضیل کے استعمال کے طریقے۔

(۲) ہر ایک طریقے کا حکم۔

پہلی بات: صیغہ اسم تفضیل کے استعمال کے طریقے

ویستعمل علی أحد ثلاثة أوجہ: فرماتے ہیں کہ اسم تفضیل کے استعمال کے تین طریقے ہیں:

(۱) یا تو من کے ساتھ استعمال ہوگا، جیسے **زیدٌ أفضلُ من عمرٍو۔**

(۲) یا الف لام کے ساتھ استعمال ہوگا جیسے **جاء نی زید الأفضل۔**

(۳) یا معرف باللام کی طرف مضاف ہوگا جیسے **زید أفضل القوم۔**

یہی تین طریقے ہیں، پس اسم تفضیل نہ تو ان تینوں طریقوں سے یکسر خالی ہوگا اور نہ ان میں سے کسی دو کے ساتھ استعمال ہوگا، **فلا یجوز زید االأفضل من عمرٍو،** مذکورہ اصول کی روشنی میں یہ دو تفریعی مثالیں دی ہیں، پہلی مثال **زید الأفضل من عمرو** یہ صحیح نہیں ہے؛ کیونکہ یہ بیک وقت دو طریقوں کے ساتھ استعمال ہوا ہے یعنی الف لام کے ساتھ بھی اور منْ کے ساتھ بھی، جبکہ ان میں سے کوئی ایک بھی کافی تھا۔

دوسری مثال **ولا زیدٌ أفضل،** یعنی **زیدٌ أفضل** کہنا بھی صحیح نہیں ہے؛ کیونکہ مذکورہ تینوں طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ پر بھی یہ مستعمل نہیں ہے، لیکن جہاں مفضل علیہ معلوم ہو بایں طور کہ یا تو انداز کلام ایسا ہو، یا سیاق وسباق سے پتہ چل رہا ہو، یا عرف عام میں مشہور ہو، تو ایسی صورت میں اگر چہ وہ مذکورہ طریقوں میں سے کسی بھی طریقے سے مستعمل نہ ہو وہ پھر بھی صحیح ہوگا؛ کیونکہ مقصود ان کے بغیر حاصل ہو جائے گا، جیسے **اللہ أکبر، أی: اللہ أکبر من کل شيءٍ یا من کل کبیرٍ،**

اسی طرح زيدٌ كريمٌ وعمروٌ أكرمُ،أي:أكرم من زيدٍ۔

فإذا أضيفَ فله معنيان: فرماتے ہیں کہ مذکورہ تین طریقوں میں سے جب یہ اضافت کے ساتھ مستعمل ہوتو اس کے دو معنی ہوتے ہیں:

(۱) أحدهما وهو الأكثر: أن تُقصد به الزيادة على من أضيف إليه: پہلا معنی جو زیادہ مشہور ہے وہ یہ کہ اسم تفضیل کے موصوف کی زیادتی بیان کرنا مقصود ہو، مضاف الیہ کے مقابلے میں، بالفاظ دیگر مفضل کو مفضل علیہ کے مقابلے میں ترجیح دینا مقصود ہو، لیکن اس کے لئے صاحب کافیہ فرماتے ہیں کہ فيشترط أن يكون منهم یعنی بشرطیکہ مفضَّل مفضَّل علیہ میں سے ہو اوراس کے مفہوم میں داخل ہو جیسے زيدٌ أفضلُ الناس، یعنی زید سارے لوگوں میں سے بہتر ہے۔

(۲) والثاني أن يقصد زيادةٌ مطلقةٌ: اضافت والی صورت میں دوسرا معنی یہ مراد لیا جاتا ہے کہ اسم تفضیل کے موصوف کی زیادتی مطلق طور پر بیان کی جاتی ہے، پہلے معنی کی طرح مضاف الیہ پر زیادتی مقصود نہ ہو، اوراس صورت میں یہ اضافت صرف برائے توضیح وتخصیص ہوگی نہ کہ مضاف کی مضاف الیہ پرکوئی زیادتی وغیرہ بتانے کے لئے، لہذا يوسف أحسنُ إخوته جو پہلے معنی میں صحیح نہیں تھا، اِس معنی میں صحیح ہوجائے گا۔

دوسری بات: قسم اول کا حکم

ويجوز في الأول الإفراد والمطابقة لمن هو له: الأول سے مراد

یہاں وجوہ ثلاثہ میں سے پہلا (جو مستعمل بالإضافة ہو) بھی ہوسکتا ہے، اور ابھی جو دو معنی بیان فرمائے ان میں سے پہلا والا بھی مراد ہوسکتا ہے؛ کیونکہ وہ بھی مستعمل بالإضافة ہوتا ہے جیسا کہ محشی صاحب نے مراد لیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ اسم تفضیل اگر اضافت کے ساتھ مستعمل ہو تو اسے اپنے ماقبل موصوف کے مطابق لانا بھی جائز ہے جیسے زیدٌ أفضل القوم اور الزیدان أفضلا القوم اور الزیدون أفضلوا القوم، اور هندٌ فضلی القوم، الهندان فُضلیا القوم، الهندات فضلیات القوم، ماقبل لمن هو له کے مطابق لانا اس لئے جائز ہے کہ اسم تفضیل کی یہ قسم حقیقت میں صفت ہے ماقبل موصوف کے لئے، اور موصوف صفت میں مطابقت ہوا کرتی ہے اس لئے یہ دونوں بھی آپس میں مطابق ہوسکتے ہیں۔

عام طور پر موصوف صفت میں مطابقت ضروری ہوتی ہے لیکن مذکورہ صورت میں ضروری نہیں صرف جائز ہے؛ اس لئے کہ اس کی مشابہت مستعمل بہ من کے ساتھ ہے کما مرَّ۔

اور ہر حال میں اس کو مفرد لانا بھی جائز ہے جیسے زیدٌ أفضل القوم، الزیدان أفضل القوم، اور الزیدون أفضل القوم، مفرد لانا اس لئے جائز ہے کہ اس صورت کی مشابہت ہے اسم تفضیل مستعمل بہ من کے ساتھ، اور جس طرح اسم تفضیل مستعمل بہ من کے ساتھ مفضَّل علیہ مذکور ہوتا ہے اسی طرح اس کے ساتھ بھی مذکور ہوتا ہے، لہذا وہاں چونکہ مفرد ہی لایا جاتا ہے، اس لئے یہاں بھی مفرد لانا جائز ہے۔

قسم ثانی کا حکم

وأما الثاني والمعرف باللام فلا بدَّ من المطابقة: فرماتے ہیں کہ

رہی قسم ثانی یعنی اسم تفضیل جب مضاف ہو اور مراد اس سے مطلقا زیادتی ہو، اسی طرح اسم تفضیل جب معرف باللام ہو تو ان دونوں صورتوں میں اسم تفضیل کو افراد تثنیہ اور جمع میں تذکیر اور تانیث میں اپنے ماقبل موصوف کے مطابق لانا ضروری ہوتا ہے، اس لئے کہ یہ دونوں آپس میں موصوف صفت ہیں، اور ان دونوں کا آپس میں مطابقت ضروری ہے، جیسے **زيدٌ الأفضل، الزيدان الأفضلان** اور **الزيدون الأفضلون، هندٌ الفضلى، الهندان الفضليان، الهندات الفضليات.**

قسم ثالث کا حکم

والذي بِمن مفردٌ مذكرٌ لاغير: اسم تفضیل جب مِنْ کے ساتھ مستعمل ہو تو اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں صیغہ اسم تفضیل کو ہمیشہ کے لئے مفرد مذکر کی صورت میں لائینگے، اس لئے کہ اس صورت میں من صیغہ اسم تفضیل کا گویا کہ ایک جزء اور ایک حصہ ہے، اب دو صورتیں ہیں، یا تو علامت تثنیہ و جمع مِنْ سے قبل لے کر آئینگے، یا اس کے بعد، اگر اس سے قبل لے کر آتے ہیں تو صحیح نہیں ہے؛ اس لئے کہ تثنیہ اور جمع کی علامات ہمیشہ کلمہ کے آخر میں آتی ہیں، اور مِن سے قبل لے کر آنا گویا کہ کلمہ کے تمام ہونے سے قبل درمیان میں لے کر آنا ہے، اور اس کے بعد بھی لے کر آنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ مِن کو اگر چہ ہم نے اس کا جزء قرار دیدیا، لیکن حقیقت میں یہ اس کا جزء نہیں ہے، لہذا ان کے بعد علامت تثنیہ یا جمع لے کر آنا گویا کہ صیغۂ اصلی اور علامات کے درمیان فاصلہ لے کر آنا ہے، **وهـــذا لا يـجـوز فـي أيـة من الصور**، لہذا جب یہ بات متعین ہوگئی تو اس کا مفرد مذکر لانا ہی

ضروری ہوا جیسے زیدٌ أفضل من عمروٍ، الزیدان أفضل من عمروٍ، الزیدون أفضل من عمروٍ، وھکذا ھندٌ أفضل من زینب، الهندان أفضل من زینب، الهندات أفضل من زینب، دیکھئے ان مثالوں میں اگرچہ موصوف تو بدلتا رہا، لیکن ایک اسم تفضیل ہی تھا جس نے زمین جنبد نہ جنبد گل محمد نہ جنبد کے نقش قدم پر چلتے ہوئے پوری ثابت قدمی دکھا کر ایک ہی صورت اپنا رکھی ہے۔

درس (۳۶)

اسم تفضیل کا اسم ظاہر میں عمل کرنا

ولا یعمل فی مُظهرٍ إلا إذا کان صفةً لشيء، وهو في المعنی لمسببٍ مفضَّلٍ باعتبار الأول علی نفسه باعتبار غیره منفِیًّا، مثل: ما رأیتُ رجلًا أحسن في عینه الکحلُ منه في عین زیدٍ؛ لأنه بمعنی حسن مع أنهم لو رفعوا لفصَّلوا بینه وبین معموله بأجنبيٍّ وهو الکحلُ، ولک أن تقول: أحسن في عینه الکحلُ من عَین زیدٍ، فإن قدَّمتَ ذکرَ العین قلتَ: ما رأیتُ کعین زیدٍ أحسن فیها الکحلُ، مثل ولا أری في قعطةٍ:

مررتُ علی وادي السبع ولا أری
کوادي السباع حینَ یُظلم وادیًا
أقلَّ به رکبٌ أتوه تأیَّةً
وأخوفَ إلا ما وقی الله ساریًا

ترجمہ: اوراسم تفضیل عمل نہیں کرتا اسم ظاہر میں مگر یہ کہ اسم تفضیل کسی شی کی صفت ہو،اوروہ معنی میں مسبب مفضل کے لئے ہواول کے اعتبار سے،اوراپنے نفس پر ہو غیر کے اعتبار سے،اس حال میں کہ اسم تفضیل منفی ہو جیسے ما رأیت أحسن رجلا في عینه الکحل منه في عین زید، اس لئے کہ أحسن حسنَ کے معنی میں ہے اس کے باوجود اگر وہ رفع دے تو فاصلہ کردیں گے أحسن اوراس کے معمول کے درمیان اجنبی کے ساتھ اوروہ الکحل ہے،اور تجھے اختیار ہے اس طرح کہنے کا أحسن في عینه الکحل منه في عین زید ،اوراگر تو مقدم کردے عین کے ذکر کو تو یوں کہے ما رأیتُ کعین زید أحسن فیها الکحل، اور جیسے لاارى شاعر کے قول میں، میں درندوں کی وادی میں گزرا اور حال یہ ہے کہ میں نہیں دیکھتا ہوں وادی سباع کے مانند جب کہ اس کو تاریکی احاطہ کرتی ہے کوئی وادی کہ سواروں کا وہاں ٹھہرنا وادی سباع میں ٹھہرنے سے زیادہ کم ہو،اورسواروں کا وہاں خوف زدہ ہونا وادی سباع میں خوف زدہ ہونے سے زیادہ ہو مگر جب خداتعالی کسی رات چلنے والی جماعت کی حفاظت فرمائے۔

تشریح: آج کے درس میں تین باتیں ہیں:

(۱) اسم تفضیل کا اسم ظاہر میں عمل کرنا۔

(۲) ایک اشکال اوراس کا جواب۔

(۳) مذکورہ مثال کے متعلق صاحب کافیہ کی رائے۔

پہلی بات: اسم تفضیل کا اسم ظاہر میں عمل کرنا

ولا یعمل في مظهرٍ: دیکھو میرے عزیز! یہاں سے ایک بہت ہی

ضروری بات بیان فرمارہے ہیں اس کو خوب غور سے سنو، بات یہ ہے کہ عام طور پر اسم تفضیل ضمیر مستتر جو اس کا فاعل ہوتا ہے، اس میں عمل کرتا ہے، اسم ظاہر میں عمل نہیں کرتا، اس لئے کہ اسم تفضیل عامل ضعیف ہے اور اسم ظاہر ایک قوی قسم کا معمول ہوتا ہے، لہذا عاملِ ضعیف قوی قسم کے معمول میں عمل نہیں کرسکتا، ہاں اسم ضمیر جو کہ معمول ضعیف ہوتا ہے اسی میں عمل کرتا ہے بغیر کسی شرط کے، اور اسم ظاہر میں عمل کرنے کے لئے اس میں تین شرائط کا پایا جانا ضروری ہے جو یہ ہیں:

(۱) **إذا كـان صـفةً لشيءٍ:** یعنی اسم تفضیل اپنے ظاہری صورت کے اعتبار سے کسی ایک چیز کی صفت ہو، **وهو في المعنى لمسبب** اور معنوی اعتبار سے کسی اور چیز یعنی اس کے متعلق کی صفت ہو، اور وہ متعلق (**الكحل**) مفضل (**عين زيد**) اور مفضل علیہ (**عين رجل**) کے درمیان مشترک ہو یعنی ایک ہی سُرمہ ہے جو زید اور دوسرے آدمی نے استعمال کیا ہے لیکن وہی سرمہ زید کی آنکھوں میں زیادہ خوبصورت لگتا ہے جیسے مثال مذکور میں **أحسن** صیغہ اسم تفضیل ظاہری اعتبار سے **رجلٌ** کی صفت ہے لیکن حقیقت میں **الكحل** کی صفت ہے جو **رجلٌ** کے متعلق ہے، اور صفت واقع ہونے کا مطلب یہاں یہ ہے کہ وہ چاہے حقیقت میں صفت ہو یا چاہے خبر ہو یا حال، اور یہ شرط اس لئے لگائی تا کہ ان میں سے کوئی کسی ایک پر اسم تفضیل کا اعتماد ہو۔

(۲) **مفضَّلٍ باعتبار الأول على نفسه باعتبار غيره:** دوسری شرط یہ ہے کہ وہ متعلق ایک اعتبار سے مفضَّل اور دوسرے اعتبار سے مفضل علیہ ہو، **الأول** سے مراد مثال مذکور میں **رجلا** ہے جو موصوف بن رہا ہے، تو فرماتے ہیں کہ یہی

الکحل جب رجلٌ یعنی کسی اور کی آنکھوں میں ہو تو یہ اتنا خوبصورت نہیں لگتا جتنا کہ زید کی آنکھوں میں اچھا لگتا ہے، اور یہ شرط اس لئے لگائی تا کہ اس اسم تفضیل اور اُس اسم تفضیل میں فرق ظاہر ہو جائے جو اسم ظاہر میں عمل نہیں کرتا؛ کیونکہ اس میں ایک ہی چیز مفضل اور مفضل علیہ نہیں بن سکتا۔

عزیز طلبہ! شاید آپ میں سے کسی کو اشکال ہو رہا ہوگا کہ کتاب میں تو باعتبار اول والے (یعنی کحل في عین رجل) کو مفضل بتایا ہے، علی نفسه باعتبار غیره بعینه اسی سرمہ پر جبکہ یہ اس کے علاوہ کسی اور (زید) کی آنکھوں میں ہو پر، اور آپ نے اس کا برعکس بتا دیا یعنی اول کو مفضل علیہ اور ثانی کو مفضل بتا دیا؟۔

تو میرے عزیز! یہ اس لئے کہ صاحب کافیہ نے اس کے ساتھ ابھی تک مانافیہ کا معنی ملایا نہیں ہے، اور ہم نے پہلے سے مانافیہ کا معنی ملا کر تشریح کی ہے۔

(۳) منفیًا: تیسری شرط یہ ہے کہ وہ اسم تفضیل تحت النفی واقع ہو اور یہ شرط اس لئے لگائی تا کہ اسم تفضیل کی مشابہت فعل کے ساتھ ہو جائے، اسی کو صاحب کافیہ نے بیان کیا ہے کہ لأنه بمعنی حسن: یعنی أحسن یہاں پر حَسُنَ فعل کے معنی میں ہو جائے گا۔

صاحب کافیہ نے اس کی مثال دی ہے ما رأیتُ رجلاً أحسنَ في عینه الکحل منه في عین زیدٍ، اس مثال کو مذکورہ شرائط کے تناظر میں دیکھ کر مختصر طور پر یوں سمجھ لیجئے کہ أحسن اسم تفضیل ظاہری اعتبار سے ماقبل رجلاً کی صفت ہے، اور حقیقت میں اس کے بعد آنے والے متعلق یعنی الکحل کی صفت ہے، اور یہی

الــکــحــل جب رجلًا کی آنکھ میں ہوتو مفضل علیہ اور جب زید کی آنکھوں میں ہوتو مفضل ہے، اور تحت النفی واقع ہے اس لئے جب ساری شرائط پائی گئیں تو اس نے الکحل اسم ظاہر میں عمل کر کے اس کو رفع دیدیا ہے۔ واللہ أعلم بالصواب۔

دوسری بات: ایک اشکال اور اس کا جواب

مـع أنهم لو رفعوا لفصَّلوا بينه وبين معموله بأجنبيٍّ: یہاں سے ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں اشکال یہ ہے کہ جناب محترم! آپ نے کیوں اسم تفضیل جیسے ایک کمزور عامل کو اسم ظاہر جیسے قوی معمول میں عمل کرنے پر مجبور کردیا، اس سے بہتر تو یہ تھا کہ آپ اسم تفضیل کو اپنے حال پر رہنے دے یعنی یہ اپنے اسم ضمیر ہی میں عمل کرتا رہے، اور الــکــحــل کو مبتداء مؤخر ہونے کی وجہ سے رفع دیدیں، یعنی أحسن صیغہ اسم تفضیل اپنے ضمیر فاعل اور في عینہ جار مجرور متعلق سے مل کر ماقبل رجلاً کے لئے صفت بنادو، پھر موصوف صفت دونوں کو ملاکر خبر مقدم بنادو، اور الــکــحــل کو مبتداء مؤخر بنالو؟۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا کرنے سے اسم تفضیل یعنی أحســـن اور اس کے معمول یعنی منہ کے درمیان اجنبی یعنی الکحل کا فاصلہ لازم آئے گا، جو کہ ناجائز ہے۔

تیسری بات: مذکورہ مثال کے متعلق صاحب کافیہ کی رائے

ولک أن تـقـولَ: أحسـنَ فـي عيـنه الكحلُ من عين زيدٍ چونکہ صاحب کافیہ اختصار کے درپے ہوتے ہیں اس لئے یہاں طالبان علوم ختم نبوت پر شفقت فرما کر اپنی ایک رائے ذکر کررہے ہیں کہ اگر آپ اس مثال کو تھوڑا مختصر کر کے

یوں بنادیں کہ ما رأیتُ رجلا أحسن في عینه الکحل في عین زیدٍ،اگر اس سے بھی زیادہ اختصار پیدا کرنا چاہتے ہوتوفإن قدَّمتَ ذکر العین قلت: یعنی صیغہ اسم تفضیل سے عینٌ کومقدم رکھواور یوں کہو:ما رأیتُ کعین زیدٍ أحسن فیھا الکحلُ، میں نے زید کی آنکھ جیسی کوئی آنکھ نہیں دیکھی جس میں سرمہ خوبصورت لگتا ہو، دیکھئے! یہاں معنی میں بھی کوئی فرق نہیں آیا بلکہ مطلب وہی ہے جو پہلی عبارت کا تھا،اور ترکیب میں بھی کوئی خرابی نہیں آتی،اور یہ امام سیبویہ کے شعر میں(لا أری)کی طرح ہوگا،امام سیبویہ فرماتے ہیں:

مررتُ علی وادي السبع ولا أری
کوادي السباع حینَ یُظلم وادیًا
أقلَّ به رکبٌ أتوه تأیَّةً
وأخوفَ إلا ما وقی الله ساریًا

یعنی میں اس وادی سے گذرا جو درندوں کی کثرت کی وجہ سے وادی سباع کے نام سے مشہور ہے،اور میں نے کوئی وادی نہیں دیکھی جس میں اس سے کم قافلے چلے جاتے ہوں اور وقوف کرتے ہوں، اور چلنے سے ڈرتے ہوں جبکہ وہ وادی اندھیری ہوتی ہے،ہاں جب اللہ کسی قافلے کو بچائے۔

مذکورہ اشعار کا شان ورود

کہا گیا ہے کہ وادی سباع نہر فرات پر واقع شہر رقّہ نامی شہر میں ہے، وائل بن قاسط نامی ایک شاعر اس وادی میں چل رہا تھا کہ اس کا گذر اسماء بنت وریم نامی

عورت پر ہوا، جب اس نے اسماء کو خیموں میں تنہا پایا تو اس سے بری خواہش پورا کرنے کا ارادہ کیا، اس عورت نے کہا کہ تونے اگر ایسی کوئی حرکت کی تو میں اپنے درندوں کو بلالوں گی، اس نے کہا اس وادی میں مجھے تیرے علاوہ کوئی نظر نہیں آتا، اس نے جواب دیا کہ اچھا پھر دیکھ، چنانچہ اس کی ایک ہی آواز پر کتے بھیڑیے چیتے اور ریچھ وغیرہ آن کی آن میں جمع ہوگئے، تو اس شاعر نے کہا کہ یہ تو درندوں کی وادی معلوم ہوتی ہے، اور پھر یہ شعر پڑھے۔

اس شعر میں کوادي السباع کو أقل به ركبٌ اسم تفضیل سے مقدم کیا ہے، اور ركبٌ أقل کا فاعل ہے، اور یہاں اسم تفضیل من کیساتھ مستعمل ہے، اصل عبارت یوں ہے: لا أرى واديًا أقل به ركبٌ منهم في وادي السباع، تو جس طرح اس شعر میں کوادي السباع کو اسم تفضیل اقل سے مقدم کیا گیا ہے، اسی طرح ما رأيتُ كعين زيد أحسنَ فيها الكحل میں كعين زيد کو اسم تفضیل أحسن سے مقدم کرنا جائز ہے۔

اب مذکورہ اشعار کی ترکیب ملاحظہ ہو:

مررتُ فعل، أنا ضمیر اس کا فاعل، علی حرف جار، وادي السباع مضاف مضاف الیہ سے مل کر مجرور، جار مجرور ظرف لغو متعلق ہوگئے مررتُ فعل کے ساتھ، مررت فعل اپنے فاعل اور متعلق سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ ہوکر معطوف علیہ، واو حرف عطف، لاأرى فعل نفی، أنا ضمیر اس کا فاعل، کاف حرف جر برائے تشبیہ، وادي السباع مضاف مضاف الیہ سے مل کر مجرور، جار مجرور ظرف لغو متعلق ہوا لا أرى فعل کے ساتھ، حين مضاف، يظلم فعل، هو ضمیر مستتر اس کا فاعل راجع بسوئے وادي،

فعل اپنے فاعل سے مل کر مضاف الیہ، مضاف مضاف الیہ مل کر مفعول فیہ ہوا لا أری فعل کے لئے، وادیا موصوف، أقــل صیغہ اسم تفضیل، بہ جار مجرور ظرف لغو متعلق ہوا أقل صیغہ اسم تفضیل کے، مرکبٌ موصوف، أتوہ فعل واو ضمیر بارز فاعل، ہ ضمیر مفعول بہ منصوب محلا، فعل اپنے فاعل اور مفعول بہ سے مل کر صفت، موصوف اپنی صفت سے مل کر ممیز، تایۃ تمیز، ممیز اپنی تمیز سے مل کر أقل صیغہ اسم تفضیل کا فاعل، أقل اپنے فاعلؒ اور مفعول بہ اور متعلق سے مل کر جملہ اسمیہ ہو کر معطوف علیہ، واو حرف عطف، أخوف صیغہ اسم تفضیل، ہو ضمیر مستتر اس کا فاعل، إلا حرف استثناء، ما مصدریہ، وقــی فعل، لفظ اللہ فاعل، ســاریــا مفعول بہ، وقی فعل اپنے فاعل اور مفعول بہ سے مل کر مضاف الیہ، وقــت مضاف محذوف کا، مضاف مضاف الیہ مل کر مستثنی مفعول فیہ أخــوف کا، أخوف اسم تفضیل اپنے فاعل اور مفعول فیہ سے مل کر جملہ اسمیہ ہو کر معطوف، معطوف علیہ اپنے معطوف سے مل کر وادیا کی صفت، موصوف اپنی صفت سے مل کر لا أری کا مفعول، لا أری فعل اپنے فاعل اور مفعول بہ اور متعلق سے مل کر معطوف، مــررتُ معطوف علیہ اپنے معطوف سے مل کر جملہ معطوفہ ہوا۔ (تہذیب الکافیہ ۲۷۵ وتقریر کافیہ ۱۱۰/۲)

انتهى بحث المبني بفضل الله سبحانه وتعالى

يوم الجمعة ١٣ ابريل ٢٠١١ بعد الظهر

بحث الفعل

درس (۴۷)

کلمہ کی دوسری قسم فعل کا بیان

الفعل: ما دلّ على معنًى في نفسه مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة، ومن خواصّه: دخول قد والسين وسوف والجوازم ولحوق تاء التأنيث ساكنةً ونحو تاء فعلتِ.

ترجمہ: فعل وہ (کلمہ) ہے جو دلالت کرے معنی مستقل پر اور مقترن ہو تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانے کے ساتھ، اور اس کے خاصوں میں سے قد اور سین اور سوف اور حروف جوازم کا داخل ہونا اور تائے تانیث ساکنہ کا لاحق ہونا اور تاء فعلت کی مثل کا داخل ہونا ہے۔

تشریح: عزیز طلبہ! آپ حضرات نے سال کے بالکل شروع میں اس کتاب کے ابتدائی دروس میں پڑھا تھا کہ **وهي اسمٌ وفعلٌ وحرفٌ** یعنی کلمہ کی تین قسمیں ہیں اسم فعل اور حرف، چنانچہ اس وقت سے لیکر آج تک صاحب کافیہ ہمارے سامنے پہلی قسم یعنی اسم کی تفصیل بیان فرماتے رہے، اور آج اسی کلمہ کی دوسری قسم یعنی فعل کا بیان شروع فرما رہے ہیں، چنانچہ میرے سامنے مکتبۃ البشری کی مطبوعہ کافیہ ہے اس کے صفحہ ۱۵۰ سے لے کر صفحہ ۱۷۴ تک جو چوبیس صفحات کا دورانیہ ہے اس میں فعل کی

تفصیل کو بیان فرمایا ہیں، ان صفحات میں علامہ ابن حاجبؒ نے اولاً فعل کی تعریف پھر اس کی علامات اور پھر اس کی نو ۹ قسمیں بیان فرمائی ہیں، یہ ہو گیا پورے بحثِ فعل کا مختصر خلاصہ، اب ہم آہستہ آہستہ اس کی تفصیل پڑھتے رہیں گے ان شاء اللہ، لہذا آج کے درس میں ہم صرف دو باتیں پڑھیں گے:

(۱) فعل کی لغوی اور اصطلاحی تعریف۔

(۲) فعل کی علامات۔

پہلی بات: فعل کی لغوی اور اصطلاحی تعریف

فعل کا لغوی معنی ہے کام، اس کی جمع فِعالٌ اور أفعالٌ آتی ہے، اور اصطلاحی معنی صاحب کافیہ ان الفاظ میں بیان فرمارہے ہیں کہ **ما دلَّ علی معنًی فی نفسه مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة** یعنی فعل وہ کلمہ ہے جو اپنے معنی پر بذات خود دلالت کرتا ہو، اور وہ معنی تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانے سے ملا ہوا ہو جیسے **کتبَ زیدٌ** میں **کتبَ** اپنے معنی (لکھنے) پر بھی دلالت کرتا ہے اور تینوں زمانوں میں سے ماضی کا زمانہ بھی اس میں پایا جاتا ہے۔

اس تعریف سے شاید کسی طالب علم کو اشکال ہو کہ استاذ محترم! صاحب کافیہؒ نے فرمایا کہ **بأحد الأزمنة الثلاثة** لہذا فعل مضارع کو یہ تعریف شامل نہیں ہوگی؛ کیونکہ اس میں تو حال اور استقبال دونوں زمانے پائے جاتے ہیں، لہذا یا تو ہمیں کوئی ایسی قید بڑھانی چاہئے جس کے ذریعے فعل مضارع اس تعریف میں شامل ہو جائے، یا صاف طور پر یہ کہنا چاہئے کہ مضارع فعل کی کوئی قسم نہیں ہے، بلکہ وہ اس سے خارج

ہے۔

میرے عزیز! اس کے دو جواب ہو سکتے ہیں: پہلا یہ کہ فعل مضارع میں بیک وقت دو زمانے نہیں پائے جاتے بلکہ ایک ہی زمانہ ایک وقت میں پایا جاتا ہے، یعنی علی سبیل البدلیۃ حال کے لئے الگ اور استقبال کے لئے الگ اس کی وضع ہوئی ہے لہذا ایک ہی زمانہ پایا گیا دو نہیں پائے گئے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ فعل میں ایک زمانے کا پایا جانا تو کم از کم ہے اس سے زیادہ اگر کسی کلمہ میں پائے جائے تو اس کی کوئی ممانعت نہیں ہے۔

مذکورہ تعریف میں فوائد وقیود

مذکورہ عبارت میں **الفعل** معرَّف اور باقی اس کی تعریف ہے، پھر تعریف میں **ما دلَّ علی معنیً** جنس کے درجہ میں ہے، جو کلمہ کے تینوں قسموں کو شامل ہے، **في نفسه** فصل اول ہے اس کے ذریعے اس تعریف سے حرف خارج ہوا؛ کیونکہ جب تک اس کے ساتھ کوئی اور کلمہ ملا ہوا نہ ہو وہ بذات خود کسی معنی پر دلالت نہیں کرسکتا، **مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة** فصل ثانی ہے جس کے ذریعے اس سے اسم خارج ہوگیا، کیونکہ وہ اگر چہ مستقل طور پر اپنے معنی پر دلالت کرتا ہے لیکن اس میں کوئی زمانہ نہیں پایا جاتا، لہذا مذکورہ تعریف صرف فعل کے ساتھ خاص ہوگئی۔

دوسری بات: فعل کی علامات

یہاں تک تو فعل کی تعریف بیان ہوئی لیکن ہم اس کو پہچانیں گے کیسے آیا اس کی کوئی نشانی وغیرہ ہے یا نہیں، تو صاحب کافیہ فرماتے ہیں کہ ہم اس کی علامات

بتادیتے ہیں جن کی مدد سے اس کے پہچاننے میں آسانی ہوگی جیسے آپ حضرات مختلف قسم کی گاڑیوں کو ان کی علامات یعنی ان کے نمبروں سے پہچان لیتے ہیں اسی طرح اس فعل کی بھی علامات ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ **ومن خواصّہ**، خواصُ جمع ہے خاصَّۃ کی، اور **خاصۃُ الشيء توجد فیہ ولا توجد في غیرہ** یعنی کسی چیز کا خاصہ اور علامت وہ چیز ہوتی ہے جو صرف اسی میں پائی جائے اور اس کے غیر میں نہ پائی جائے، لہذا اب جو علامات بتائیں گے وہ بھی صرف فعل میں پائے جائیں گی حرف یا اسم میں نہیں ہوں گی، ایسے تو فعل کے بہت سی علامات ہیں ان میں سے مشہور چھ ہیں جن کو صاحب کتاب نے یہاں بیان کیا ہیں۔

(۱) **دخول قد**: یعنی ایسا کلمہ ہو جس پر قد داخل ہو تو وہ فعل ہی ہوگا جیسے ﴿**قد سمع اللہ قول التی تجادلک في زوجھا**﴾۔

یہ اس لئے فعل کی علامت ہے کہ قد آتا ہے فعل ماضی کو حال کے معنی میں کرنے کے لئے، یا فعل کے معنی میں تحقیق کے لئے اور یا تقلیل کے لئے، اور یہ تینوں چیزیں فعل کے ساتھ خاص ہیں۔

(۲) **والسین**: اسی طرح کسی کلمہ کے شروع میں سین ہو تو وہ بھی صرف فعل ہی ہوسکتا ہے جیسے ﴿**کلا سیعلمون**﴾۔

(۳) **وسوف**: کسی کلمہ کے شروع میں سوف ہو جیسے ﴿**کلا سوف تعلمون**﴾۔

یہ دونوں اس لئے فعل کی علامت ہیں کہ سین استقبال قریب کے لئے آتا ہے اور سوف استقبال بعید کے لئے اور استقبال کا زمانہ فعل میں ہوتا ہے۔

(۴) والـجـوازم: کسی کلمہ کے شروع میں حروف جوازم (إن، لم، لما، لام أمر، لائے نہی) میں سے کوئی داخل ہو جیسے ﴿فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا﴾۔

یہ اس لئے فعل کی علامت ہیں کہ حروف جوازم یا تو فعل کی نفی کے لئے آتے ہیں جیسے لم اور لما، یا طلب کے لئے آتے ہیں جیسے لام امر، یا منع کرنے کے لئے آتے ہے جیسے لائے نہی، یا کسی چیز کو فعل کے ساتھ متعلق کرنے کے لئے آتے ہیں جیسے حروف شرط، اور یہ تمام چیزیں فعل کے کیساتھ خاص ہیں۔

(۵) ولحوق تاء التأنيث ساكنةً: کسی کلمہ کے آخر میں تاء تانیث ساکنہ ہو یعنی واحدہ مؤنثہ غائبہ کا صیغہ ہو جیسے ﴿قالت رب إني وضعتها أنثى﴾۔

یہ اس لئے فعل کی علامت ہے کہ یہ اس کلمہ کے ساتھ لاحق ہوتی ہے جو فاعل کا تقاضا کرے اور فاعل کا تقاضا اکثر فعل ہی کرتا ہے۔

(۶) ونحو تاء فعلتِ: فعلتِ کے آخر میں جیسے ضمیر مرفوع متصل لگی ہوئی ہے اسی طرح کوئی بھی ضمیر مرفوع متصل کسی کلمہ کے آخر میں ہو تو یہ اس کے فعل ہونے کی نشانی ہے جیسے ﴿ما قلتُ لهم إلا ما أمرتني به﴾ میں قلتُ اور أمرتَ۔اس کی وجہ وہی ہے جو تاء ساکنہ کی ہے۔(تقریر کافیہ ۲/۱۱۲)۔

درس (۳۸)

فعل کی قسموں کا بیان

الـماضي: ما دلَّ على زمان قبل زمانک، مبنيٌّ على الفتح مع

غیر الضمير المرفوع المتحرّک والواو. المضارع: ما أشبهَ الاسمَ بأحدِ حروف نأيتُ لوقوعه مشتركًا وتخصيصه بالسين أو سوف فالهمزة للمتكلم مفردًا، والنون له مع غيره، والتاء للمخاطب مطلقًا، وللمؤنث والمؤنثين غيبةً، والياء للغائب غيرهما، وحروف المضارعة مضمومةٌ في الرباعي، ومفتوحةٌ فيما سواه.

ترجمہ: ماضی وہ ہے جو دلالت کرے اس زمانے پر جو تیرے زمانے سے پہلے ہو اور یہ مبنی بر فتح ہوتا ہے ضمیر مرفوع متحرک اور واو کے علاوہ کے ساتھ، اور مضارع وہ ہے جو اسم کے مشابہ ہو اور نایت کے حروف میں سے کسی ایک کے ساتھ ملتبس ہو بوجہ واقع ہونے اس کے (اسم کے ساتھ) حال اور استقبال میں مشترک، اور بوجہ اس کے خاص ہونے سین یا سوف کے ساتھ، پس ہمزہ مفرد متکلم کیلئے آتا ہے اور نون اس کے لئے (متکلم کیلئے) اس کے غیر کے ساتھ، اور تاء حاضر کے لئے ہے مطلقا، اور واحد مؤنث اور تثنیہ غائب کیلئے تاء آتی ہے اور یا غائب کے لئے آتی ہے ان دونوں (واحد مؤنث غائب تثنیہ مؤنث غائب) کے علاوہ اور حروف مضارع مضموم ہوتے ہیں رباعی میں، اور مفتوح ہوتے ہیں اس کے ماسوا میں۔

تشریح: آج کے درس میں تین باتیں ہیں:

(۱) فعل کی قسمیں۔

(۲) فعل مضارع کی اسم فاعل کے ساتھ مشابہت۔

(۳) ماضی چہار حرفی والے ابواب کے متعلق ایک قاعدہ۔

پہلی بات: فعل کی قسمیں

بھائی فعل کی تین قسمیں ہیں جنہیں آپ حضرات نے پچھلے سال ہدایۃ النحو اور علم الصیغہ میں پڑھی ہیں یہاں تازگی پیدا کرنے کے لئے صاحب کافیہ دوبارہ انہیں بیان فرما رہے ہیں:

(۱) الماضي: لغوی اعتبار سے ماضی اسم فاعل کا صیغہ ہے بمعنی گذرنے والا، اور پچھلے زمانے کو بھی ماضی اس لئے کہتے ہیں کہ وہ گذر گیا ہوتا ہے، اور اصطلاحی معنی صاحب کافیہ بیان فرماتے ہیں کہ ما دلَّ علی زمانٍ قبل زمانک یعنی ماضی وہ فعل ہے جو ایسے زمانے پر دلالت کرے جو اے مخاطب آپ کے ساتھ بات کرنے سے پہلے کا ہو، جیسے سافر زیدٌ إلی الحرمَین الشریفین زادهما الله شرفًا و کرامةً۔

مبنيٌّ علی الفتح: صاحب کافیہ فرما رہے ہیں کہ عزیز طلبہ! اگر آپ حضرات غور فرمالیں تو ماضی کے کل چودہ ۱۴ صیغے ہوتے ہیں ان میں سے چار (ضربَ ضربَا ضربتْ ضربتا) کے بارے میں تو یہ حکم ہے کہ مبني علی الفتح مع غیر الضمیر المرفوع المتحرک والواو: یعنی وہ صیغے جن کے ساتھ فاعل کی ضمیر مرفوع متحرک نہ ہو تو وہ سارے مبنی بر فتح ہوں گے، باقی دس رہ گئے، ان میں سے ایک صیعہ (ضربوا) مبنی بر ضمہ ہوگا اور باقی سارے مبنی بر سکون ہوں گے۔

(۲) المضارع: یہ فعل کی دوسری قسم ہے، لغوی اعتبار سے مضارع باب مفاعلہ

سے اسم فاعل کا صیغہ ہے بمعنی ایک دوسرے کے ساتھ مشابہت رکھنے والے، چونکہ یہ اور اسم فاعل ایک دوسرے کے ساتھ بچند وجوہ مشابہت رکھتے ہیں، اس لئے اس کو مضارع کہتے ہیں، اور اصطلاحی تعریف بھی اسی کے قریب قریب صاحب کافیہ بیان فرمارہے ہیں کہ ما أشبه الاسمَ یعنی فعل مضارع وہ فعل ہے جو اسم کے ساتھ مشابہت رکھتا ہو حروف اُتین میں سے کسی ایک کے بڑھانے کے ساتھ جیسے یکتبُ یقرأُ وغیرہ۔

دوسری بات: مشابہت مضارع باسم الفاعل

یہ مشابہت کیا ہے اور کن چیزوں میں ہوتی ہے اس کی ایک اجمالی جھلک تو آپ حضرات نے اسم فاعل کے بحث میں دیکھی ہوگی یہاں قدرے تفصیل کے ساتھ ملاحظہ ہو، وہ یہ کہ فعل مضارع کی اسم فاعل کے ساتھ پانچ وجوہ سے مشابہت ہے:

(۱) پہلی مشابہت اسم فاعل کے ساتھ اس کی تعداد حروف میں ہے یعنی جتنے حروف اسم فاعل میں ہوتے ہیں اتنی ہی حروف فعل مضارع میں ہوں گے جیسے ضارِبٌ میں چار حروف ہیں تو یضرب میں بھی چار ہی ہیں، مستعملٌ میں چھ ہیں تو یستعملُ میں بھی یہی چھ حروف ہیں۔

(۲) دوسری مشابہت تعداد حرکات وسکنات میں ہے جیسے مذکورہ مثالوں میں دیکھیں جتنی حرکات اسم فاعل میں ہوں گی اتنے ہی فعل مضارع میں بھی ہوں گی، اور جتنے سکون اسم فاعل میں ہوں گے اتنے ہی فعل مضارع میں بھی ہوں گے۔

(۳) تیسری مشابہت لام تاکید کے داخل ہونے میں ہے یعنی جس طرح اسم فاعل پر لام تاکید داخل ہوتا ہے ایسا ہی فعل مضارع پر بھی داخل ہوتا ہے جیسے واللہ إنَّ زیدًا لقائمٌ اور إنَّ زیدًا لیقوم۔

(۴) جس طرح اسم فاعل میں عمل کے لئے ہم نے شرط لگائی تھی کہ بمعنی حال یا استقبال ہو تب عمل کرے گا تو ایسے ہی فعل مضارع میں بھی حال یا استقبال کا معنی پایا جاتا ہے۔

(۵) وتخصیصه بالسین أو سوف: پانچویں مشابہت یہ ہے کہ جس طرح اسم نکرہ پر الف داخل کر کے وہ ایک متعین فرد پر دلالت کرتا ہے اور لفظ عینٌ جو کئی معنوں میں مشترک ہے لیکن کوئی قرینہ موجود ہو تو ایک خاص چیز پر دلالت کرتا ہے، اسی طرح فعل مضارع بھی حال اور استقبال میں مشترک ہے لیکن اس پر اگر سین یا سوف داخل کیا جائے تو وہ استقبال کے ساتھ خاص ہو جاتا ہے، جیسے ﴿کلا سیعلمون﴾ اور ﴿کلا سوف تعلمون﴾۔

ان ساری مشابہتوں کی طرف صاحب کافیہ نے بڑے مختصر الفاظ میں اشارہ کر کے یوں کہہ دیا کہ لوقوعه مشترکاً یعنی یہ اور اسم فاعل آپس میں مذکورہ چیزوں میں مشترک ہیں۔

فالهمزة للمتكلم: ماقبل میں فرمایا تھا کہ فعل مضارع کے شروع میں حروف نأیتُ یا بالفاظ دیگر حروف أتین میں کوئی ایک ہو، پس اگر وہ ہمزہ ہو، تو صاحب کافیہ فرماتے ہیں فالهمزة للمتكلم مفردًا یعنی واحد متکلم مذکر ومؤنث کی دلیل ہے۔

والنون له مع غيره: فرماتے ہیں کہ نون بھی اسی طرح متکلم کے لئے ہے بشرطیکہ اس (واحد متکلم) کے ساتھ اس کا غیر بھی ہو، اگر اس کا غیر ایک ہو تو یہ تثنیہ متکلم کے لئے ہوگا اور اگر دو اس کے علاوہ ہو تو یہ جمع متکلم کا صیغہ ہوگا مذکر و مؤنث دونوں کے لئے جیسے نقرأ نطالع وغیرہ۔

والتاء للمخاطب مطلقًا: اگر اس کے شروع میں تاء ہو تو یہ ہر مخاطب کے لئے استعمال ہوتا ہے جیسے تقرأ، تقرءان، تقرؤون، تقرئین، تقرءان، **وللمؤنث والمؤنثين غيبةً** فرماتے ہیں کہ یہی تاء مخاطب کے علاوہ واحد مؤنث اور تثنیہ مؤنث غائب کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے، جیسے تقرأ، تقرءان۔

والياء للغائب غيرهما: اور یاء واحد مؤنث اور تثنیہ مؤنث غائب کے علاوہ دیگر غائب کے صیغوں میں آئی گی جیسے یکتب یکتبان یکتبون یکتبنَ۔

تیسری بات: ماضی چار حرفی والے ابواب کے متعلق ایک قاعدہ

وحروف المضارعة مضمومة في الرباعي ومفتوحة فيما سواه: عزیز طلبہ! آپ حضرات نے ارشاد الصرف میں ایک قانون پڑھا تھا ماضی چار حرفی کے نام سے، صاحب کافیہ آج اسی قانون کو دہرا رہے ہیں کہ ہر وہ باب جس کے ماضی کے پہلے صیغے میں چار حرف ہوں تو ایسے ابواب کے مضارع معلوم میں بھی علامت مضارع مرفوع ہوگی، اور ایسے کل چار ابوب ہیں: افعال، تفعیل، مفاعلہ اور فعللۃ، اور اس کے ملحقات ہیں جیسے یُکرِمُ یُصرِّفُ یضاربُ اور یُدحرِجُ وغیرہ، اور ان ابواب کے علاوہ سارے ابواب میں علامت مضارع مفتوح ہوگی جیسے یفتح

يستعمل يحمرُّ وغیرہ۔

درس (۳۹)

فعل مضارع کا اعراب

ولا يُعربُ من الفعل غيره إذا لم يتصل به نونُ تأكيدٍ، ولا نون جمع مؤنثٍ، وإعرابه: رفعٌ ونصبٌ وجزمٌ، فالصحيح المجرد عن ضمير بارزٍ مرفوعٍ للتثنية والجمع والمخاطب والمؤنث بالضمة والفتحة والسكون، مثل: يضربُ ولن يضربَ ولم يضربْ، والمتصل به ذلك بالنون وحذفها، مثل: يضربان ويضربون وتضربين، والمعتل بالواو والياء بالضمة تقديرًا، والحذف، ويرتفع إذا تجرد عن الناصب والجازم، نحو: يقوم زيدٌ، وينتصب بأن ولن وإذن وكَي، وبأن مقدَّرةً بعد حتَّى ولام كَي ولام الجحود، والفاء والواو وأو، فأن مثل: أريد أن تُحسنَ إليَّ، ﴿وأن تصوموا خيرٌ لكم﴾.

ترجمہ: اور نہیں معرب ہوتا افعال میں سے کوئی سوائے اس (مضارع) کے جب کہ متصل نہ ہو اس کے ساتھ نون تاکید اور نون جمع مؤنث، اور اس (مضارع) کا اعراب رفع اور نصب اور جزم ہے پس صحیح جو خالی ہو اس ضمیر بارز مرفوع سے جو تثنیہ اور جمع اور واحد مؤنث حاضر کے لئے ہے (اس کا اعراب) ضمہ فتحہ اور سکون کے ساتھ آتا ہے جیسے یضربُ اور لن یضربَ اور لم یضربْ، اور وہ (فعل مضارع) جو

متصل ہو اس (ضمیر بارز) کے ساتھ (اس کا اعراب) نون اور اس کے حذف کرنے کے ساتھ ہے جیسے یضربان اور یضربو ن اور تضربین اور جو (فعل مضارع) معتل ہو واو اور یاء کے ساتھ (اس کا اعراب) ضمہ تقدیری اور فتحہ لفظی اور حذف (نون اعرابی) کے ساتھ آتا ہے اور (مضارع) معتل بالالف (کا اعراب) ضمہ تقدیری اور فتحہ تقدیری اور حذف (نون اعرابی) کے ساتھ ہے اور فعل مضارع مرفوع ہوتا ہے جب کہ خالی ہو عامل ناصب اور جازم سے جیسے یقو م زیدٌ اور منصوب ہوتا ہے اَنْ، لن، اور اذنْ اور كيْ کے ساتھ، اور ان کے ساتھ جو مقدر ہو حتی لام كيْ اور لام جحو د اور فاء اور واو اور اَوْ کے ساتھ، پس ان کی مثال جیسے أريد أن تحسن إليّ ﴿وأن تصوموا خير لكم﴾۔

تشریح: آج کے درس میں تین باتیں ہیں:

(۱) فعل مضارع کا معرب ہونا اور معرب ہونے کی وجہ۔

(۲) فعل مضارع کا اعراب۔

(۳) فعل مضارع کے عوامل۔

پہلی بات: فعل مضارع کا معرب ہونا اور معرب ہونے کی وجہ

ولا يعرب من الفعل غيره: فرماتے ہیں کہ افعال میں سے صرف فعل مضارع ہی معرب ہے دیگر سارے افعال مبنی ہیں، اور فعل مضارع کے بھی سارے صیغے مراد نہیں ہیں بلکہ کل چودہ صیغوں میں سے جمع مؤنث غائب وحاضر دونوں کو نکال کر باقی بارہ صیغے معرب ہیں، بشرطیکہ ان کے ساتھ نون تاکید ثقیلہ یا خفیفہ نہ ہو،

صاحب کافیہ نے اس بات کو بڑے ہی مختصر الفاظ میں بیان فرمایا کہ فعل مضارع معرب ہے بشرطیکہ اس کے ساتھ نون جمع مؤنث اور نون تاکید نہ ہو؛ کیونکہ مذکورہ نونات اور صیغہ مضارع کا آپس میں شدت اتصال ہوتا ہے، اور اس شدت کی وجہ سے گویا کہ یہ نونات جزءِ کلمہ بن گئے، اب اگر اس کو معرب بنا کر اس پر اعراب جاری کیا جائے تو لازمی طور پر یا تو انہیں نونات پر اعراب جاری کرینگے یا ان کے ماقبل لام کلمہ پر، اگر لام کلمہ پر جاری کرتے ہیں تو وسط کلمہ میں اعراب کا جاری کرنا لازم آئے گا جو کہ ناجائز ہے، اور اگر انہیں نونات پر جاری کرینگے تو حقیقت میں تو یہ جزءِ کلمہ ہے نہیں لہٰذا ایک کلمہ کے اعراب کا دوسرے کلمے پر جاری کرنا لازم آئے گا۔

دوسری بات: فعل مضارع کا اعراب

وإعرابه رفعٌ ونصبٌ وجزمٌ: فعل مضارع کے تین اعراب ہیں رفع نصب اور جزم، اعراب کی تفصیل سے قبل ایک تمہید سمجھ لیں، وہ یہ کہ فعل مضارع یا تو صحیح ہوگا یا معتل، پھر معتل میں یا تو ناقص واوی ہوگا یا ناقص یائی ہوگا یا ناقص الفی ہوگا، دوسری بات یہ سمجھ لیں کہ فعل مضارع کو تین جماعتوں میں تقسیم کرلو، پہلی جماعت میں پانچ صیغے لےلو یعنی: یضربُ تضربُ تضربُ أضربُ نضربُ، اور دوسری جماعت میں سات صیغے لےلو یعنی یضربان تضربان تضربان تضربان یضربون تضربون تضربین، اور تیسری جماعت میں دو صیغے لےلو یعنی: یضربن وتضربنَ۔

اب اس کا اعراب سنیں، عزیز طلبہ! اگر آپ کے سامنے دوسری جماعت

کے صیغے ہوں تو چاہے وہ از قبیل صحیح ہوں یا معتل کی کسی بھی قسم کے ہوں بہر صورت یہ سب صیغے حالت رفعی میں اثبات نون کے ساتھ ہونگے جیسے یضربان تضربان تضربان تضربان یضربون تضربون تضربین، وکذا یغزوان تغزوان تغزوان تغزوان یغزون تغزونَ تغزین، وکذا یرمیان ترمیان إلخ، ویرضیان ترضیان إلخ، اور حالت نصبی وجزمی دونوں میں حذف نون اعرابی کے ساتھ ہونگے جیسے لن یضربا لن تضربا لن تضربا لن تضربا لن یضربوا لن تضربوا لن تضربي، اور لم یضربا لم تضربا لم تضربا لم تضربا لم یضربوا لم تضربوا لم تضربي، وکذا في یغزوان تغزوان تغزوان یغزون تغزونَ تغزین

اور اگر پہلی جماعت کے صیغے ہوں تو پھر دیکھیں گے کہ وہ صحیح سے ہیں یا معتل سے، اگر صحیح سے ہوں تو حالت رفعی میں ضمہ کے ساتھ ہوں گے اور حالت نصبی میں فتح کے ساتھ اور حالت جزم میں سکون کے ساتھ جیسے هو یضربُ، لن یضربَ، لم یضربْ۔

اور اگر معتل میں سے ناقص واوی یا یائی کے ہوں تو حالت رفعی میں ضمہ تقدیری کے ساتھ ہوں گے اور حالت نصبی میں فتح لفظی کے ساتھ، اور حالت جزم میں حذف لام کے ساتھ جیسے هو یدعو ویرمي ولن یدعوَ ولن یرميَ ولم یدعُ ولم یرمِ وغیرہ، اسی کو صاحب کافیہ نے والمعتل بالواو والیاء بالضمة تقدیرًا والفتحة لفظًا والحذف سے بیان فرمایا ہے۔

اور اگر ناقص الفی سے ہوں تو حالت رفعی اور نصبی دونوں میں ضمہ تقدیری

کے ساتھ ہوں گے جیسے ھو یرضی ویخشی ولن یرضی ولن یخشی ولم یرضَ ولم یخشَ، صاحب کافیہ یہی فرماتے ہیں کہ والمعتل بالألف بالضمة والفتحة تقدیرًا والحذف، حذف کے ساتھ والجزم اس لئے نہیں لگایا کہ یہ تو سب کو معلوم ہے کہ حذف لام فقط حالت جزمی میں ہی ہوتا ہے۔

تیسری بات: فعل مضارع کے عوامل

ویرتفع إذا تجرد عن الناصب والجازم: عامل رافع کے متعلق فرماتے ہیں کہ یہ کوئی لفظی عامل نہیں ہوتا جو ظاہری طور پر نظر آرہا ہو بلکہ فعل مضارع کا صیغہ جب ہر قسم کے نواصب اور جوازم سے خالی ہو تو وہ مرفوع ہوگا کوفیین کے ہاں تو نواصب اور جوازم سے خالی ہونا ہی اس کے مرفوع ہونے کی علامت ہوتی ہے، اور بصریین حضرات فرماتے ہیں کہ یہ اسم کی جگہ واقع ہونے کی وجہ سے مرفوع ہوگا، اور اسم جب عوامل سے خالی ہو تو مرفوع ہوتا ہے لہذا فعل مضارع بھی ایسی جگہ مرفوع ہوگا جیسے زیدٌ یضربُ میں زیدٌ مبتداء مرفوع ہے اور یضربُ اس کے لئے خبر ہے، اور ضاربٌ کی جگہ واقع ہے اور وہ مرفوع ہوتا ہے اس لئے یہ بھی مرفوع ہوگا۔

وینتصب بأن ولن وإذن وکي: فرماتے ہیں کہ فعل مضارع کو نصب دینے والے عوامل أن لن کي إذن ہیں، یعنی جب یہ فعل مضارع پر داخل ہو جائے تو وہ منصوب پڑھا جائے گا جیسے أریدُ أن تدرسَ، ولن أعیبَ عن الدرس، وإذن تفوزَ في میادین السباق، وأتعلّمُ کي أخدمَ الإسلامَ والمسلمین.

مذکورہ سارے نواصب میں سے قوی عامل ناصب أن ہے، لہذا جس طرح

قوی آدمی کا رعب ودبدبہ دور دور تک پھیلا رہتا ہے چاہے وہ خود وہاں موجود ہو یا نہ ہو ، بالکل ایسا ہی کلمہ أن جو قوی قسم کا عامل ناصب ہے، یہ چاہے لفظی طور پر موجود ہو تب بھی عمل کرے گا اور جہاں لفظاً موجود نہ ہو بلکہ کسی کلمہ کے آڑ میں چھپا ہوا ہو تب بھی اپنا عمل کرے گا، چنانچہ اب صاحب کافیہ وہ مقامات بتا رہے ہیں جہاں کلمہ أن مقدر ہو کر گویا کہ دیوار کے پیچھے سے بھی اپنا اثر دکھاتا ہے، چنانچہ نحو میر میں آپ حضرات نے ایسے کل چھ مواقع پڑھے تھے جہاں أن مقدر ہو رہا تھا:

(۱) حتی کے بعد جیسے **مررت حتی أدخل البلدَ۔**

(۲) لام کي کے بعد جیسے **أسلمتُ لأدخل الجنةَ۔**

(۳) **ولام الجحود** یعنی لام جحد کے بعد بھی أن مقدر ہوتا ہے، جیسے ﴿**وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم**﴾۔

(۴) **والفاء**، نحو میر میں آپ نے یہ بھی پڑھا تھا کہ **والفاء التي تقع في جواب ستة أشياء** یعنی وہ فاء جو چھ چیزوں کے جواب میں واقع ہوتا ہے، اس فاء کے بعد بھی أن مقدر ہو کر عمل کرتا ہے، مثلاً أمر کے جواب میں جیسے **زُرني فأكرمكَ**، نہی کے جواب میں جیسے **لاتشتمني فأضربكَ**، نفی کے جواب میں جیسے **ماتأتينا فتحدثنا**، استفہام کے جواب میں جیسے **أينَ بيتك فأزوركَ**، تمنی کے جواب میں جیسے **ليت لي مالا فأنفقَه في سبيل الله**، عرض کے جواب میں جیسے **ألا تنزل بنا فتصيبَ خيرًا۔**

(۵) **والواو**: اور واو صرف کے بعد بھی أن مقدر ہوگا جیسے شاعر کے اس قول میں

لا تنهَ عــن خــلقٍ وتأتيَ مثله
عارٌ عليکَ إذا فعلتَ عظيمٌ

(٦) وأو: اور أو کے بعد بھی أن مقدر ہوتا ہے، یہ وہ أو ہے جس کے متعلق آپ نے نحومیر میں پڑھا تھا کہ اس أو کے بعد بھی أن مقدر ہوگا، جو واو إلی یا إلا کے معنی میں ہو جیسے لألـزمـنّک أو تعطيني حقي، أو بمعنی إلی یا إلا کے متعلق ایک ضروری تنبیہ آگے آنے والی ہے۔

فإنّ مثل: یہاں سے أن کی دو مثالیں دی ہیں جیسے أريدُ أن تُحسِنَ إلي یہ پہلی جماعت کا صیغہ ہے جس کا نصب فتح لفظی کے ساتھ ہوتا ہے، دوسری مثال ﴿وأن تـصـومـوا خيرٌ لکم﴾ یہ دوسری جماعت کا صیغہ ہے جوکہ حالت نصبی اور جزمی میں حذف نون إعرابی کے ساتھ ہوگا جیسے مثال مذکور میں۔

درس (۴۰)

نواصب المضارع کی تحقیق

والتي تـقـع بعد العِلم هي المخففة من المثقلة وليست هذه، نـحـو: علـمـتُ أن سيـقـوم، وأن لا يـقـوم، والتي تقع بعد الظنّ ففيها الـوجهـان، ولَـن، مثل: لن أبرح، ومعناها نفي المستقبل، وإذن، إذا لم يـعتـمـد ما بعدها على ما قبلها وكان الفعل مستقبلا، مثل: إذن تدخل الـجـنة، وإذا وقـعـت بعد الواو والفاء فالوجهان، وكي، مثل: أسلمتُ

كي أدخل الجنةَ، ومعناها السببيةُ، وحتى إذا كان مستقبلا بالنظر إلى ماقبلها بمعنى كي أو إلى، مثل: أسلمتُ حتى أدخل الجنةَ، وكنتُ سرتُ حتى أدخل البلدَ، وأسيرُ حتى تغيب الشمسُ.

ترجمہ: اور وہ أن جو علم کے بعد واقع ہوتا ہے وہ مخففہ من المثقلہ ہوتا ہے اور یہ (أن مصدریہ) نہیں ہوتا جیسے علمت سیقو م وأن لا یقو م، اور وہ ان جو واقع ہو ظن کے بعد تو اس میں دو وجہیں ہیں، اور لن کی مثال ﴿لن أبرح﴾، اور معنی اس کا یہ ہے کہ یہ مستقبل کی نفی کرتا ہے، اور إذن جب اس کے مابعد نے اپنے ماقبل پر اعتماد نہ کیا ہو، اور فعل مستقبل کا ہو جیسے إذن تدخل الجنۃ، اور جب یہ (إذن) واو اور فاء کے بعد واقع ہو تو دو وجہیں جائز ہیں، اور کي (کی مثال) جیسے أسلمت کي أدخلَ الجنة، اور اس کا معنی سببیت کا ہوتا ہے، اور حتی جب کہ اس کا (مدخول) اس کے ماقبل کے لحاظ سے زمانہ مستقبل میں ہو تو حتی کے یا الی کے معنی میں ہوتا ہے جیسے أسلمت حتى أدخل الجنة، وكنت سرت حتى أدخل البلد، وأسير حتى تغيب الشمس.

تشریح: آج کے درس میں پانچ حروف ناصبہ کے متعلق تحقیقات ذکر فرمارہے ہیں:

پہلا حرف: أنْ کی تحقیق

والتي تقع بعد العلم هي المخففة من المثقلة وليست هذه: فرماتے ہیں کہ علمَ يعلمُ یا اس کے ہم معنی یا قریب المعنی لفظ کے مادے سے

کوئی صیغہ ہو اور اس کے بعد اَنْ آجائے تو وہ اَن مصدریہ نہیں ہوتا جو فعل مضارع کو نصب دیتا ہے بلکہ مخففہ من المثقلہ ہوتا ہے جو یقین کے لئے مفید ہے؛ کیونکہ باب علمَ یعلمُ یقین کا فائدہ دیتا ہے جیسے علمتُ أن سیقومُ، وأن لا یقوم، اور قرآن مجید میں بھی ارشاد فرمایا کہ ﴿علم أن سیکونُ منکم مرضی﴾ غرض اس جیسی کوئی مثالیں ہوں تو آپ دیکھیں گے کہ اس کے بعد فعل مضارع کا صیغہ منصوب نہیں ہوگا بلکہ علی حالہ مرفوع ہی پڑھا جائے گا۔

والتي تقع بعد الظن ففیها الوجهان: دیکھو میرے عزیز! ظنَّ یظن کے دو معنی آتے ہیں، ایک گمان کرنا، یہ عام معنی ہے، اور دوسرا یقین کے معنی میں آتا ہے، یہ خاص معنی ہے، لہذا اگر ظنَّ یظنُّ کے مادے سے کوئی صیغہ ہو اور اس کے بعد اَن مع فعل مضارع آیا ہو تو پہلے معنی کا اعتبار کرتے ہوئے اس اَن کو مصدریہ ماننا اور اس کے بعد فعل مضارع کو عمل دینا ضروری ہوگا جیسے ظننتُ أن یقومَ زیدٌ، اور اگر اس سے دوسرا معنی مراد ہو تو وہ اَن مخففہ من المثقلۃ ہوگا، لہذا اس صورت میں اَن کے بعد ضمیر شان جو اَن کا اسم ہوگا، وہ محذوف ہوگا اور بعد والا جملہ اس کے لئے خبر بنے گا۔

دوسرا حرف: لَنْ کا معنی

ولنْ مثل: لن أبرحَ: حروف ناصبہ میں سے ایک لن بھی ہے جب یہ فعل مضارع پر داخل ہو جائے تو ایک تو اس میں نفی کی تاکید پیدا کرتا ہے اور دوسرا یہ کہ اس کو مستقبل کے ساتھ خاص کر دیتا ہے جیسے ﴿فلن أبرح الأرض﴾ یعنی میں ہرگز اس زمین کو نہیں چھوڑ ونگا۔

تیسرا حرف: إذن کی تحقیق

إذن بھی فعل مضارع کو نصب دینے والے حروف میں سے ایک حرف ہے، اس کا ماقبل اس کے مابعد کے لئے سبب اور وسیلہ ہوا کرتا ہے، اور یہ اپنا عمل تب کرے گا جب اس میں دو شرطیں پائی جائے:

(۱) اس کا مابعد اس کے ماقبل کے لئے معمول نہ ہو ورنہ تو ایک معمول پر دو عامل داخل ہوں گے جو کہ ناجائز ہے۔

(۲) اس کے بعد جو فعل مضارع آتا ہے مستقبل کے ساتھ خاص ہو جیسے کوئی کہے أسلمتُ پھر اس کو جواب میں کہا جائے إذنْ تدخل الجنة یہاں تدخل فعل مضارع میں دونوں شرطیں پائی جاتی ہیں، کیونکہ ایک تو یہ إذن سے پہلے کسی چیز کے لئے معمول نہیں ہے، اور دوسرا یہ کہ یہ استقبال کے معنی میں ہے کیونکہ دخول جنت حال میں نہیں ہوگا بلکہ استقبال ہی میں ہوگا، لہذا جب دونوں شرطیں پائی گئیں تو إذن نے تدخل میں عمل کر کے نصب دیدیا ہے۔

وإذا وقعت بعد الواو والفاء فالوجهان: فرماتے ہیں کہ واو یا فاء عاطفہ کے بعد إذن واقع ہو جائے تو إذن کو عامل ناصب بنا کر بعد والے فعل مضارع کو منصوب پڑھنا بھی جائز ہے اور اس کو شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے مہمل بنا کر بعد والے فعل مضارع کو اپنے حال پر رکھ کر مرفوع پڑھنا بھی جائز ہے، جیسے کوئی طالب علم اپنے ساتھی سے کہے کہ أنا آتیکَ غدًا، اور وہ اس کے جواب میں کہے کہ إذن أکرمکَ تو أکرمکَ کو مرفوع و منصوب دونوں طرح پڑھنا جائز ہے، مرفوع پڑھنا

تواس لئے جائز ہے کہ إذن کے مابعد یعنی أکرمک کا إذن کے ماقبل معطوف علیہ پر اعتماد پایا جاتا ہے، حالانکہ ہم نے إذن کے عامل ہونے کے لئے شرط لگائی تھی کہ اس کے ماقبل میں اس کا کوئی اور عامل نہ ہو جس پر اس کا اعتماد ہو، یہ فاء کی مثال ہوگئی، اور واو کی مثال قرآن مجید کی آیت مبارکہ ﴿وإذا لایلبسون خلافک إلا قلیلا﴾ دیکھئے یہاں إذا نے ﴿لا یلبسون﴾ میں کوئی عمل نہیں کیا ہے؛ کیونکہ اس کا اعتماد کمزور ہی صحیح لیکن ماقبل پر پایا گیا اور اس کی وجہ سے ہماری پہلی شرط نہیں پائی گئی۔

اور نصب پڑھنا اس لئے جائز ہے کہ اس کا اعتماد اگر چہ ماقبل جملہ معطوف علیہ پر ہے لیکن یہ اعتماد کمزور ہے اس لئے اس کا اعتبار نہیں ہوگا؛ کیونکہ ماقبل میں معطوف علیہ پورا جملہ ہے اور یہ خود بھی پورا جملہ ہے تو دونوں الگ الگ مستقل جملے ہونگے اور جملہ من حیث الجملہ کسی اور چیز کا نہ محتاج ہوتا ہے اور نہ اس کا کسی اور چیز سے کوئی تعلق ہوتا ہے، لہذا ایسی صورت میں إذن کے مابعد کا اگر چہ اس کے ماقبل پر اعتماد ہے لیکن یہ اعتماد کامل نہیں ہے، اس لئے اس اعتماد کو کالعدم سمجھ کر فعل مضارع کو منصوب پڑھ لیں گے۔

چوتھا حرف: کي کی تحقیق

کي بھی ان حروف میں سے ہے جن کے بعد أن مقدر ہو کر مابعد میں عمل کرتا ہے، یہ بھی سببیت کے لئے آتا ہے، یعنی اس کا ماقبل اس کے مابعد کے لئے سبب اور ذریعہ بنتا ہے جیسے أسلمتُ کي أدخل الجنةَ دیکھئے قبول اسلام دخول جنت کا ذریعہ ہے۔

پانچواں حرف: حتی کی تحقیق

وحتى إذا كان مستقبلا بالنظر إلى ماقبلها: حتی بھی ان کلمات میں سے ہے جن کے بعد أن مصدر یہ ناصبہ مقدر ہوتا ہے، لیکن یہ أن مقدرہ فعل مضارع کو تب نصب دے گا جب یہ فعل مضارع حکایۃً مستقبل کے معنی میں ہو، یعنی جس وقت بات ہو رہی ہو اس وقت کے اعتبار سے چاہے وہ استقبال کے معنی میں ہو یا نہ ہو صرف حتی کے ماقبل والے جملے کے اعتبار سے اس میں استقبال کا معنی پایا جا رہا ہو تو اس وقت یہ حتی كي یا إلى کے معنی میں ہوگا، یعنی حتی سے قبل جس فعل کا ذکر کیا جا رہا ہے وہ یا تو حتی کے مابعد والے فعل کے لئے ہوگا یا اس تک ہوگا، اگر اس کے لئے ہو تو یہ كي کے معنی میں ہوگا، اور اس تک ہو تو یہ إلى کے معنی میں ہوگا جیسے حتی بمعنی کئی کی مثال **أسلمت حتى أدخل الجنة**، اس میں **أدخل الجنة** حقیقت میں مستقبل کے معنی میں ہے، اور حتی بمعنی إلى کی مثال **كنت سرت حتى أدخل البلد**، یعنی میں چلتا رہا یہاں تک کہ شہر میں داخل ہو گیا، دیکھئے میرے عزیز! **حتى أدخل البلد** حقیقت میں استقبال کے لئے نہیں ہے، کیونکہ یہ تو آج سے قبل وجود میں آچکا ہے لیکن اپنے ماقبل یعنی **سرت** کے اعتبار سے استقبال کے معنی میں ہے؛ کیونکہ پہلے چلنے کا عمل وجود میں آیا ہے پھر اس کے بعد دخول بلد کا عمل ہوا ہے، **وأسير حتى تغيب الشمس** یعنی میں چلتا رہوں گا حتی کہ سورج غروب ہو جائے، اس مثال میں حتی کا ماقبل و مابعد اگرچہ دونوں استقبال کے لئے ہیں لیکن مابعد والے میں ماقبل والے کی بنسبت استقبال کا معنی زیادہ اور حقیقی طور پر پایا جاتا ہے۔

درس (۴۱)

حتی کی مزید تحقیق

فإن أردت الحالَ تحقيقًا أو حكايةً كانت حرف ابتداءٍ فترفع، وتجب السببية، مثل: مَرِضَ حتى لا يرجونه، ومن ثم امتنعَ الرفعُ في كان سيري حتى أدخلها في الناقصة، وأسِرتَ حتى تدخلها؟ وجازَ في التامة كان سيري حتى أدخلها، وأيُّهم سارَ حتّى يدخلها؟ ولام كي مثل: أسلمتُ لأدخل الجنة، ولام الجحود لام تأكيدٍ بعد النفي لِكانَ، مثل: ﴿وما كان الله ليعذِّبهم﴾ والفاء بشرطين أحدهما السببية، والثاني أن يكون قبلها أمرٌ أو نهيٌ أو استفهامٌ أو نفي أو تمنٍّ أو عرضٌ، والواو بشرطين: الجمعية، وأن يكون قبلها مثل ذلك، وأو بشرط معنى إلى أن أو إلا أن، والعاطفة إذا كان المعطوف عليه اسمًا، ويجوز إظهار أن مع لام كي، والعاطفة، ويجب مع لا في اللام عليها،

ترجمہ: پس اگر تو (حتی کے مابعد سے) حال کا ارادہ کرے بطور تحقیق کے یا بطور حکایت کے تو یہ حرف ابتداء ہوگا، پس یہ رفع دے گا اور سببیت کا معنی واجب ہوگا جیسے مرض حتی لایرجونہ اور اس وجہ سے ممتنع ہے رفع دینا کان سیری حتی أدخلها ناقصہ میں (جب کہ کان ناقصہ ہو)، أسرت حتی تدخلها، اور جائز ہے

تامہ میں کان سیری حتی أدخلها اورأیهم سار حتی یدخلها، لام کی کی مثال جیسے أسلمت لأدخل الجنة، اورلام جحد لام تاکید ہوتا ہے کان کی نفی کے بعد جیسے ﴿وما کان الله لیعذبهم﴾ اورفاء (جس کے بعدان مقدر ہوتا ہے) مشروط ہے دوشرطوں کے ساتھ، ان میں ایک شرط یہ ہے کہ سببیت کے معنی پر دلالت کرے، اور دوسری اس فاء سے پہلے امر یا استفہام یا نفی یا تمنی یا عرض ہو، اور واو کے بعد (بھی ان مقدر ہوتا ہے) دوشرطوں کے ساتھ، پہلی شرط یہ ہے کہ وہ واؤ معیت کے معنی میں ہو (دوسری شرط یہ ہے) کہ اس واؤ سے پہلے اس کی مثل ہو (کہ مذکورہ چھ چیزوں میں سے ایک ہو) اوراو کے بعد ان مقدر ہوتا ہے اس شرط کے ساتھ کہ أو إلى أن یا إلا أن کے معنی میں ہو اور حرف عطف (کے بعد بھی اَنْ مقدر ہوتا ہے) جب کہ معطوف علیہ اسم ہو اور جائز ہے ان کو ظاہر کرنا لام کی اور حروف عاطفہ کے ساتھ، اور واجب ہے (ان کو ظاہر کرنا) لائے نفی کے ساتھ لام میں۔

تشریح: آج کے درس میں چار باتیں ہیں:

(۱) تین فروعی مثالیں۔

(۲) اَنْ مقدرہ کے علامات۔

(۳) ایک ضروری تنبیہ۔

(۴) اَنْ کے مقامات اظہار وجوباً وجوازاً۔

پہلی بات: تین فروعی مثالیں

فإن أردت الحالَ تحقیقًا أو حکایةً کانت حرف ابتداءٍ:

فرماتے ہیں کہ اگر حتی کے مابعد سے مراد حال ہو چاہے حقیقتاً ہو یا حکایۃً، تو ایسی صورت میں حتی ابتدائیہ کہلاتی ہے جارہ یا ناصبہ یا عاطفہ نہیں کہلاتی، یعنی یہ وہ حتی ہوگی جس سے نیا کلام شروع ہوتا ہے، آگے فرماتے ہیں فتــــرفــــع یعنی حتی ابتدائیہ کے بعد جو فعل مضارع ہوگا وہ منصوب نہیں ہوگا بلکہ مرفوع پڑھا جائے گا، وتجب السببية اور اس کا ماقبل مابعد کے لئے سبب بنے گا، جب یہ قاعدہ سامنے آگیا تو اب اس پر وجودی اور عدمی طور پر کچھ فروعی مثالیں پیش فرما رہے ہیں۔

پہلی مثال مرضَ حتى لايرجونه:

یعنی وہ اتنا بیمار ہوا کہ لوگوں کی اس سے امید ختم ہوگئی، دیکھئے یہاں فعل مضارع لا يرجونه سے حال مراد ہے اور ماقبل مابعد کے لئے سبب بھی ہے اس لئے لا يرجوه نہیں فرمایا بلکہ لا يرجونه مرفوع ذکر فرمایا؛ کیونکہ اس کے بعد اَن مقدر نہیں اس لئے کہ اَن وہاں مقدر مانا جاتا ہے جہاں مابعد والا فعل مضارع استقبال کے معنی میں ہو لیکن یہاں حال کے معنی میں ہے۔

دوسری مثال: كان سيري حتى أدخلها:

فرماتے ہیں کہ ومن ثم یعنی اسی (ماقبل والے قاعدہ کی) وجہ سے كان سيري حتى أدخلها میں جب کان کو فعل ناقص مانا جائے تو اس میں أدخلها کو مرفوع نہیں پڑھا جا سکتا، وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر اس کو مرفوع پڑھیں گے تو اس سے قبل حتی کو ابتدائیہ ماننا پڑھے گا اور یہ صحیح نہیں ہے؛ کیونکہ حتی ابتدائیہ کا اپنے ماقبل کے ساتھ کوئی ترکیبی جوڑ نہیں ہوتا لہذا اب اگر آپ حضرات اس مثال کی ترکیب کریں گے تو وہ صحیح

نہیں ہوگی؛ کیونکہ کان فعل ناقص ہے اور سیري مضاف مضاف الیہ دونوں مل کر اس کا اسم ہے اب یہاں کلام ختم ہو کر حتی ابتدائیہ سے دوسرا کلام شروع ہوگا، اور اس کا ماقبل سے کوئی ربط نہیں ہوگا لہذا ماقبل (کان سیري) والے جملے میں کان فعل ناقص بغیر خبر کے رہ جائے گا، اور میرے عزیز طلبہ! افعال ناقصہ کو بغیر اسم یا خبر کے چھوڑ دینا ایسا ہے جیسے عام افعال کو بغیر فاعل یا نائب فاعل کے ذکر کرنا، اور افعال کو بغیر فاعل کے ماننا ہم مسلمانوں کا عقیدہ نہیں ہے، بلکہ یہ دہریوں کا ایک ناپاک قسم کا گندہ عقیدہ ہے۔

ایک مولانا صاحب کا دلچسپ واقعہ

عزیز طلبہ! آپ حضرات نے سنا ہوگا کہ ایک مرتبہ دہریوں کے ایک پیشوا کا ہمارے ایک مولانا صاحب سے ملاقات ہوئی، اُس نے کہا کہ ہمارا دعوی اور عقیدہ ہے کہ یہ پوری کائنات اور یہ پورا کارخانہ خود بخود وجود میں آیا ہے اور خود بخود بغیر کسی کے چلانے کے چل رہا ہے، لیکن عزیز طلبہ! آپ سب جانتے ہیں کہ ہمارا تو یہ عقیدہ ہے کہ اس کائنات کا ذرہ ذرہ خالق کائنات نے پیدا فرمایا ہے اور کیوں ایسا نہ ہو کہ ہم سب جانتے ہیں کہ یہاں کوئی معمولی حرکت بھی بغیر اس کے محرک کے نہیں ہو سکتی اور کوئی معمولی سے معمولی کام بھی اس کے فاعل کے بغیر نہیں ہو سکتا، آپ حضرات نے ہدایۃ النحو میں ایک قاعدہ پڑھا تھا کہ وکلُّ فعلٍ لا بدَّ له من فاعلٍ، یعنی ہر فعل کے لئے اس کے فاعل کا ہونا ضروری ہے، تو لازمی بات ہے کہ اس کائنات کو پیدا کرنی والی اور اس کو چلانے والی بھی کوئی ذات ہوگی، اور وہ اللہ تعالی جل شانہ کی ذات ہے، مولانا صاحب چونکہ بڑے ذہین اور عقلمند انسان تھے فرمانے لگے جناب! یہاں

ہماری کیا بات ہوگی کل دوپہر کو فلاں میدان میں آپ اور آپ کے ساتھ سب دہری لوگ، اور ہم اور ہمارے سب مسلمان بھائی جمع ہو جائینگے اور اوپر اسٹیج پر بیٹھکر ان کے سامنے مناظرہ کریں گے، چنانچہ وقت اور جگہ کی تعیین ہوگئی وقت موعود پر سب مسلمان اور سب دہری اور دہریوں کا پیشوا پہنچ گئے ہیں لیکن مولانا صاحب کے آنے میں کچھ دیر لگی، سارے مسلمان انتظار میں ہیں اور دہری پیشوا اور ان کے متبعین خوشی کے مارے بغلیں اور تاڑیاں بجارہے ہیں کہ مولانا صاحب ڈر کی وجہ سے نہیں آسکتے، کچھ دیر کے بعد دیکھا تو مولانا صاحب تشریف لا رہے ہیں سارے مسلمان بڑے خوش ہوئے اور بزبان حال کہہ رہے تھے:

لارے جارو کڑي په دے لار مجاهد زوان رازی

زمونګ إمام رازی۔۔۔۔ورته وس ټنګ شي

جیسے ہی پہنچے اسٹیج پر تشریف لے گئے، دہری نے تاخیر کی وجہ پوچھی، مولانا صاحب فرمانے لگے کہ غریبوں کا کیا پوچھنا ہے، بات دراصل یہ ہوئی کہ میں سمندر کے اس پار رہتا ہوں یہاں آنا جانا ہو تو کشتی ہی کے ذریعے سے آتے ہیں لیکن آج جیسے ہی میں سمندر کے کنارے پر آیا تو کوئی کشتی نظر نہیں آئی، کافی دیر کھڑا رہا، بالآخر سمندر کے کنارے ایک درخت تھا وہ خود بخود گرا، پھر اس کے خود بخود تختے بنے، پھر تختوں سے خود بخود کشتی بنی، وہ میرے قریب آگئی، میں اس میں سوار ہوا وہ خود بخود چل پڑی یہاں تک کہ مجھے سمندر پار لگا دیا۔

دہری پیشوا نے یہ کہانی سنی تو کہنے لگے کہ بھائی! میں تو سمجھ رہا تھا کہ مسلمانوں کے ایک بڑے پیشوا اور امام سے میرا مناظرہ ہے وہ تو اب پتہ چلا کہ میں کسی

پاگل اور مجنون سے باتیں کرر ہا ہوں، یہ کیسے ممکن ہے کہ درخت خود بخود گر جائے پھر اس کے تختے بن جائے، اور پھر اس کی کشتی بن کر سمندر میں خود بخود چلنے لگ جائے، مولانا صاحب نے پوچھا کہ اس میں کیا تعجب کی بات ہے کیا ایسا ممکن نہیں ہے، اس نے جواب دیا کہ نہیں جی ہرگز ایسا نہیں ہوسکتا، مولانا صاحب فرمانے لگے کہ جناب! اگر یہ معمولی سا کام خود بخود نہیں ہوسکتا، تو یہ پوری کائنات خود بخود کیسی بنی، اور کیسے خود بخود چل رہی ہے، یہ کہنا تھا کہ اللہ تعالی کے مبارک نام کی صدائیں گونجنی لگیں اور بے شمار قسم کے دہری سربسجود ہوکر اور کلمہ پڑھ کر دائرہ اسلام میں داخل ہو گئے۔

عرض میرے عزیز طلبہ! اگر حتی کو ابتدائیہ مانیں گے تو کان فعل ناقص بغیر خبر کے رہ جائے گا، اس لئے حتی ابتدائیہ نہیں ہوگا، بلکہ ان کے بعد اُن مقدرہ مان کر بعد والے فعل مضارع کو منصوب پڑھیں گے جیسے کان سیری حتی أدخلها، اس کے آخر میں في الناقصة کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ فرمایا کہ اگر کان تامہ ہو تو ایسی صورت میں حتی کو ابتدائیہ مانا جاسکتا ہے؛ کیونکہ کان تامہ اپنے فاعل پر تمام ہوکر آگے کسی اور چیز کی اس کو ضرورت نہیں ہوتی، لہذا حتی کو ابتدائیہ مان کر اس کے بعد فعل مضارع مرفوع ہوگا، اسی کو صاحب کافیہ نے بیان فرمایا ہے کہ وجاز في التامة كان سيري حتى أدخلها۔

تیسری مثال: أسرتَ حتى تدخل البلد؟

اس مثال میں بھی حتی ابتدائیہ نہیں ہوسکتا کیونکہ ابھی ہم نے پڑھا کہ حتی ابتدائیہ کا ماقبل مابعد کے لئے سبب ہوتا ہے جبکہ یہاں سبب ماننا مشکل ہوگا، کیونکہ اس

پر ہمزہ استفہام داخل ہے، جس کی وجہ سے شک کا معنی پیدا ہو جائے گا اور جب سیر میں شک ہے تو اس پر دخول بلد کا یقینی حکم کیسے مرتب ہوگا، لہذا معلوم ہوا کہ یہ حتی ابتدائیہ نہیں ہے جس کے بعد ہم فعل مضارع کو مرفوع پڑھیں بلکہ حتی کے بعد أن مقدر مانا جائے گا جس کی وجہ سے فعل مضارع منصوب پڑھا جائے گا، لیکن **وأیهم سار حتی یدخلها؟** فرماتے ہیں کہ اس مثال میں حتی ابتدائیہ ہے جس کے بعد أن مقدر نہیں ہو سکتا، لہذا بعد والا فعل مضارع مرفوع ہوگا۔

یہاں یہ بات یاد رہے کہ **أیهم** بھی اگرچہ استفہام کے لئے ہے لیکن یہ وہ استفہام نہیں ہے جس کی وجہ سے سیر جو سبب ہے اس میں شک پڑ جائے بلکہ اس میں یہ بات تو یقینی ہے کہ سیر ہوا ہے لیکن صرف یہ معلوم کرنا ہے کہ سیر کس نے کیا ہے، اور پھر بلد میں داخل ہوا ہے۔

دوسری بات: أن کے مقامات مقدرہ

ولام کي: أن کے مقدر ماننے کا ایک اور مقام بتا رہے ہیں کہ لام کي کے بعد بھی أن مقدر ہوگا، جیسے **أسلمت لأدخل الجنة أي: لأن أدخل الجنة،**

میرے عزیز! اس میں دو باتیں سمجھ لیں:

(۱) اس لام کو لام کي اس لئے کہتے ہیں کہ یہ کي کے معنی میں ہوتا ہے، یعنی اس کے ماقبل والے فعل کو اس کے مابعد کے واسطے کیا جاتا ہے۔

(۲) اس لام کے بعد أن اس لئے مقدر مانا جاتا ہے کہ لام حروف جارہ میں سے ہے اور حروف جارہ اسم پر تو داخل ہوتے ہیں لیکن فعل پر کبھی داخل نہیں

ہوتے، اس لئے ہم اس کے بعد اَن مقدر مان کر فعل مضارع کو بتاویل مصدر بنادیں گے تاکہ حرف جر کا اس پر داخل ہونا صحیح ہو جائے۔

ولام الجحود: فرماتے ہیں کہ لام جحد کے بعد بھی اَن مقدر ہوگا، لام جحد کونسا لام ہے تو اس کے بارے میں فرمارہے ہیں کہ **لام تاکید بعد النفي لکان** یعنی یہ وہ لام ہے جو کان منفیہ کے بعد تاکید کے لئے اس کی خبر پر داخل ہوتا ہے جیسے ﴿**وما کان الله لیعذبهم**﴾ یہاں بھی اَن مقدر ماننے کی وجہ وہی ہے جو لام کي میں گذر گئی۔

والفاء: فرماتے ہیں کہ فاء کے بعد بھی اَن مقدر ہو کر مابعد والے فعل مضارع کو نصب دے گا لیکن ہر فاء کے بعد نہیں بلکہ وہ فاء جس میں دو شرطیں پائی جائے: **أحدهما السببیة** ایک شرط یہ ہے کہ اس کا ماقبل مابعد کے لئے سبب بن رہا ہو، **والثاني أن یکون قبلها أمرٌ....**: دوسری شرط یہ ہے کہ اس سے پہلے چھ چیزوں میں سے کوئی ایک چیز ضرور واقع ہو اور یہ فاء ان کے جواب پر داخل ہو وہ چھ چیزیں مثالوں سمیت یہ ہیں:

(۱) **أمرٌ** جیسے **زرني فأکرمک، أي: زرني فأن أکرمک۔**

(۲) **نهيٌ** جیسے ﴿**ولا تطغوا فیحل علیکم غضبي**﴾ **أي: فأن یحل علیکم غضبي۔**

(۳) **استفهام** جیسے **هل عندکم ماءٌ فأشربَه، أي: فأن أشربه۔**

(۴) **نفيٌ**: جیسے ﴿**لا یقضی علیهم فیموتوا**﴾ **أي: لا یقضی علیهم فأن یموتوا۔**

(۵) تمنّ جیسے ﴿یالیتني کنتُ معھم فأفوز فوزًا عظیمًا﴾ أي: فأن أفوز فوزًا عظیما۔

(٦) عرضٌ جیسے ألا تنزل بنا فتصیب خیرًا، أي: فأن تصیب خیرا۔

والواو بشرطین: أن کے مقدر ماننے کے لئے ایک اور مقام بتارہے ہیں اور وہ ہے واو، لیکن واو بھی ہر واو نہیں بلکہ وہ واو جس میں دو شرطیں پائی جائیں:

(۱) الجمعیة: یعنی وہ واو اپنے ماقبل اور مابعد کو ایک زمانے میں جمع کرنے کے لئے ہو جیسے لا تأکل السمک وتشرب اللبن، أي: وأن تشرب اللبن۔

(۲) دوسری شرط وہی ہے جو ماقبل فاء میں گذری، یعنی چھ چیزوں میں سے کوئی ایک ان سے پہلے واقع ہو اور یہی واو ان کے جواب پر داخل ہو، اس کی مثالیں وہی سمجھ لو جو فاء میں گذر گئی ہیں بس صرف فاء کے بجائے واو لگادیں۔

وأو: یہ ایک اور مقام ہے جہاں اَن کو مقدر مان کر اس کے بعد والے فعل مضارع کو منصوب پڑھا جائے گا جیسے لألزمنک أو تعطیني حقي لیکن ہر أو کے بعد اَن مقدر نہیں ہوگا بلکہ اس اَو کے بعد ہوگا جس میں ایک شرط پائی جائے جس کو صاحب کافیہ نے بیان کیا ہے کہ بشرط معنی إلی أن أو إلا أن یعنی وہ اَو اگر إلی أن یا إلا أن کے معنی میں ہو تو اس کے بعد اَن مقدر ہوگا، یعنی جمہور علماء نحو کے ہاں إلی أن کے معنی میں ہو اور امام سیبویہ کے ہاں إلا أن کے معنی میں ہو۔

تیسری بات: ایک ضروری تنبیہ

عزیز طلبہ! آپ حضرات درجہ اولی سے یہ بات پڑھکر آ رہے ہو کہ یہ أو إلی أن یا إلا أن کے معنی میں ہو، حالانکہ صحیح تر بات یہ ہے کہ اس طرح کہا جائے کہ یہ أو یا تو إلــی کے معنی میں ہوگا جیسے جمہور کا قول ہے، یا إلا کے معنی میں ہوگا جیسا کہ امام سیبویہ کا قول ہے، اگر اس کو إلـی أن یـا إلا أن کے معنی میں لیں گے تو جب تقدیری عبارت نکالیں گے تو اس وقت أن کا تکرار لازم آئے گا مثلاً لألـزمنک أو تُعطيني حقي اس میں کلمہ أو کو آپ نے إلــی أن یــا إلا أن کے معنی میں لیا ہے، لہذا اب عبارت بنے گی لألـزمـنّک إلی أن تعطيني حقي پھر آپ نے کہا کہ اس إلیٰ أن یــا إلا أن کے بعد أن مقدر ہوگا اب اگر تقدیری عبارت نکالیں گے تو اس طرح ہوگی لألزمنّک إلی أن أن تعطيني حقي اور یہ صحیح نہیں ہے بلکہ اس کو صرف إلی یا إلا کے معنی میں لے لیں گے۔

والـعـاطـفـة إذا كان المعطوف عليه اسمًا: فرماتے ہیں کہ کسی کلام میں فعل مضارع کا عطف اسم پر پڑ رہا ہو تو حرف عطف کے بعد أن کا مقدر ماننا ضروری ہے تاکہ فعل مضارع بتاویل مصدر کے ہوکر ماقبل اسم پر اس کا عطف صحیح ہوسکے ورنہ بصورت دیگر فعل کا عطف اسم پر اور جملے کا عطف مفرد پر لازم آئے گا اور یہ ناجائز ہے، جیسے مثال مطابقی أعـجـبـني ضربک زیدًا وتشتمَ أو فتشتمَ أو ثم تشتمَ، وأعجبني قيامُک وتخرُجَ وغیرہ۔

چوتھی بات: اَن کے مقامات اِظہار وجوبًا وجوازًا

ویجوز إظهار أن مع لام كي والعاطفة: صاحب کافیہ ماقبل میں وہ مقامات بتا رہے تھے جن میں اَن مقدر ہو کر مابعد والے فعل مضارع کو نصب دیتے تھے اب انہیں مقامات میں سے ایسے بعض مقامات بتا رہے ہیں جن میں اَن کو ظاہر کرنا یا تو صرف جائز ہے یا صرف جائز نہیں بلکہ واجب ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ لام کي اور حرف عطف (جو بظاہر فعل کا عطف اسم پر ڈال رہا ہو) کے بعد اَن کا ظاہر کرنا جائز ہے جیسے **أتعلم لأن أخدمَ الإسلامَ والمسلمينَ**، اور **أعجبني ضربك زيدًا وأن تشتِمَ**۔

ويجب مع لا في اللام عليها: جب لام کَي لائے نافیہ پر داخل ہو تو وہاں ان دونوں کے درمیان اَن کا ظاہر کرنا واجب ہوگا، تاکہ دو لامات کا جمع ہونا لازم نہ آئے جیسے ﴿**لئلا يعلم أهل الكتاب**﴾۔

درس (۴۲)

جوازم المضارع کا بیان

وينجزم بلم ولمّا ولام الأمر ولا في النهي، وكلم المجازاة، وهي إن ومهما وإذا ما وإذما وحيثما وأين ومتى وما ومَن وأيٍّ وأنّى وأمّا مع كيفما وإذا فشاذٌّ، وبإن مقدرةً، فلم لقلب المضارع ماضيًا ونفيه ولمّا مثلها، وتختصُّ بالاستغراق، وجواز حذف الفعل ولام

الأمر المطلوب بها الفعل وهي مكسورةٌ أبدًا، ولا النهي المطلوب بها الترک.

ترجمہ: اور (فعل مضارع) مجزوم ہوتا ہے لم اور لما لام امر اور لائے نہیں اور کلم مجازات کے بعد اور وہ یہ ہیں: **إن، مهما، إذ، إما، حيثما، أين، متى، ما، من، أيٌّ، أنى**، اور بہر حال کیفما اور اذا کے ساتھ فعل مضارع کا مجزوم ہونا شاذ ہے اور ان مقدرہ کی وجہ سے (فعل مضارع مجزوم ہوتا ہے) پس لم مضارع کو بدلنے کے لئے آتا ہے ماضی منفی کے معنی میں اور لما میں بھی اسی کی مثل ہے، اور (لما) خاص ہوتا ہے استغراق کے ساتھ، اور (لما کے) فعل کو حذف کرنا جائز ہوتا ہے، اور لام امر مطلوب ہوتا ہے اس کے واسطے سے فعل، اور لام امر ہمیشہ مکسور ہوتا ہے، اور لائے نہی مطلوب ہوتا ہے اس کے ساتھ ترک فعل۔

تشریح: آج کے درس میں چار باتیں ہیں:

(۱) جوازم المضارع اور کلم المجازات کا اجمالی ذکر۔

(۲) کیفما اور إذا کی تحقیق۔

(۳) لم اور لما میں فرق۔

(۴) لام امر اور لائے نہی کے معنی۔

پہلی بات: جوازم المضارع اور کلم المجازات کا اجمالی ذکر

نواصب مضارع کے بعد جوازم مضارع کو بیان فرما رہے ہیں، چنانچہ ایسے جوازم جو ہمارے سامنے آئے گی ان کی تعداد کل پندرہ ہیں: **إنْ، لَمْ، لمّا، لام أمر،**

لام نھی، اور کلم المجازات جیسے إن یضربْ، لم یضربْ، لِیضربْ، ولا یضرِبْ، ولما یضربْ، ان کی علاوہ کلم المجازاۃ یعنی کلمات شرطیہ بھی فعل مضارع کو جزم دیتے ہیں اور کلمات شرطیہ یہ ہیں إنْ، مھما، إذاما، إذما، حیثما، أین، متی، ما، من، أيّ، أنّی، ان میں سے جو اصل ہے اور شرط و جزاء کے لئے استعمال ہوتا ہے وہ اِنْ ہے، اس کے علاوہ باقی کلمات اگرچہ اپنے اصل کے اعتبار سے جازمہ نہیں ہیں لیکن ان سب میں اِن شرطیہ والا معنی پایا جاتا ہے، یعنی ایک تو یہ ان کی طرح شرط کے لئے استعمال ہوتے ہیں اور دوسرا یہ کہ یہ سب بھی اِن کی طرح شک کے لئے آتے ہیں، یقین کے لئے نہیں آتے، اس لئے یہ بھی جازمہ شمار ہوتے ہیں باقی کلم المجازات کے متعلق چند باتیں ذہن نشین فرمالیں:

(۱) کَلِمٌ کلمةٌ کی جمع ہے یہاں چونکہ ایسے کلمات دو سے زیادہ تھے اس لئے ان کے لئے جمع کا لفظ استعمال فرمایا۔

(۲) دوسری بات یہ ہے کہ ان کو کَلِمٌ کہا اسم، فعل، حرف میں سے کسی ایک کی تعیین کر کے ان کو اس سے معنون نہیں کیا، یہ اس لئے کہ ان میں سے بعض حروف شرطیہ ہیں، اور بعض اسماء شرطیہ ہیں، لہذا اگر ایک کو متعین کر کے ان کا نام رکھ دیتے تو ان کی صحیح ترجمانی نہ ہوتی بلکہ ایک قسم ضرور خارج ہو جاتی، لہذا صاحب کافیہ نے کلمٌ کا لفظ استعمال فرمایا تا کہ اسم فعل اور حرف میں سے ہر ایک پر بولا جاسکے۔

(۳) المجازاۃ: یہ باب مفاعلہ کا مصدر ہے مذکورہ کلمات کو مجازاۃ کا نام اس لئے دیا کہ یہ دو جملوں پر داخل ہوتے ہیں پہلے جملے کو شرط اور دوسرے کو جزاء کہتے

ہیں، اور پہلا جملہ دوسرے والے کے لئے سبب بنتا ہے۔

دوسری بات: کیفما اور إذا کی تحقیق

وأما کیفما وإذا فشاذٌ: فرماتے ہیں کہ **کیفما** اور إذا کے ذریعے فعل مضارع کو جزم دینا شاذ ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ لفظ **کیفما** عام اُحوال کے لئے وضع کیا گیا ہے لہذا اگر یوں کہا جائے **کیفما تقرأ أقرأ**، اور مراد اس سے شرط اور جزاء لئے جائے تو معنی یہ ہوگا کہ جس حال اور جس کیفیت اور ولولہ کے ساتھ آپ پڑھو گے انہیں کیفیات حالات اور جذبات کے ساتھ میں بھی پڑھونگا، تو یہ صحیح اس لئے نہیں ہے کہ یہ ہو نہیں سکتا کہ دو بندے بیک وقت ایک ہی کیفیت ایک ہی حالت اور ایک ہی جذبہ کے ساتھ تلاوت کریں، بلکہ ضرور کہیں نہ کہیں فرق نکل آئے گا، تو معلوم ہوا کہ یہ کلمات شرطیہ میں نہیں ہے جبکہ یہ کلمات تو شرط ہی کی وجہ سے عمل کر رہے تھے، لہذا جب شرط کا معنی فوت ہو گیا تو اس کا عمل بھی نہیں رہا۔

اور إذا کے ذریعے سے بھی فعل مضارع کو عمل دینا شاذ ہے جبکہ دیگر کلمات شرط اس لئے جزم دیتے ہیں کہ ان کی مشابہت ہوتی ہے إنْ شرطیہ کے ساتھ، وہ اس طرح کہ إنْ بھی شک کے لئے استعمال ہوتا ہے اور ماقبل والے کلمات شرط بھی اسی طرح شک کے لئے استعمال ہوتے ہیں لیکن کلمہ إذا یقین کے لئے استعمال ہوتا ہے، لہذا ان کی مشابہت ان کے ساتھ نہ رہی، اس لئے یہ فعل مضارع کو جزم نہیں دے سکے گا۔

وبیان مقدرۃً: جیسا کہ ماقبل میں بتایا گیا ہے کہ جوازم میں اصل جازم إنْ شرطیہ ہے، لہذا چاہے یہ ملفوظ ہو یا مقدر ہر دو حالتوں میں اپنا عمل کرے گا۔

بھائی یہاں تک تو جوازم کا اجمالا ذکر ہوا، اب صاحب کافیہ ہر ایک کی تفصیل بیان فرمائینگے:

تیسری بات: لم اور لما میں فرق

فلم لقلب المضارع ماضيًا ونفيه ولما مثلها، وتختصُّ بالاستغراق، وجواز حذف الفعل: فرماتے ہیں کہ لم اور لما دونوں فعل مضارع پر داخل ہوکر اسے ماضی منفی کے معنی میں کر دیتے ہیں جیسے **لم يحضُر زيدٌ ولما يحضر**، البتہ ان دونوں میں چار طرح سے فرق پایا جاتا ہے:

(۱) لما نفی استغراق کے لئے آتا ہے جیسے **لما أضرب** یعنی میں نے ابھی تک نہیں مارا، اور لم مطلق نفی کے لئے آتا ہے جیسے **لم أضرب** میں نے نہیں مارا۔

(۲) لما کے بعد فعل کا حذف کرنا جائز ہے اور لم کے بعد فعل کا حذف کرنا جائز نہیں جیسے **شارفت المدينة ولما** کہنا درست ہے لیکن **شارفت المدينة ولم** کہنا درست نہیں ہے۔

(۳) لم کے اوپر ادوات شرط کا داخل کرنا جائز ہے جبکہ لما پر داخل کرنا جائز نہیں ہے جیسے **من لم يشكر الناس لم يشكر الله**، کہنا درست ہے لیکن **من لما يشكر الناس** کہنا درست نہیں ہے۔

(۴) لما کے بعد اکثر فعل متوقع ہوتا ہے یعنی جو ابھی تک ہوا نہ ہو، لیکن ہونے کی امید ہو جیسے **قدم الأمير ولما يركب**، اور لم میں اس طرح نہیں ہوتا۔

(تقریر کافیہ ۲/ ۱۲۸)۔

چوتھی بات: لام امر ولائے نہی کے معنی

ولام الأمر المطلوب بها الفعل: فرماتے ہیں کہ لام امر جو جوازم میں سے ہے اس کو فعل مضارع کے صیغے پر داخل کرنے سے معنی یہ ہوگا کہ متکلم کا کسی سے کوئی کام طلب کرنا جیسے لِیکتُبْ چاہئے کہ لکھے وہ ایک مرد۔

وهي مكسورة أبدًا: فرماتے ہیں کہ لام امر ہمیشہ کے لئے مکسور ہی ہوگا، یہ اس لئے ضروری قرار دیا تاکہ بعض صیغوں کے شروع میں جو لام تاکید یہ ابتدائیہ داخل ہوتی ہے اس کے ساتھ اس کا التباس نہ ہو، مثلاً لَیضربُ کا التباس نہ ہو لِیضربْ کے ساتھ۔

ولا النهي المطلوب بها لها: لائے ناہیہ بھی کلمات جازمہ میں سے ہے، جب یہ فعل مضارع پر داخل ہوتا ہے تو اس کا معنی بنتا ہے متکلم کا کسی کو کسی کام سے روکنا اور منع کرنا جیسے لا تلعب وقتَ دراستک۔

درس (۴۳)

کلم المجازاۃ کی تفصیل

وكَلِمُ المجازاة تدخل على الفعلين لسببية الأول ومسببية الثاني، ويسمَّيان شرطًا وجزاءً، فإن كانا مُضارعَين أو الأول فالجزم، وإن كان الثاني فالوجهان، وإذا كان الجزاء ماضيًا بغير قد لفظًا أو معنًى لم يجزِ الفاء، وإن كان مضارعًا مُثبتًا أو منفيًّا بلا فالوجهان، وإلا

فالفاء.

ترجمہ: اور کلم مجازات (کلمات شرط اور جزاء) داخل ہوتے ہیں دو فعلوں پر، بوجہ پہلے کے سبب ہونے کے اور دوسرے کے مسبب ہونے کے، ان کا نام شرط اور جزاء رکھا جاتا ہے اگر دونوں فعل مضارع ہوں یا پہلا (فعل مضارع ہو)، پس جزم (واجب) ہے، اور اگر دوسرا (فعل مضارع ہو) تو دو وجہیں جائز ہیں، اور جب جزاء ماضی ہو بغیر قد کے لفظا یا معنا تو فاء جائز نہیں اور اگر مضارع مثبت ہو یا منفی ہو لا کے ساتھ تو دو صورتیں ہیں وگرنہ تو فاء واجب ہے۔

تشریح: آج کے درس میں تین باتیں ہیں:

(۱) کلم المجازاۃ اور ان کے معمول۔

(۲) کلم المجازاۃ میں شرط اور جزاء کی چار صورتیں۔

(۳) جزاء پر فاء داخل کرنے کا بیان۔

پہلی بات: کلم المجازاۃ اور ان کے معمول

وكلم المجازاة تدخل على الفعلين لسببية الأول ومسببية الثاني: یہ بات ماقبل میں گذر گئی ہے فرماتے ہیں کہ حروف شرطیہ اور اسماء شرطیہ دو جملوں پر داخل ہوتے ہیں، یہ اس لئے تاکہ پہلا جملہ سبب بنے اور ثانی مسبب، اور ان سے پہلے والے کو شرط اور دوسرے والے کو جزاء کہتے ہیں جیسے إِنْ تُكرِمْ أُكرِمْ۔

دوسری بات: کلم المجازاۃ میں شرط اور جزاء کی چار صورتیں

(۱/۲) **فإن كانا مضارعين أو الأول فالجزم**: یعنی اگر شرط اور جزاء یا تو

دونوں فعل مضارع ہو یا صرف شرط فعل مضارع ہو تو پہلی صورت میں شرط اور جزاء دونوں کو اور دوسری صورت میں صرف شرط کو مجزوم کرنا واجب ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ دونوں جگہ فعل مضارع ہیں جو کہ معرب ہے اور اس سے پہلے حرف جازم بھی موجود ہے اور اس کے عمل سے کوئی مانع بھی نہیں ہے اس لئے دونوں جگہ یہ مجزوم ہوں گے جیسے إنْ تزرني أزرك، اور إنْ تضربْ ضربتُ۔

(۳) وإن كان الثاني فالوجهان: اگر شرط اور جزاء دونوں میں سے صرف فعل مضارع ہو تو اس کو مرفوع اور مجزوم دونوں طرح پڑھنا جائز ہے، مرفوع پڑھنے کا مطلب یہ ہے کہ حرف شرط اس میں عمل نہیں کرے گا، اور عمل نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ عامل اور اس کے معمول کے درمیان میں اجنبی کا فصل آ گیا، یا یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ جو فعل حرف شرط کے ساتھ متصل ہے جب اس میں عمل نہیں کیا تو فعل مضارع جو منفصل ہے اس میں بدرجہ اولی عمل نہیں کر سکے گا جیسے إنْ ضربتُ أضربُ۔

اور مجزوم پڑھنا بھی جائز ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ فعل مضارع معرب ہے، اور جوازم میں سے ایک جازم بھی ہمارے پاس موجود ہے اور عمل کرنے سے کوئی مانع وجوبی بھی نہیں پایا جاتا، لہذا اس کو مجزوم پڑھنا بھی جائز ہے جیسے إنْ ضربتَ أضربْ۔

(۴) چوتھی صورت جو صاحب کافیہ نے ذکر نہیں کی لیکن ہدایۃ النحو میں آپ لوگوں نے پڑھی ہے کہ شرط اور جزاء دونوں اگر فعل ماضی ہوں تو اس صورت میں

حرف جازم لفظی طور پر کوئی عمل نہیں کرے گا کیونکہ وہ دونوں مبنی ہیں، البتہ معنوی عمل یہ ہوگا کہ دونوں کو مستقبل کے معنی میں کردے گا جیسے إنْ ضربتَ ضربتُ۔

تیسری بات: جزاء پر فاء داخل کرنے کا بیان

دیکھو میرے بھائی! آپ نے یقیناً دیکھا ہوگا کہ بسا اوقات جزاء پر فاء داخل ہوتی ہے اور بسا اوقات داخل نہیں بھی ہوتی، تو کیا اس کو ہر طالب علم کے اپنے ہی اختیار پر چھوڑا ہے یا اس کے لئے کوئی قاعدہ اور قانون بھی ہے؟ تو صاحب کافیہ قدس اللہ سرہ نے یہاں کل پانچ صورتیں پیش فرمائی ہیں، ان میں سے پہلی دو صورتوں میں جزاء پر فاء کا داخل کرنا سرے سے منع ہے، اور اس کے بعد والی دو صورتوں میں اختیار ہے، اور ان چار صورتوں کے علاوہ باقی جو بھی کوئی صورت ہو تو اس میں فاء کا داخل کرنا واجب ہے، اب ان کی تفصیل سنئے:

(۱) وإذا كان الجزاء ماضيًا بغير قد لفظًا: فرماتے ہیں کہ جب جزاء لفظی اور معنوی دونوں اعتبار سے ماضی کا صیغہ ہو اور اس پر قد داخل نہ ہو تو اس پر فاء کا داخل کرنا ممنوع ہے جیسے إن تكرمني أكرمتكَ۔

(۲) أو معنًى: دوسری صورت یہ ہے کہ جزاء اگرچہ لفظی اعتبار سے مضارع کا صیغہ ہو لیکن معنوی اعتبار سے ماضی کا صیغہ ہو یعنی فعل مضارع پر لم جازمہ داخل ہو اور اس کے شروع میں قد نہ ہو تو اس پر بھی فاء کا داخل کرنا ممنوع ہے جیسے إنْ خرجتَ لم أخرُجْ۔

ان موقعوں میں فاء جزائیہ کالانا اس لئے ناجائز قرار دیا کہ فاء جزائیہ شرط اور جزاء کے درمیان ربط پیدا کرنے کے لئے لائی جاتی ہے، لہذا جہاں ربط کی ضرورت ہوگی وہاں تو لائی جائیگی لیکن جہاں پہلے سے ربط موجود ہو وہاں اس کی ضرورت نہیں ہوگی، اور ماضی بغیر قد میں بھی ربط پہلے سے موجود ہوتا ہے، وہ اس طرح کہ حرف شرط ماضی کے اس صیغے میں معنوی طور پر ایسا قوی اثر کر لیتا ہے کہ ماضی سے اس کو مضارع کے معنی میں کر لیتا ہے، جب شرط اور جزاء میں اس طرح معنوی ربط پیدا ہو گیا تو لفظی ربط کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہی۔

(۴/۳) **وإن كان مضارعًا مثبتًا أو منفيًّا بلا:** اگر جزاء یا تو مضارع مثبت کا صیغہ ہو یا مضارع منفی کا صیغہ ہو یعنی اس کے شروع میں لائے نافیہ ہو تو ان دونوں صورتوں میں اختیار ہے جیسے مضارع مثبت کی مثال: ﴿**إن يكن منكم ألف يغلبوا ألفين بإذن الله**﴾ اور دخول فاء کی مثال: ﴿**ومن عاد فينتقم الله منه**﴾، اور مضارع منفی کی مثال: ﴿**إن تدعوهم لا يسمعوا دعاء كم**﴾ اور دخول فاء کی مثال: ﴿**فمن يؤمن بربه فلا يخاف بخسًا ولا رهقًا**﴾۔

فاء کالانا تو اس لئے جائز ہے کہ حرف شرط ایسے مضارع میں ایسا اثر نہیں کر سکتا جیسا کہ ماضی بغیر قد میں کیا تھا، لہذا جب علت یعنی تاثیر نہیں رہی تو معلول یعنی عدم دخول فاء علی الجزاء بھی نہیں رہے گا، اور فاء کا نہ لانا اس لئے جائز ہے کہ ایسا مضارع حرف شرط کیوجہ سے زمانہ استقبال کے ساتھ خاص ہو جائے گا جبکہ اس سے قبل اس میں دونوں زمانے پائے جاتے تھے، لہذا اگرچہ پوری

تاثیر تو نہیں پائی گئی لیکن کچھ نہ کچھ تو ضرور پائی گئی اس لئے فاء کا نہ لانا بھی جائز ہے، اور اگر نفس تاثیر کو دیکھے تو فاء کا نہ لانا جائز ہوا۔

ساری صورتوں کا خلاصہ یہ ہوگا کہ جہاں حرف شرط جزاء پر بالکل ہی اثر نہ کرے وہاں فاء کا لانا واجب ہے جیسے پہلی چار صورتیں بیان ہوئی، اور جہاں کچھ اثر کرے اور کچھ نہ کرے وہاں فاء لانے اور نہ لانے میں اختیار ہے اور جہاں پوری اثر کرے وہاں نہ لانا ہی واجب ہے اور تاثیر کا معنی جیسا کہ آپ نے پڑھا یہ ہے کہ حرف شرط جزاء والے فعل کو مستقبل کے معنی میں کردے۔

(۵) **وإلا فالفاء:** اور اگر ماقبل کی چار صورتوں کے علاوہ کوئی صورت ہو تو اس وقت جزاء پر فاء کا داخل کرنا واجب ہوگا مثلاً پہلی صورت کا عکس نکالو کہ جزاء ماضی قد کے ساتھ ہو تو واجب جیسے ﴿**إن يسرق فقد سرق أخ له من قبل**﴾ اس میں سرق فعل ماضی جزاء واقع ہے اور اس پر قد حرف تحقیق داخل ہے اس لئے اس پر فاء داخل کر کے **فقد سرق** فرمایا۔

یہاں فاء کا لانا اس لئے واجب ہ یکہ ماضی پر قد داخل ہو کر اس کو ماضی قریب کے معنی میں پکا کر لیتا ہے، لہذا ایسے ماضی پر حرف شرط کا کوئی ایسا اثر نہیں ہو سکتا جو دونوں کو رابطہ سے مستغنی کو دے اس لئے رابطہ (فاء) کا لانا واجب ہوگا۔

اسی طرح اگر جزاء جملہ اسمیہ ہو یا فعلیہ ہو لیکن انشائیہ ہو یا مضارع پر سین یا سوف داخل ہو تو بھی فاء کا داخل کرنا واجب ہوگا جیسے جملہ اسمیہ کی مثال ﴿**إن يمسسک بخير فهو علی کل شيءٍ قدير**﴾، انشائیہ کی مثال: **إن تکرمني فأکرمک الله**، اور مضارع منفی بما کی مثال: **إن لم يضربک أحدٌ فما**

تضربه، اور مضارع منفی بلن کی مثال: ﴿وما يفعلوا من خير فلن يكفروه﴾ اور سوف کی مثال: ﴿ومن يقاتل في سبيل الله فيقتل أويغلب فسوف نؤتيه أجرًا عظيما﴾۔ (تقریر کافیہ بتغییر یسیر)۔

درس (۴۴)

دوفوائد مہمہ کا بیان

ويجيء إذا مع الجملة الاسمية موضعَ الفاء، وإن مقدرةٌ بعد الأمر والنهي والاستفهام والتمنّي والعرض إذا قُصد السببيةُ، نحو: أسلم تدل الجنة، ولا تكفر تدخل الجنة، وامتنع لا تكفر تدخل النارَ، خلافًا للكسائي؛ لأنَّ التقدير أن لا تكفر.

ترجمہ: اورآتا ہے إذا جملہ اسمیہ کے ساتھ فاء کی جگہ اور ان مقدر ہوتا ہے امر اور نہی اور استفہام اور تمنی اور عرض کے بعد جب کہ مقصود سببیت ہو جیسے أسلم تدخل الجنة ولا تكفر تدخل الجنة اور ممتنع ہے لا تكفر تدخل النار یہ بات کسائی نحوی کے خلاف ہے اسلئے کہ تقدیری عبارت یوں تھی أن لا تكفر۔

تشریح: آج کے درس میں دو اہم فوائد کا ذکر ہے:

فائدہ۱: ويجيء إذا مع الجملة الاسمية موضع الفاء: جب جزاء جملہ اسمیہ ہو تو جس طرح آپ نے پڑھا کہ اس پر فاء لائی جائیگی، اب فرماتے ہیں کہ فاء کا لانا بھی رابطہ کے لئے ہوتا ہے جس طرح فاء تعقیب مع الوصل

کے لئے آتی ہے اسی طرح إذا مفاجاتیہ بھی وصل ہی کے لئے لایا جاتا ہے جیسے ﴿وإن تصبهم سيئة بما قدمت أيديهم إذا هم يقنطون﴾ أي: فهم يقنطون۔

فائدہ ۲: وإن مقدرة بعد الأمر.....: عزیز طلبہ! لگتا ہے صاحب کافیہ کو کتاب لکھتے وقت موت کی گنٹھیاں بجتی ہوئی محسوس ہو رہی تھی، اس لئے شیخ کو یہ فکر دامنگیر تھی کہ دنیا سے جاتے ہوئے کسی کا کوئی حق اور ذمہ داری سر پر باقی نہ رہے خاص کر طالبان علوم ختم نبوت کا کوئی دینی قرضہ اور ذمہ داری تو سرے سے ہی نہ رہے، چنانچہ ماقبل ص ۱۵۹ میں انہوں نے فرمایا تھا کہ وبأن مقدرةً یعنی حروف جوازم میں سے إن چونکہ سب سے قوی اور اصل جازم ہے اس لئے چاہے یہ لفظا موجود ہو یا مقدر ہو بہر دوصورت یہ اپنا عمل کر کے دکھائے گا، تو سوال پیدا ہو رہا تھا کہ وہ کونسے مقامات ہیں جہاں إن مقدر ہوتو صاحب کافیہ نے اخلاقی فریضہ پورا کرتے ہوئے اس کو بھی اپنے سر پر طالبان علوم نبوی کا ایک دینی قرضہ سمجھ کر جانے قبل ہی اتار دیا، اور فرمایا کہ امر، نہی، استفہام، تمنی اور عرض کے بعد إنْ شرطیہ جازمہ مقدر ہوگی بشرطیکہ ان سب کے ماقبل والا جملہ ان کے لئے سبب بن رہا ہو، اور یہ اُن کے لئے مسبب بن رہے ہو جیسے امر کی مثال أسلِمْ تدخل الجنةَ، یہاں دیکھئے تـدخـل فعل مضارع مجزوم ہے حالانکہ کوئی حرف جازم نظر نہیں آرہا، لیکن جب ہم نے مذکورہ قاعدہ کو دیکھا کہ اُمر وغیرہ کے بعد إن مقدر ہوتا ہے، اور یہاں بھی شروع میں اُمر کا صیغہ ہے اور مابعد کے لئے سبب بننے کی صلاحیت

بھی رکھتا ہے اس لئے ہم نے کہا کہ یہاں اِن مقدر ہے جس کی وجہ سے تدخل مجزوم ہے، اور عزیز طلبہ! اگر آپ کچھ اور بھی حوصلہ رکھیں تو یہاں صرف اِن شرطیہ مقدر نہیں ہے بلکہ جملہ شرطیہ بھی مقدر ہے اور جملہ شرطیہ بعینہ وہی ماقبل والا صیغہ ہوگا مثلاً مذکورہ مثال کی پوری اور تقدیری عبارت اس طرح ہوگی أسلِمْ إنْ تسلم تدخل الجنة، یعنی آپ مسلمان ہو جاؤ؛ کیونکہ اگر آپ مسلمان ہو گئے تو جنت میں داخل ہو جاؤ گے۔

نہی کی مثال: لا تکفر تدخل الجنة، أي: لا تكفر إن لا تكفر تدخل الجنة، اس کے بعد فرماتے ہیں کہ لا تکفر تدخل النار کہنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ ہم نے ایسے مقامات میں اِن مقدرہ ماننے کے لئے شرط لگائی تھی کہ یہ اور ان کا ماقبل ایک دوسرے کے لئے سبب اور مسبب بننے کی صلاحیت رکھتے ہوں، جبکہ اس مثال میں یہ شرط نہیں پائی جاتی؛ کیونکہ اس کی تقدیری عبارت اگر نکالی جائے تو جملہ اس طرح بنے گا: لا تکفر، إن لا تکفر تدخل النار، اور اس صورت میں معنی صحیح نہیں بنے گا، اور معنی اس کا یہ ہوگا کہ آپ کفر نہیں کرو؛ کیونکہ اگر آپ کفر نہیں کرو گے تو جہنم میں داخل ہو جاؤ گے۔

خلافًا للكسائي: امام کسائیؒ اس مسئلہ میں جمہور کے مخالف ہے وہ فرماتے ہیں کہ لا تکفر تدخل النار کہنا صحیح ہے؛ لأن التقدير: أن لا تكفر یعنی اس کی تقدیری عبارت اس طرح ہوگی أن لا تکفر تدخل النار یعنی خبردار کفر نہیں کرنا ورنہ جہنم میں داخل ہو جاؤ گے، استفہام کی مثال هل عندك

ماء أشربه؟اس لئے کہ اس کی تقدیری عبارت یہ ہوگی: إن یکن عندک ماء أشربه، اور تمنی کی مثال لیت لی مالا أنفقه، اس کی تقدیری عبارت یہ ہوگی إن یکن لی مالا أنفقه، عرض کی مثال ألا تنزل بنا فتصیب خیرا، اس کی تقدیری عبارت یہ ہوگی إن تنزل بنا تصب خیرا. کما في حاشیة الکتاب۔

درس (۴۵)

فعل کی تیسری قسم امر کا بیان

الأمر: صیغةٌ یُطلب بها الفعلُ من الفاعل المخاطب بحذف حرف المضارعَة، وحکم آخره حکم المجزوم، فإن کان بعده ساکنٌ ولیس برباعي زدتَّ همزة وصلٍ مضمومةً إن کان بعده ضمةٌ ومکسورةً فیما سواه، مثل: اقتُل واضرِبْ واعلَمْ، وإن کان رُباعیًّا فمفتوحةٌ مقطوعةٌ.

ترجمہ: امر وہ صیغہ ہے جس کے ذریعہ فاعل مخاطب سے فعل طلب کیا جائے علامت مضارع کو حذف کرنے کے ساتھ، اور اس کے آخر کا حکم مجزوم کے حکم کی طرح ہے (اگر اس علامت مضارع کو حذف کرنے) کے بعد والا حرف ساکن ہو، اور وہ صیغہ رباعی نہ ہو تو ہمزہ وصلی مضموم زیادہ کر دیں گے اگر اس (ساکن) کے بعد والا حرف مضموم ہو، اور ہمزہ وصلی مکسور ہوگا اس کے ماسوا میں جیسے اُقتل اِضرب اِعلم،

اگر مضارع رباعی ہو پس (ہمزہ) مفتوحہ قطعیہ ہوگا۔

تشــــریح: بھائی آج کے درس میں ہم صرف تین باتیں کریں گے، یہ ساری باتیں آپ حضرات نے پچھلے سال ہدایۃ النحو میں پڑھ لئے ہیں آج کے درس میں کچھ انہیں باتوں کی تازگی ہوجائیگی اور ان کے ضمن میں کچھ ضروری چیزیں بھی بیان ہوگی جو مرکزی اور اساسی باتیں ہیں وہ یہ ہیں:

(۱) امر کی تعریف۔

(۲) امر بنانے کا طریقہ۔

(۳) امر کے آخر کا حکم۔

پہلی بات: امر کی تعریف

الأمر صیغۃٌ یُطلب بھا الفعلُ من الفاعل المخاطب: لغوی اعتبار سے امر أمرَ یأمر مہموز الفاء سے باب نصر ینصر کا مصدر ہے، اس کا معنی ہے حکم دینا، اور نحویوں کی اصطلاح میں اس کی تعریف خود صاحب کافیہ بیان کرتے ہیں کہ **صیغۃٌ یطلبُ بھا الفعل من الفاعل المخاطب**، یعنی امر وہ صیغہ ہے جس کے ذریعے کام کرنے والے مخاطب سے کسی کام کا مطالبہ کیا جائے، جیسے اکتُبْ بمعنی لکھو، اور اقرأ بمعنی پڑھو۔

مذکورہ تعریف میں فوائد وقیود

الأمر صیغۃٌ یُطلب بھا الفعلُ من الفاعل المخاطب: مذکورہ عبارت میں الأمر معرَّف اور باقی اس کی تعریف ہے، تعریف میں صیغۃٌ جنس اور

باقی اس کی فصول ہیں، چنانچہ صیغہ کہنے سے ہر قسم کے ماضی ومضارع مع أخواتہ اور امر وغیرہ کے صیغے داخل ہوگئے، یُطلبُ بھا: فصل اول ہے اس کے ذریعے ماضی اور مضارع کے صیغے خارج ہوگئے؛ کیونکہ ان میں طلب نہیں ہوتی، الفعل، فصل ثانی ہے اس کے ذریعے نہی خارج ہوگئی؛ کیونکہ وہاں طلب نہیں ہوتا، بلکہ فعل کا ترک کرنا مقصود ہوتا ہے، من الفاعل، فصل ثالث ہے اس کے ذریعے فعل مجہول لِتُضرَبْ وغیرہ خارج ہوگئے؛ کیونکہ اس میں فاعل کوئی معلوم نہیں اس لئے یہاں مفعول بہ سے فعل کو طلب کیا جاتا ہے، اور المخاطب فصل رابع اور فصل اخیر ہے، اس کے ذریعے امر غائب معلوم اور متکلم کے صیغے نکل جائیں گے؛ کیونکہ ان میں مطالبہ مخاطب سے نہیں بلکہ غائب اور اپنے نفس سے ہوتا ہے، لہذا ان تمام قیودات کے لگانے کا مطلب یہ ہوا کہ امر کا صیغہ صرف وہی ہوتا ہے جس میں فاعل مخاطب سے کسی کام کا مطالبہ کیا جائے۔

میرے عزیز طلبہ! آپ حضرات کو یاد ہوگا کہ پچھلے سال جب آپ علم الصیغہ پڑھ رہے تھے تو صاحب علم الصیغہ مفتی عنایت اللہ کاکوروی شہید رحمہ اللہ نے امر کے صیغوں کو مضارع کے صیغوں سے الگ لکھنے کی وجوہات میں سے ایک وجہ یہ بھی بیان فرمائی تھی کہ امر کے صیغے صرف مخاطب والے صیغوں پر بولے جاتے ہیں باقی صیغے (لتضربْ، لَیضربْ، لِیُضربْ) امر کے نہیں ہیں، تو صاحب کافیہ کی بیان کردہ تعریف میں ذکر کردہ قیود سے صاحب علم الصیغہ کے قول کو تقویت اور اعانت مل رہی ہے، جبکہ دیگر علماء صرف کے ہاں ایسا نہیں ہے، کما تعرفون بالصراحۃ۔

دوسری بات: امر بنانے کا طریقہ

بحذف حرف المضارعة، وحكم آخره حكم المجزوم، فإن كان بعده ساكنٌ وليس برباعي زدتَّ همزة وصلٍ مضمومةً إن كان بعده ضمةٌ ومكسورةً فيما سواه، مثل: اقتُل واضرِبْ واعلَمْ، وإن كان رُباعيًّا فمفتوحةٌ مقطوعةٌ: صاحب کافیہ یہاں آپ حضرات کو ایک قاعدہ اور ایک قانون یاد دلا رہے ہیں جو آپ حضرات نے ارشاد الصرف اور علم الصیغہ میں پڑھا ہے، بات ایک ہی ہے صرف اصطلاحات کا فرق ہے ارشاد الصرف میں آپ نے اس کو قانون کے نام سے اور پھر علم الصیغہ میں اسی بات کو قاعدہ کے نام سے پڑھا تھا اور آج اُسی بات کو بناء الأمر کے نام سے پڑھ رہے ہوں، **كما قال الشاعر:**

عباراتنا شتى وحسنک واحد

وقال الآخر: منزل ده ٹولو یو دے خو سفر جدا جدا

الغرض آپ اس کو آسان الفاظ میں یوں سمجھ لو کہ ہر امر حاضر معلوم کو اپنے باب کے مضارع معلوم کے صیغوں سے بنایا جاتا ہے، بنانے کا طریقہ یہ ہے کہ شروع سے علامت مضارع کو حذف کر کے آخر کو جزم دیدیں گے، پھر اس کے بعد دیکھیں گے کہ علامت مضارع کو حذف کرنے کے بعد والا حرف ساکن ہے یا متحرک، اگر متحرک ہو تو اپنے حال پر چھوڑ دیں گے، جیسے تعِدُ سے عِدْ، اور تقِي سے قِ، اور اگر ساکن ہو تو ماضی چہار حرفی والے باب یعنی باب افعال کے علاوہ دیگر ابواب میں اس کے شروع میں ہمزہ وصلی لگادیں گے اور ہمزہ پر حرکت عین کلمہ کی حرکت سے آئے گی

مثلاً اگر وہ مضموم ہوتو ہمزہ وصلی مضموم آئے گا جیسے تـنـصُـر سے اُنـصُـرْ ، اور اگر مفتوح یا مکسور ہوتو ہمزہ وصلی مکسور آئے گا جیسے تفتح سے افتح، اور تضربُ سے اِضرِبْ۔

وإن كـان ربـاعيًّـا فـمفتوحةٌ مقطوعةٌ: اگر ماضی چہار حرفی والا باب (افعال) ہوتو ہمزہ قطعی مفتوح (جو اس باب کا اپنا ہمزہ تھا اور تکرم میں طرداً للباب حذف ہوا تھا) کو واپس لا کر لگا دیں گے جیسے تُـكـرِمُ سے أكرِمْ، یہ اصل میں تُـأكرِمُ تھا، أأكرِمُ میں قانون جاری کرنے کی وجہ سے باقی سب صیغوں میں بھی طرداً للباب جاری کردیا، تو تُـأكرِمُ سے تکرمُ بنا، جب اس سے علامت مضارع کو ہٹایا اور پھر ہمزہ قطعی مفتوح کو واپس لائے تو أكرِمْ بنا۔

تیسری بات: امر کے آخر کا حکم

وحكم آخره حكم المجزوم: فرماتے ہے کہ امر کے آخر کا حکم یہ ہے کہ وہ مجزوم ہوگا، مجزوم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جس صیغے کا آخر اگر صحیح ہوتو وہاں جزم سکون کے ساتھ آئے گا، جیسے تقرأُ سے اِقرأْ، اور اگر اس کے آخر میں نون اعرابی ہوتو اس کا جزم حذف نون کے ساتھ ہوگا جیسے اضربا، اضربوا، اور اگر اس کے آخر میں کوئی حرف علت ہوتو اس کا جزم حذف لام کے ساتھ ہوگا جیسے تـدعُـوْ سے اُدعُ، ترميْ سے ارمِ، اور تخشی سے اِخشَ۔

درس (۴٦)

مفعول مالم یسم فاعلہ کا بیان

فعل ما لم يسمَّ فاعله: هو ما حُذفَ فاعله، فإن كان ماضيًا ضُمَّ أوله وكُسرَ ماقبل آخره، ويُضمُّ الثالث مع همزة الوصل، والثاني مع التاء خوفَ اللبس، ومعتل العين الأفصح: قيل وبيع، وجاء الإشمام والواو، ومثله باب أُختير وانقيد دون أُستخير وأقيمَ، وإن كان مضارعًا ضُمَّ أوله وفُتح ما قبلُ آخره، ومعتل العين ينقلب فيه العينُ ألفًا.

ترجمہ: فعل مالم یسم فاعلہ وہ فعل ہے کہ حذف کیا گیا ہو اس کے فاعل کو اگر وہ ماضی ہے تو ضمہ دیا جائے اس کے اول کو اور آخر سے ماقبل کو کسرہ دیا جائے گا، اور تیسرے حرف کو ضمہ دیا جائے گا جب کہ ہمزہ وصلی اس کے ساتھ مقترن ہو، اور (جس ماضی کے شروع میں تاء ہو) تو دوسرے حرف کو ضمہ دیا جائے گا، تاء کے ساتھ التباس کے خوف کی وجہ سے، اور معتل العین صحیح لغت کے مطابق قیل اور بیع پڑھیں گے اور اشمام اور واو کے ساتھ بھی آیا ہے اور اس کی مثل ہے باب اختیر اور انقید نہ کہ استخیر اور أقیم، اور اگر مضارع ہو تو ضمہ دیا جائے گا اس کے اول کو، فتحہ دیا جائے گا آخر سے ماقبل کو اور معتل العین میں بدل دیا جائے گا عین کلمہ کو الف کے ساتھ۔

تشریح: آج کے درس میں فعل مجہول کی تعریف اور اس کے متعلق چند اہم قواعد

ذکر فرمائینگے، یہی قواعد آپ لوگوں نے ارشاد الصرف میں چھ قوانین کی صورت میں پڑھے ہیں۔

پہلی بات: فعل مجہول کی تعریف

لغوی اعتبار سے فعل مالم یسم فاعلہ کا معنی یہ ہے کہ وہ فعل جس کے فاعل کا نام نہ لیا گیا ہے، یا وہ فعل جس کا فاعل متعین نہیں کیا گیا ہو، اور اصطلاح نحو میں فعل مالم یسم فاعلہ کا مطلب یہ ہے کہ وہ فعل جس کے فاعل کو حذف کر دیا گیا ہو اور مفعول بہ کو اس کا نائب قرار دیا گیا ہو جیسے قرأ زیدٌ الکتابَ سے قُرِأ الکتابُ۔

پہلا قاعدہ ماضی مجہول کا

فإن کان ماضیًا ضُمَّ أوله وکُسرَ ماقبل آخره، ویُضمُّ الثالث مع همزة الوصل، والثاني مع التاء خوفَ اللبس: عزیز طلبہ! ماضی مجہول کے لئے آپ نے ارشاد الصرف میں تین قوانین پڑھے تھے لیکن صاحب کافیہ ان تینوں کو ایک ہی ساتھ بڑے آسان الفاظ میں بیان فرما رہے ہیں، چنانچہ لکھتے ہیں کہ اگر ماضی مجہول بنانا ہو تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ حرف اول کو ضمہ اور ماقبل اخیر کو کسرہ دیا جائے گا جیسے فتح سے فُتِحَ وغیرہ، اور اگر ایسے ابواب سے بنانا ہو جن کے ماضی کے شروع میں تاء زائدہ مطردہ ہو تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے دونوں حرفوں کو ضمہ اور ماقبل اخیر کو کسرہ دیں گے جیسے تَصرَّف سے تُصُرِّف، تَضاربَ سے تُضُورِبَ اور تَدحرجَ سے تُدُحرِجَ۔

اور حرف ثانی کو ضمہ دینے کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ خوف اللبس تاکہ ان کا

التباس باب تفعیل، مفاعلہ اور فعللہ کے صیغوں کے ساتھ نہ آئے جیسے تُصُرِّف، تُضارِبَ، اور یُدحرِجُ اگر حرف ثانی کو ضمہ نہیں دیا تو یہ اور وہ دونوں آپس میں ملتبس ہو جائیں گے، اور اگر ضمہ دیا تو فرق واضح ہوگا جیسے تفعیل کی مثال صُرِّف اور تفعل کی مثال تُصُرِّف وقس علی هذا۔

دوسرا قاعدہ قِیل اور بِیع کا

ومعتل العين الأفصح قيل وبيع: فرماتے ہیں کہ اُجوف سے ماضی مجہول تین وزن پر آتا ہے ا۔ قِیل بِیعَ، ۲۔ قُولَ بُوعَ، ۳۔ اشمام کے ساتھ، جاء الإشمام والواو سے یہی آخری دو صورتیں مراد ہیں، لیکن ان تینوں میں سے پہلی صورت زیادہ فصیح ہے۔

ومثله باب اُختیر واُنقید: اجوف سے باب افتعال اور انفعال کے متعلق فرماتے ہیں کہ ان دونوں کے ماضی مجہول میں بھی یہی تینوں صورتیں جائز ہیں، لیکن زیادہ فصیح ان میں بھی وہی نقل حرکت یعنی اختیر اور انقیدَ والی ہے۔

دون اُستُخیر واُقیمَ: فرماتے ہیں کہ ماقبل والی تین صورتیں اجوف سے باب استفعال اور باب افعال کے ماضی مجہول میں جاری نہیں ہوں گی، اس کی مفصل وجہ آپ نے ارشاد الصرف اور علم الصیغہ میں پڑھی ہے یہاں مختصرا عرض ہیکہ یہ اس لئے کہ اسُتُخیر اور اُقیمَ میں نہ تو فُعلَ حقیقی کا وزن بن رہا ہے اور نہ فُعلَ حکمی کا، جبکہ مذکورہ قاعدہ صرف اسی کلمہ کے ساتھ خاص ہے جو فُعِلَ حقیقی یا حکمی کے وزن پر ہو۔

تیسرا قاعدہ مضارع مجہول کا

وإن كان مضارعًا ضُمَّ أوله وفُتح ماقبل آخره: فرماتے ہیں کہ ہر مضارع مجہول کو بناتے وقت حرف اول کو ضمہ اور ماقبل اخیر کو فتحہ دیا جائے گا جیسے يَضرِبُ سے يُضرَبُ، يكتبُ سے يُكتَبُ اور يَستعمِلُ سے يُستعمَلُ۔

چوتھا قاعدہ يقال يُباع کا

ومعتل العين ينقلب فيه العينُ ألفًا: ماقبل مضارع مجہول والا قاعدہ جب معتل العین یعنی اَجوف کلمہ میں جاری کریں گے تو يقول يبيعُ سے يُقوَلُ اور يُبْيَعُ بن جائے گا، پھر قالَ وباعَ کا قانون جاری کر کے اس کے عین کلمہ کو الف سے بدل دیں گے تو يُقالُ يُباعُ بن جائے گا۔

درس (٤٧)

فعل لازم اور فعل متعدی کا بیان

المتعدي وغير المتعدي: فالمتعدي ما يتوقف فهمه على متعلق كضرب، وغير المتعدي بخلافه كقعد، والمتعدي يكون إلى واحدٍ كضربَ، وإلى اثنين كأعطى وعلمَ، وإلى ثلاثة كأعلمَ وأرى وأنبأَ ونبَّأَ وأخبرَ وخبَّرَ وحدَّثَ، وهذه مفعولها الأول كمفعول أعطيتُ، والثاني والثالث كمفعولَي علمتُ.

ترجمہ: فعل متعدی اور غیر متعدی: فعل متعدی وہ ہے کہ موقوف ہو اس کا سمجھنا

متعلق پر جیسے ضــرب، اور غیر متعدی وہ ہے جو اس کے خلاف ہو جیسے قــعــدَ، اور (فعل) کبھی متعدی ہوتا ہے ایک (مفعول) کی طرف جیسے ضــرب، اور دو کی طرف جیسے أعطی، اور عَلِمَ، اور تین کی طرف جیسے أعلم اور أری اور أنبأ اور نبّأ اور أخبر خبّر اور حدّث، ان افعال کا مفعول اول باب أعطیتُ کے مفعول کی طرح ہے، اور ان کا دوسرا اور تیسرا مفعول علمت کے دو مفعولوں کی طرح ہے۔

تشریح: آج کے مختصر سے درس میں صرف دو باتیں ہیں:

(۱) فعل لازم اور فعل متعدی کی تعریف۔

(۲) فعل متعدی کی قسمیں۔

پہلی بات: فعل لازم اور فعل متعدی کی تعریف

بھائی! یہاں سے فعل کی ایک اور تقسیم بیان فرما رہے ہیں، جو اس کے معمول کے اعتبار سے ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ المتعدي وغیر المتعدي یعنی فعل کی اپنے معمول کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں، فعل متعدی اور فعل لازم۔

متعدی لغوی اعتبار سے تعدَّی یتعدَّی تعدّیًا فهو متعدٍّ ناقص سے باب تفعّل کے اسم فاعل کا واحد مذکر کا صیغہ ہے، بمعنی تجاوز کرنے والا، اور اصطلاحی تعریف کرتے ہوئے صاحب کافیہ اپنی عادت شریفہ کے موافق مختصر الفاظ میں فرماتے ہیں کہ ما یتوقف فهمه علی متعلّق یعنی فعل متعدی وہ فعل ہے جس کا سمجھنا اپنے متعلق پر موقوف ہو، یا اس کو دوسری تعبیر میں بیان کرو تا کہ لغوی اور اصطلاحی معنی میں ایک حسین امتزاج پیدا ہو جائے، وہ یہ کہ فعل متعدی وہ فعل ہے جو اپنے فاعل

سے تجاوز کر کے مفعول بہ کا تقاضا بھی کر رہا ہو اور فاعل کو رفع دینے کے ساتھ ساتھ مفعول بہ کو نصب بھی دے رہا ہو جیسے ضربَ زیدٌ کا پورا معنی اس وقت سمجھ میں آئے گا جب اس کے ساتھ مفعول بہ بھی ملایا جائے جیسے ضربَ زیدٌ عمروًا۔

وغير المتعدي بخلافه: اور فعل غیر متعدی یعنی فعل لازم وہ فعل ہے جو فعل متعدی کے مخالف ہو یعنی صرف فاعل پر تمام ہو، اور اس کو مفعول بہ کی ضرورت نہ ہو جیسے جلسَ زیدٌ۔

دوسری بات: فعل متعدی کی قسمیں

افعال متعدیہ میں سے بعض متعدی بیک مفعول ہوتے ہیں اور بعض متعدی بدو، اور بعض متعدی بسہ مفعول، چنانچہ انہیں کو صاحب کافیہ بیان فرما رہے ہیں:

(۱) والمتعدي يكون إلى واحدٍ كضربَ: یعنی بعض افعال صرف ایک مفعول چاہتے ہیں، اور اس پر ان کا معنی پورا ہو جاتا ہے جیسے ضربَ زیدٌ عمروًا۔

(۲) وإلى ثنتين: اور بعض افعال دو مفعول چاہتے ہیں لیکن ان دونوں میں سے ایک کو ذکر کر کے دوسرے کو چھوڑ دینا جائز ہوگا، اور یہ ہوگا باب أعطيتُ میں سے جیسے أعطى زيدٌ عمروًا درهمًا۔

(۳) وعَلِمَ: اور بعض افعال قسم دوم کی طرح دو مفعولوں کا تقاضا کریں گے لیکن دونوں میں سے کسی ایک پر اکتفاء کر کے دوسرے کو چھوڑ دینا صحیح نہیں ہوگا؛ اس لئے کہ یہ دونوں مفعول اصل میں مبتداء خبر ہوتے ہیں اور یہ دونوں

لازم اور ملزوم ہیں۔

(۴) وإلى ثلاثة: اور بعض افعال تین مفعولوں کا تقاضا کرتے ہیں، اور ایسے افعال باب أعلمتُ والے افعال کہلاتے ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں: أعلم، أرى، أنبأ، نبّأ، أخبرَ، خبّر، حدّث، اب ان کے مفاعیل کے متعلق فرمارہے ہیں کہ هذه مفعولها الأول كمفعول أعطيتُ، یعنی متعدی کی یہ جو قسم ہے ان کے مفاعیل میں پہلا مفعول باب أعطیتُ کے مفعول کی طرح ہے یعنی جس طرح باب أعطیتُ کے دو مفعولوں میں سے ایک کو حذف کر کے دوسرے والے کو ذکر کریں تو صحیح ہے اسی طرح یہاں بھی صحیح ہوگا۔

والثاني والثالث كمفعولي علمتُ: فرماتے ہیں کہ باب أعلمت کے مفاعیل ثلاثہ میں سے دوسرے اور تیسرے کی مثال باب علمتُ کے دونوں مفعولوں کی طرح ہے، یعنی جیسا باب علمت میں حذف نہیں کر سکتے کیونکہ وہ اصل میں مبتداء اور خبر تھے جو لازم وملزوم ہوتے ہیں ایسے ہی باب أعلمتُ کے مفعول ثانی وثالث آپس میں مبتداء خبر تھے تو اسی لازم وملزوم ہونے کی وجہ سے ان میں سے کسی ایک کا حذف کرنا بھی جائز نہیں ہے۔

درس (۴۸)

افعال قلوب کا بیان

أفعال القلوب: ظننتُ وحسبتُ وخِلتُ وزعمتُ وعلمتُ

ورأيتُ ووجدتُّ، تدخل على الجملة الاسمية لبيان ما هي عنه، فتنصب الجزئين، ومِن خصائصها أنّه إذا ذكر أحدهما ذُكر الآخر بخلاف باب أعطيتُ، ومنها جواز الإلغاء إذا توسَّطتْ أو تأخّرت لاستقلال الجزئين كلامًا، ومنها أنَّها تُعلَّق قبل الاستفهام والنفي واللام، مثل: علمتُ أزيدٌ عندك أم عمروٌ، ومنها أنها يجوز أن يكون فاعلها ومفعولها ضميرَين لشيءٍ واحدٍ، مثل: علمتني منطلقًا، ولبعضها معنًى آخرُ يتعدَّى به إلى واحدٍ، فظننتُ بمعنى اتَّهمتُ وعلمتُ بمعنى عرفتُ ورأيتُ بمعنى أبصرتُ ووجدتُّ بمعنى أصبتُ.

ترجمہ: افعال قلوب

ظننت اور حسبت اور خلت اور زعمت اور علمت اور رأیت اور وجدت ہیں، یہ داخل ہوتے ہیں جملہ اسمیہ پر، اس اعتقاد کو بیان کرنے کیلئے کہ جس سے یہ جملہ صادر ہورہا ہے پس یہ نصب دیتے ہیں دونوں جزؤں کو، اوران کے خصائص میں سے یہ ہیں کہ جب ان میں ایک کو ذکر کیا جائے تو دوسرے کو بھی ذکر کیا جاتا ہے بخلاف باب أعطیت کے اوران (خصائص) میں سے ایک یہ ہے کہ ان کے عمل کو باطل کرنا جائز ہے جب افعال قلوب (دونوں مفعولوں کے) درمیان واقع ہو، یا (دو اسموں سے) مؤخر ہو دونوں جزء کلام بننے میں مستقل ہونے کی وجہ سے، اور ان (خصائص) میں سے ایک یہ ہے کہ جب یہ استفہام اور نفی اور لام ابتداء سے پہلے واقع ہوں تو معلق ہوجاتا ہیں (ان کا عمل باطل ہوجاتا ہے) جیسے علمت أزیدٌ

عندک أم عمروٌ، اوران (خصائص) میں سے ایک یہ ہے کہ جائز ہے یہ بات کہ ان کے فاعل اور مفعول دونوں ضمیریں ہوں ایک شیء کی جیسے علمتُنی مطلقا، اور بعض افعال قلوب کے لئے دوسرے معانی بھی ہیں، ان کی وجہ سے یہ ایک مفعول کی طرف متعدی ہوتے ہیں، پس ظننتُ اتھمت کے معنی میں ہے اور علمت عرفت کے معنی میں ہے اور رأیت أبصرت کے معنی میں ہے اور وجدت أصبت کے معنی میں ہے۔

تشریح: آج کے درس میں تین باتیں ہیں:

(۱) افعال قلوب کی تحقیق۔

(۲) افعال قلوب میں سے ہر ایک کی تفصیل اور خواص۔

(۳) افعال قلوب کی بعض خاصیتیں۔

پہلی بات: افعال قلوب کی تحقیق

کل کلام عرب میں افعال قلوب کل سات عدد ہیں جو یہ ہیں: ظننتُ، حسبتُ، خلت، زعمتُ، علمتُ، رأیتُ، وجدت، ان کو افعال قلوب کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ان افعال کا تعلق بدن کے ظاہری اعضاء کے ساتھ ہوتا بلکہ دل سے ہوتا ہے اور ان کو افعال یقین اور افعال شک بھی کہتے ہیں؛ کیونکہ ان میں بعض یقین کے لئے آتے ہیں، جیسے علمتُ، رأیتُ، وجدتُ، اور بعض شک کے لئے جیسے ظننتُ، حسبتُ، خلتُ، اور بعض مشترک ہوتے ہیں یعنی یقین اور شک دونوں کے لئے استعمال ہوتے ہیں جیسے زعمتُ. (کمافی خیر النحو: ۳۶۰)۔

اور یہ افعال متعدیہ کی تیسری قسم میں داخل ہیں یعنی دو مفعول چاہتے ہیں اور ان میں سے کسی ایک پر اکتفاء جائز نہیں ہوتا۔

دوسری بات: افعال قلوب کا معمول اور عمل

تدخل علی الجملة الاسمیة: فرماتے ہیں کہ افعال قلوب جملہ اسمیہ یعنی مبتداء اور خبر پر داخل ہوتے ہیں اور ان دونوں کو بناء بر مفعولیت نصب دیتے ہیں۔

لبیان ماھی عندہ: فرماتے ہیں کہ یہ افعال جملہ اسمیہ پر اس لئے داخل ہوتے ہیں تا کہ اس بات کو بیان کریں کہ اس جملہ پر جو حکم لگا ہے وہ کس قبیل سے ہے، کیا وہ یقین کے قبیل سے ہے یا ظن غالب کے قبیل سے یا شک کے قبیل سے، مثلا آپ نے کہا **علمتُ زیدًا قائمًا**، اس میں زید کی طرف قیام کی نسبت یقینی طور پر ہوئی ہے، اور **ظننتُ عمرًوا حاضرًا**، اس میں عمرو پر حاضری کا حکم ظن غالب کے درجے میں لگایا گیا ہے، اسی طرح **زعمتُ بکرًا نائمًا** میں نوم کی نسبت بکر کی طرف شک کے درجہ میں ہوئی ہے۔

تیسری بات: افعال قلوب کی بعض خاصیتیں

عزیز طلبہ! افعال قلوب کی تحقیق، عمل، اور معمول کے بعد اب ان کی چار خاصیتیں بیان فرمارہے ہیں:

(۱) **ومن خصائصھا أنه إذا ذکر أحدھما ذکر الآخر:** پہلی خاصیت تو یہ ہے کہ ان کے دونوں مفعولوں کو ذکر کرنا ضروری ہے کسی ایک کو ذکر کر کے دوسرے کو چھوڑ دینا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ یہ دونوں اصل میں مبتداء اور

خبر تھے اور شدت اتصال کی وجہ سے دونوں بمنزلہ ایک ہی اسم کے ہیں، لہذا ایک اسم میں سے بعض کو ذکر کرنا اور بعض کو چھوڑ دینا مناسب نہیں ہوتا، اور دیکھئے صاحب حاشیہ نے اسی کی ایک اور وجہ بھی لکھی ہے لیکن زیادہ مناسب اور اقرب إلی الذہن یہی وجہ ہے۔

بخلاف باب أعطيتُ: باب أعطيتُ والے افعال بھی اگرچہ دو ہی مفعولوں پر داخل ہوتے ہیں لیکن وہ دونوں مفعول آپس میں مبتداء اور خبر نہیں ہوتے لہذا شدت اتصال نہیں پایا گیا اس لئے ان میں سے کسی ایک کو ذکر کرکے دوسرے کو چھوڑ دینا جائز ہوتا ہے۔

(۲) **ومنها جواز الإلغاء إذا توسطت أو تأخرت:** افعال قلوب کی دوسری خاصیت یہ ہے کہ ان کے عمل کو لفظاً و معنًی دونوں طرح باطل کرنا جائز ہے بشرطیکہ یا تو یہ دونوں مفعولوں کے درمیان میں واقع ہوں یا دونوں کے بعد واقع ہوں، ان صورتوں میں اعمال اور اہمال تو دونوں جائز ہیں، لیکن اول صورت کیا ہے تو اس کے متعلق عرض ہیکہ جب یہ دونوں مفعولوں کے درمیان میں ہوں، مثلاً زیدٌ ظننتُ قائمٌ، تو اعمال واہمال دونوں برابر ہیں، اور اگر آخر میں ہوں مثلاً زیدٌ قائمٌ ظننتُ تو اہمال اور اعمال دونوں جائز ہیں لیکن اہمال اولی ہے اعمال سے۔

اہمال تو اس لئے جائز ہے کہ یہ افعال کمزور عامل ہیں، اور کمزور عامل کے سامنے اگر اس کے معمول مرتب انداز میں ہوں تب تو وہ ان میں عمل کرسکتا ہے، ورنہ تو نہیں کرسکے گا، اور عمل دینا اس لئے جائز ہے کہ فعل کو من

حیث الفعل اگر دیکھا جائے تو وہ عامل قوی شمار ہوتا ہے، اس لئے وہ ایسی صورتوں میں بھی عمل کر سکے گا، تو چونکہ یہ بھی افعال ہیں اس لئے یہ بھی ایسی صورتوں میں عمل کرسکیں گے۔

لاستقلال الجزئين كلامًا: یہ بھی اہمال کی ایک وجہ بیان فرمائی کہ یہ دونوں جزء یعنی دونوں مفعول خود بھی ایک مستقل کلام ہے باین طور کہ ان میں **زیدٌ** کومبتداء بنا کر **فاضلٌ** کو اس کی خبر بنا دیا جائے، تو یہ ایک مستقل کلام ہے، اور عامل اس کا ایک ضعیف قسم کا عامل ہے لہذا عامل ضعیف تو ضعیف معمول میں وجوبی طور پر عمل کرسکتا ہے لیکن یہاں عامل ضعیف قوی معمول میں وجوبی عمل نہیں کرسکتا بلکہ جب چاہے تو اس کو عامل بنادے اور جب چاہے تو اس کو مہمل بنا دیا جائے۔

(۳) **ومنها أنّها تعلّق قبل الاستفهام:** تیسری خاصیت بیان کر رہے ہیں کہ جب یہ افعال ہمزہ استفہام یا نفی یا لام سے قبل واقع ہوجائے تو یہ معلق ہوں گے، یعنی لفظی طور پر بالکل عمل نہیں کریں گے، یعنی لفظاً اس کا عمل وجوبی طور پر باطل ہوجائے گا جیسے **علمتُ أزيدٌ عندک أم عمروٌ، وعلمتُ ما زيدٌ في الدار، وعلمتُ لزيدٌ قائمٌ۔**

ہمزہ استفہام وغیرہ سے قبل واقع ہوجائے تو لفظی طور پر مہمل ہوں گے، لیکن اگر ہمزہ استفہام وغیرہ کے بعد واقع ہوجائے تو ایسی صورت میں اس کو ملغی عن العمل بنانا صرف جائز ہوگا واجب نہیں ہوسکتا، جیسے **أيهم علمتَ زيدًا وزيدٌ۔**

(۴) ومنها أنها يجوز أن يكون فاعلها ومفعولها ضميرين لشيءٍ واحدٍ: فرماتے ہیں کہ عام افعال کے لئے تو قاعدہ یہ ہے کہ ایک شخص کی طرف لوٹنے والی دو ضمیریں فاعل اور مفعول نہیں بنائے جاسکتے جیسے ضربتُني، اور ضربتَک نہیں کہا جاسکتا، الا یہ کہ دونوں ضمیروں کے درمیان لفظ نفسٌ کا فاصلہ لایا جائے جیسے ضربتُ نفسي، اور ضربتَ نفسَک وغیرہ جائز ہیں، لیکن بغیر کسی فاصلہ ایک ہی چیز کی دو ضمیریں افعال قلوب کے لئے معمول بن سکتے ہیں باین طور کہ ایک ان میں فاعل ہو اور دوم مفعول بہ جیسے علمتُني منطلقًا۔

ولبعضهما معنًى آخر يتعدى به إلى واحدٍ: فرماتے ہیں کہ مذکورہ افعال قلوب میں سے بعض دوسرے معنی میں استعمال ہوتے ہیں تو ایسی صورت میں وہ متعدی بیک مفعول ہوں گے جیسے ظننتُ اتّهمتُ کے معنی میں اور علمتُ عرفتُ کے معنی میں اور رأيتُ أبصرتُ کے معنی میں اور وجدتُ أصبتُ کے معنی میں اگر لئے جائے تو متعدی بیک مفعول ہوں گے، اور ایسی صورت میں یہ افعال قلوب نہیں رہیں گے بلکہ عام افعال شمار ہوں گے۔

درس (۴۹)

افعال ناقصہ کا بیان

الأفعال الناقصة: ما وُضع لتقرير الفاعل على صفةٍ، وهي:

كـان وصـار وأصبح وأمسـى وأضحى وظلَّ وباتَ وآضَ وعادَ وغدا وراحَ وما زالَ وما انفكَّ وما فتئَ وما برحَ وما دامَ وليسَ، وقد جاء ما جـاءت حاجتك، وقعدتْ كأنَّها حربةٌ، تدخل على الجملة الاسمية لإعـطـاء الـخبـر حكم معناها، فترفع الأولَ وتنصب الثانيَ، مثل: كان زيـدٌ قـائـمًـا، فكانَ تكون ناقصةً لثبوت خبرها ماضيًا دائمًا أو منقطعًا، وبـمـعـنـى صار، ويكون فيها ضميرُ الشأنِ، وتكون تامَّةً بمعنى ثبتَ، وزائدةً.

ترجمہ: افعال ناقصہ وہ افعال ہیں جو وضع کئے گئے ہوں فاعل کو ثابت کرنے کے لئے کسی صفت پر اور وہ یہ ہیں کـان اور صـار اور أصبح اور أمسى اور أضحى اور آض اور غدا اور راح اور مازال اور ما انفک اور ما فتی اور ما برح اور ما دام اور لیس اور تحقیق آیا ہے ما جاء ت حاجتک میں کلمہ جاء ت اور قعدت کأنَّها حربة میں قعدت ناقصہ ہے، یہ جملہ اسمیہ پر داخل ہوتے ہیں اپنے معنی کا حکم خبر کو دینے کے لئے آتے ہیں، پس رفع دیتے ہیں پہلے جزء کو اور نصب دیتے ہیں دوسرے جزء کو جیسے کان زیدٌ قائمًا، پس کان ناقصہ ہوتا ہے اپنی خبر کو ثابت کرنے کے لئے زمانہ ماضی میں، دائمی طور پر یا (کـان) منقطع ہوتا اور بمعنی صار ہوتا ہے اور اس میں ضمیر شان ہوتی ہے، اور (کان) تامہ ہوتا ہے بمعنی ثبت کے اور زائدہ ہوتا ہے۔

تشریح: میرے عزیز! آج کے درس میں تین باتیں ہیں:

(۱) افعال ناقصہ کی تعریف۔

(۲) افعال ناقصہ کا عمل۔

(۳) کان فعل ناقص کی قسمیں۔

پہلی بات: افعال ناقصہ کی تعریف

ما وضع لتقرير الفاعل على صفةٍ: **الأفعال** جمع ہے فعلٌ کی، اور **الناقصة** اسم فاعل کا واحد مؤنث کا صیغہ ہے، بمعنی وہ افعال جو ناقص ہوں، اور اصطلاح میں **ما وضع لتقرير الفاعل على صفة**، یعنی وہ افعال جنہیں فاعل کو کسی صفت پر ثابت کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہو، اور وہ یہ ہیں **كان، صار، ظلَّ، باتَ، أصبح، أمسى، أضحى، آض، عاد، غدا، راح، مازال، ما انفک، مافتئ، مابرح، مادام، ليس**، اوران کے علاوہ بھی دو افعال ہیں جو فعل ناقص شمار ہوتے ہیں:

(۱) **جاءَ:** جیسے **ما جاء ت حاجتکَ**، یہاں **جاء ت** **كانت** کے معنی میں ہے، اس میں ضمیر مستتر **جاءَ** کا اسم ہے، اور **حاجتکَ** مضاف مضاف الیہ مل کر اس کی خبر ہے، یہ خوارج کا مشہور قول ہے جب حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف سے قاصد بن کر گئے تو انہوں نے کہا تھا، اس کی تقدیری عبارت اس طرح ہوگی: **أيةُ حاجةٍ صارت حاجتک.**

(۲) **قعد:** جیسے **قعدتْ كأنَّها حربةٌ** میں **قعدتْ** **صارت** کے معنی میں ہے، اس کے اندر ضمیر اس کا اسم ہے اور **كأنَّها حربةٌ** پورا جملہ اس کی خبر ہے، اس کی تقدیری عبارت اس طرح ہوگی، **أرهف شفرته حتى قعدت كأنَّها**

جر بۃ۔ (تقریر کافیہ ۲/۱۴۰)

دوسری بات: افعال ناقصہ کا عمل

تدخل علی الجملۃ الاسمیۃ: یہ سارے افعال جملہ اسمیہ پر داخل ہوتے ہیں جو ان کے داخل ہونے سے قبل آپس میں مبتداء اور خبر تھے، **لإعطاء الخبر حکم معناھا** یعنی یہ افعال جملہ اسمیہ پر اس لئے داخل ہوتے ہیں تا کہ اپنے معنی کا اثر اپنے خبر کو دیدے جیسے **صار زیدٌ غنیًا**، یہ صارَ فعلِ ناقص کے داخل ہونے سے **زیدٌ غنیٌّ** تھا، جو آپس میں مبتداء اور خبر تھے، جب اس پر صارَ داخل ہوا تو اس نے زید کو حالت فقر سے حالت غنی طرف منتقل کر دیا کیونکہ صارَ انتقال کے معنی مین استعمال ہوتا ہے، **وھکذا کان زیدٌ قائمًا**۔

تیسری بات: کانَ کی قسمیں

یہاں سے صاحب کافیہ معنی کے اعتبار سے کانَ کی چار قسمیں بیان فرمارہے ہیں:

(۱) **فکان تکون ناقصۃ**: جہاں فاعل پر بات پوری نہ ہو رہی ہو بلکہ اس کے ساتھ خبر کی بھی ضرورت ہو تو ایسی صورت میں کانَ ناقصہ کہلاتا ہے جیسے **کانَ زیدٌ قائمًا**، اس کے بعد فرماتے ہیں کہ **دائمًا أو منقطعًا** یعنی پھر اس کی دو قسمیں ہیں کان ناقصہ دائمی، اور کان ناقصہ منقطعہ۔

دائمی کا معنی یہ ہے کہ کان اپنی خبر کو اپنے اسم کے لئے زمانہ ماضی سے دائمی طور پر ثابت کر رہا ہو، اور بعد میں بھی اسی طرح دائمی ہو جیسے ﴿**کان اللہ غفورا**

رحیما﴾ تو اللہ تعالی کے لئے صفت غفور اور صفت رحیم پہلے بھی تھی اور اب بھی ہے اور آیندہ بھی رہے گی۔

اور کان منقطعہ کا مطلب یہ ہے کہ کان اپنی خبر کو اسم کے لئے زمانہ ماضی میں ثابت کرے، لیکن دائمی طور پر نہیں جیسے کانَ زیدٌ غنیًّا فافتقرَ، اس مثال میں زید کے لئے غنی کا ثبوت ہمیشہ کے لئے نہیں ہے۔ (تقریر کافیہ ۲/۱۴۲)

(۲) وبمعنی صار: کانَ کی دوسری قسم کان ناقصہ بمعنی صارَ ہے جیسے ﴿و کان من الکافرین﴾ ویکون فیها ضمیر الشان، فرماتے ہیں کہ ایسے کانَ میں جو بمعنی صار ہو کبھی اس میں ضمیر شان بھی ہوتی ہے جیسے کان زیدٌ قائمٌ، أي: کان الشان زیدٌ قائمٌ، اور علامہ جامیؒ نے اس موقع پر ایک شعر بھی پیش فرمایا ہیں:

إذا متُّ کان الناس صنفان شامتٌ

وآخر متنٍّ بالذي کنت أصنع

یعنی جب میں مرجاؤ گا تو لوگوں کی دو جماعتیں بن جائیگی، ایک جماعت تو میرے دشمنوں کی ہوگی جو میرے مصیبتوں اور میرے مرنے پر خوشیاں منائے گی، اور دوسری جماعت وہ ہوگی جو میرے کارناموں کی مدح سرائی کرے گی۔

محل استشہاد اس شعر میں کان الناس صنفان ہے اگر اس میں ضمیر شان اس کا اسم نہ ہوتی تو الناس اس کا اسم ہو کر اس کے بعد کا لفظ صنفین ہوتا، جو کانَ کی خبر ہوتی؛ کیونکہ کان کی خبر منصوب ہوتی ہے، لہذا معلوم ہوا کہ

الناس صنفان مبتداء خبر مل کر پورا جملہ کان کے لئے خبر ہے اور اسم اس کا ضمیر شان ہے۔

اور یہ انتقال کے لئے بھی آتا ہے چاہے وہ انتقال ایک صفت سے دوسری صفت کی طرف ہو جیسے صار زیدٌ عالمًا أي: انتقل من صفة الجهل إلى صفة العلم، اور چاہے ایک حقیقت سے دوسری حقیقت کی طرف ہو جیسے صار الطین حجرًا، اور چاہے ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف ہو جیسے صار زیدٌ من قريةٍ إلى قريةٍ، اور چاہے ایک ذات سے دوسری ذات کی طرف ہو جیسے صار زیدٌ من خالدٍ إلى عمروٍ، لیکن آخر الذکر دو قسموں میں یہ ضروری ہے کہ صار إلى کے ذریعہ سے متعدی ہوگا۔

(۳) وتکون تامّةً بمعنى ثبتَ: کان کی تیسری قسم کان تامہ ہے یعنی وہ کان جس کو کان ناقصہ کی طرح اسم اور خبر کی ضرورت نہ ہو بلکہ صرف اپنے فاعل پر ثبتَ اور وجدَ کی طرح تام ہو رہا ہو جیسے ﴿کن فیکون﴾ اس میں ماضی اور مضارع دونوں صیغے کان تامہ کی مثالیں ہیں۔

(۴) وزائدةً: کان کی چوتھی قسم کان زائدہ ہے، کان زائدہ کا مطلب یہ ہے کہ کلام میں اس کا ہونا اور نہ ہونا دونوں برابر ہو جیسا کہ ایک ہاتھی کی کمر پر کوّا اجازت لئے بغیر بیٹھا ہوا تھا جب اڑنے لگا تو ہاتھی سے کہا کہ ہاتھی صاحب! معاف کرنا؛ میرے بیٹھنے سے آپ کو کافی تکلیف ہوئی ہوگی اور آپ کی کمر میں کافی درد آیا ہوگا، ہاتھی نے جواب دیا کہ آپ کا بڑا شکریہ، لیکن یہ سن لے مجھے تو نہ تیرے آنے کا پتہ چلا تھا اور نہ تیرے جانے کا پتہ چلے گا، بالکل ایسے

ہی کانَ زائدہ کی مثال ہے کہ کلام میں ہوتو بھی صحیح جیسے ﴿کیف نکلم من کان في المهد صبیًا﴾ اور نہ ہوتو بھی صحیح جیسے کیف نکلم من في المهد صبیًا۔

درس (۵۰)

باقی افعال ناقصہ کی تفصیل

وصار للانتقال، وأصبح وأمسی وأضحی لاقتران مضمون الجملة بأوقاتها، وبمعنی صار، وتكون تامةً، وظلَّ وبات لاقتران مضمون الجملة بوقتيهما، وبمعنی صار، وما زال وما برح وما فتیَٔ وما انفکَّ لاستمرار خبرها لفاعلها مذ قَبِله، ويلزمها النفي، وما دام لتوقيت أمرٍ بمدَّة ثبوت خبرها لفاعلها، ومن ثَمَّ احتاجَ إلی کلامٍ؛ لأنه ظرف، وليس لمضمون الجملة حالا، وقيل: مطلقًا.

ترجمہ: اور صار انتقال کے معنی میں ہوتا ہے اور أصبح اور أمسی اور أضحی یہ جملے کے مضمون کو ملانے کے لئے آتے ہیں اپنے اوقات کے ساتھ، اور صار کے معنی میں ہوتے ہیں اور ما زال اور ما برح اور ما فتیء اور ما انفکَّ اپنی خبروں کو اپنے فاعل کے لئے استمرار کے ساتھ ثابت کرنے کے لئے آتے ہیں، جب سے اس نے اسے قبول کیا اور ان کو نفی لازم ہے اور مادام ایک امر کی توقیت کے لئے آتا ہے اس مدت کے ساتھ جس میں اس کی خبر کا ثبوت اس کے فاعل کے لئے ہو، اور اسی وجہ سے

محتاج ہوتا ہے کلام کی طرف؛ کیونکہ وہ ظرف ہے، اور لیس جملہ کے مضمون کی نفی کیلئے آتا ہے زمانہ حال میں، اور کہا گیا ہے مطلقا (مضمون جملہ کی نفی کیلئے آتا ہے)۔

تشریح: آج کے درس میں صرف دو باتیں ہیں:

(۱) افعال ناقصہ میں سے ہر ایک کی تفصیل۔

(۲) لیس میں امام سیبویہ اور جمہور کا اختلاف۔

پہلی بات: افعال ناقصہ میں سے ہر ایک کی تفصیل

وصار للانتقال: صار انتقال کے لئے آتا ہے اس کی پوری تفصیل ماقبل میں کان کی دوسری قسم میں گذر گئی ہے۔

وأصبحَ وأمسى، وأضحى لاقتران مضمون الجملة بأوقاتها: افعال قصہ میں سے یہ تینوں افعال جملہ کے مضمون کو اپنے اوقات کے ساتھ ملانے کے لئے آتے ہیں، جیسے **أصبح زيدٌ ذاكرًا**، یعنی زید صبح کے وقت ذکر کرنے والا ہوا، اور **أمسى زيدٌ مسرورًا**، زید شام کے وقت بڑا خوش ہوا، اور **أضحى زيدٌ مصلّيًا** زید چاشت کے وقت نماز پڑھنے والا بنا۔

وبمعنى صار: فرماتے ہیں کہ مذکورہ تینوں افعال کبھی صارَ فعل ناقص کے معنی میں بھی آتے ہیں لیکن اس وقت ان میں مذکورہ اوقات کا لحاظ نہیں ہوگا اور صار چونکہ انتقال کے لئے آتا ہے یہ بھی انتقال کے لئے آئیں گے، جیسے **أمسى زيدٌ غنيًّا، أي: صارَ غنيًّا**۔

وما زال وما برحَ وما فتئ وما انفكَّ: افعال ناقصہ میں سے یہ

چاروں اپنی خبر کو اپنے فاعل کے لئے دوامی اور استمراری طور پر ثابت کرنے کے لئے آتے ہیں جب سے اس کے فاعل نے اس کی خبر کو قبول کیا ہو، جیسے **ما زال زیدٌ فقیرًا**، یعنی زید ابھی تک فقیر ہے، دیکھئے یہاں مازال نے اپنی خبر یعنی فقر کو اپنے فاعل (زید) کے لئے دوامی طور پر ثابت کیا ہے، **وقس علیه البواقي**۔

آگے ان چاروں کے متعلق فرماتے ہیں کہ یہ افعال ناقصہ میں سے تب شمار کئے جائیں گے جب ان پر حرف نفی داخل ہو؛ کیونکہ جب ان سے دوام اور استمرار مطلوب ہے تو ان کے لئے نفی لازمی ہوگی جیسے زال کا معنی ہے زائل ہوا یعنی مستقر نہیں رہا، اور فتیءَ اور برحَ کا بھی یہی معنی ہے اور انفکّ کا معنی ہے جدا ہوا، یعنی ساتھ نہیں رہا، آپ نے دیکھا سب میں نفی کا معنی پایا جاتا ہے، لہذا جب ان پر حرف نفی داخل کریں گے تو نفی کی نفی ہو جائے گی اور ضابطہ ہے کہ **نفي النفي یفید إثباتًا واستمرارًا** یعنی نفی کی نفی اثبات اور استمرار کا فائدہ دیتی ہے، اور یہ نفی چاہے لفظا ہو یا معنًا، لیکن اگر دونوں میں سے کوئی بھی نہ ہو تو وہ افعال ناقصہ میں سے نہیں ہوں گے جہاں لفظا حرف نفی داخل ہو اس کی مثال **ما زال زیدٌ فقیرًا**، اور جہاں معنًا ہو اس کی مثال ﴿**تالله تفتؤ تذکر یوسف حتی تکون حرضًا أو تکون من الهالکین**﴾، یعنی آپ تو ہمیشہ کے لئے یوسف علیہ السلام کو یاد کرتے رہیں گے۔

وما دام لتوقیت أمرٍ بمدّة ثبوت خبرها لفاعلها: فرماتے ہیں کہ افعال ناقصہ میں سے **ما دام** اس بات کو بتانے کے لئے آتا ہے کہ جب تک میرے فاعل کے لئے میری خبر ثابت ہے اس وقت تک مجھ سے ماقبل والا فعل بھی ثابت ہے، جیسے قرآن مجید میں اللہ تعالی نے حضرت عیسی علیہ السلام کا قول نقل فرمایا ہے کہ

﴿وکنت علیم شهیدًا ما دمتُ فیهم﴾ یعنی میں تو اس وقت تک ان پر نگہبان تھا جب تک میں (دنیا میں) زندہ رہا، یعنی میری نگہبانی اپنی امت پر اپنی زندگی تک رہی۔

ومن ثم احتاج إلى كلامٍ: جب یہ آپ نے پہچان لیا کہ مادامَ اپنے ماقبل والے فعل کے وقت کو بتانے کے لئے آتا ہے تو ضروری ہے کہ ما دامَ سے قبل ایک جملہ ہو؛ کیونکہ ما دامَ آخر تک اسی جملہ کے لئے ظرف بنے گا، عزیز طلبہ! مادام سے قبل جملہ موجود ہونے کی شرط دو وجہوں سے لگادی، ایک تو اس لئے کہ ما دامَ کا وضع ہی اس لئے ہوا ہے کہ یہ ماقبل والی چیز کے وقت اور امتداد کو بتائے لہذا اگر اس سے قبل جملہ نہیں ہوگا تو جس طرح صرف یوم الجمعة ظرف کو ذکر کر کے اس سے قبل خرجتُ یا سافرتُ وغیرہ فعل ذکر نہ کرنا غلط ہے تو اسی طرح یہاں بھی ﴿مادمت حیًّا﴾ کو بغیر ﴿کنتُ شهیدًا علیهم﴾ کے ذکر کرنا غلط ہوگا۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ مادام میں ما مصدر یہ ہے جس کی وجہ سے پورا جملہ بتاویل مصدر ہو کر مفرد بنے گا، لہذا اس سے قبل ایک جملہ کا ہونا ضروری ہے تا کہ یہ جملہ مفیدہ بن جائے۔

دوسری بات: لیس میں امام سیبویہ اور جمہور کا اختلاف

ولیس لنفي مضمون الجملة حالاً وقيل مطلقًا: افعال ناقصہ میں سے لیسَ کی تحقیق بیان کرتے ہوئے فرمارہے ہیں کہ لیسَ مضمون جملہ کی نفی کے لئے استعمال ہوتا ہے پھر اس میں دو مذہب ہیں، مذہب جمہور اور مذہب امام سیبویہؒ۔

جمہور علماء کرامؒ کا مذہب یہ ہے کہ اس نفی کا تعلق زمانہ حال سے ہوتا ہے جیسے لیسَ زیدٌ قائمًا کا معنی ہوگا کہ زید ابھی کھڑا نہیں ہے، علامہ جامیؒ نے بھی یہی معنی بیان فرمایا ہے، کہ لیس زیدٌ قائمًا أي: الآن۔

اور امام سیبویہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ لیسَ مطلقاً نفی کے لئے آتا ہے اس میں ماضی حال اور استقبال کا کوئی خاص معنی نہیں ہوتا، اور ان کی دلیل عرب کے ہاں اس کا استعمال ہے یعنی وہ اگر اس کو حال کی نفی کے لئے استعمال کرنا چاہے تو اس کے ساتھ الآن کا قید لگاتے ہیں جیسے لیس زیدٌ قائمًا الآن، اور ماضی کے نفی کے لئے استعمال کرنا ہو تو لیس کے بعد ماضی کا صیغہ لیکر آتے ہیں جیسے لیس خلق اللہ تعالی مثلــہ، یعنی اللہ تعالی نے پیارے محمد صلی اللہ علیہ وسلم جیسے کسی کو ماضی میں پیدا کیا ہی نہیں، اور جب مستقبل کی نفی مقصود ہو تو اس سے قبل مضارع کا صیغہ لاتے ہیں، جیسے فرمان باری تعالی ہے: ﴿ألا یومَ یأتیهم لیس مصروفًا عنهم﴾ یعنی خبردار جس دن وہ عذاب آئے گا تو ان لوگوں سے ہٹایا جانے والا نہیں ہوگا۔

عزیز طلبہ! یہ دو مذہب آپ کے سامنے آئے لیکن ان میں صحیح تر اور صاحب کافیہ کا پسندیدہ مذہب جمہور علماء کرام والا ہی ہے؛ کیونکہ ایک تو اس کو پہلے ذکر فرمایا اور دوسرا یہ کہ مذہب دوم کو صیغہ تمریض کے ساتھ ذکر فرمایا۔

درس (۵۱)

دوضروری مسائل کا بیان

ویجوز تقديم أخبارها كلها على أسمائها، وهي في تقديمها عليها على ثلاثة أقسام، قسمٌ يجوز، وهو من: كانَ إلى راحَ، وقسمٌ لا يجوز، وهو ما في أوله ما، خلافًا لابن كيسان في غير ما دامَ، وقسمٌ مختلفٌ فيه، وهو ليسَ.

ترجمه: اور جائز ہے ان تمام کی خبروں کو مقدم کرنا ان کے اسموں پر، افعال ناقصہ اپنی اخبار کی نفس افعال پر تقدیم میں تین قسموں پر ہیں، ایک قسم جو جائز ہے اور وہ کان سے راح تک ہے اور ایک قسم جو جائز نہیں ہے وہ ایسے افعال ناقصہ ہیں جن کے شروع میں ما ہے، یہ خلاف ہے ابن کیسان کے ما دام علاوہ میں، اور ایک وہ قسم جو مختلف فیہ ہے اور وہ لیس ہے۔

تشریح: آج کے درس میں صرف دو مسئلے بیان فرمارہے ہیں:

(۱) تقدیم أخبارها علی أسمائها۔

(۲) تقدیم أخبارها علیها۔

پہلا مسئلہ: تقدیم أخبارها علی أسمائها

ویجوز تقديم أخبارها كلها على أسمائها: عزیز طلبہ ساتھیوں! یہاں افعال ناقصہ کو تفصیل سے بیان کرنے کے بعد علامہ ابن حاجب ان کی خبر سے

متعلق دو ضروری مسائل ذکر فرما رہے ہیں، ان دونوں مسئلوں کو علامہ جامیؒ نے شرح جامی میں بڑے بسط و تفصیل سے منطقی انداز میں بیان فرمایا ہے جسے آپ حضرات اگلے سال پڑھیں گے ان شاء اللہ، یہاں تو سیدھے سادھے الفاظ میں نفس مسئلہ یوں سمجھ لو کہ سارے افعال ناقصہ کی خبروں کو ان کے اسماء پر مقدم کرنا جائز ہے، جیسے **کان زیدٌ قائمًا** سے **کان قائمًا زیدٌ**، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ افعال ناقصہ افعال ہونے کی وجہ سے عامل قوی ہیں، اور عامل قوی کے معمولات چاہے مرتب ہوں تب بھی عمل کرتا ہے اور اگر غیر مرتب ہوں تب بھی ان میں عمل کرتا ہے۔

دوسرا مسئلہ: تقدیم أخبار ہا علیہا

وهي في تقديمها عليها على ثلاثة أقسام: یہ دوسرا مسئلہ بیان فرما رہے ہیں کہ افعال ناقصہ کے اخبار کو تو آپ نے اسماء پر مقدم کرلیا لیکن کیا انہیں اخبار کو افعال ناقصہ پر بھی مقدم کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ تو اس میں صاحب کافیہؒ نے افعال ناقصہ کی تین جماعتیں بنائی ہیں:

(۱) **قسمٌ يجوز وهو من كانَ إلى راحَ:** **کانَ** سے لے کر **راحَ** تک یعنی **کانَ، صارَ، أصبحَ، أمسى، أضحى، ظلَّ، باتَ، آضَ، عادَ، غدا، راحَ**، ان گیارہ افعال ناقصہ کے اخبار کو خود ان افعال پر مقدم کرنا جائز ہے، جیسے **کان زیدٌ قائمًا** سے **قائمًا کان زیدٌ**، اور وجہ اس کی وہی ہے جو ماقبل میں گذر گئی کہ یہ عوامل قویہ ہیں اور عوامل قویہ کے معمولات چاہے مرتب ہوں تب بھی یہ ان میں عمل کریں گے اور غیر مرتب ہوں تب بھی یہ ان میں عمل

کریں گے۔

(۲) وقسمٌ لا یجوز وهو مافي أوله ما: افعال ناقصہ میں سے مازال، ما انفکَّ، مافتیءَ، مابرحَ اور مادامَ کے متعلق فرمارہے ہیں کہ ان کی خبروں کو ان افعال پر مقدم کرنا جائز نہیں ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ مذکورہ افعال کے شروع میں جو ما ہے یہ بعض افعال میں نافیہ ہے جیسے مازال، ما انفکَّ مافتیءَ اور مابرحَ، اور بعض میں ما مصدریہ ہے، اوران دونوں سے خبر کو مقدم کرنا ناجائز ہے، اس لئے کہ جن افعال کے شروع میں مانافیہ ہے ان کی خبر کو یا تو مانافیہ سے بھی مقدم کریں گے، یا صرف افعال پر مقدم کریں گے، اور مانافیہ کو اپنی جگہ پر رکھیں گے، پہلی صورت میں مانافیہ کا صدارت کلام فوت ہوجائے گا، اور دوسری صورت میں اگرچہ صدارت کلام تو برقرار رہے گا لیکن دو خرابیاں لازم آئے گی پہلی یہ کہ جملہ کی ترکیب ہی خراب ہوجائیگی اور معنی صحیح نہیں ہوگا، اور دوسری یہ کہ آپ حضرات نے ماقبل میں پڑھ لیا کہ یہ چاروں افعال افعال ناقصہ میں سے تب شمار ہوں گے جب ان کے شروع میں مانافیہ ہو، لہٰذا ایسی صورت میں یہ افعال ناقصہ نہیں رہیں گے اور جب افعال ناقصہ نہیں رہے تو ہمارے بحث سے خارج ہوگئے۔

اور جن کے شروع میں ما مصدریہ ہے اس پر بھی مقدم نہیں کرسکتے، جیسا کہ مادام میں ہے؛ اس لئے کہ ما مصدریہ کی وجہ سے مابعد والا فعل مصدر کے حکم میں ہو جاتا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ مصدر کے معمول کو مصدر پر مقدم نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ مصدر عامل ضعیف ہے جب اس کا عامل اس سے مؤخر ہو تو اس میں عمل کرے گا لیکن

اگر اس سے مقدم کیا جائے تو پھر یا اس میں عمل نہیں کر سکے گا۔

خلافًا لابن کیسان: علامہ ابن کیسان رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مادام میں تو جمہور علماء کرام کا مذہب برحق ہے لیکن اس کے علاوہ دیگر افعال میں مَیں ان کے ساتھ موافقت نہیں کر سکتا؛ کیونکہ ممانعت کی یہاں کوئی وجہ ہی نہیں ہے، اور آپ حضرات نے جو وجہ ممانعت کی بتائی ہے کہ ما نافیہ صدارت کلام چاہتا ہے اور تقدیم خبر کی صورت میں صدارت ختم ہو جائیگی، اس سلسلے میں جناب جمہور صاحبان! عرض یہ ہے کہ یہاں تو نفی ہے ہی نہیں؛ کیونکہ ان افعال میں خود نفی کا معنی پایا جاتا ہے اور جب ان پر ما نافیہ داخل ہو گیا تو **نفی النفی یفید الثبوت والاستمرار** کے تحت ان میں نفی رہی نہیں، لہذا یہ کان وغیرہ عام افعال ناقصہ کی طرح ہو گئے اور کان وغیرہ میں چونکہ تقدیم خبر جائز ہے اس لئے ان میں بھی جائز ہوگی۔

تقدیم خبر کی ایک اختلافی صورت

وقسمٌ مختلفٌ فیہ وھو لیس: تیسری قسم وہ ہے جس کی خبر کے تقدیم وتاخیر میں اختلاف ہے، ایک طرف علماء بصریین اور امام سیبویہ رحمہ اللہ ہیں جبکہ دوسری طرف علماء کوفیین اور امام مبرد رحمہ اللہ ہیں، اول الذکر حضرات فرماتے ہیں کہ لیس پر تقدیم عامل جائز ہے؛ کیونکہ **لیس** عمل کرتا ہے فعل ہونے کی وجہ سے، اور فعل عامل قوی ہے چاہے معمول اس کا مقدم ہو یا مؤخر، بہر دو صورت وہ اس میں عمل کرتا ہے لہذا لیس بھی ایسا ہی عمل کرے گا جیسے **لیس زیدٌ قائمًا** اور **قائمًا لیس زیدٌ** دونوں صحیح ہیں۔

اور ثانی الذکر علماء نحو فرماتے ہیں کہ لیس میں تقدیم خبر نا جائز ہے؛ کیونکہ ایک تو لیس فعل ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ نفی کی وجہ عمل کرتا ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ لیس فعل نفی ہے جو صدارت کلام چاہتا ہے اور تقدیم کی صورت میں یہ صدارت ختم ہو جائیگی۔

درس (۵۴)

افعال مقاربہ کا بیان

أفعال المقاربة: ما وضع لدنوّ الخبر رجاءً أو حصولا أو أخذًا فيه، فالأول عسى، وهو غير متصرف، تقول: عسى زيدٌ أن يخرجَ، وعسى أن يخرج زيدٌ، وقد يحذف أن، والثاني كاد، تقول: كاد زيدٌ يجيء، وقد تدخل أن.

ترجمہ: افعال مقاربہ وہ (افعال) ہیں جو خبر کو (اپنے فاعل کے) قریب کرنے کیلئے وضع کئے گئے ہیں، اور یہ یا تو باعتبار امید کے ہوں، یا باعتبار حصول کے، یا باعتبار اس میں شروع ہونے کے ہوں، پس پہلا عسی ہے، اور وہ غیر متصرف ہے (یعنی اس سے ماضی کے سوا اور کوئی صیغہ نہیں آتا) جیسے تو کہے عسی زیدٌ أن یخرجَ اور عسی أن یخرج زیدٌ، اور کبھی خبر سے أن کو حذف کر دیا جاتا ہے، اور دوسرا کاد ہے جیسے تو کہے کاد زیدٌ یجیء، اور کبھی (کاد کی خبر پر) أنْ مصدریہ داخل ہوتا ہے۔

تشریح: آج کے درس میں تین باتیں ہیں:

(۱) افعال مقاربہ کی لغوی اور اصطلاحی تعریف۔

(۲) فعل ناقص عسی کی قسمیں۔

(۳) افعال مقاربہ کی دوسری قسم کا بیان۔

پہلی بات: افعال مقاربہ کی لغوی اور اصطلاحی تعریف

مقاربة: قاربَ يُقاربُ مقارَبةً باب مفاعلہ سے اسم فاعل کا صیغہ ہے بمعنی قریب کرنے والی، اور اصطلاح میں افعال مقاربہ وہ افعال ہیں جنہیں وضع کیا گیا ہو خبر کو اپنے فاعل کے لئے جلد ثابت کرنے کے لئے، پھر جلد ثابت کرنے کی علماء نحو نے تین صورتیں لکھی ہیں:

(۱) رجاءً: یعنی چاہے جلد ثابت کرنے کی صرف امید ہو جیسے عسى زيدٌ أن يقوم یہاں متکلم کو قیام زید کا یقین تو نہیں ہے البتہ اس کی امید ہے کہ ہوسکتا ہے زید کھڑا ہو جائے۔

(۲) أو حصولاً: دوسری قسم یہ ہے کہ فاعل کے لئے خبر کے حصول کا صرف امید نہیں بلکہ پکا یقین ہوتا ہے؛ کیونکہ خبر کا حصول فاعل کے لئے انتہائی قریب ہوتا ہے، اور یہ كادَ میں ہوگا، اب كادَ اور عسى دونوں میں یہ فرق رہا کہ عسى امید کے لئے آتا ہے اور كادَ یقین کے لئے آتا ہے جیسے كادَ زيدٌ أن يخرجَ۔

(۳) أو أخذًا فيه: تیسری قسم یہ ہے کہ اس کی وضع اس لئے ہوئی ہو کہ وہ یہ بتادے کہ میرے فاعل نے حصول خبر کو یقینی طور پر شروع کرلیا ہے جیسے طفق

زیدٌ یخرج، یعنی زید نکلنے لگا ہے، یہاں طفق فعل مقاربہ نے یہ بتادیا کہ میرے فاعل یعنی زید نے خروج کا عمل شروع کرلیا ہے، طفق کے علاوہ بھی مندرجہ ذیل افعال اسی معنی کے لئے آتے ہیں: أنشأ، علقَ، أخذَ، بدأ، جعلَ، قامَ اورانبری جیسے التلامیذُ أخذوا یقرؤون القرآنَ، أي: شرعوا في قراء ته۔

فالأول عسی: پہلا معنی جو رجاء والا بیان ہوگیا، فرماتے ہیں کہ اس کے لئے عسی آتا ہے، اس کے علاوہ حری اور اخلولقَ بھی اسی رجاء کے معنی میں استعمال ہوتے ہیں جیسے ﴿عسی اللہ أن یأتي بالفتح﴾۔

وھو غیر متصرف: فرماتے ہیں کہ عسی فعل غیر متصرف ہے یعنی نہ تو اس کی مضارع آتی ہے نہ اسم فاعل واسم مفعول اور نہ امر ونہی وغیرہ، حتی کہ یہ خود ماضی معلوم کا صیغہ تو ہے لیکن اس کا ماضی مجہول بھی نہیں آتا۔

دوسری بات: فعل مقارب عسی کی قسمیں

تقول: عسی زیدٌ أن یخرج: یہاں سے صاحب کافیہ عسی کا طریقہ استعمال بتارہے ہیں، اور وہ دو طرح کا ہے، عسی تامہ اور عسی ناقصہ، دونوں کے پہچاننے کا آسان طریقہ یہ ہے کہ عسی کے بعد اگر جملہ اسمیہ ہے تو وہ عسی ناقصہ ہوگا، بایں طور کہ عسی فعل ناقص، زیدٌ اس کا اسم اور أن یخرجَ بتاویل مصدر اس کی خبر، عسی فعل ناقص اپنے اسم وخبر سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ ہوگا، اور اگر اس کے بعد جملہ فعلیہ ہو تو وہ عسی تامہ ہوگا، جیسے عسی أن یخرج زیدٌ اس کی ترکیب اس

طرح ہوگی کہ عسی فعل تام، أن یخرج زیدٌ پورا جملہ بتاویل مصدر کے ہوکر عسی کے لئے فاعل، عسی فعل اپنے فاعل سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ ہوگا۔

وقد یُحذف أن: فرماتے ہیں کہ عسی تامہ اور عسی ناقصہ کے بعد فعل مضارع اکثر اَنْ کے ساتھ استعمال ہوتا ہے لیکن کبھی کبھار اس اَنْ کو حذف کر کے فعل مضارع کو بغیر اَنْ کے بھی استعمال کرنا جائز ہے۔

تیسری بات: افعال مقاربہ کی دوسری قسم کا بیان

والثاني كادَ: دوسری صورت جوگذری ہے أو حصولا والی، اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ اس کے لئے کادَ آتا ہے جیسے صاحب کافیہ نے مثال دی ہے کادَ زیدٌ یجيءُ، یعنی یقیناً قریب ہے کہ زید آجائے گا۔

وقد تدخلها أن: بھائی! کادَ عسی کے بالکل مخالف ہے باین طریقہ کہ عسی تو اکثر اَنْ کے ساتھ استعمال ہوتا ہے لیکن اس کو حذف کرنا بھی جائز ہے، اس کے برخلاف کادَ کا استعمال اکثر بغیر اَنْ کے ہوتا ہے لیکن کبھی کبھار اس پر اَنْ داخل کرنا بھی جائز ہے جیسے کادَ زیدٌ أن یجيءَ۔

درس (۵۳)

باقی افعال مقاربہ کا بیان

وإذا دخل النفي على كاد فهو كالأفعال على الأصحّ، وقيلَ: يكونُ للإثبات، وقيل: يكون في الماضي للإثبات، وفي المستقبل

كالأفعال تمسُّكًا بقوله تعالى: ﴿وما كادوا يفعلون﴾ وبقول ذي الرمة:

إذا غيَّر الهجرُ المحبّين لم يكـدْ
رسَيس الهوى من حُب مَيَّةَ يبرحُ

والثالث: طفقَ وكَرَبَ وجعلَ وأخذَ، وهي مثل كادَ وأوشكَ، مثل: عسى وكاد في الاستعمال.

ترجمہ: اور جب کاد پرنفی داخل ہو، پس وہ دوسرے افعال کی طرح اصح مذہب کے مطابق (مضمون جملہ کی نفی کے لئے آتا ہے)، اور کہا گیا ہے کہ ماضی میں اثبات کیلئے آتا ہے، اور مستقبل میں افعال کی طرح، دلیل پکڑتے ہوئے اللہ تعالی کے اس قول سے ﴿وما کادوا یفعلون﴾ اور دلیل پکڑتے ہیں ذی الرمۃ کے قول سے (شعر کا ترجمہ یوں ہے) جب جدائی عاشقوں کی محبت کو متغیر کردے میّۃ کی ثابت شدہ محبت کا میرے دل سے زائل ہونا قریب نہیں، اور تیسرا طفق اور کرب اور جعل اور أخذ ہیں اور یہ کاد کی طرح ہیں أوشک یہ عسی اور کاد کی طرح استعمال ہوتا ہے۔

تشریح: آج کے درس میں دو باتیں ہیں:

(۱) کادَ کے متعلق ایک قاعدہ اور علماء نحو کا اس میں تین اقوال۔

(۲) افعال مقاربہ کی تیسری قسم کا بیان۔

پہلی بات: کادَ کے متعلق ایک قاعدہ اور جمہور کا مذہب

وإذا دخل النفي على كادَ: فرماتے ہیں کہ کادَ پر جب حرف نفی داخل ہو جائے تو کیا عام افعال کی طرح اس میں بھی نفی کا معنی آئے گا یا نہیں؟ لہذا اس کے متعلق ﴿فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ پر عمل کرتے ہوئے اپنی کم مائیگی کا کشکول ہاتوں میں لئے ہوئے جب ہم علماء نحو کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کرنے لگے کہ حضرات! کیا فرماتے ہیں علماء نحو اس مسئلے کے بارے میں؟ تو ان میں جمہور علماء نحو نے تو یہ جواب دیا کہ بالکل جی کالأفعال، یعنی جیسے عام افعال مثبتہ حرف نفی کے آنے سے افعال منفیہ بن جاتے ہیں، ایسے ہی کادَ فعل ماضی ہو یا اس کی مضارع جب اس پر حرف نفی داخل ہو جائے تو یہ بھی فعل منفی بن جائے گا؛ کیونکہ اس کو عام افعال سے مستثنی کرنے کے لئے کوئی خاص قاعدہ تو نہیں۔

دوسرا مذہب

دوسرے مذہب والے یعنی بعض علماء نحو نے یہ جواب دیا کہ یکون للإثبات، یعنی یہ عام افعال کے بالکل برعکس ہے، یعنی اس پر حرف نفی داخل ہو کر اثبات کا معنی دے گا نہ کہ نفی کا؛ کیونکہ اگر اس کو منفیہ مان لیا جائے تو بعض نصوص تک کا معنی غلط ہو جائے گا، جیسے قرآن مجید میں بنی اسرائیل کے بارے میں ارشاد خداوندی ہے ﴿فذبحوها وما كادوا يفعلون﴾، اس میں اگر وما كادوا کو فعل منفی مان لیا جائے تو بعینہ اس چیز کی نفی لازم آئی گی جس کے اثبات کے متعلق اللہ تعالی ہمیں خبر دے رہے ہے، یہ تو ماضی میں عمل نہ کرنے کی دلیل تھی، اب فعل مضارع میں عمل نہ کرنے کی

دلیل عرب کے ایک مشہور شاعر ذی الرمۃ کے ایک شعر سے دے رہے ہیں:

إذا غيَّر الهجر المحبِّين لم يكدُ

دسيس الهوى من حبِّ ميَّة يبرح

یعنی جب بدل دے جدائی دوستوں کو تو میری محبوبہ میۃ کی محبت بھی میرے دل سے زائل ہونے کی قریب ہو جاتی ہے۔

عزیز طلبہ! آپ نے دیکھا ترجمہ کو یعنی زائل ہونے کے قریب ہو جاتی ہے، اگر تو یہ نفی کا فائدہ دیدیتا تو معنی ہرگز اثبات والا نہ ہوتا۔

لہذا ہم نے جمہور علماء نحو سے دوبارہ عرض کیا کہ حضرات! یہ لوگ کیا فرما رہے ہیں انہوں نے تو قرآن مجید اور ایک مشہور شاعر کے ایک شعر سے دلائل پیش کیے؟۔

جمہور علماء نے جواب دیا کہ عزیز طلبہ! **علیکم بالسواد الأعظم**، یعنی ہمیشہ کے لئے بڑی جماعت یعنی اہل حق کے ساتھ رہنے کا سبق تو ہمیں دربار نبوت سے ملا ہے، لہذا آپ بھی ہماری بات کو مان کر مطمئن رہیں، رہی ان کی دلائل، تو وہ تو اصل میں ہمارے دلائل ہیں، قرآن مجید کی آیت کا ترجمہ اس طرح ہوگا کہ پس انہوں نے اس کو ذبح کیا، حالانکہ وہ اس کے موڈ میں نہیں تھے، یعنی بادل ناخواستہ اور دل سے نہ چاہتے ہوئے انہوں نے اس کو ذبح کیا، اس طرح ترجمہ میں کوئی خرابی بھی لازم نہیں آتی اور وما کادوا فعل بھی فعل منفی ہی رہا، اور رہا ذی الرمۃ کا شعر، تو اس کا ترجمہ بھی یہ ہے کہ جب جدائی بڑے بڑے دوستوں کو ایک دوسرے سے جدا کر دیتی ہے اور ان کے دلوں سے محبتوں کے جنازے نکال دیتی ہے تو ایسے موقعوں میں بھی میرے دل کی گہرائیوں سے اپنی محبوبہ کی محبت زائل نہیں ہوتی، بلکہ برقرار رہتی ہے۔

اب دیکھئے اس میں کونسی خرابی لازم آتی ہے؟ فما هو جوابهم فهو جوابنا، اور یہ یاد رکھو عزیز طلبہ! کہ اگر اس کو نفی کے معنی میں نہیں لیا تو قرآن مجید کی دوسری آیت ﴿إذا أخرج يده لم يكد يراها﴾ کا ترجمہ بالکل غلط ہو جائے گا۔

تیسرا مذہب

وقيل يكون في الماضي للإثبات وفي المستقبل كالأفعال: یہ بھی بعض دیگر علماء نحو کا مذہب ہے اس کو آسان الفاظ میں اس طرح سمجھ لو کہ ماضی پر دخول ما کی صورت میں تو یہ حضرات مذہب ثانی والوں کے ساتھ ہیں، اور مضارع پر دخول ما کی صورت میں جمہور علماء کے ساتھ ہے، لہذا ہر دو مقام پر ان کے دلائل وہی ہوں گے جو مذہب اول اور ثانی کے تھے۔

عزیز طلبہ! آپ نے دیکھا کہ مذاہب تو تین بیان ہوئے لیکن صاحب کافیہ نے تینوں میں سے صحیح تر مذہب جمہور علماء نحو کا قرار دیا۔

دوسری بات: افعال مقاربہ کی تیسری قسم کا بیان

والثالث: طفق و كربَ و جعلَ: فرماتے ہیں کہ افعال مقاربہ کی تیسری صورت جو أو أخـذًا فيه میں بیان ہوئی تھی، اس کے لئے طـفـقَ كربَ جعل اور أخـــذَ استعمال ہوتے ہیں، یعنی یہ افعال یہ بتاتے ہیں کہ ہمارے فاعل نے ہمارے خبروں کو یقینی طور پر حاصل کرنا شروع کر دیا ہے، صاحب کافیہ آگے ان کی خبروں کے بارے میں فرماتے ہیں کہ ان میں سے طـفـقَ كربَ جعل اور أخذ تو كادَ کی طرح ہیں، یعنی ان کی خبریں بھی فعل مضارع کی صورت میں کبھی اُن کے ساتھ اور کبھی بغیر

اُن کے استعمال ہوگی جیسے ﴿وطفقا یخصفان علیهما من ورق الجنة﴾
اور طفقَ زیدٌ أن یخرج۔

وأوشک مثل عسی: فرماتے ہیں کہ أوشکَ فعل مقارب تامہ اور ناقصہ ہونے میں عسی کی طرح ہے، تفصیل آپ پڑھ چکے ہو جیسے ناقصہ کی مثال أوشک زیدٌ أن یخرجَ، اور تامہ کی مثال: أوشکَ أن یخرجَ زیدٌ۔

وکادَ في الاستعمال: اور یہی أوشکَ بالکل کادَ کی طرح ہے دخول أن علی خبرہ اور عدم دخول أن علی خبرہ میں جیسے أوشکَ زیدٌ یخرج، اور أوشکَ یخرج زیدٌ۔ والله أعلم بالصواب وعلمه أتم وأكمل.

درس (۵۴)

فعل تعجب کا بیان

فعل التعجب: ما وضع لإنشاء التعجُّب، وله صيغتان: ما أفعله وأفعل به، وهما غير متصرفين، مثل: ما أحسنَ زيدًا، وأحسِنْ بزيدٍ، ولا يبنيان إلا مما يُبنى منه أفعل التفضيل، ويتوصل في الممتنع بمثل: ما أشد استخراجه وأشدد باستخراجه.

ترجمہ: فعل تعجب وہ ہے جو تعجب پیدا کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہو، اور اس کے دو صیغے ہیں ما أفعله اور افعل به، اور یہ دونوں غیر متصرف ہیں جیسے ما أحسن زید أو أحسن بزید، اور یہ نہیں بنائے جاتے ہیں مگر اس سے جس سے افعل التفضیل

بنایا جاتا ہے، اور پہچانا جاتا ہے ممتنع میں ما أشدُّ استخراجه و أشدِدْ باستخراجه کی مثل کے ساتھ۔

تشریح: آج کے درس میں تین باتیں ہیں:

(۱) فعل تعجب کی تعریف۔

(۲) فعل تعجب کے صیغوں کی تحقیق۔

(۳) فعل تعجب کے لئے دو قواعد۔

پہلی بات: فعل تعجب کی تعریف

فعل تعجب کا لغوی معنی ہے نفس کا ایسی چیز کے ادراک کے وقت متأثر ہونا جس چیز کا سبب پوشیدہ ہو، اور اصطلاح نحو میں فعل تعجب کی تعریف خود صاحب کافیہ بیان فرمارہے ہیں کہ ما وضع لإنشاء التعجب یعنی فعل تعجب وہ ہے جسے انشاء تعجب کے لئے وضع کیا گیا ہو، نہ کہ تعجب کی خبر دینے کے لئے، لہذا تعجبتُ اور تحیّرتُ وغیرہ اس سے نکل جائیں گے؛ کیونکہ ان میں تعجب کی خبر دی گئی ہے جو پہلے آپ کو کسی چیز کے بارے میں ہوا ہو۔

دوسری بات: فعل تعجب کے صیغوں کی تحقیق

وله صيغتان: یعنی فعل تعجب کے دو صیغے آتے ہیں ما أفعله جیسے ما أحسن زيدًا، اس میں ما استفہامیہ بمعنی أيُّ شيءٍ کے مضاف مضاف الیہ دونوں مل کر مبتداء بن رہا ہے اور أحسن فعل ماضی هو ضمیر اس کے اندر فاعل ہے جو أيُّ شيءٍ کی طرف لوٹ رہی ہے، زيدًا مفعول بہ ہے، فعل اپنے ضمیر فاعل اور مفعول بہ

سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ ہوکر مبتداء کے لئے خبر، مبتداء اپنے خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہوا، یہ امام فراء صاحب رحمہ اللہ کا مذہب ہے۔

امام سیبویہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ما بمعنی شيءٌ کے ہے اس کی صفت محذوف ہے، موصوف اپنی صفت محذوفہ کے ساتھ مل کر مبتداء ہوا، اور أحسن زیدًا کی وہی ترکیب کر کے جملہ فعلیہ بنا کر مبتداء کے لئے خبر بنادیں گے، یعنی جس طرح شرٌّ أهرَّ ذا نابٍ کی ترکیب کی تھی اسی طرح اس کی بھی ہوگی۔

تیسرا مذہب یہ ہے کہ ما بمعنی الذي اسم موصول کے ہے، اور أحسن زیدًا پورا جملہ فعلیہ اس کے لئے صلہ ہو جائے گا، پھر موصول صلہ دونوں مل کر مبتداء ہو جائے گا، اور خبر اس کی محذوف ہوگی جو شيءٌ عظیمٌ ہے۔

دوسرا صیغہ ہے أفعِل به جیسے أحسِنْ بزیدٍ، اس میں أحسن صیغہ امر بمعنی ماضی أحسَنَ ہے، أحسَنَ فعل ہے آگے بزیدٍ میں باء زائدہ ہے، اور هو ضمیر راجع بسوئے زید اس کا فاعل ہوگا، فعل اپنے فاعل سے مل جملہ فعلیہ خبریہ ہوگا۔

وهما غیر متصرفَین: یعنی فعل تعجب کے صرف یہی دو صیغے آتے ہیں ان کے علاوہ نہ ان کا تثنیہ آتا ہے اور نہ جمع، اور نہ مجہول اور نہ مضارع وغیرہ۔

تیسری بات: فعل تعجب کے لئے دو قواعد

ولا یبنیان إلا مما یُبنی منه أفعل التفضیل: جس طرح آپ صاحبان ماقبل میں پڑھکر آرہے ہو کہ اسم تفضیل ہر باب سے نہیں آتا، بلکہ صرف ثلاثی مجرد کے ابواب سے آتا ہے، اور کہ ثلاثی مجرد کے بھی صرف وہی ابواب جن میں لون

اور عیب کے معنی نہ ہوں، اسی طرح فعل تعجب بھی فقط ثلاثی مجرد کے ان ابواب سے آئے گا جن میں لون اور عیب کے معنی نہ ہوں، یہ پوری تفصیلات آپ حضرات نے علم الصیغہ میں پڑھی ہیں، چنانچہ ان تفصیلات کو دیکھ کر سمجھ لو کہ أقبح، أعرج، أحمر، أصفر وغیرہ کلمات سے جس طرح اسم تفضیل نہیں بنتا، اسی طرح ان سے فعل تعجب کے صیغے بھی نہیں آئیں گے۔

دوسرا قاعدہ

ويتوصل في الممتنع بمثل ما أشد: یہاں سے دوسرا قاعدہ بیان فرمارہے ہیں کہ وہ ابواب جن سے ماقبل میں بیان کئے گئے قاعدے کے رُو سے فعل تعجب نہیں آتا، اگر کہیں ہمیں ضرورت پڑ جائے انہیں ابواب سے فعل تعجب کی، تو آیا اس کے لئے بھی کوئی قاعدہ یا رعایت ہے یا بالکل ممنوعًا منعًا باتًا والی بات ہے؟۔

تو صاحب کافیہ فرماتے ہیں کہ ہاں جی! اس کے لئے بھی قاعدہ ہے، اور وہ یہ ہے کہ شدت، ضعف، حسن اور قبح جیسے مصادر سے فعل تعجب کے صیغے بنا کر اس کے آگے اسی باب کے مصدر کو ذکر کیا جائے، جس سے فعل تعجب بنانا ممنوع ہو، اور یہ مصدر پہلے صیغے میں منصوب ہو کر مفعول بہ بنے گا جیسے ما أشدُّ استخراجًا، اور ما أقبحُ عرجًا وغیرہ، اور دوسرے والے صیغہ میں اس کو باء جارہ کا مجرور بنائیں گے جیسے أشدِدْ باستخراجه، اور أشدِدْ بقبحه وغیرہ۔

درس (۵۵)

فعل تعجب کے متعلق تیسرا قاعدہ

ولا يتصرف فيهما بتقديم وتأخير ولا فصل، وأجاز المازني الفصلَ بالظروف، وما ابتداءٌ نكرةٌ عند سيبويه، وما بعدها الخبر، وموصولةٌ عند الأخفش، والخبر محذوفٌ، وبه فاعلٌ عند سيبويه فلا ضميرَ في أفعل، ومفعولٌ عند الأخفش، والباء للتعدية أو زائدةٌ ففيه ضميرٌ.

ترجمہ: اورنہیں تصرف ہوتا ان دونوں میں تقدیم اور تاخیر سے اور نہ فصل سے، اور جائز قرار دیا ہے امام مازنیؒ نے فصل کو ظرف کے ساتھ، اور ما مبتدا نکرہ ہے سیبویہ کے نزدیک، اور اس کا مابعد خبر ہے، اور ما موصولہ ہے اخفش کے نزدیک، اور خبر محذوف ہے، اور بہ میں ہ ضمیر فاعل ہے سیبویہ کے نزدیک، پس ضمیر فاعل نہیں ہوگی أفعل میں، اور مفعول ہے اخفش کے نزدیک اور (بہ میں) با تعدیہ کیلئے ہے یا زائدہ ہے پس اس (أحسن) میں ضمیر ہے۔

تشریح: آج کے درس میں تین باتیں ہیں:

(۱) تیسرا قاعدہ اور جمہور علماء نحو کا موقف۔

(۲) امام مازنی رحمہ اللہ کا قول۔

(۳) فعل تعجب کے صیغوں کی ترکیب میں اختلاف۔

پہلی بحث: تیسرا قاعدہ اور جمہور علماء نحو کا موقف

ولا یتصرف فیهما بتقدیم وتاخیرٍ ولا فصلٍ: یہاں آپ کو دو چیزیں بتا رہے ہیں، پہلی یہ کہ فعل تعجب اور اس کے معمول میں تقدیم اور تاخیر کے اعتبار سے کوئی تصرف اور تبدیلی جائز نہیں ہے، چنانچہ ما زیدٌ أحسنَ اور بزیدٍ أحسِنْ کہنا صحیح نہیں ہوگا، یہ مسئلہ اتفاقی ہے بین سائر النحویین، لیکن اگلا جو مسئلہ ہے اس میں کچھ اختلاف ہے۔

مسئلہ یہ ہے کہ فعل تعجب اور اس کے معمول کے درمیان کسی اور کلمہ کے ذریعے فصل لانا بھی جائز نہیں ہے، چنانچہ ما أحسنَ الیومَ زیدٌ، اور أحسِنْ أمس بزیدٍ کہنا صحیح نہیں ہے، اسی طرح ما اور فعل تعجب کے درمیان بھی فاصلہ لانا صحیح نہیں ہے، چنانچہ ما الیومَ أحسنَ زیدٌ کہنا بھی جائز نہیں ہے، اور وجہ ان دونوں باتوں کی یہ ہے کہ یہ دونوں صیغے جب انشاء تعجب یعنی تعجب کرنے کے لئے وضع کئے گئے تو یہ امثال یعنی کہاوتوں کے قائمقام بنے، لہذا جس طرح امثال اور کہاوتوں میں تبدیلی صحیح نہیں ہے ایسا ہی ان دونوں صیغوں میں بھی تبدیلی صحیح نہیں ہے، کہاوت کی مثال آپ اس طرح سمجھ لیں کہ مثلاً آپ کے درس گاہ میں ایک طالب علم استاد کے سامنے بڑا ہی شریف بنا رہتا ہو، سر پر بڑی اچھی پگڑی پہنے ہوئے ہو، اور بظاہر بڑا ہی محنتی طالب علم لگ رہا ہو، اور کافیہ پڑھانے والے استاد کو اس سے بڑی اچھی امیدیں وابستہ ہو چکی ہو کہ میرے پڑھانے سے پورے درجہ ثالثہ والوں کو کچھ فائدہ ہو نہ ہو، یہ تو ماشاء اللہ ایک کامیاب مدرس بنے گا، چنانچہ ایک دن انہیں امیدوں کے ساتھ جب استاد محترم

نے ان کو کھڑا کیا اور کچھ پوچھا تو وہ اندر سے بالکل ہی لم ڈھینگ ہی نکلا، تو استاد محترم ایک ٹھنڈی سانس لیکر بڑے افسوس سے کہنے لگے کہ کھودا پہاڑ، نکلا چوہا، وہ بھی مرا ہوا، اب یہ ایک کہاوت ہے جو ایسے موقعوں پر بولی جاتی ہے، اور اس کے الفاظ میں تقدیم وتاخیر اور کسی فاصل کے ذریعے کوئی تبدیلی نہیں کی جاتی، تو ایسی ہی فعل تعجب کے مذکورہ دونوں صیغے بھی کسی حیران کن چیز کو دیکھ کر کہاوت کی طرح بولے جاتے ہیں، اس لئے اس میں بھی کوئی تبدیلی نہیں کی جائیگی، یہ تو جمہور علماء نحو کا قول ہے۔

دوسری بات: امام مازنی رحمہ اللہ کا قول

وأجاز المازني الفصلَ بالظروف: امام مازنی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جمہور صاحبان! معاف کرنا، میں تو آپ لوگوں کے ساتھ ہوں لیکن آپ حضرات نے جو **الفصل بین العامل والمعمول** کا دروازہ بالکل بند کرلیا ہے، اس میں میری رائے یہ ہے کہ اور کسی چیز کے ذریعے فصل لانا تو صحیح نہیں ہے، لیکن ظرف کے ذریعے فاصلہ لانے میں کوئی حرج نہیں ہوگا، کیونکہ ظرف میں ہر چیز کے لئے وہ وسعت پائی جاتی ہے جو اس کے غیر میں نہیں ہوتی، کیونکہ کوئی بھی چیز ہو یا کوئی بھی فعل ہو وہ ضرور کسی زمانے میں ہوگا اور ضرور کسی جگہ ہوگا اور یہ دونوں ظرف ہیں، لہذا جب ہر چیز کے ساتھ ظرف کا تعلق ہے تو یہاں بھی اس کے لئے اتنی گنجائش چھوڑنے میں کوئی حرج نہیں ہوگا۔

اسی طرح کانَ زائدہ کے ذریعے ما اور فعل تعجب کے درمیان فصل لانا جائز ہے، کیونکہ یہ ایک زائد اور بے معنی چیز ہے جس کا آنا اور جانا دونوں برابر ہیں، لہذا

اس کے ذریعے فصل لانا بھی جائز ہوا جیسے ما کانَ أحسنَ زیدٌ۔

تیسری بات: مذکورہ دونوں صیغوں کی ترکیب میں اختلاف

وما ابتداءٌ نکرۃٌ عند سیبویه: امام سیبویہ رحمہ اللہ اور امام خلیل صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ما بمعنی شيءٌ نکرہ مبتدا ہے، اور مابعدھا الخبر اور بعد والا جملہ فعلیہ اس کے لئے خبر بنے گا۔

وموصولة عند الأخفش والخبر محذوف: امام اخفش رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ما أحسنَ زیدٌ میں ما موصولہ اور أحسنَ زیدٌ جملہ فعلیہ اس کے لئے صلہ ہے، موصول صلہ دونوں مل کر مبتداء ہے، اور اس کی خبر شيءٌ عظیمٌ ہے۔

اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ما استفہامیہ بمعنی أيُّ شيءٍ مبتداء ہے اور بعد والا جملہ فعلیہ اس کی خبر ہے، لہذا التقدیری عبارت اس طرح ہوگی: أيُّ شيءٍ أحسنَ زیدًا۔

وبه فاعلٌ عند سیبویه فلا ضمیر في أفعل: دوسرے صیغے یعنی أحسِنْ بہ کے بارے میں امام سیبویہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ أحسِنْ بمعنی حَسَنَ فعل ماضی ہے جو منقول الی التعجب ہے، اور ضمیر اس میں کوئی نہیں ہے، اور آگے بہ میں باء حرف جر زائد ہے، اور ھو ضمیر حسنَ کے لئے فاعل ہے، فعل اپنے فاعل سے مل کر جملہ فعلیہ بن جائے گا۔

ومفعولٌ عند الأخفش: امام اخفش رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ أحسِنْ بمعنی فعل ماضی ہے اس کے اندر ضمیر اس کا فاعل ہے اور بہ میں باء زائدہ ہے، اور ضمیر

أحسنُ کے لئے مفعول بہ بن رہا ہے، أحسنُ فعل اپنے ضمیر فاعل اور مفعول بہ سے مل کر جملہ فعلیہ خبر یہ ہوا۔

ایک سوال مقدر کا جواب

جب ماقبل کی ترکیبیں آپ حضرات کے سامنے آگئیں، تو ایک طالب علم نے کھڑے ہو کر سوال کیا کہ استاذ جی! یہ کیا ظلم ہے أحسِــــنُ پر، یہ تو فعل لازم ہے جو اپنے فاعل پر تمام ہو جاتا ہے، لیکن آج امام اخفش صاحب زبردستی اس پر مفعول بہ کا بوجھ ڈال رہے ہیں؟۔

اس کے جواب میں صاحب کافیہ گویا کہ بزبان حال گویا ہوئے کہ مولانا! آپ کے ہونہار طالب علم کو میں جواب دے رہا ہوں وہ یہ کہ والباء للتعدیة، یعنی میرے عزیز! آپ نے بڑی اچھی بات کہی ہے کہ أحسِــــنُ فعل لازم ہے، لیکن آپ نے یہ بھی ایک قاعدہ پڑھا ہے کہ فعل لازم کے معمول پر جب باء داخل ہوتی ہے تو وہ فعل لازم سے متعدی بن جاتا ہے، اور یہاں بھی یہی ہوا ہے، کہ اس کے معمول پر باء داخل ہے، جس نے اس کو متعدی بنا کر مفعول بہ کا مقتضِی اور قابل تحمل بنا دیا ہے، اور اگر آپ یہ کہے کہ یہ باء تو زائدہ ہے، اس نے لازم کو کیسے متعدی بنا دیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ بھائی! ہم مان لیتے ہیں کہ یہ زائدہ ہی سہی، لیکن اس کے علاوہ بھی ایک اور چیز ہمارے پاس موجود ہے، وہ یہ کہ أحسِن بمعنی أحسنَ فعل ماضی کے ہے اور اس میں ہمزہ جو باب افعال کی علامت ہے اس کی وجہ سے یہ متعدی بنا ہے، جیسا کہ خرجَ سے أخرجَ متعدی بنا ہے، تو یہ بات ثابت ہوئی کہ یہ فعل متعدی ہے فعل

لازم نہیں ہے۔

جب باء تعدیہ کے لئے ہوتو مذکورہ مثال اس طرح ہوگی أحسِنُ أنتَ بزيدٍ، اور جب باء زائدہ ہوتو اس طرح ہوگی: أحسنُ أنت زيدًا، لہذ أحسنَ فعل اس کے اندر ضمیر اس کا فاعل، باء زائدہ، اور ہو ضمیر اس کے لئے مفعول بہ ہے، فعل اپنے فاعل اور مفعول بہ سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ ہوا۔ والله أعلم بالصواب وعلمه أتم وأكمل۔

درس (٥٦)

افعال مدح وذم کا بیان

أفعال المدح والذم: ما وُضع لإنشاء مدح أو ذمٍّ، فمنها: نِعمَ وبئسَ وشرطهما أن يكون الفاعل معرفًا باللام، أو مضافًا إلى المعرف بها، أو مُضمرًا مميزًا بنكرةٍ منصوبةٍ، أو بما، مثل: ﴿فنعمًا هي﴾ وبعد ذلک المخصوصُ وهو مبتدأ ماقبله خبره، أو خبر مبتدأ محذوفٍ، مثل: نعم الرجلُ زيدٌ، مطابقة الفاعل، و﴿بئس مثل القومِ الذين كذبوا﴾ وشبهه متأولٌ، وقد يُحذف المخصوص إذا عُلم مثل: ﴿نعم العبدُ﴾ و﴿فنعم الماهدون﴾، وساءَ مثل بئسَ، ومنها حبَّذا وفاعله ذا، ولا يتغيرُ، وبعده المخصوص، وإعرابه كإعراب مخصوصِ نعم، ويجوز أن يقع قبل المخصوص وبعده تمييزٌ أو حالٌ

علی وفق مخصوصه.

ترجمہ: افعال مدح وذم وہ ہیں جو مدح یا مذمت بیان کرنے کے لئے وضع کئے گئے ہوں، پس ان میں سے ایک نعم اور دوسرا بئس ہے، ان دونوں کی شرط یہ ہے کہ (ان کا) فاعل معرف باللام ہو یا معرف باللام کی طرف مضاف ہو یا ایسی ضمیر (مستتر ہو) جس کی تمیز نکرہ منصوبہ ہو یا (تمیز) کلمہ ما کے ساتھ ہو جیسے ﴿فنعما هي﴾، اور اس کے بعد مخصوص ہوتا ہے، اور وہ (مخصوص) مبتدا ہو، اور اس کا ماقبل اس کی خبر ہو مبتدا محذوف کی جیسے نعم الرجل زیدٌ، اور اس (مخصوص بالمدح و بالذم) کی شرط یہ ہے کہ وہ مطابق ہو فاعل کے، اور ﴿بئس مثل القوم الذین کذبوا﴾ اور اس کے مشابہ متأول ہے، اور کبھی حذف کیا جاتا ہے مخصوص کو جب (قرینہ) پایا جائے جیسے ﴿نعم العبد اور فنعم الماهدون﴾، اور ساءَ بھی بئسَ کی طرح ہے، اور ان میں سے ایک حبذا ہے، اور اس کا فاعل ذا ہے اور یہ بدلتا نہیں (یعنی ہمیشہ ایک حالت پر رہتا ہے)، اور اس کے بعد مخصوص بالمدح ہے، اور اس کا اعراب نعم مخصوص بالمدح کے اعراب کی طرح ہے، اور جائز ہے مخصوص سے پہلے یا اس کے بعد تمیز یا حال کا واقع ہونا اپنے مخصوص کے مطابق۔

تشریح: بھائی فعل کے مباحث میں سے آج آخری بحث ہے اس میں چھ باتیں ہیں، اس کو خوب غور سے سنو:

(۱) افعال مدح وذم کی تعریف۔

(۲) افعال مدح وذم کے فاعل کے لئے شرائط۔

(۳) مخصوص بالمدح والذم کی ترکیبی حالت۔

(۴) فاعل اور مخصوص بالمدح والذم میں مطابقت۔

(۵) مخصوص بالمدح کو حذف کرنا۔

(۶) حبذا کی تحقیق۔

پہلی بات: افعال مدح وذم کی تعریف

أفعال المدح والذم ما وضع لإنشاء مدحٍ أو ذمٍّ: افعال مدح وذم وہ افعال کہلاتے ہیں جنہیں کسی کی مذمت یا کسی کی تعریف بیان کرنے کے لئے وضع کئے گئے ہوں۔

فمنها نعمَ وساءَ: فرماتے ہیں کہ افعال مدح وذم میں سے نِعمَ اور ساءَ ہیں، نِعمَ فعل مدح ہے اور ساءَ فعل ذم ہے، اسی طرح ان کے ساتھ بئسَ اور حبذا بھی ہیں، یعنی بئسَ ساءَ کے ساتھ ہے، اور حبذا نِعم کے ساتھ ہے، چنانچہ اس کی مثال اس طرح بنے گی: **نعم الرجال أصحاب الرسول ﷺ**، یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کیا ہی اچھے اور بھلے لوگ تھے، اور **بئس الرجال رجال الکفر والشرک**، یعنی کفر اور شرک والے کیا ہی بدترین خلائق ہیں۔

دوسری بات: افعال مدح وذم کے فاعل کے لئے شرائط

وشرطهما أن يكون الفاعل معرفًا باللام: اس عبارت میں صاحب کافیہ افعال مدح وذم کی کچھ خصوصیات یا شرائط ذکر فرمارہے ہیں:

(۱) پہلی خصوصیت یا شرط یہ ہے کہ ان کا فاعل یا تو معرف باللام ہوگا جیسے نعم

الرجل زیدٌ، یہاں الرجل میں الف لام عندذہنی ہوگا، اس لئے الرجل سے غیر متعین فرد مراد ہے، پھر آگے مخصوص بالمدح یا مخصوص بالذم سے اس کی تعیین ہوگی۔

(۲) أو مضافًا إلى المعرف بها: دوسری شرط یہ ہے کہ اگر اس کا فاعل معرف باللام نہ ہو تو کسی معرف باللام کلمہ کی طرف اس کی اضافت ہوئی ہوگی، چاہے بالواسطہ ہو یا بلاواسطہ جیسے نعم صاحب الرجل زیدٌ، اور نعم فرس غلام الرجل، اور نعم وجه فرس غلام الرجل۔

(۳) أو مضمرًا مميزًا بنكرة منصوبةٍ: یا اس کا فاعل ضمیر ہوگا، اور وہ ضمیر ترکیب میں ممیّز بنے گا، پھر اس کے اندر ابہام کو ختم کرنے کے لئے یا تو اس کے بعد ایک اسم نکرہ ہوگا جو اس کے لئے تمیز بنے گا جیسے نعم رجلاً زیدٌ، اس میں نعم فعل مدح ہے، اس کے اندر ضمیر ممیّز ہے رجلاً اس کی تمیز ہے، ممیّز تمیز دونوں مل کر نعم کے لئے فاعل ہوگا اور زیدٌ مخصوص بالمدح ہوگا۔

(۴) أو بما، مثل: ﴿فنعما هي﴾: یا اس ضمیر ممیّز کی تمیز ما بمعنی شيءٍ کی صورت میں ہوگی جیسے آیت مبارکہ میں نعم کے اندر ضمیر مبہم کی تمیز ما کی صورت میں آئی ہے۔

وبعد ذلك المخصوص: فرماتے ہیں کہ فاعل تینوں صورتوں میں سے کسی بھی صورت میں ہو اس کے بعد جو اسم ہوگا وہ مخصوص بالمدح ہوگا اگر ماقبل والا فعل افعال مدح میں سے ہو، اور مخصوص بالذم ہوگا اگر ماقبل والا فعل افعال ذم میں سے ہو۔

تیسری بات: مخصوص بالمدح والذم کی ترکیبی حالت

وھو مبتدأ ماقبله خبره أو خبرٌ مبتدأ محذوف: عزیز طلبہ! مذکورہ عبارت میں صاحب کافیہ مخصوص بالمدح اوالذم کی ترکیبی حالت بیان فرمارہے ہیں، چنانچہ پہلی ترکیب تو یہ بتارہے ہیں کہ یہ خود مبتدا ہوگا اور ماقبل والا جملہ فعلیہ اس کے لئے خبر مقدم بنے گا، اور دوسری ترکیب یہ ہے کہ یہ خود مبتدا محذوف کے لئے خبر بنے گا جیسے **نعم الرجل زیدٌ** کی تقدیری عبارت یہ ہوگی **نعم الرجل ھو زیدٌ**۔

چوتھی بات: فاعل اور مخصوص بالمدح والذم میں مطابقت

وشرطه مطابقة الفاعل: فرماتے ہیں کہ مخصوص بالمدح اور مخصوص بالذم کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ تذکیر اور تانیث میں، افراد تثنیہ جمع میں اپنے فاعل کے مطابق ہو جیسے **نعم الرجل زیدٌ، نعم الرجلان الزیدان، نعم الرجال الزیدون، نعمت المرأة ھندٌ ونعمت المرأتان الھندان** وغیرہ۔

ایک شبہ اور اس کا ازالہ

صاحب کافیہ نے جب مطابقت کی بات کی، تو سارے طالب علموں کو ایک شبہ سا ہوا کہ ﴿**بئسَ مثل القوم الذین کذبوا بآیاتنا**﴾ میں تو مذکورہ مطابقت نہیں پائی جاتی؛ کیونکہ اس میں **بئس** فعل ذم کا فاعل ﴿**مثل القوم**﴾ مفرد ہے، اور مخصوص بالذم ﴿**الذین کذبوا بآیاتنا**﴾ جمع ہے؟۔

صاحب کافیہ نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ **و**﴿**بئس مثل القوم الذین کذبوا**﴾ **وشبھه متأوَّل**، یعنی میرے عزیز طلبہ! صرف اس آیت کی

بات نہیں بلکہ کوئی بھی جملہ یا آیت اس جیسی ہو تو اس میں تاویل کریں گے، تا کہ دونوں کے درمیان مطابقت پائی جائے مثلاً مذکورہ آیت مبارکہ میں دو طرح کی تاویل ہو سکتی ہے، ایک تو یہ کہ مخصوص بالذم ﴿الذین کذبوا﴾ نہیں ہے بلکہ اس سے پہلے ایک اور لفظ (مثل) مقدر ہے وہی مخصوص بالذم ہے، جس کی تقدیری عبارت اس طرح ہوگی بئس مثل القوم مثل الذین کذبوا بآیاتنا، یہاں دونوں مفرد ہیں لہذا مطابقت پائی گئی۔

تاویل کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ ﴿الذین کذبوا بآیاتنا﴾ مخصوص بالذم نہیں ہے، بلکہ یہ موصول صلہ القوم کی صفت ہے، پھر مثل مضاف اور یہ سارا اس کے لئے مضاف الیہ ہے، مضاف مضاف الیہ مل کر بئس کا فاعل ہے، اور مخصوص بالذم یہاں محذوف ہے جو کہ مثلھم ہے، لہذا فاعل بھی مثل مضاف ہے اور مخصوص بالذم بھی مثل مضاف ہے۔ فمابقیت أیة الشبھة عندکم أیھا الطلبة الکرام۔

پانچویں بات: مخصوص بالمدح والذم کو حذف کرنا

وقد یحذف المخصوص إذا علم: فرماتے ہیں کہ جب سیاق وسباق یا کسی قرینہ کی وجہ سے مخصوص بالمدح والذم معلوم ہو تو اس کو حذف کرنا بھی جائز ہے، جیسے ﴿نعم العبد إن أواب﴾ یہاں نعم فعل مدح العبد اس کا فاعل، اور مخصوص بالمدح کو حذف کر دیا گیا ہے، اور وہ أیوب علیہ السلام ہے، قرینہ یہاں پر یہ ہے کہ قصہ ہی ان کا چل رہا ہے، اسی طرح ﴿والأرض فرشناھا فنعم الماھدون﴾ میں بھی مخصوص بالمدح کوئی مذکور نہیں ہے، بلکہ جوازی طور پر اس کو

حذف کر دیا گیا ہے، جو کہ نحن ہے؛ کیونکہ ﴿فرشنا ہا﴾ میں ہی جمع متکلم کی ضمیر موجود ہے، لہٰذا اس کا یہاں موجود ہونا قرینہ ہے اس کے حذف کرنے کے لئے۔

وساءَ مثل بئس: فرماتے ہیں کہ ساءَ بھی بئسَ کی طرح فعل ذم ہے، لہٰذا اس کا بھی بئسَ کی طرح فاعل ہوگا، اور انہیں مذکورہ تین صورتوں میں کسی ایک صورت میں ہوگا، اور پھر اس کے بعد اسی کے موافق مخصوص بالذم کوئی اسم آئے گا۔

چھٹی بات: حبذا کی تحقیق

ومنها حبّذا: فرماتے ہیں کہ انہیں افعال میں سے ایک حبّذا بھی ہے جو کہ فعل مدح ہے، لیکن اس کے درمیان اور مذکورہ دیگر افعال کے فاعل میں یہ فرق ہے کہ ان کے فاعل کے لئے تو تین صورتیں بیان ہوئی تھیں، لیکن اس کا جو فاعل ہوگا وہ ہمیشہ کے لئے کلمہ ذا ہوگا، جو اس کے آخر میں ہے، اور یہ فاعل ہمیشہ کے لئے ایسا ہی مفرد رہے گا چاہے بعد والا مخصوص بالمدح تثنیہ یا جمع ہو یا مؤنث جیسے حبذا زیدٌ، حبذا الزیدان، حبذا الزیدون، اور حبذا هندٌ، وغیرہ، یہی مطلب ہے صاحب کافیہ کے قول **ولا يتغير وبعده المخصوص** کا۔

وإعرابه كإعراب مخصوص نعم: فرماتے ہیں کہ جیسے آپ حضرات نعم کے بعد والے مخصوص بالمدح کی دو ترکیبیں پڑھ کر آرہے ہوں اسی طرح حبّذا کے بعد مخصوص بالمدح کی بھی وہی دو ترکیبیں ہونگی۔

فائدہ: ويجوز أن يقع قبل المخصوص وبعده تمييز أو حال: فرماتے ہیں کہ حبّذا فعل مدح کے مخصوص بالمدح سے قبل یا اس کے بعد ذا فاعل کی

تمییز لانا یا اس ذا کو ذوالحال بنا کر مخصوص بالمدح سے قبل یا اس کے بعد اس کے لئے حال لانا جائز ہے، لیکن اس میں پھر یہ خیال رکھنا واجب ہوگا کہ چاہے تمییز ہو یا حال، وہ مخصوص بالمدح کے بالکل موافق ہو جیسے تمییز کی مثال حبذا رجلاً زیدٌ، اورحبذا زیدٌ رجلاً، اورحال کی مثال حبذا راکبًا زیدٌ، اورحبذا زیدٌ راکبًا.

انتهى بحث الفعل بفضل الله سبحانه وتعالى بيوم الأحدالتاسع من رجب المرجب ۱۴۳۲ الهجرة النبوية ، وصلى الله على النبي الأمي وعلى آله وصحبه وبارك وسلم تسليما كثيرا.

صلى الله عليه وسلم صلى الله عليه وسلم صلى الله عليه وسلم

بحث الحرف

درس (۵۷)

کلمہ کی تیسری قسم حرف کا بیان

الحرف: ما دلَّ على معنًى في غيره، ومن ثم احتاج في جزئيته إلى اسم وفعلٍ، حروف الجر: ما وُضع للانقضاء بفعلٍ أو معناه إلى ما يليه، وهي: مِن وإلى وحتى وفي والباء واللام وربَّ و واوُها، وواوالقسم وباؤه وتاؤه وعن وعلى والكاف ومذ ومنذ وخلا وعدا وحاشا، فمن للابتداء والتبيين والتبعيض، وزائدةٌ في غير الموجب خلافًا للكوفيين والأخفش، وقد كان مِن مطرٍ، وشبهه متأولٌ.

ترجمہ: حرف وہ کلمہ ہے جوایسے معنی پر دلالت کرے جواس کے غیر میں ہو، اسی وجہ سے کلام کے جزء ہونے میں یہ اسم یا فعل کی طرف محتاج ہوتا ہے، حروف جر وہ ہیں جو وضع کئے گئے ہوں فعل یا معنی فعل کو پہنچانے کے لئے اس چیز تک جو اس کے متصل ہے، اور حروف جارہ یہ ہیں من اورالی اورحتی اور باءاور لام اوررُبَّ اوراس (ربَّ) کی واواور واوقسم اور (قسم) کی باءاوراس (قسم) کی تاءاورعن اور علی اور کاف اور مذاور منذ اور خلا اورعدااورحاشا، پس مِن ابتدا کے لئے آتا ہے، اورتبیین کے لئے، اور تبعیض کے لئے، اورزائدہ ہوتا ہے کلام غیر موجب میں، خلاف ہے کوفیوں اوراخفش کے، اور (عربوں کا یہ قول) قد کان من مطر اوراس کے مشابہ میں تاویل کی گئی ہے۔

تشریح: آج کے درس میں تین باتیں ہیں:

(۱) حرف کی تعریف۔

(۲) حروف جارہ کی تعریف۔

(۳) حروف جارہ میں سے مِن کی تحقیق۔

پہلی بات: حرف کی تعریف

حرف کا لغوی معنی ہے کنارہ اور طرف، اور اصطلاحی معنی صاحب کافیہ بیان فرمارہے ہیں کہ **ما دل علی معنی في غیرہ** یعنی حرف وہ کلمہ ہے جو ایسے معنی پر دلالت کرے جو اس کے غیر میں ہو یعنی مستقل اپنے معنی پر دلالت نہ کر رہا ہو۔

ومن ثم احتاج في جزئیته إلی اسمٍ أو فعلٍ: اپنے معنی پر خود دلالت نہ کرنے کی وجہ سے کلام کا جزء بننے میں یہ اسم اور فعل کا محتاج ہوگا جیسے **اشتریت الکتبَ من المکتبة الإسلامیة**، یہاں مِن حرف ہے جب تک اس کے ساتھ بعد والا اسم نہ ملایا جائے اس وقت تک اس کا پورا معنی سمجھ میں نہیں آئے گا۔

دوسری بات: پہلی قسم حروف جارہ کی تعریف

میرے عزیز طلبہ! یہاں سے کتاب کے آخر تک حروف کی سولہ قسمیں بیان فرمارہے ہیں:

حروف الجر ما وضع للإفضاء بفعلٍ أو معناہ إلی ما یلیه: حروف جارہ کی تعریف کرتے ہوئے صاحب کافیہ فرمارہے ہیں کہ یہ وہ حروف ہیں جنہیں وضع کیا گیا ہو فعل حقیقی یا فعل معنوی (یعنی اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبہ، مصدر، اسم ظرف، جار مجرور اور اسماء افعال وغیرہ) کے معنی کو اپنے مابعد تک پہنچانے

کے لئے جیسے مررتُ بزیدٍ میں فعل مررتُ کے معنی کو باء حرف جر کے ذریعے اپنے مابعد زیدٌ تک پہنچایا گیا، اور اسی وجہ سے ان کو حروف جارہ کہتے ہیں؛ کیونکہ جرٌّ یجرٌّ کا معنی ہے کھینچنا، اور یہ بھی ماقبل والے فعل کے معنی کو کھینچ کر اپنے مابعد تک پہنچاتے ہیں، اور دوسری وجہ ان کو حروف جارہ کہنے کی یہ ہے کہ جرٌّ یجرٌّ کا معنی ہے جر دینا، اور ظاہر بات ہے کہ یہ حروف بھی اپنے مابعد کو جر دیتے ہیں۔

وهي من وإلى....: یہاں سے حروف جارہ کو بتایا گیا ہے، لیکن طالبان علوم نبوت پر شفقت کرتے ہوئے یاد کرنے میں آسانی کے لئے ان کو ایک شاعر نے بڑے اچھے سانچے میں ڈالا ہے جسے ہمارے طلبہ ساتھی بڑے مزے لےلیکر پڑھ رہے ہوتے ہیں:

با وتا و کاف ولام واو ومذ ومنذ خلا

رب حاشا من عدا في عن على حتى إلى

تیسری بات: حروف جارہ میں سے من کی تحقیق

یہاں سے بطریق لف نشر مرتب ایک ایک کو لے کر اس کے معنی بیان کررہے ہیں چنانچہ سب سے پہلے مِن کے چار معانی ذکر فرمارہے ہیں:

(۱) **فمن للابتداء:** ابتداء غایت کے لئے آتا ہے، یعنی یہ بتلاتا ہے کہ میرا مدخول میرے ماقبل والے حکم کا ابتدائی حصہ ہے، اور اس کی علامت یہ ہوگی کہ اس کے مقابلے میں انتہا کو ذکر کرنا صحیح ہوگا جیسے آپ نے کہا **سِرتُ من مكةَ إلى المدينة المنورة**، دیکھئے یہاں من نے یہ بتادیا کہ میرے ماقبل **سِرتُ** کا حکم میرے مابعد یعنی مکہ مکرمہ سے شروع ہوا ہے، اور اس کے

مقابلے میں انتہا کو ذکر کرنا بھی صحیح تھا، اس لئے إلی المدینة المنورة بعد میں ذکر فرمایا۔

(۲) والتبیین: یعنی مِنْ بیان کے لئے بھی آتا ہے، یعنی اس بات کو بتانے کے لئے آتا ہے کہ میرا مابعد میرے ماقبل کلام مبہم کا بیان ہے، اور اس کی علامت یہ ہوتی ہے، کہ اسی من کی جگہ الذي اسم موصول لانا صحیح ہوگا جیسے ﴿فاجتنبوا الرجس من الأوثان﴾ میں مِن حرف جارہ بیانیہ ہے؛ کیونکہ یہ بتاتا ہے کہ میرے ماقبل الرجس سے میرا مابعد یعنی الأوثان مراد ہے، اور دوسرا یہ کہ اسی مِن کی جگہ الذي رکھنا بھی صحیح ہے جس کی عبارت اس طرح ہوگی، فاجتبوا الرجس الذي هي الأوثان۔

(۳) والتبعیض: تیسرا معنی مِن کا تبعیض ہے، یعنی من یہ بتاتا ہے کہ میرے ماقبل والے فعل کا تعلق میرے مابعد والے اسم کے کل کے ساتھ نہیں ہے، بلکہ اس کے بعض کے ساتھ ہے، یا بالفاظ دیگر: کہ میرا ماقبل میرے مابعد کا کل نہیں ہے بلکہ اس کا ایک حصہ ہے، اور ایسے من کی علامت یہ ہوتی ہے کہ خود اس مِن کو ہٹا کر اس کی جگہ بعض لگانا صحیح ہوگا، اور معنی مرادی میں کوئی فرق نہیں آئے گا، جیسے أخذتُ من الدراهم، أي: أخذت بعض الدراهم، یعنی میں نے دراہم میں سے کچھ لے لئے۔

(۴) وزائدةً في غیر الموجب: فرماتے ہیں کہ مِن کا چوتھا معنی یہ ہے کہ یہ کبھی زائد بھی ہوتا ہے، لیکن صاحب کافیہ بصریین کا مذہب بیان فرمارہے ہیں کہ من زائدہ صرف کلام غیر موجب میں ہوگا جیسے ما جاء ني من أحدٍ، وهل

جاء ک من أحدٍ، ولا تضربُ من أحدٍ۔

خلافًا للكوفيين والأخفش: علماء کوفہ اور امام اخفشؒ فرماتے ہیں کہ من زائدہ کے لئے کلام غیر موجب میں ہونے کی شرط لگانا کوئی ضروری نہیں ہے بلکہ یہ کلام موجب میں بھی آسکتا ہے، ان کی دلیل عرب کا یہ قول ہے قد كان من مطرٍ، یعنی بارش ہوئی، تو صاحب کافیہ بصریین کی طرف سے جواب دے رہے ہیں کہ وقد كان من مطر وشبهه متأولٌ، یعنی یہ اور اس جیسی اور بھی کوئی مثال ہو ان میں تاویل کر کے من کو تبعیضیہ بنایا جائے گا مثلاً مذکورہ مثال میں ہم کہیں گے قد كان بعض مطر، یعنی تھوڑی سی بارش ہوئی۔

فائدہ: من کے ان چار معانی کے علاوہ چند اور معانی بھی آتے ہیں، مثلاً:

(۱) من کبھی بمعنی في آتا ہے یعنی یہ بتلاتا ہے کہ میرا مدخول میرے ماقبل کے لئے ظرف ہے جیسے ﴿إذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله﴾ أی: في يوم الجمعة.

(۲) کبھی بمعنی باء کے آتا ہے جو کہ الصاق کے لئے ہوتی ہے، جیسے ﴿ينظرون إليک من طرفٍ خفي﴾ أي: بطرفٍ خفي، یعنی وہ آپ کی طرف دیکھتے ہیں پوشیدہ آنکھ سے۔

(۳) کبھی بمعنی بدل ہوتا ہے، ﴿أرضيتم بالحيواة الدنيا من الآخرة﴾ أي: بدل الآخرة، یعنی کیا تم راضی ہو گئے دنیاوی زندگی پر آخرت کے بدلہ میں۔

(۴) کبھی من بمعنی علی کے آتا ہے جو کہ استعلاء کا معنی دیتا ہے جیسا کہ

﴿ونصرناه من القوم﴾ أي: على القوم، یعنی ہم نے اس کی مدد کی اس قوم پر۔

(۵) کبھی من بمعنی قسم کے بھی آتا ہے جیسے من ربّي لأفعلنّ كذا، یعنی مجھے اپنے رب کی قسم کہ میں البتہ ضرور بالضرور فلاں کام کروں گا، اس مثال میں من بمعنی قسم کے ہے۔ (خیر النحو ۳۷۹)۔

درس (۵۸)

حروف جارہ میں سے بعض کی تحقیق

وإلى للانتهاء، وبمعنى مع قليلا، وحتى كذلك، وبمعنى مع كثيرا، ويختص بالظاهر خلافا للمبرد. وفي للظرفية، وبمعنى على قليلا. والباء للإلصاق، والاستعانة، والمصاحبة، والمقابلة، والتعدية، والظرفية، وزائدة في الخبر في الاستفهام والنفي قياسا، وفي غيره سماعا، وألقى بيده.

ترجمہ: اور إلى یہ انتہا کے لئے آتا ہے، اور بمعنی مع کے بھی آتا ہے، لیکن قلیل ہے، اور حتی بھی اسی (إلـى کی) طرح ہے، اور بمعنی مـع کے آتا ہے اکثر طور پر، وہ (حتی) خاص ہے ظاہر کے ساتھ، خلاف ہے امام مبرد کے ہاں، اور في ظرفیت کے لئے آتا ہے، اور بمعنی علـى کے بھی آتا ہے، مگر یہ استعمال قلیل ہے، اور باء الصاق کے لئے آتا ہے اور استعانت اور مصاحبت اور مقابلہ اور تعدیت اور ظرفیت کے لئے بھی

آتا ہے، اور باء زائدہ ہوتی ہے اس خبر میں جو استفہام میں ہو، اور اس نفی میں زائدہ ہوتی ہے (جو لیس کی خبر ہو) قیاسا، اور اس کے غیر میں زائدہ ہوتی ہے سماعا جیسے **بحسبک زید** اور **ألقی بیدہ**۔

تشریح: آج کے درس میں حروف جارہ میں سے چار حروف (**إلی، في، حتی** اور **باء**) کے متعلق ہم کچھ معروضات پیش کرینگے۔

حروف جارہ میں سے إلی کی تحقیق

وإلی للانتهاء: حروف جارہ میں سے دوسرا حرف إلی ہے، اس کے دو معنی بیان کیے ہیں، پہلا یہ کہ یہ کسی چیز کی انتہاء کو بیان کرنے کے لئے آتا ہے، لیکن عام طور پر یہ ظرف زمان یا مکان کی انتہاء کو بیان کرتا ہے جیسے **سافرت من مکة إلی المدینة المنورة**، ظرف زمان کی مثال ﴿**وأتموا الصیام إلی اللیل**﴾۔

اور دوسرا معنی بیان کرتے ہوئے فرما رہے ہیں کہ **وبمعنی مع**، یعنی إلی مع کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، جیسے ﴿**من أنصاري إلی الله**﴾ میں إلی مع کے معنی میں ہے، أي: **من أنصاري مع الله**، اور ﴿**فاغسلوا وجوهکم وأیدیکم إلی المرافق**﴾ میں بھی بعض کے ہاں بمعنی مع ہے، أي: **مع المرافق**، لیکن صاحب کافیہ اس کے بارے میں فرما رہے ہیں کہ **وبمعنی مع قلیلا** یعنی کلام عرب میں اس کا اس معنی میں استعمال بہت کم ہوا ہے، حتی کہ مذکورہ دونوں مثالوں میں بھی بعض علماء نے إلی کو بجائے مع کے انتہاء کے معنی میں لیا ہے۔

حروف جارہ میں سے حتی کی تحقیق

وحتی کذلک: حروف جارہ میں سے تیسرا حرف حتی ہے، یہ بھی إلی کی طرح انتہاء کو بتانے کے لئے آتا ہے، وہ انتہاء اور غایت چاہے کسی مکان کی ہو یا زمان کی، جیسے **نمتُ البارحةَ حتی الصباح، أي: إلی الصباح**، اور **سافرتُ بلاد الشرق حتی مکة المکرمة**، صاحب کتاب نے **کذلک** کہہ کر اس کی تشبیہ دی ہے **إلی** کے ساتھ، لیکن یاد رہے کہ یہ تشبیہ صرف غایت اور انتہاء میں ہے، بمعنی مع کے ہونے میں إلی اور حتی ایک دوسرے کے بالکل مخالف ہیں بایں طور کہ **إلی** کا بمعنی **مع** استعمال بہت کم ہے، لیکن حتی کا مع کے معنی میں ہونا کثیر الاستعمال ہے، جیسے **قدم الحجاج حتی المشاة**، یعنی حاجی صاحبان پہنچ گئے حتی کہ پیدل چلنے والے بھی پہنچ گئے، دیکھئے اس میں حجاج کرام کی کثرت اتیان کو بیان کیا گیا ہے۔

ویختص بالظاهر: یہ اصل میں إلی اور حتی کے درمیان فرق بیان فرمارہے ہیں، ایک تو گذر گیا جو مع کے معنی میں قلت اور کثرت کا تھا، اب دوسرا فرق یہ بیان کررہے ہیں کہ إلی حرف جر تو اسم ظاہر اور اسم ضمیر دونوں پر داخل ہوتا ہے، جبکہ حتی صرف اسم ظاہر پر داخل ہوتا ہے اسم ضمیر کبھی داخل نہیں ہوگا، اس لئے **إلیه** اور **إلی مکة** کہنا تو صحیح ہوگا لیکن **حتّاه** یا **حتّاک** وغیرہ کہنا صحیح نہیں ہوگا۔

خلافا للمبرد: امام مبرد صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اسم ظاہر کے ساتھ اس کو خاص کرنا صحیح نہیں ہے، بلکہ اس کو **إلی** کے ساتھ تشبیہ دی ہے، تو جس طرح **إلی** اسم ظاہر اور اسم ضمیر دونوں پر داخل ہوتا ہے، اسی طرح یہ بھی دونوں پر داخل ہوگا،

ان کی دلیل شاعر کا ایک قول ہے:

فــلا واللہ لا یبقی أنــاسٌ

فتیً حتاک یا ابن أبي زیاد

اس میں حتـی ضمیر پر داخل ہوا ہے، اس کی پوری تفصیل آپ حضرات نے پچھلے سال ہدایۃ النحو میں پڑھی ہے، **فـمـن شاء منکم فلیراجع، فیجد هناک دُررًا وغُررًا مفیدةً۔**

حروف جارہ میں سے في کی تحقیق

وفي للظرفیة: حروف جارہ میں سے چوتھا حرف في ہے اس کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ ظرفیت کے لئے آتا ہے، یعنی اس کا مابعد اس کے ماقبل کے لئے ظرف بن رہا ہے جیسے **الطالب في الفصل و کتابه في حقیبته۔**

حروف جارہ میں سے باء کی تحقیق

وبـمـعـنی علی قلیلاً: في کا دوسرا معنی بیان فرمارہے ہیں، کہ یہ علی کے معنی میں بھی آتا ہے، لیکن اس کا علی کے معنی میں آنا بہت کم استعمال ہوا ہے، جیسے فرمان باری تعالی ہے، **﴿ولأصـلـبـنـکـم فـي جـذوع الـنـخـل﴾ أي: عـلـی جذوع النخل**، یعنی البتہ ضرور بالضرور میں تم لوگوں کو کھجور کے تنوں پر سولی دونگا۔

والبـاء لـلإلصاق: پانچواں حرف حروف جارہ میں سے باء ہے، اس کے بہت سارے معانی ہیں، صاحب کافیہ نے ان میں سے یہاں آٹھ بیان فرمائے ہیں:

(۱) **للإلصاق:** یعنی باء الصاق کے لئے آتی ہے، إلصاق کا معنی ہے ملانا، پھر اس

کی دو قسمیں ہیں جو آپ حضرات نے شرح مائۃ عامل میں بھی پڑھی تھیں، ایک اِلصاق حقیقی ہے جیسے بـہ داءٌ یعنی اس کو بیماری لگی ہوئی ہے، یعنی بیماری اس کی ذات کو لگی ہوئی ہے، اور دوسرا اِلصاق مجازی ہے جیسے مـررتُ بزیدٍ، دیکھئے متکلم کا مرور زید کے ساتھ ملصق ہوکر اور مَس کر نہیں ہوا ہے، بلکہ اس کے قریبی جگہ سے ہوا ہے۔

(۲) والاستعانۃ: استعانت باب استفعال کا مصدر ہے اس کا معنی ہے مدد طلب کرنا، اور جس سے مدد طلب کی جاتی ہے اس کو مستعان اور پھر اس کی آواز پر لبیک کہہ کر مدد کرنے والے کو معین کہتے ہیں، لہذا باء بھی اسی استعانت کے لئے آتی ہے، یعنی باء یہ بتاتی ہے کہ میرے ماقبل والے فعل کے فاعل نے میرے مدخول سے مدد طلب کی ہے جیسے کتبتُ بـالقلم، میں نے قلم کی مدد سے لکھا۔

(۳) والـمصاحبۃ: یہ باب مفاعلہ کا مصدر ہے اس کا معنی ہے ایک دوسرے کے ساتھ ہونا، باء بھی مصاحبت کے لئے آتی ہے، یعنی باء بمعنی مع کے ہو اور یہ بتلائے کے اس کا مدخول ماقبل والے فعل کے معمول کا ساتھی ہے، یا یہ بتلائے کہ میرا مابعد میرے ماقبل کے ساتھ ایک ہی حکم میں شریک ہے، جیسے خـرج زیـدٌ بـعشیـرتـہ، أي: مع عشیرتـہ، یعنی زید اپنے کنبے سمیت نکلا، اس مثال میں باء نے یہ بتلایا کہ عشیرۃ جو باء کا مابعد ہے زید کے ساتھ جو کہ باء کا ماقبل ہے خروج کے حکم میں شریک ہے، یعنی زید اور اس کا کنبہ ایک ساتھ نکلے ہیں۔ (خیر النحو: ۳۸۳)۔

(۴) والمقابلة: یہ بھی باب مفاعلہ کا مصدر ہے اس کا معنی ہے آمنے سامنے آنا اور مقابلہ کرنا، باء بھی مقابلہ کے لئے آتی ہے، یعنی یہاں پر باء یہ بتاتی ہے کہ میرا مابعد میرے ماقبل کے بالکل مقابل اور عوض میں ہے جیسے بعتُ هذا بذاک میں نے یہ چیز اس چیز کے عوض بیچی۔

(۴) والتعدية: تعدیہ کا معنی ہے فعل کا اپنے فاعل سے تجاوز کر کے مفعول بہ تک پہنچنا، تو فرماتے ہیں کہ باء بھی تعدیہ کے لئے آتی ہے، یعنی یہ فعل لازم کو متعدی بنا کر اور فاعل سے اس کو گذار کر مفعول بہ تک پہنچاتی ہے جیسے ذهبتُ بكتابک۔

(۵) والظرفية: فرماتے ہیں کہ باء بھی في کی طرح ظرفیت کے لئے آتی ہے، یعنی باء یہ بتائیگی کہ میرا مابعد میرے ماقبل کے لئے ظرف ہے جیسے جلستُ بالمسجد، أي: في المسجد، اور اطلبوا العلمَ ولو كان بالصين، أي: ولو كان في الصين۔

(٦) وزائدة: فرماتے ہیں کہ باء کبھی زائدہ بھی ہوتی ہے، زائدہ کی تفصیل ماقبل میں گذری ہے مختصر یہ کہ کلام میں اس کا ہونا اور نہ ہونا دونوں برابر ہوں معنی کے اعتبار سے، آگے صاحب کافیہ نے اس کی مزید تفصیل بیان فرمائی ہیں کہ کہاں کہاں باء زائدہ ہوگی، خلاصہ اس کا یہ ہے کہ باء کا زائدہ ہونا دو قسم پر ہے، قیاسی اور سماعی، قیاسی کے چند مقامات بتائے ہیں ان کے علاوہ جتنے بھی مقامات ہیں سب کے سب سماعی ہیں، قیاس مندرجہ ذیل ہیں:

في الخبر في الاستفهام والنفي قياسًا: قیاسی طور پر جہاں باء زائد

ہوتی ہے اس کی یہاں دو مقام بتائے گئے ایک تو یہ کہ باء اس خبر میں زائد ہوگی جو خبر ہل استفہامیہ کے بعد واقع ہو جیسے **هل زيدٌ بقائمٍ**، اسی طرح لیس فعل ناقص کی خبر میں بھی باء زائدہ ہوتی ہے جیسے **ليس زيدٌ بقائمٍ**۔

وفي غيره سماعًا: مذکورہ دو مقام کے علاوہ باقی جو بھی کوئی مقام ہو اور باء اس میں داخل ہو تو وہ سماعی طور پر داخل ہوگی جیسے **بحسبك زيدٌ** میں خبر میں باء سماعی طور پر زائدہ ہے، اسی طرح **بحسبك درهمٌ** میں مبتداء مقدم میں باء سماعی طور پر زائدہ ہے، **وكذا في ألقى بيده ، ﴿وكفى بالله شهيدا﴾ و﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾**۔

درس (۵۹)

حروف جارہ میں لام اور رُبَّ کا بیان

واللام للاختصاص والتعليل، وبمعنى عن مع القول، وزائدةٌ وبمعنى الواو في القسم للتعجب. ورب للتقليل، ولها صدر الكلام مختصة بنكرة موصوفة على الأصح، وفعلها ماض محذوف غالبا، وقد تدخل على مضمر مبهم مميز بنكرة منصوبة، والضمير مفرد مذكر، خلافا للكوفيين في مطابقة التمييز. وتلحقها ما فتدخل على الجمل، وواوها تدخل على نكرة موصوفة.

ترجمہ: اور لام اختصاص اور علت کے لئے آتا ہے، اور بمعنی عن کے بھی ہوتا ہے

قول کے ساتھ، اور زائدہ بھی ہوتا ہے، اور بمعنی واو کے بھی ہوتا ہے اس قسم میں جو تعجب کے لئے ہو، اور ربّ تقلیل کے لئے ہے، اور اس کے لئے صدارت کلام ہوتا ہے، اور یہ خاص ہے نکرہ موصوفہ کے ساتھ اصح مذہب کے مطابق، اور اس کا عامل فعل ماضی ہوتا ہے جو اکثر محذوف ہوتا ہے، اور کبھی (ربّ) ضمیر مبہم پر بھی داخل ہوتا ہے، جس کی تمیز نکرہ منصوبہ ہو، اور ضمیر مفرد مذکر ہوتی ہے، یہ کوفیوں کے خلاف ہے (ضمیر مذکور کا) تمیز کے مطابق ہونے میں، اور لاحق ہوتا ہے اس (ربّ) کے ساتھ ما کافہ، پس (ربّ) داخل ہوتا ہے جملے پر، اور اس (ربّ) کی واو داخل ہوتی ہے نکرہ موصوفہ پر۔

تشریح: آج کے درس میں لام اور رُبَّ کی تحقیق پر کچھ باتیں بیان فرما رہے ہیں:

حروف جارہ میں سے لام کی تحقیق

واللام للاختصاص: صاحب کافیہ نے لام حرف جر کی یہاں پانچ معانی بیان فرمائے ہیں:

(۱) **للاختصاص**: یعنی لام اختصاص کے لئے آتا ہے، مطلب یہ ہے کہ لام یہ بتاتا ہے کہ میرا ماقبل خاص ہے میرے مدخول یعنی مابعد کے لئے، پھر خصوصیت کی کئی قسمیں ہیں: ملکیۃً اس کے ساتھ خاص ہو یعنی لام کا مدخول اپنے ماقبل کا مالک ہو جیسے **المال لزیدٍ**، یعنی یہ مال صرف زید کا ہے، اور چاہے خصوصیت اس طور پر ہو کہ مخصوص لہ ہی اس کا مستحق ہے جیسے ﴿**الحمد لله رب العالمين**﴾ یعنی ساری تعریفیں صرف اللہ ہی کے لئے خاص ہیں، اور چاہے نسبت کا اختصاص ہو جیسے **زیدٌ ابن لبکرٍ** یعنی زید بکر کا بیٹا ہے۔

(۲) والتعليل: دوسرا معنی لام کا علت اور وجہ بتانے کے لئے آنا ہے جیسے ضربته للتأديب، دیکھئے للتأديب میں ماقبل ضربته کی علت بیان کی گئی ہے۔

(۳) وبمعنى عن مع القول: تیسرا معنی لام کا عن کے معنی میں آنا ہے، اور یہ اس وقت وقت ہوگا جب اس سے قبل قال يقول کے مادے کا کوئی نہ کوئی صیغہ موجود ہو جیسے آپ نے پچھلے سال ہدایۃ النحو میں اس کی مثال پڑھی تھی ﴿وقال الذين كفروا للذين آمنوا لو كان خيرا ماسبقونا إليه﴾ اس میں للذين میں لام بمعنی عن ہے ورنہ تو بعد میں ﴿ماسبقونا﴾ غائب کا صیغہ نہ ہوتا، بلکہ سبقتمونا مخاطب کا صیغہ ہوتا۔

(۴) وزائدة: لام کبھی زائد بھی ہوتا ہے، اور زائد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کا ہونا اور نہ ہونا دونوں برابر ہوں، اور لام زائد اس وقت ہوگی جب اس کا مدخول فعل متعدی ہو جیسے فرمان باری تعالی ہے ﴿ردف لكم﴾ أي: ردف كم۔

(۵) وبمعنى الواو في القسم للتعجب: لام جارہ کا پانچواں اور آخری معنی یہ ہے کہ وہ واوِ قسم کے معنی میں ہوگا، لیکن یہ صرف وہاں ہوگا جہاں مقسم بہ امور عظیمہ میں سے ہو یعنی کسی بہت بڑی بات پر قسم کھائی جارہی ہو تو اس میں لام برائے واوِ قسم استعمال کیا جاسکتا ہے، جیسے لِله لا يؤخر الأجل، یعنی قسم خدا کی موت اپنے وقت مقررہ سے ٹل نہیں سکتی، اسی طرح پچھلے سال ہدایۃ النحو میں آپ حضرات نے اس موقع پر ایک شعر پڑھا تھا:

لِله لا يبقى على الأيام ذو حيد

بمشمخرٍّ به الظيان والأمس

ترجمہ اور تشریح آپ پڑھ چکے ہو، یہاں صرف اتنا عرض ہے کہ للہ بمعنی واللہ ہے۔

اور اگر عام سی بات ہو اور اس پر قسم کھائی جا رہی ہو تو اس میں لام برائے واو قسم استعمال نہیں ہو سکتا جیسے **لله لقد طارَ الذبابُ** کہنا صحیح نہیں ہوگا۔

حروف جارہ میں سے رُبَّ کی تحقیق

ورُبَّ للتقليل: حروف جارہ میں سے ایک حرف رُبَّ بھی ہے، اس کا ایک ہی معنی بیان کیا ہے، اور اس کے بعد کلام عرب میں اس کے استعمال کے لئے کچھ ضروری قواعد اور اصول بیان کئے ہیں، معنی اس کا یہ ہے کہ یہ اپنے مدخول میں تقلیل یعنی کمی کا معنی پیدا کرتا ہے جیسا کہ کم خبریہ اپنے مدخول میں کثرت کا معنی پیدا کرتا ہے، تو یہ اس کے برعکس اس میں تقلیل کا معنی پیدا کرتا ہے۔

ولها صدر الكلام: فرماتے ہیں کہ رُبَّ صدارت کلام میں آئے گا، اس کی دو وجہیں ہیں، ایک تو اس وجہ سے تاکہ صدارت کلام ہی سے پتہ چل جائے کہ اس بات میں قلت کو بیان کیا گیا ہے، اور دوسرا اس وجہ سے کہ یہ کم خبریہ کا نقیض ہے وہ کثرت پر دلالت کرتا ہے اور یہ قلت پر، اگرچہ اس کا بھی کثرت کے لئے آنا مشہور ہے، لہذا بہر دو صورت اس کی نسبت کم خبریہ کے ساتھ ہے اور کم خبریہ صدارت کلام چاہتا ہے تو یہ بھی چاہے گا۔

مختصة بنكرة موصوفة على الأصحّ: فرماتے ہیں کہ رُبَّ ایسے تو

اسم ظاہراور اسم ضمیر دونوں پر داخل ہوسکتا ہے لیکن صحیح تر قول کے مطابق زیادہ تر یہ اسم ظاہر پر داخل ہوتا ہے، اور وہ اسم ظاہر بھی ایسا ہو جو نکرہ ہو اور آگے اس کی صفت بیان کی گئی ہو جیسے رب رجل کریم لقیته، اور اسم نکرہ موصوفہ کے ساتھ اس کے خاص کرنے کی وجہ یہ ہے کہ جیسا کہ گذر گیا کہ رُبَّ تقلیل کیلئے آتا ہے اور تقلیل کا احتمال اسم نکرہ میں زیادہ ہے بنسبت اسم معرفہ کے، کیونکہ اسم معرفہ کی تو بذات خود قلت متعین ہوتی ہے جیسے الرجل، الکتاب، القلم، الرجلان، الکتابان، القلمان وغیرہ، اور یا اس کی کثرت متعین ہوتی ہے جیسا کہ جمع میں ہوتا ہے جیسے المسلمون، التلامیذ، الکتب وغیرہ۔

اور موصوفۃ کی قید بھی اسی لئے لگائی کہ اس میں بھی قلت ہوتی ہے کیونکہ اسم موصوف میں خصوصیت زیادہ ہوتی ہے اور جس چیز کی خصوصیت ہو اس میں قلت یقینی ہوتی ہے اور رُبَّ بھی تقلیل کے لئے آتا ہے لہذا صار النعل بالنعل کی طرح ہم نے کہا کہ صحیح تر قول کے مطابق یہ اسم نکرہ موصوفہ کیساتھ خاص ہے۔

وفعلها ماض محذوف غالبا: فرماتے ہیں کہ رُبَّ حرف جر کا جو متعلق ہوگا عام طور پر وہ لفظی اعتبار سے فعل ماضی کا کوئی صیغہ ہوگا جو محذوف ہوگا، اسی طرح اس کے بعد بھی اگر کوئی فعل ہو تو وہ بھی اسی طرح فعل ماضی ہوگا، اور اگر لفظی اعتبار سے وہ فعل ماضی لفظی نہیں بلکہ فعل مضارع ہو تو بھی اس کو ہم ماضی کے معنی لیں گے جیسے ﴿ربما یود الذین کفروا﴾، ماضی کی شرط اس لئے لگائی کہ رُبَّ تقلیل محقق (یقینی طور پر قلت) کے لئے آتا ہے اور تقلیل محقق ہوگا ماضی میں نہ کہ مضارع میں۔

وقد تدخل علی مضمرٍ مبهمٍ ممیزٍ بنکرةٍ منصوبةٍ: قاعدہ

اکثریہ کے بیان کے بعد اب ایک قاعدہ اقلیہ بیان فرما رہے ہیں، قاعدہ یہ ہے کہ کبھی کبھار رُبَّ ایسے اسم ضمیر پر داخل ہوتا ہے جس کے اندر ابہام ہو، اور پھر اس ابہام کو دور کرنے کے لئے تمیز اسم نکرہ منصوبہ کی صورت میں ہوگی، **والضمیر مفردٌ مذکرٌ** فرماتے ہیں کہ وہ ضمیر مبہم ہمیشہ کے لئے مفرد مذکر کی ہوگی، چاہے اس کی تمیز تثنیہ یا جمع ہو اور چاہے مذکر یا مؤنث ہو، جیسے **رُبَّه رجلاً، رُبَّه رجلين، رُبَّه رجالاً، رُبَّه امرأةً**۔

خلافًا للكوفيين في مطابقة التمييز: ماقبل میں جو قاعدہ بیان ہوا وہ جمہور علماء نحو کے ہاں تھا، جبکہ کوفیین حضرات فرماتے ہیں کہ ضمیر کا اپنے تمیز کے موافق ہونا ضروری ہے لہٰذا مذکورہ مثالیں کوفیین کے ہاں اس طرح ہوگی، **رُبَّه رجلاً، رُبَّهما رجلين، رُبَّهم رجالا، رُبَّها امرأةً، رُبَّهما أمرأتين، رُبَّهنَّ نسوةً**۔

رُبَّ پر ما کافہ کا داخل ہونا

وتلحقها ما فتدخل على الجمل: عزیز طلبہ! دنیا میں ہر چیز کو زوال ہے لہٰذا رُبَّ حرف جر بھی بڑے شوق سے اپنے مدخول کو جر دے رہا تھا، لیکن اس کے ساتھ ما کافہ لاحق ہوا تو ایک طرف اس نے اس کی قوت عمل کو زائل کر دیا یعنی یہ اگلے اسم کو جر نہیں دے سکے گا، اور دوسری طرف اس کے دخول کو عام بنایا یعنی یہ اسم اور فعل دونوں پر داخل ہوگا، **فتدخل على الجمل** کا یہی مطلب ہے، جیسے **رُبَّما زيدٌ قائمٌ** و**رُبَّما قامَ زيدٌ**، جبکہ ما کافہ سے قبل یہ صرف اسم پر داخل ہو رہا تھا۔

وواوها تدخل على نكرةٍ موصوفةٍ: واو کی یہاں پر دو قسمیں ہیں،

واوقسم اور واورُبَّ، اور دونوں حروف جارہ میں سے ہیں، واوقسم کی تفصیل تو آرہی ہے، واوربَّ کا مطلب یہ ہے کہ وہ واو جو صدارت کلام میں آتا ہو اور معنی رُبَّ کا دیتا ہو، تو اس کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ واو بھی اسم نکرہ موصوفہ پر داخل ہوتی ہے، کیونکہ اس کی مشابہت ہوگئی رُبَّ کے ساتھ، لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ رب ضمیر مبہم پر بھی داخل ہوتا تھا اور یہ صرف اسم نکرہ موصوفہ پر داخل ہوتی ہے، اور اس سے قبل بھی رُبَّ کی طرح فعل ماضی اکثر محذوف ہوگا جس کے ساتھ یہ متعلق ہوگا، جیسا کہ آپ لوگوں نے ہدایۃ النحو میں اس کی مثال عامر بن الحارث کے ایک شعر کی صورت میں پڑھی تھی۔

وبلدة ليس بها أنيس

إلا اليعافير وإلا العيش

تشریح اس کی آپ پڑھ چکے ہیں یہاں صرف یہ سمجھ لو کہ واو رُبَّ بدایت کلام میں آکر بلدةٍ اسم نکرہ موصوفہ پر داخل ہو، لیس بھا سے آخر شعر تک پوری عبارت اس کی صفت ہے، اور واو رُبَّ سے قبل فعل ماضی وطئتُ محذوف ہے۔

درس (٦٠)

بعض حروف جارہ کا بیان

و واو القسم إنما تكون عند حذف الفعل لغير السؤال مختصة بالظاهر، والتاء مثلها مختصة باسم الله تعالى، والباء أعم

منهما في الجميع، ويتلقى القسم باللام، وإن وحرف النفي، وقد يحذف جوابه إذا اعترض، أو تقدمه ما يدل عليه.

ترجمہ: اور واوقسم فعل کے حذف کے وقت ہوتا ہے غیر سوال کے لئے، خاص ہوتا ہے اسم ظاہر کے ساتھ، اور تاء بھی اسی کی مثل ہے، صرف اللہ تعالی کے اسم کے ساتھ خاص ہے، اور باء اس سے عام ہے تمام صورتوں میں (جوذکر کی گئی ہیں)، اور داخل کیا جاتا ہے جواب قسم پر لام، اور اِن اور حرف نفی، اور کبھی حذف کردیا جاتا ہے اس (قسم کے جواب) کو جب کہ درمیان میں ہو، یا (جواب قسم) قسم سے مقدم ہو، جو دلالت کرے اس پر۔

تشریح: آج کے درس میں چار باتیں ہیں:

(۱) حروف میں سے واوقسم کی تحقیق۔

(۲) حروف میں سے تاء کی تحقیق۔

(۳) جواب قسم کی مختلف صورتیں۔

(۴) جواب قسم کوحذف کرنا۔

پہلی بات: حروف میں سے واوقسم کی تحقیق

وواو القسم إنما تكون عند حذف الفعل لغير السؤال مختصَّةً بالظاهر: حروف جارہ میں سے واوقسم بھی ہے جو ہمیشہ کے لئے اسم ظاہر پرداخل ہوتی ہے اسم ضمیر پرداخل نہیں ہوسکتی جیسے واللہ لأخدمَنَّ الإسلام والمسلمين تو کہا جاسکتا ہے لیکن وکَ لأخدمَنَّ الإسلام والمسلمين نہیں

کہا جاسکتا۔

ایک شبہ اور اس کا ازالہ

یہاں کسی طالب علم کو شبہ ہوسکتا ہے کہ واو قسم کی مشابہت ہے بدایۃ کلام میں واقع ہونے کی وجہ سے واو رب کے ساتھ، اور واو رب کی مشابہت ہے دخول بر اسم نکرہ موصوفہ میں رُبَّ کے ساتھ، اور ربَّ سے پہلے فعل ماضی کو حذف کیا جاتا ہے سوالِ سائل کے قرینہ سے، تو کیا یہاں واو قسم میں بھی ایسا ہی ہوگا؟۔

صاحب کافیہ نے فرمایا کہ میرے عزیز! اس سے قبل فعل تو ضرور محذوف ہوگا، لیکن اس کا حذف ہونا سوالِ سائل کی وجہ سے نہیں ہوگا، اور جس وقت اس کی تقدیری عبارت نکالی جائیگی تو اس میں واو قسم کو باء کے ساتھ بدلا جائے گا، جیسے **قسمت بالله لأفعلنَّ كذا۔**

آخر میں یہ بات ضرور سمجھ لو کہ واو قسم بھی بدایۃ کلام میں آتی ہے اور واو رُبَّ بھی بدایۃ کلام میں آتی ہے، تو ہم فرق کیسے کرسکیں گے؟، اس کا جواب یہ ہے کہ اگر واو اسم نکرہ پر داخل ہے تو ہم سمجھ لیں کہ یہ واو رُبَّ ہے اور اگر اسم معرفہ پر داخل ہے تو واو قسم ہے۔ واللہ أعلم بالصواب۔

دوسری بات: حروف میں سے تاء کی تحقیق

والتاء مختصةٌ باسم الله تعالى: حروف جارہ میں سے ایک تاء بھی ہے، اس کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ بھی واو کی طرح ہے دو چیزوں میں، ایک یہ کہ فعلِ قسم جس طرح واو قسم میں محذوف ہوتا ہے، اسی طرح یہاں بھی محذوف ہوگا اور

دوسرا یہ کہ جس طرح وہاں فعل کا حذف سوال سائل کے بغیر ہوتا ہے، اسی طرح یہاں بھی سوال سائل کے بغیر حذف ہوگا، اسی طرح جیسے واوقسم اسم ظاہر کے ساتھ خاص ہے اور اسم ظاہر بھی صرف اللہ اسم جلیل ہوگا، اس کے علاوہ دیگر اسماء پر داخل نہیں ہوسکتا، کیونکہ یہ واوقسم کا فرع ہے اور وہ اس کا اصل ہے اور اصل اور فرع میں ضرور یہ فرق ہوگا کہ واوتو ہرقسم کے اسم ظاہر پر داخل ہوگی لیکن تاءقسم کے لئے اسم اللہ کا ہونا ضروری ہے۔

یہ جمہور علماءنحو کا مذہب ہے جبکہ امام اخفش رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ بات تو صحیح ہے کہ اس کا دخول اسم ظاہر پر ہوگا اسم ضمیر پر نہیں ہوگا لیکن یہ بات کہ یہ اسم اللہ کے ساتھ خاص ہے اس میں میری رائے یہ ہے کہ یہ ضروری نہیں ہے بلکہ اسم ظاہر کوئی بھی ہو یہ اس پر داخل ہوسکتی ہے، دلیل ان کی عرب کا قول ہے جسے وہ اپنی تعبیرات میں استعمال کرتے رہتے ہیں کہ **تربِّ الكعبة لأفعلنَّ كذا**۔

اس کا جواب آپ حضرات نے ہدایۃ النحو میں پڑھا تھا کہ **وقولهم: تربِّ الكعبة شاذٌّ** یعنی عرب حضرات کا **تربِّ الكعبة** کہنا شاذ ہے یعنی مخالف قاعدہ وقانون ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جو چیز مخالف قاعدہ وقانون ہوتی ہے وہ اپنی ذات تک اور سماع کے حد تک محدود ہوتی ہے اس پر دیگر اشیاء کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

والباء أعمُّ منهما في الجميع: حروف جارہ میں سے ایک باء بھی ہے جو قسم میں واوقسم کا بھی اصل ہے اور تاءقسم کا بھی اصل ہے، لہذا یہ اللہ اسم جلیل پر بھی داخل ہوگی اور اس کے علاوہ دیگر اسماء ظاہرہ پر بھی داخل ہوگی، اور اپنے اصل ہونے کے ناتے واوقسم اور تاءقسم سے ایک قدم آگے بڑھکر اسم ضمیر پر بھی داخل ہوگی، عبارت

مذکورہ کا مطلب یہ ہوگا کہ باء حرف جر واو اور تاء دونوں سے عام اسم ظاہر اور اللہ اسم جلیل پر داخل ہونے سے عام ہے یعنی ان دونوں کے علاوہ اسم ضمیر پر بھی داخل ہوسکتی ہے جیسے بالله، وبالرحمن وبک وغیرہ۔

تیسری بات: جواب قسم کی مختلف صورتیں

ویتلقی القسم باللام: فرماتے ہیں کہ جب آپ نے مذکورہ حروف کے ذریعے قسم کھائی تو لازمی بات ہے کہ اس کے بعد آپ جواب قسم بھی ذکر کروگے، اور اس کی مختلف صورتیں ہیں:

(۱) جوابِ قسم جملہ فعلیہ مثبتہ کی صورت میں ہو، اس کے لئے ضروری ہے کہ اس پر لام تاکید داخل کیا جائے جیسے واللہ لأفعلنَّ کذا، البتہ جملہ اسمیہ کی صورت میں إنَّ بھی اس پر داخل ہوگا جیسے واللہ إنَّ زیدًا لقائمٌ۔

(۲) جواب قسم جملہ منفیہ کی صورت میں ہو چاہے جملہ اسمیہ ہو یا فعلیہ، اس کے لئے ضروری ہے کہ اس کے شروع میں لا یا ما نافیہ ہو جیسے واللہ ما زیدٌ بقائمٍ اور واللہ لا یقوم زیدٌ۔

(۳) جواب قسم اگر جملہ اسمیہ مثبتہ کی صورت میں ہو تو اس پر یا تو لام تاکید داخل ہوگا جیسے واللہ لزیدٌ قائمٌ، یا واللہ إنَّ زیدًا قائمٌ یا دونوں داخل ہوں گے جیسے واللہ إنَّ زیدًا لقائمٌ۔

اس پوری تفصیل کو صاحب کافیہ نے بڑے مختصر انداز میں بیان فرمایا کہ ویتلقی القسم باللام وإنَّ وحرف النفي۔

چوتھی بات: جواب قسم کوحذف کرنا

وقد يحذف جوابه إذا اعترض: عزیز طلبہ! صاحب کافیہ رحمہ اللہ اس عبارت میں آپ حضرات کو وقت بچانے کا ایک طریقہ بتارہے ہیں، وہ اس طرح کہ جہاں قسم ہوگی وہاں ضرور جواب قسم بھی ہوگا کیونکہ کلام میں اصل اور مقصودی چیز یہی ہوتی ہے لیکن جہاں کوئی ایسا قرینہ موجود ہو جس کے ذریعے سے جواب قسم کو ذکر کیے بغیر بھی معلوم کیا جاسکتا ہو تو ایسے مواقع میں اس کو حذف کرنا جائز ہوگا، چنانچہ مذکورہ عبارت میں ایسے دو مواقع بتائے گئے ہیں، پہلا یہ کہ **إذا اعترض** یعنی جواب قسم پر دلالت کرنے والے جملے کے درمیان میں قسم واقع ہو جیسے **زيدٌ والله قائمٌ** یہ اصل میں **زيد قائم والله لزيد قائمٌ** تھا، جس میں جواب قسم **لزيد قائمٌ** ہے، جس پر دلالت کرنے والا جملہ اس سے قبل **زيد قائم** ہے، اس کے درمیان میں جب قسم **والله** واقع ہوا تو بعد والے **لزيد قائمٌ** کو جوازاً حذف کر دیا گیا۔

اور دوسرا موقع یہ ہے کہ **أو تقدمه ما يدل عليه** یعنی جواب قسم پر دلالت کرنے والا جملہ قسم سے پہلے واقع ہو جیسے **زيد قائم والله** یہ اصل میں **زيد قائم والله لزيد قائم** تھا۔

درس (٦١)

باقی حروف جارہ کا بیان

وعن للمجاوزة، وعلى للاستعلاء، وقد يكونان اسمين

بدخول من عليهما. والكاف للتشبيه، وزائدة، وقدتكون اسما، وتختص بالظاهر. ومذ ومنذ للزمان للابتداء في الماضي، والظرفية في الحاضر نحو: ما رأيته مذ شهرنا، ومنذ يومنا. وحاشا وعدا وخلا للاستثناء.

ترجمہ: اور عن مجاوزۃ کے لئے آتا ہے، اور علی استعلاء کے لئے آتا ہے، اور زائدہ ہوتا ہے اور کبھی دونوں اسمیہ بھی ہوتے ہیں جب ان پر من داخل ہو، اور کاف تشبیہ کے لئے آتا ہے، اور کبھی اسمیہ بھی ہوتا ہے، اور یہ خاص ہوتا ہے اسم ظاہر کے ساتھ، اور مذ اور منذ یہ زمان کے لئے ہوتے ہیں، اور ابتدا کے لئے ہوتے ہیں ماضی میں، اور ظرفیت کے لئے ہوتے ہیں زمانہ حاضر میں جیسے ما رأيت مذ شهر نا منذ يومنا، اور حاشا اور خلا اور عدا استثناء کے لئے ہوتے ہیں۔

تشریح: آج کے درس میں مابقیہ آٹھ حروف جارہ کی تفصیل بیان ہوگی:

حروف جارہ میں سے عن کی تحقیق

وعن للمجاوزة: فرماتے ہیں کہ عن مجاوزۃ کے لئے آتا ہے، اور مجاوزۃ کا لغوی معنی ہے تجاوز کرنا، اور مذکورہ بحث میں اس کا اصطلاحی معنی یہ ہوگا کہ عن بتائے کہ میرے ماقبل نے میرے مابعد کو پار کر کے اس سے آگے تجاوز کیا ہے جیسے رمیت السهم عن القوس يعني إلى الصيد میں نے تیر کو کمان سے آگے شکار کی طرف پھینکا۔

حروف جارہ میں سے علی کی تحقیق

وعلى للاستعلاء: حروف جارہ میں سے علی کا معنی بیان کرتے ہوئے

فرما رہے ہیں کہ یہ استعلاء کے لئے آتا ہے یعنی علی اس بات کو بتلانے کے لئے آتا ہے کہ میرا ماقبل میرے مدخول کے اوپر ہے مثال جیسے القلم علی المکتب، اور یہ اوپر ہونا حقیقتا بھی ہوسکتا ہے جیسے مثال مذکور میں ہے اور معنًا بھی ہوسکتا ہے جیسے علیه دین.

وقد یکونان اسمین بدخول من علیهما : عن اور علی کے بارے میں ایک قاعدہ بیان فرمارہے ہیں وہ یہ کہ عن اور علی کبھی کبھار اسم کا معنی دیتے ہیں بشرطیکہ ان دونوں پر من حرف جر داخل ہو، کیونکہ عام طور پر قاعدہ یہ ہے کہ حرف پر کبھی حرف داخل نہیں ہوتا، لیکن یہاں جب ہم نے دیکھا تو فی حرف جر عن اور علی پر داخل ہے جو کہ خود بھی حروف جارہ میں سے ہے، لہذا ضرور اس میں تاویل کرنی پڑے گی، چنانچہ جب ہم نے علماء نحو کے سامنے یہ مسئلہ رکھا تو انہوں نے جواب دیا کہ اس طرح اگر کہیں ہو تو وہ اسم کی جگہ استعمال ہوئے ہونگے جیسے جلست من عن یمینه أی جلست من جانب یمینه، دیکھیں یہاں عن جانب کے معنی میں ہے، اسی طرح نزلت من علی الفرس أی من فوق الفرس، یہاں عن فوق کے معنی میں ہے۔

حروف جارہ میں سے کاف کی تحقیق

والکاف للتشبیه: کاف حرف جر کے تین معنی بیان فرمارہے ہیں، پہلا یہ کہ یہ تشبیہ کے لئے آتا ہے یعنی کاف اس بات کو بتانے کے لئے آتا ہے کہ میرا ماقبل میرے مابعد کی طرح ہے جیسے ماتن نے اس کی مثال لکھی ہے الذي کزید عندي،

یعنی وہ آدمی جو زید کی طرح سخی یا عالم یا مختی یا خوبصورت ہے وہ میرے ہاں مہمان ہے۔

عزیز طلبہ! آپ حضرات اگلے سال درجہ رابعہ میں قطبی کے شروع میں تفصیلا پڑھ لیں گے کہ تشبیہ کے لئے چار چیزوں کا ہونا ضروری ہے، ایک مشبہ یعنی جس چیز کو تشبیہ دی جاتی ہے دوم مشبہ بہ یعنی وہ چیز جس کے ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے اور سوم وجہ تشبیہ یا وجہ شبہ یعنی وہ چیز جس کی وجہ سے کسی چیز کو کسی چیز کے ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے، اور چہارم اداۃ تشبیہ یعنی وہ حروف جن کے ذریعے ایک چیز کی تشبیہ دوسری چیز کے ساتھ دی جاتی ہے جیسے مذکورہ مثال میں الذي مشبہ ہے اور زید مشبہ بہ ہے اور وجہ تشبیہ علم، سخاوت، خوبصورتی وغیرہ ہے اور کاف اس میں حرف تشبیہ ہے۔

وزائدة: کاف حرف جر کے بارے میں فرمار ہے ہیں کہ کبھی یہ زائد بھی ہوتا ہے، اور زائد وہاں ہوگا جہاں اس کے علاوہ بھی کوئی کلمہ اداۃ تشبیہ کا کام دے رہا ہو، اور مزید یہ کہ اگر اس کو زائد نہ مانا جائے تو اس کا معنی ہی صحیح نہیں ہوگا جیسے فرمان باری تعالی ہے ﴿ليس كمثله شيء﴾ یعنی اللہ جیسے اور کوئی نہیں، یہاں دیکھیں اگر کاف کو زائد سمجھ کر حذف کر دیا جائے تو اس کے علاوہ کلمہ مثل کو ادات تشبیہ بنایا جا سکتا ہے، بصورت دیگر اگر کاف کو زائد نہ مانا جائے تو آیت کا معنی ہی غلط ہو جائے گا نعوذ باللہ یہ ہو جائے گا کہ اللہ کے مثل جیسا کوئی نہیں، حالانکہ ہم تو اللہ تعالی کے مثل کی نفی کر رہے ہیں جبکہ یہاں اس کے اثبات کے ساتھ ساتھ اس کی تعریف بھی ہو جائے گی، لہذا ایسے کفریہ اور شرکیہ بات کو ثابت کرنے سے قبل ہی یہ بات ضروری قرار پائی کہ کاف حرف جر زائد ہے تاکہ نہ رہے بانس اور نہ بجے بانسری۔

وقد تكون اسمًا: اس کو بھی ماقبل وقد يكونان اسمين کی طرح سمجھ لو

کہ کاف عام طور پر تو حرف جر ہے لیکن کبھا کبھار یہ اسم بھی استعمال ہوتا ہے جیسے **یضحکن عن کالبرد المنهم** یہاں کاف مثل کے معنی میں ہے لہذا اس کی عبارت اس طرح ہوجائیگی **یضحکنَ عن مثل البرد المنهم** یہاں بھی علت وہی ہے یعنی حرف دوسرے حرف پر داخل ہے جبکہ قاعدہ کی رُو سے اس طرح منع ہے، اس دوسرے حرف کو ہم نے اسم کے معنی میں لے لیا۔

وتختصُّ بالظاهر: فرماتے ہیں کہ کاف حرف جر و حرف تشبیہ خاص طور پر اسم ظاہر پر داخل ہوگا، اسم ضمیر پر کبھی داخل نہیں ہوگا، کبھی اسم ضمیر پر داخل کرنے کی ضرورت پڑ جائے تو لفظ مثل لاکر اس کو ضمیر پر داخل کردیں گے اور کاف حرف جر کو لفظ مثل پر داخل کردیں گے، لیکن یاد رہے کہ ایسے موقع پر کاف زائد شمار ہوگا جیسے ماقبل والی آیت مبارکہ ﴿**لیس کمثله شيءٌ**﴾ میں ہے۔

اور اسم ضمیر پر داخل نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بعض صورتوں میں دو کاف کا جمع ہونا لازم آجائے گا جیسے اگر مخاطب کی ضمیر پر اس کو داخل کیا جائے جیسے **ککَ**، **ککِ**، اصل ممانعت صرف ان دونوں ضمیروں میں ہے باقی ضمائر میں **طرداً للباب** ممانعت کا حکم لگا دیا، پھر صاحب حاشیہ نے ذہن میں پیدا ہونے والے شبہ کا پہلے سے جواب دیدیا کہ اہل عرب کا یہ کہنا کہ **ما أنا كأنتَ** اور **ما أنتَ كأنا** اس لئے جائز ہے کہ ضمیر منفصل اہل عرب کے ہاں اسم ظاہر کے درجے میں ہے، لہذا اسم ظاہر پر اس کا دخول جائز ہے اس لئے ایسے ضمائر پر بھی اس کا دخول جائز ہوجائے گا۔

حروف جارہ میں سے مذ اور منذ کی تحقیق

ومذ ومنذ للزمان للابتداء في الماضي: مذ اور منذ کی دو حیثیتیں ہیں، ان دونوں کا حروف جارہ میں سے ہونا، اور ان دونوں کا اسم ہونا، جب اسم ہو تو اسکی تفصیل حروف مبنیہ میں گذر چکی ہے، اور اگر حروف میں سے ہوں تو اس کی تفصیل آج ہماری زیر بحث ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں زمانہ ماضی میں فعل کی ابتداء کے لئے بھی آتے ہیں جیسے **ما رأیته منذ رجبًا**، یعنی رجب کے مہینہ سے تا یومنا ہذا میں نے اس کو نہیں دیکھا، یا زمانہ حاضر میں ظرفیت محضہ کے لئے استعمال ہوتے ہیں جیسے **ما رأیته منذ شهرنا ومنذ یومنا** یعنی میرے اس کو نہ دیکھنے کا پورا زمانہ یہی زمانہ حاضر ہے۔

حروف جارہ میں سے آخری تین کا بیان

وحاشا وعدا وخلا للاستثناء: حروف جارہ میں سے آخری تین کا بیان ہے کہ یہ تینوں استثناء کیلئے آتے ہیں یعنی یہ بات بتانے کے لئے کہ میرا مابعد اپنے ماقبل کے حکم سے خارج ہے، جیسے **جائني القوم خلا زید وحاشا زید وعدازید** ان تینوں کے ساتھ آخر میں فرمایا کہ **للاستثناء** یہ قید اس لئے لگائی کہ اگر یہ استثناء کے لئے نہ ہو تو اس وقت یہ حروف نہیں ہونگے، لہذا ہمارے بحث سے خارج ہوں گے۔

آپ حضرات نے پڑھا ہے کہ ان تینوں کے بعد مستثنیٰ منصوب بھی ہوتا ہے اور مجرور بھی، اس کے بارے میں سمجھ لیں کہ اگر ان کے بعد مستثنیٰ مجرور ہوں تو یہ

حروف جارہ میں سے شمار ہونگے اور اگر منصوب ہوں تو یہ سارے فعل ہوں گے فاعل ان کا ضمیر مستتر ہوگا اور مابعد والا اسم منصوب ہوگا مفعول بہ ہونے کے ناطے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

درس (۶۲)

حروف مشبہ بالفعل کا بیان

الحروف المشبهة بالفعل: وهي: إنّ، وأنّ، وكأنّ، ولكنّ، وليت، ولعلّ. ولها صدر الكلام سوى أنّ، فهي بعكسها، وتلحقها ما، فتلغى على الأفصح، وتدخل حينئذٍ على الأفعال. فإنّ لا تغير معنى الجملة، وأنّ مع جملتها في حكم المفرد، ومن ثمّ وجب الكسر في موضع الجمل، والفتح في موضع المفرد، فكسرت ابتداءً، وبعد القول، والموصول.

ترجمہ: حروف مشبہ بالفعل یہ ہیں **إنَّ وأنَّ وكأنَّ ولكنَّ وليتَ ولعلَّ**، ان کے لئے صدارت کلام ہے سوائے اَنّ کے، یہ اِنّ کے برعکس ہے اور لاحق ہوتا ہے ان پر ما کافہ، پس لغو کر دیا جاتا ہے ان کا عمل فصیح لغت کے مطابق، اور داخل ہو جاتے ہیں اس وقت (یہ حروف) افعال پر، پس اِنّ (مکسورہ) جملے کی جگہ میں، اور اَنّ مفتوحہ مفرد کی جگہ میں، پس اِنّ کو کسرہ دیا جائے گا ابتدائے کلام میں، اور قول کے بعد، اور اسم موصول کے بعد۔

تشریح: آج کے درس میں چار باتیں ہیں:

(۱) حروف مشبہ بالفعل کی مختصر تحقیق۔

(۲) ایک اہم فائدہ۔

(۳) إنّ اور أنّ میں فرق۔

(۴) إنّ اور أنّ کے مواضع۔

پہلی بات: حروف مشبہ بالفعل کی مختصر تحقیق

الحروف مشبہ بالفعل: یعنی وہ حروف جو فعل کے ساتھ مشابہ ہیں وہ چھ ہیں: **إنَّ، أنَّ، كأنَّ، لكنَّ، ليتَ، لعلَّ**، فعل کے ساتھ ان کی کیا مشابہت ہے اور یہ کیا عمل کرتے ہیں اور یہ کس چیز پر داخل ہوتے ہیں وغیرہ وغیرہ ساری باتیں پوری تفصیل کے ساتھ آپ حضرات مرفوعات میں پڑھ چکے ہیں، **ولا نطيل كلامنا ههنا بل راجعوا هناك، وتقبل الله جهدكم**۔

ولها صدر الكلام سوى أنّ: فرماتے ہیں کہ مذکورہ حروف میں سے أنّ کے علاوہ ہر ایک صدارت کلام میں آئے گا تاکہ کلام کی ابتداء اور اول وہلہ میں ہمیں یہ معلوم ہو کہ یہ کلام کس نوعیت کا ہے، آیا یہ از قبیل ترجی ہے جیسے **ليت الشباب يعود**، یا از قبیل تمنی ہے جیسے **لعل الله يرزقني صلاحًا**، یا از قبیل استدراک ہے جیسے **زيدٌ مكيٌّ لكن أباه مدنيٌّ** وغیرہ **هكذا**۔

سوى أنّ نهي بعكسها، فرماتے ہیں کہ اس تفصیل میں أنّ داخل نہیں ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ أنّ اپنے مابعد کے ساتھ مل کر اپنے ماقبل کے لئے معمول بنتا

ہے، اور معمول کا اصل موضع یہ ہے کہ اسے بعد میں لایا جائے، اور عامل کو شروع میں لا یا جائے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر اس کو صدارت کلام میں لایا جائے تو یہ پورے جملے کو یعنی اپنے اسم اور خبر کے ساتھ مل کر اس کو بتاویل مفرد بنا دیتا ہے جو کہ کلام بھی نہیں رہے گا بلکہ اس کو کلام تام بنانے کے لئے ضروری ہوگا کہ اس کے ساتھ کسی اور چیز کو بھی ملایا جائے اور ظاہر بات ہے کہ وہ چیز صدارت کلام میں آئیگی لہذا صدارت کلام اس سے فوت ہوگئی۔

دوسری بات: ایک اہم فائدہ

وتلحقها 'ما' فتلغى على الأفصح: آپ حضرات جانتے ہیں کہ حروف مشبہ بالفعل مبتداء اور خبر یعنی جملہ اسمیہ پر داخل ہوتے ہیں، مبتداء کو نصب دیکر اسے اپنا اسم اور خبر کو رفع دیکر اسے اپنی خبر بنا دیتے ہیں، لیکن اگر ان حروف کے آخر میں 'ما' کافہ لگا دیا جائے تو ایسی صورت میں یہاں دو قسم کی تبدیلیاں پیدا ہوں گی، ایک یہ کہ ان حروف کا لفظی طور پر عمل کرنا ختم ہو جائے گا، اور دوسرا یہ کہ اب یہ جملہ اسمیہ اور جملہ خبریہ دونوں پر داخل ہونگے جیسے **إنما زيد قائم** اور **إنما قام زيد**، وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ حروف بذات خود کوئی عامل نہیں ہیں بلکہ فعل کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے عامل ہیں، اور جو چیز بذات خود عامل نہ ہو وہ کمزور عامل شمار ہوتا ہے، اور قاعدہ ہے کہ عامل ضعیف اور اس کا معمول اگر اپنی ترتیب پر ہوں اور درمیان میں کوئی حد فاصل نہ ہو تب تو وہ عمل کر سکے گا ورنہ نہیں، اسی کو صاحب کافیہ بیان فرما رہے ہیں کہ فصیح ترین لغت میں اس کو ملغی عن العمل کر دیا جاتا ہے۔

تیسری بات: إنّ اور أنّ میں ایک فرق

فإن لا تغير معنى الجملة: پہلا فرق یہ بیان فرمارہے ہیں کہ إنّ جس جملہ اسمیہ پر داخل ہوتا ہے تو وہ اس کے مضمون کو تبدیل نہیں کرتا بلکہ مزید اس میں پختگی پیدا کرتا ہے جیسے **زيد قائم** سے **إنّ زيدًا قائمٌ**، لیکن أنّ اپنے اسم اور خبر کے ساتھ مل کر پورے جملے کو مفرد کے حکم میں کر دیتا ہے جیسے **بلغني أنّ زيدًا منطلق** کا معنی ہے **بلغني انطلاق زيدٍ**، یہ أنّ کے داخل ہونے سے قبل پورا جملہ تھا، لیکن جیسے ہی أنّ داخل ہوا تو **انطلاق زيدٍ** کے معنی میں ہو کر مفرد بنا، یہی مطلب ہے صاحب کافیہ کی عبارت: **وأنّ مع جملتها في حكم المفرد** کا۔

چوتھی بات: مذکورہ اصول پر تفریع اور إنّ کے مواضع

ومن ثم وجب الكسر في موضع الجمل والفتح في موضع المُفرد: فرماتے ہیں کہ اسی اصول کو سامنے رکھتے ہوئے کلام کے شروع میں إنّ لایا جائے گا اور مفردات کے شروع میں أنّ لایا جائے گا، اب اس کے بعد إنّ اور أنّ کے مواضع بیان فرمارہے ہیں کہ **فكسرت ابتداءً**، یعنی جب بھی جہاں بھی ابتداء میں یہ آئے تو ہمیں اشتباہ نہ ہو کہ یہ إنّ ہے یا أنّ؟ بلکہ ابتدائے کلام میں ہو تو فوراً ہم یہ کہدینگے کہ یہ إنّ ہے، جیسے ﴿**إنّ الله عليم حكيم**﴾۔

وبعد القول: اسی طرح جہاں **قال يقول** کے مادے سے کوئی صیغہ ہو اور اس کے بعد یہ آئے تو بھی ہم کہیں گے کہ یہ إنّ ہے جیسے ﴿**قال إنّها يقول**﴾ اور یہ اس لئے کہ قول کا مفعول پورا جملہ ہوتا ہے۔

والموصول: اسم موصول کے بعد بھی اِنّ ہوگا کیونکہ موصول کے لئے صلہ کا ہونا ضروری ہوتا ہے اور صلہ ہمیشہ جملہ ہوتا ہے جیسے **الذی إنک ضربته في الدار.**

صاحب کافیہ نے تو مذکورہ مواضع ذکر فرمائے، مزید کچھ اور بھی مواضع ملاحظہ ہو:

(۱) جب خبر پر لام تاکید یہ داخل ہو تو چاہے ابتداء میں ہو یا درمیان کلام میں وہاں اِنّ آئے گا جیسے **إنّ زیدًا لقائم۔**

(۲) جواب قسم میں بھی اِنّ آئے گا کیونکہ جواب قسم بھی جملہ ہوتا ہے جیسے **واللہ إنّ زیدا لقائم**، اور ندا کے بعد بھی اِنّ ہوگا جیسے ﴿**یا بنیَّ إنّ اللہ اصطفی لکم الدین**﴾.

(۳) حتیٰ اِبتدائیہ کے بعد بھی اِنّ ہوگا، جیسے **مرض فلان حتی إنّھم لا یرجونه.**

(۴) حروف تنبیہ کے بعد بھی اِنّ ہوگا، جیسے ﴿**ألا إنّ أولیاء اللہ لا خوف علیهم**﴾.

یہ مواضع توضیحا وتسہیلا تو بیان کئے گئے لیکن اگر صحیح طریقے سے دیکھا جائے تو یہ بھی ماقبل والی صورتوں میں داخل ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب

درس (۶۳)

أنّ کے مواقع کا بیان

وفتحت فاعلة ومفعولة ومبتدأ ومضافاً إليها، وقالو: لو لا أنّک؛ لأنّه مبتدأ، ولو أنّک؛ لأنّه فاعل. وإن جاز التقديران جاز الأمران، نحو: من يكرمني، فإني أكرمه، و:

إذا إنّه عبد القفا و اللّهازم

وشبهه، ولذلک جاز العطف على اسم المكسورة لفظًا أو حكمًا بالرفع دون المفتوحة، ويشترط مضيّ الخبر لفظًا أو تقديرًا خلافًا للكوفيين، ولا أثر لكونه مبنيًا خلافًا للمبرّد والكسائي في مثل: إنّک وزيد ذاهبان، ولكنّ كذلک، ولذلک دخلت اللام مع المكسورة دونها على الخبر، أو الاسم إذا فصل بينه وبينها، أو على ما بينهما، وفي لكن ضعيف.

ترجمہ: اور فتحہ دیا جائے گا ان کو فاعل بننے کی صورت میں، اور مفعول بننے کی صورت میں، اور مبتدا اور مضاف الیہ ہونے کی صورت میں (واجب ہے فتحہ لولا کے بعد)، اور کہا انہوں نے لو لا أنّک؛ اس لئے کہ یہ مبتدا ہے، اور کہا ہے **لو أنّک؛** اس لئے کہ فاعل ہے، اگر جائز ہوں دونوں تقدیریں (تقدیر مفرد اور تقدیر جملہ) تو جائز ہیں دونوں امر (إنّ کا فتحہ اور کسرہ) جیسے من يُكرمني فإنّي أكرمه، اور إذ

أنّه عبد القفا واللهازم اوراس کے مشابہ میں،اس لئے جائز ہے عطف کرنا اِن مکسورہ کے اسم پر لفظاً (مکسورہو) یا حکماً (مکسور ہو) رفع کے ساتھ، نہ کہ اَن مفتوحہ کے اسم پر،اور (اِن مکسورہ کے محل اسم پر عطف کے جائز ہونے میں) شرط یہ ہے کہ خبر پہلے گذر چکی ہو لفظاً یا تقدیراً، یہ خلاف ہے کوفیوں کے،اور کوئی اثر نہیں اِن کے اسم کے مبنی ہونے کو، یہ بات خلاف ہے مبرد اور کسائی کے إنّک وزید ذاهبان کی مثل میں، لٰکنَّ بھی اسی (اِنّ مکسورہ) کی طرح ہے،اور اس لئے لام داخل ہوتا ہے اِنّ مکسورہ کے ساتھ،اس (اَنّ مفتوحہ) کے علاوہ خبر یا اسم پر، جب کہ فاصلہ کیا گیا ہو اس (اسم) کے درمیان اور اس (اَنّ) کے درمیان ،یا ان دونوں (اسم اور خبر) کے درمیان،اور (لام کو داخل کرنا) لٰکنَّ میں ضعیف ہے۔

تشریح: آج کے درس میں سات باتیں ہیں:

(۱) اَن مفتوحہ کے چھ مواقع۔

(۲) اِنَّ اور اَنَّ دونوں کا جوازی مقام۔

(۳) اِنَّ کے اسم پر اسم مرفوع کا عطف ڈالنا۔

(۴) مذکورہ قاعدہ کے لئے شرط۔

(۵) صاحب کافیہ کا امام مبرد وامام کسائی صاحبان پر رد۔

(۶) لٰکنَّ کے متعلق ایک اصول۔

(۷) مذکورہ اصول پر ایک تفریع۔

پہلی بات: أنّ مفتوحہ کے چھ مواقع

یہاں سے أنّ مفتوحہ کے چھ مواقع بیان فرمارہے ہیں، اور یہ وہاں ہوگا جہاں جملہ کو مفرد کی تاویل میں کردیا گیا ہو کما مرّ.

(۱) **وفتحت فاعلةً**: ان میں سے ایک یہ ہے کہ کوئی جملہ مؤولہ فاعل بن رہا ہو جیسے **بلغني أنّ زيدًا قائم** دیکھئے **أنّ زيدًا قائمٌ** بتاویل مفرد ہوکر ماقبل بلغ فعل کے لئے فاعل بن رہا ہے۔

(۲) **ومفعولة**: کوئی جملہ مفعول بہ بن رہا ہو تو اس کے شروع میں بھی أنّ مفتوحہ ہوگا جیسے **علمت أنك قائم**۔

(۳) **ومبتدأ**: مبتدا مؤخر کے شروع میں بھی أنّ آئے گا جیسے **عندي أنك قائمٌ**۔

(۴) **ومضافا إليها**: مضاف إلیہ کے شروع میں ہو تو بھی أنّ مفتوحہ ہوگا جیسے **عجبت أن بكرا قائمٌ، أي: عجبت من طول قيام بكر**۔

(۵) **وقالو لولا أنك**: لولا کے بعد أنّ مفتوحہ ہوگا چاہے لولا امتناعیہ ہو یا لولا تحضیضیہ ہو، اس لئے کہ لولا امتناعیہ کے بعد مبتدا ہوتا ہے جیسا کہ صاحب کافیہ فرماتے ہیں کہ **لأنه مبتداء** یعنی لولا اپنے اسم اور خبر سے مل کر مبتدا بنے گا اور بعد والا جملہ خبر بنے گا اور مبتداء کا مفرد ہونا ضروری ہے جیسے **لو لا أنه حاضر لغاب زيدٌ**، اور لولا تحضیضیہ کے بعد بھی اس لئے أن مفتوحہ ہوتا ہے کہ أن اپنے اسم اور خبر سے مل کر بتاویل مفرد ہوکر اس فعل کے لئے فاعل یا

مفعول بہ بنے گا جو لولا کے بعد محذوف ہوتا ہے اور فاعل ومفعول بہ مفرد ہوتے ہیں اس لئے اس پر أنّ مفتوحہ داخل ہوگا جیسے **لو لا أني معاذٌ لک زعمت،أي: لو لا زعمت أنّي معاذٌ لک۔**

(۶) **ولو أنک لأنه فاعل:** لو شرطیہ کے بعد بھی أنّ مفتوحہ ہوتا ہے اس لئے کہ یہاں بھی أنّ اپنے اسم اور خبر سے مل کر لو شرطیہ کے فعل محذوف کے لئے فاعل بنے گا اور فاعل مفرد ہوتا ہے، لہذا أنّ مفتوحہ آئے گا جیسے **لو أنک عندنا لأکرمتُک ، أي: لو ثبت أنّک عندنا لأکرمتُک۔**

دوسری بات: إنَّ اور أنَّ دونوں کا جوازی مقام

وإن جاز التقدیر ان جاز الأمران: فرماتے ہیں کہ اگر ایسی جگہ ہوں جہاں مفرد بھی مقدر مانا جاسکتا ہو اور جملہ بھی تو ایسی جگہوں میں دونوں طرح (یعنی إنّ وأنّ) پڑھنا جائز ہے، مفرد کی وجہ سے أنّ اور جملہ کی وجہ سے إنّ پڑھنا جائز ہوگا، جیسے **من یکرمنی فإنّی أکرمه، أي: من یکرمني فثابت أنّي أکرمه**،اور أنّ مفتوحہ کی مثال، **من یُکرمني فجزائه أنّی أُکرمه**، آخری ترکیب میں أنّ اپنے اسم اور خبر سے مل کر مبتداء کے لئے خبر ہوگا، اور خبر مفرد ہوتا ہے، اسی طرح شاعر کا قول ہے **إذ إنّه عبد القفا واللهازم**، یہ پورا شعر اس طرح ہے۔

کنت أری زیدا کما قیل سیدا

إذ أنّه عبد القفا واللهازم

یعنی میں زید کو اس کی شہرت کی وجہ سے بڑا سردار سمجھتا تھا مگر وہ تو گردن اور

جبڑوں کا غلام ثابت ہوا، یعنی سونا اور کھانا پینا ہی اس کا کام ہے اور بہت کم ہمت انسان ہے، لہذا اس شعر میں اور ہر اس ترکیب میں جو اس جیسے ہو یعنی إنّ حرف مشبہ بالفعل اپنے اسم اور خبر کے ساتھ إذا مفاجاتیہ کے بعد واقع ہو، تو اس میں إنّ مکسورہ اور أنّ مفتوحہ دونوں طرح پڑھنا جائز ہے، مکسورہ اس وقت پڑھیں گے جب اس کی تقدیری عبارت اس طرح ہو إذا هو عبد القفا و اللهاز م، یعنی إنه إلخ کو اگر پورا جملہ فرض کیا جائے تو إنَّ پڑھا جائے گا اور اگر أنّ إلـخ کو مبتداء اور خبر کو محذوف مان لیں تو أنّ پڑھا جائے گا، تقدیری عبارت اس طرح ہوگی إذا عبو ديته للقفا واللهازم ثابت. (تقریر کافیہ ۲/۱۷۲)

وشبهه: اس کا مطلب بیان ہو گیا کہ ہر وہ ترکیب جس میں إنّ مع اسمها وخبرها إذا مفاجاتیہ کے بعد واقع ہو۔

تیسری بات: إنَّ کے اسم پر اسم مرفوع کا عطف ڈالنا

ولذلک جاز العطف على اسم المكسورة لفظًا أو حكمًا: عزیز طلبہ! ولذلک اسم اشارہ کا مشار إلیہ ما قبل فإن لا تغير معنى الجملة والی عبارت ہے، مطلب یہ ہے کہ جب إنّ مکسورہ جملہ کے معنی میں کوئی تغیر اور تبدل نہیں کرتا سوائے اس کے کہ اس میں تاکید کا معنی پیدا کر دیتا ہے، تو إنّ چاہے لفظا مکسورہ ہو یا حکما، بہر دو صورت اس کے اسم کے محل پر کسی بھی اسم مرفوع کا عطف ڈالنا جائز ہوگا، وجہ یہ ہے کہ إنّ مکسورہ مبتداء اور خبر پر داخل ہوتا ہے اور معنوی طور پر اس میں کوئی تبدیلی نہیں کرتا، لہذا وہ تا حال مبتداء اور خبر ہوں گے، اور مبتداء مرفوع

ہوتا ہے اور مرفوع پر مرفوع کا عطف جائز ہوتا ہے لہذا یہاں بھی جائز ہوا جیسے إنّ زیدا قائم و عمروٌ، یہ لفظا إنّ مکسورہ کی مثال ہے، حکما کا مطلب یہ ہے کہ بظاہر تو أنّ مفتوحہ ہو لیکن حکمی طور پر وہ مکسورہ ہو بایں طور کہ وہ علم یعلم کے مادہ سے کسی صیغے کے بعد واقع ہو اب اس سنکہ مم پر آکر دو متضاد باتیں جمع ہو جاتی ہیں، ایک تو یہ کہ علم یعلم کے بعد ہمیشہ أنّ مفتوحہ آئے گا مکسورہ نہیں آسکتا، جبکہ دوسری طرف بات یہ ہے کہ علم یعلم دو مفعولوں کا محتاج ہوتا ہے اور اس کے بعد اگر أنّ ہو تو دو مفعول ہو نہیں سکتے اس لئے کہ أنّ پورے جملے کو بتاویل مفرد بنا دیتا ہے۔

لہذا مجبورًا یہ کہنا پڑا کہ علم یعلم کے بعد جو أنّ نظر آتا ہے یہ حقیقت میں إنّ ہے، اور اس کو أنّ کہنا اس لئے صحیح ہے کہ إنّ کے بعد جملہ ہوتا ہے جو دو مفعولوں کا قائم مقام بن جاتا ہے، جب یہ بات واضح ہوئی تو اب صاحب کافیہ فرما رہے ہیں إنّ حکمی کے اسم کے محل پر بھی اسم مرفوع کا عطف جائز ہے، جیسے علمت أنّ زیدا قائم و عمرو ، یہاں عمرو کا عطف زید کے محل پر ہے اور وہ محلا مرفوع ہے اس لئے یہ بھی مرفوع ہوگا۔

دون المفتوحة: دیکھو میرے عزیزو! اس کا مطلب یہ ہے کہ أنّ مفتوحہ کے اسم پر عطف نہیں ہوگا اس لئے کہ یہ معنی میں تغیر اور تبدل کر کے پورے جملے کو بتاویل مفرد بنا دیتا ہے لہذا اس کا اسم محلا مرفوع نہیں رہا جب مرفوع نہیں رہا تو اس پر اسم مرفوع کا عطف بھی جائز نہیں ہوا۔

چوتھی بات: مذکورہ قاعدہ کے لئے ایک شرط

ویشترط مضي الخبر لفظا أو تقديرا: فرماتے ہیں کہ مذکورہ قاعدہ تب جائز ہوگا جب إنّ حرف مشبہ بالفعل کی خبر اس اسم معطوف سے مقدم ہو، اور مقدم ہونا چاہے حقیقتا ہو یہ حکما، حقیقتا کا مطلب تو ظاہر ہے جیسے إنّ زیدًا قائمٌ وعمرٌو، اور حکما یہ ہے کہ بظاہر تو اسم معطوف مقدم اور انّ کی خبر مؤخر ہو، لیکن عبارت میں خرابی آنے کی وجہ سے اسی خبر مؤخر کو حکمی طور پر مقدم مانا جائے، مثلا آپ کہے کہ إنّ زیدا قائم وعمرو قائم، دیکھیں یہاں قائمٌ زیدٌ کی خبر ہے یہ حقیقت میں عمرو سے مقدم ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر اس کو مقدم نہ مانا جائے تو ضرور اس کو زید اور عمرو کا خبر کہنا پڑے گا، اور یہ صحیح نہیں، اس لئے کہ اگر دونوں کی خبر ہوتی تو قائمان ہوتا، جبکہ یہاں قائم ہے، لہذا ثابت ہوا کہ یہ صرف زید کی خبر ہے عمرو کی نہیں ہے، جب زید کے لئے اس کا خبر ہونا اس بات پر دلالت کررہا ہے کہ میں لفظا اگرچہ مؤخر ہوں لیکن حکما ورتبة مقدم ہوں، لہذا شرط پائی گئی تو مذکورہ عطف بھی جائز ہوگا، واللہ اعلم بالصواب۔

خلافا للكوفيين: کوفی حضرات مذکورہ شرط کی مخالفت کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ وہ اسم معطوف چاہے اسم إنّ کی خبر سے پہلے ہو یہ نہ ہو بہر دو صورت اسم إنّ کے محل پر اس کا عطف جائز ہوگا، دلیل ان حضرات کی یہ ہے کہ إنّ عامل ضعیف ہے، جو کہ صرف اپنے اسم میں عمل کرتا ہے اور خبر خود بخود مرفوع ہوتی ہے إنّ کی وجہ سے مرفوع نہیں ہوتی، لہذا اب اسم معطوف چاہے اس کی خبر سے مقدم ہو یہ مؤخر ہر

صورت میں اس کا عطف صحیح ہوگا، چنانچہ ان کے ہاں إنّ زیدا وعمرو ذاهبان کی ترکیب صحیح ہوگی۔

پانچویں بات: صاحب کافیہ کا امام کسائی وامام مبرد پر رد

ولا أثر لكونه مبنيّا خلافا للمبرّد والكسائي في مثل : إنّك وزيد ذاهبان: ماقبل والا اختلاف بصریین کے ساتھ کوفیین کا تھا، اب اندرون خانہ بصریین کے ساتھ امام مبرد اور امام کسائی رحمهما الله کا اختلاف ہے، یہ دونوں حضرات فرماتے ہیں کہ ہم تو اپنے بصریین کا ساتھ دیتے ہیں لیکن جہاں إنّ کا اسم مبنی ہو جیسے إنّ الذي، إنّ هذا، إنّه وغیرہ تو ایسے موقعوں پر إنّ کا خبر چاہے مقدم ہو یا مؤخر بہر حال عطف جائز ہوگا جیسے إنّک وزید ذاهبان، لہذا ان دونوں حضرات کے قول کو رد کرتے ہوئے صاحب کافیہ نے جمہور کی طرف سے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ان کے اس قول کا کوئی اثر کوئی فائدہ اور کوئی اعتبار نہیں ہے۔

چھٹی بات: لکن کے متعلق ایک اصول

ولكنّ كذلك: فرماتے ہیں کہ حروف مشبہ بالفعل میں سے لکنّ حرف استدراک إنّ مکسورہ کی طرح ہے، یعنی جس طرح إنّ کے اسم کے محل پر کسی دوسرے اسم کا عطف جائز ہے اسی طرح لکنّ کے محل اسم پر بھی جائز ہے بشرطیکہ اسی طرح لکنّ کی خبر معطوف پر مقدم ہو، جیسے جاء ني زيدٌ لكنّ عمرو اغائب وبكر، وجہ اس کہ یہ ہے کہ جس طرح إنّ مکسورہ کلام میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں کرتا سوائے تاکید کے، اسی طرح لکنّ بھی معنی کلام میں کوئی تغیر نہیں لاتا سوائے استدراک کے، اور

استدراک معنی کلام کے منافی نہیں ہے، یعنی جس طرح اِنّ تاکید کے باوجود ابتداء کے منافی نہیں ہے اسی طرح لکنّ بھی منافی ابتداء نہیں ہے۔

ساتویں بات: مذکورہ اصول پر ایک تفریع

ولذلک دخلت اللام مع المکسورة: ماقبل میں یہ اصول بیان ہوا تھا کہ اِنّ مکسورہ معنی جملہ میں کوئی تغیر پیدا نہیں کرتا سوائے تاکید کے، اب اس پر تفریع بیان کرتے ہوئے فرمارہے ہیں کہ جب اِنّ بھی صرف تاکید کے لئے آتا ہے اور لام تاکید بھی اسی معنی کے لئے آتا ہے تو اِنّ کے اسم اور خبر دونوں پر لام تاکید کا داخل کرنا جائز ہوگا، لیکن اَنّ کے اسم اور خبر پر نہیں اس لئے کہ اَنّ کی وجہ سے معنی کلام میں تبدیلی آجاتی ہے یعنی اس کو بتاویل مفرد بنادیتی ہے جیسے خبر پر دلالت کرنے کی مثال **إنّ زیدًا لقائمٌ**، دیکھیں خبر پر لام تاکید داخل کرنے کی کوئی شرط نہیں ہے لیکن اسم پر داخل کرنے کے لئے فرمارہے ہیں کہ **أو الاسم إذا فصل بینه وبینها** یعنی جناب من! آپ اِنّ کے اسم پر بھی لام تاکید داخل کرسکتے ہو لیکن بشرطیکہ اِنّ اور اسم کے درمیان میں فاصلہ ہو یعنی اِنّ کا خبر اسم پر مقدم ہو جیسے **إنّ في المدرسة لزیدًا**، نیز فرمان باری تعالیٰ ہے: ﴿**وإنّ من شیعته لإبراهیم**﴾۔

أو علی ما بینهما: شرط مذکورہ کا دوسرا حصہ یہ ہے کہ اگر اِنّ کی خبر اسم پر مقدم نہ ہو تو کم از کم اتنا تو ضرور ہو کہ اسم اور خبر کے درمیان کوئی فاصلہ ہو جیسے **إنّ زیدا لطعامک آکلٌ**، اس صورت میں لام تاکید فاصل پر داخل ہوگا یعنی اِنّ حرف مشبہ بالفعل کے خبر کے معمول پر، اور فاصل کی شرط اس لئے لگائی تا کہ دو حرف تاکید کا یکے

بعد دیگرے جمع ہونا لازم نہ آئے؛ کیونکہ إنّ حرف مشبہ بالفعل بھی حرف تاکید ہے اور لام بھی حرف تاکید ہے۔

وفي لكنَّ ضعيف: فرماتے ہیں کہ لکنَّ حرف استدراک کے اسم یا خبر پر یا ان دونوں کے درمیان فاصل پر لام کید کا لانا ضعیف ہے؛ اس لئے کہ یہ اگر چہ جملہ کے معنی کو متغیر نہ کرنے میں إنّ کی طرح ہے لیکن تاکید میں اس کی طرح نہیں ہے، لہذا اگر پہلی مناسبت کو دیکھا جائے تب تو لام تاکید کا لانا جائز ہوگا اور اگر دوسری مناسبت کو دیکھا جائے تو ناجائز ہوگا، لہذا جواز اور عدم جواز کا جب تقابل ہوا تو آخر نتیجہ یہ نکالا گیا کہ لام کا داخل کرنا ضعیف ہے۔

درس (٦٤)

اِن مخففہ من المثقلہ کا بیان

وتخفف المكسورة، فيلزمها اللام، ويجوز إلغاؤها، ويجوز دخولها على فعل من أفعال المبتدأ خلافًا للكوفيين في التعميم، وتخفف المفتوحة، فتعمل في ضمير شأن مقدر، فتدخل على الجمل مطلقًا' وشذّ إعمالها في غيره، ويلزمها مع الفعل السين، أو سوف، أو قد، أو حرف النفي.

ترجمہ: اور مخففہ کیا جاتا ہے اِنّ مکسورہ کو، پس لازم ہے اسے لام، اور جائز ہے اس (ان مکسورہ) کو لغو کرنا، اور جائز ہے اس (اِنّ) مکسورہ کو داخل کرنا مبتدا کے افعال

میں سے کسی فعل پر، اختلاف ہے اس کے عموم میں کوفیوں کا، اور تخفیف کی جاسکتی ہے أنّ مفتوحہ میں، پس عمل کرے گا ضمیر شان مقدر میں، پس داخل ہوگا جملے پر مطلقا اور شاذ ہے اس کا عمل کرنا اس (ضمیر شان) کے علاوہ میں، اور لازم ہے اس (أنّ مفتوحہ مخففہ) کو فعل کے ساتھ سین یا سوف یا قد یا حرف نفی کا ہونا۔

تشریح: دیکھئے میرے عزیز! کل آپ حضرات نے بڑا طویل درس پڑھا تھا لیکن آج کے درس میں بہت ہی آسان اور مختصر طور پر صرف چار باتیں ہوں گی:

(۱) إن مخففہ من المثقلہ اور اس کی علامات۔

(۲) إن مخففہ کے عمل کا بیان۔

(۳) ایک اشکال اور اس کا جواب۔

(۴) أن مخففہ اور أن مصدریہ میں فرق۔

پہلی بات: إن مخففہ من المثقلہ اور اس کی علامات

وتخفف المكسورة فيلزمها اللام: فرماتے ہیں کہ کبھی کبھار إنّ حرف مشبہ بالفعل کو مخففہ بنایا جاتا ہے اس لئے کہ کلام عرب میں اس کا استعمال بہت کثرت سے ہوتا ہے، لیکن ایک بات کا لحاظ رکھنا ہوگا کہ ایسی صورت میں اس کی خبر پر لام تاکید کا لانا واجب ہوگا، وجہ اس کی یہ ہے کہ إن کی دو قسمیں ہیں، إنْ مخففہ جس سے ہم بحث کر رہے ہیں اور إنْ نافیہ، اگر مخففہ والے کی خبر پر لام تاکید داخل نہیں کرینگے تو إن مخففہ کا إن نافیہ کے ساتھ التباس لازم آئیگا، اس التباس سے بچنے کے لئے ضروری قرار دیا کہ مخففہ والے کی خبر پر لام تاکید ہوگا۔

دوسری بات: اِن مخففہ کے عمل کا بیان

ویجوز إلغائها: جب اِنّ مثقلہ کو مخففہ بنادیا جائے تو اس کو ملغی عن العمل بنانا جائز ہے یعنی نہ تو اپنے اسم کو نصب دے گا اور نہ اپنے خبر کو رفع؛ وجہ اس کی یہ ہے کہ حروف مشبہ بالفعل بذات خود تو عامل ہیں نہیں بلکہ فعل کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے عمل کرتے ہیں، لیکن یہاں جب ہم نے اس کو مخففہ بنایا تو اس کی مشابہت فعل کے ساتھ لفظی طور پر ختم ہوگئی، اس لئے ہم نے کہا کہ اس کو عمل دینا بھی جائز ہے جیسے ﴿وإن کلا لما لیوفینهم﴾ ،اور ملغی عن العمل بنانا بھی جائز ہے جیسے ﴿ وإن کل ذلک لما متاع الحیواة الدنیا﴾۔

ویجوز دخولها علی فعل من أفعال المبتداء: إن مخففہ کے متعلق دوسری بات یہ فرمارہے ہیں کہ قبل التخفیف تو اس کا دخول اسماء کے ساتھ خاص تھا، یعنی یہ مبتداء اور خبر دونوں پر داخل ہورہا تھا لیکن بعد التخفیف یہ افعال پر بھی داخل ہوگا، کونسے افعال پر؟ تو اس میں بصریین اور کوفیین کا اختلاف ہے، بصریین فرماتے ہیں کہ یہ ان افعال پر داخل ہوگا جو افعال مبتداء اور خبر پر داخل ہوتے ہیں جیسے افعال ناقصہ، افعال قلوب وغیرہ جیسے ﴿وإن کانت لکبیرة إلا علی الخاشعین﴾، اور ﴿وإن نظنک لمن الکاذبین﴾۔

اور کوفیین فرماتے ہیں کہ یہ ہر قسم کے افعال پر داخل ہوگا، ان کی دلیل ایک شعر ہے:

تالله ربک إن قتلت لمسلما

وجبت علیک عقوبة المعتقد

اس میں اِن مخففہ قتلت فعل پر داخل ہے جو کہ عام قسم کا فعل ہے، بصریین نے اس کا مختصر جواب دیدیا کہ یہ شاذ ہے، تو بات ہی ختم ہوگئی۔

وتخفف المفتوحة: اِنّ مکسورہ کی طرح اَنّ مفتوحہ کو بھی مخففہ بنادیا جاتا ہے، **فتعمل في ضمير شان مقدر،** ایسی صورت میں فرماتے ہیں کہ اَن مفتوحہ ضمیر شان میں عمل کرتا ہے بایں طور کہ ضمیر شان اس کے لئے اسم بنے گا اور بعد والا جملہ جو ضمیر شان کی تفسیر کرتا ہے بتاویل مفرد ہوکر اس کے لئے خبر ہوگی، اور ضمیر شان میں عمل کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اِنّ مکسورہ بعد التخفیف بھی اسم میں عمل کرتا ہے، حالانکہ اس کی مشابہت فعل کے ساتھ اتنی نہیں ہے جتنی اَنّ مفتوحہ کی ہے، لہذا ایسی حالت میں اِن مکسورہ کو عمل دینا اور وہ بھی اسم ظاہر میں اور اَن مفتوحہ کو کوئی عمل نہ دینا صحیح نہیں ہوگا ورنہ تو مکسورہ کی مفتوحہ پر فوقیت لازم آئیگی، لہذا یہ ضروری قرار دیا کہ ضمیر شان میں یہ عمل کرے گا، جیسے **أشهد أن لا إله إلا الله، أي: أشهد أنه لا إله إلا الله۔**

تیسری بات: ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں یہ اشکال ہوسکتا ہے کہ جناب من! یہاں تو پھر بھی اِن مکسورہ کی مفتوحہ پر فوقیت ثابت ہوگئی؛ کیونکہ یہ ضمیر شان میں عمل کرتا ہے اور وہ بھی مقدر، جبکہ اِن مکسورہ تو اسم ظاہر میں عمل کرتا ہے؟۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اِن مکسورہ اگر چہ اسم ظاہر میں عمل کرتا ہے لیکن یہ عمل اس کا جوازی ہے **کما در ستم،** اور اَن مفتوحہ اگر چہ ضمیر شان مقدر میں عمل کرتا ہے لیکن وجوبی اور دوامی طور پر کرتا ہے اس لئے اس کی فوقیت اس پر ثابت نہیں ہوگی۔

فتدخل علی الجمل مطلقا: جب أنّ مفتوحہ کومخففہ بنایا جاتا ہےتو وہ بغیر کسی اختلاف کے ہر قسم کے جملے پر داخل ہوسکتا ہے یعنی جملہ اسمیہ پر بھی اور جملہ فعلیہ پر بھی، اور فعلیہ کی صورت میں چاہے وہ فعل مبتداء خبر پر داخل ہونے والا ہو یا نہ ہو بہر صورت أن مخففہ اس پر داخل ہو سکے گا جیسے ﴿علم أن سيكو ن منكم مرضى﴾۔

چوتھی بات: أن مخففہ اور أن مصدریہ میں فرق

ويلزمها مع الفعل السين أو سوف أو قد أو حرف النفي: دیکھو میرے عزیزو! جب آپ نے أنّ کومخففہ بنایا تو بعض جگہ آپ کواشکال ہوسکتا تھا کہ یہ أن مخففہ ہوگا یا أن مصدریہ ہوگا، چنانچہ اس اشکال کودور کرنے کے لئے صاحب کافیہ فرمارہے ہیں کہ أن مخففہ جس فعل پر داخل ہوگا اس فعل سے قبل سین، سوف، قد اور حرف نفی میں سے ایک کا لانا ضروری ہوگا، تا کہ دونوں کے درمیان فرق واضح ہو جائے جیسے ﴿ علم أن سيكو ن منكم مرضى﴾، اورسوف کی مثال:

واعلم فعلم المرء ينفعه
أن سوف يأتي كل ما قدرا

اورقد کی مثال: ﴿ ليعلم أن قد أبلغوا رسالات ربهم﴾ ،اورحرف النفی کی مثال: ﴿أفلا يرون أن لا يرجع إليهم قولا﴾۔

درس (۶۵)

باقی حروف مشبہ بالفعل کی تحقیق

وكأنّ للتشبيه، وتخفق، فتلغى على الأفصح. ولكن للاستدراك تتوسط بين كلامين متغايرين معنىً، وتخفف فتلغى، ويجوز معها الواو. وليت للتمني، وأجاز الفرّاء ليت زيدًا قائمًا. ولعلّ للترجّي، وشذّ الجرّبها۔

ترجمہ: اور کأنّ تشبیہ کے لئے آتا ہے، اور کبھی مخففہ کر دیا جاتا ہے، پس اس کا عمل لغو ہو جائے گا صحیح استعمال پر، اور لکن استدراک کے لئے ایسے دو کلاموں کے درمیان میں آتا ہے جو معنا متغایر ہوں، اور اس میں تخفیف کی جاتی ہے پس عمل لغو ہو جاتا ہے، اور جائز ہے اس کے ساتھ واو، اور لیت تمنی کے لئے آتا ہے اور جائز رکھا ہے فراء نے لیت زیدًا قائمًا، اور ترجی کے لئے ہے اور شاذ ہے اس کی وجہ سے جر دینا۔

تشریح: آج کے درس میں پانچ باتیں ہیں:

(۱) کأنّ کی تحقیق۔

(۲) لکنّ کی تحقیق۔

(۳) ایک اشکال اور اس کا جواب۔

(۴) لیت کی تحقیق۔

(۵) لعلّ کی تحقیق۔

پہلی بات: کأنّ کی تحقیق

و کأنَّ للتشبیه: حروف مشبہ بالفعل میں کأنَّ بھی ایک حرف ہے اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ یہ کلام عرب میں تشبیہ کے لئے استعمال ہوتا ہے یعنی ایک چیز کو دوسری چیز کی طرح ثابت کرنے کے لئے جیسے کأنّ زیدًا أسدٌ، یعنی زید تو بالکل شیر کی طرح ہے۔

جمہور علماء نحو کے ہاں یہ ایک مستقل حرف ہے کسی سے بنا ہوا نہیں ہے، جبکہ بعض علماء نحو فرماتے ہیں کہ یہ کوئی مستقل حرف نہیں ہے بلکہ کاف حرف تشبیہ اور إنّ حرف مشبہ بالفعل سے ایک مرکب صورت ہے۔

اگر اس قول کو لیتے ہیں تو یہاں اشکال ہوگا کہ جناب من! جب یہ کاف حرف تشبیہ اور إنّ سے بنا ہے تو اس کو کإنّ کیوں نہیں پڑھا جاتا، اس کا جواب آپ نے ہدایۃ النحو میں پڑھ لیا ہوگا کہ إنّ حرف کے بعد مفتوح ہوگا، لہذا یہاں بھی اس سے قبل کاف حرف ہے تو یہ مفتوح ہوگا۔

وتخفف فتلغی علی الأفصح: فرماتے ہیں کہ إنّ اور أنّ کی طرح اس کو بھی مخفف بنایا جاتا ہے لیکن فرق تینوں میں یہ رہے گا کہ إنّ کو تخفیف کے بعد عامل بھی بنایا جاسکتا ہے اور مہمل بھی، اور أنّ عامل ہی ہوگا، اور کأنَّ صحیح تر قول کے مطابق فصحاء اور بلغاء کے ہاں ملغی عن العمل ہوگا جیسے کأن ثدیاہ حقان اگر کأنَّ عمل کرتا تو کأن ثدییہ ہوتا۔

دوسری بات: لکنّ کی تحقیق

ولکنّ للاستدراک: یہ حروف مشبہ بالفعل میں سے چوتھا حرف ہے جو استدراک کے لئے آتا ہے، اور استدراک کا لغوی معنی ہے پالینا، اور اصطلاح میں اس کا معنی یہ ہے کا ماقبل والی بات سے جو وہم اور شک پیدا ہو رہا تھا، اسی **لکنّ** حرف استدراک کے ذریعے اس کو دور کرنا، اس لئے صاحب کافیہ فرماتے ہیں کہ **تتوسط بین کلامین متغایرین معنی،** یعنی یہ حرف استدراک ایسے دو جملوں کے درمیان میں واقع ہوتا ہے جو ایک دوسرے کے مغائر ہوتے ہیں، وہ مغائرت یا تو صرف معنوی ہوگی یا معنوی اور لفظی دونوں ہوگی جیسے معنوی کی مثال: **غاب زید لکنّ عمروًا حاضرٌ**، دیکھیں اس میں لکنّ کا ماقبل اور مابعد دونوں جملے لفظی اعتبار سے مثبت ہیں لیکن معنوی اعتبار سے دونوں میں تغائر اور اختلاف ہے؛ کیونکہ ماقبل والے جملے میں زید کی غیر حاضری بتائی جارہی ہے جبکہ دوسرے میں عمرو کی حاضری بتائی جارہی ہے جو کہ ایک دوسرے کے مخالف ہیں۔

لفظی اور معنوی دونوں کی مثال: **جاء نی زیدٌ لکنّ عمروًا لم یجئ**، دیکھیں اس میں ماقبل والا کلام مثبت ہے اور مابعد والا منفی، لہذا یہ معنوی اعتبار سے بھی ایک دوسرے کے مخالف ہیں اور لفظی اعتبار سے بھی۔

وتخفف فتلغی: فرماتے ہیں کہ لکنّ کو بھی اپنے اخوات کی طرح مخفف بنایا جاتا ہے، لیکن جیسے ہی اس کو مخفف بنا دیا جائے تو بغیر کسی رعایت کے بالاتفاق سوائے امام اخفش وامام یونس کے اس کو ملغی عن العمل بنا دیا جاتا ہے یعنی وہ حالت

تخفیف میں کوئی عمل نہیں کرتا اور پھر وہ فعل پر بھی داخل ہوگا جیسے ﴿ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون﴾، اوراس کوملغی عن العمل اس لئے بنایا جائے گا کہ اس کی مشابہت ہوگئی لکنّ حرف عطف کے ساتھ اور وہ غیر عاملہ ہوتا ہے اس لئے یہ بھی غیر عاملہ ہوگا۔

تیسری بات: ایک اشکال اوراس کا جواب

یہاں پہنچ کر ہمارے بعض طلبہ ساتھیوں کو اشکال ہوسکتا ہے کہ لکنّ کو جب ہم نے مخفف بنایا تو اب لکنّ حرف عطف اور لکنْ مخففہ من المثقلہ میں فرق کیسے کریں گے۔

تو علامہ ابن حاجبؒ نے جواب دیا کہ عزیز من! اس کا حل ہے اور وہ ہے، ويجوز معها الواو یعنی لکنّ مخففة من المثقلة سے پہلے واو لگانا جائز ہے، لہذا یا تو وہ واو پہلے سے لگی ہوئی ہوگی یا پہلے سے نہیں ہوگی لیکن اگر ہم لگانا چاہے تو ہمارے لئے جائز ہوگا یعنی معنوی اور لفظی اعتبار سے کوئی خرابی لازم نہیں آئیگی جیسے مثال مذکور ﴿ولكن لا يشعرون﴾ میں گذر گیا، اور جب مخففہ میں جائز ہوا تو مثقلہ میں بھی جائز ہوگا جیسے غاب زيد ولكن عمروا حاضر میں، جبکہ لکن عاطفہ سے پہلے ایسی واو نہیں آسکتی، ورنہ تو ایک حرف عطف کا دوسرے حرف عطف پر داخل ہونا لازم آئے گا جو کہ نا جائز ہے۔

چوتھی بات: لیت کی تحقیق

وليت للتمني: حروف مشبہ بالفعل میں سے پانچواں حرف لیت ہے، یہ

تمنی کے لئے استعمال ہوتا ہے، تمنا کا معنی ہے، محبت کے ساتھ کسی ممکن یا ناممکن چیز کو طلب کرنا، اور اس کی آرزوں کرنا، تو صاحب کافیہ فرماتے ہیں کہ اس مقصد کے لئے کلام عرب میں لیتَ کا کلمہ استعمال کیا جاتا ہے، جو کہ حروف مشبہ بالفعل میں سے ہے، اور جمہور علماء نحو کے ہاں اس کا عمل یہ ہے کہ یہ اپنے اسم کو نصب اور خبر کو رفع دے گا جیسے لیتَ زیدًا حاضرٌ۔

وأجاز الفراء ليتَ زيدًا قائمًا: جمہور کے ہاں تو اس کا ایک ہی عمل ہے جو گذر گیا، البتہ امام فراء رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس میں یہ بھی جائز ہے کہ لیت حرف تمنی کو أتمنّٰی فعل متعدی کے معنی میں لے کر زیدًا کو اس کے لئے مفعول اول اور قائمًا کو اس کے لئے مفعول ثانی بنا دیں گے، الغرض اس صورت میں لیتَ بمعنی تمنّیت یا أتمنّی متعدی بدو مفعول بن جائے گا۔

پانچویں بات: لعلَّ کی تحقیق

ولعلَّ للترجّي: عزیز طلبہ! یہ حروف مشبہ بالفعل میں سے آخری حرف ہے، جو کہ ترجی کے لئے آتا ہے، ترجی اور تمنی کا ایک ہی معنی ہے، بس فرق یہ ہے کہ تمنی میں یا تو کسی امر مستحیل یا امر مشکل کی طلب ہوتی ہے، جبکہ ترجی میں امر ممکن کی طلب ہوتی ہے، جیسے ہدایۃ النحو میں آپ حضرات نے ایک شعر پڑھا تھا:

أحب الصّالحين ولست منهم

لعــل الله يرزقني صلاحًـا

دیکھئے یہاں صلاح کو طلب کیا گیا ہے جو کہ ممکن الوجود ہے بلکہ اس پر مستزاد

یہ کہ ہم سے اس کا مطالبہ بھی کیا گیا ہے، اگر یہ ممکن نہ ہوتا تو تو ہم سے اس کا مطالبہ شریعت مطہرہ میں ہرگز نہ ہوتا؛ کیونکہ آپ نے پڑھا ہوگا کہ ہمارے شریعت مطہرہ میں تکلیف مالایطاق نہیں ہے۔

وشذَّ الجرُّ بها: جمہور علماءِ نحو کا مسلک تو یہ ہے کہ لعلَّ حروف مشبہ بالفعل میں سے ہے اور انہی کی طرح یہ عمل کرتا ہے، لیکن ابن مالک نحویؒ فرماتے ہیں کہ یہ حروف جارہ میں سے ہے جیسا کہ وہ ایک شعر میں فرماتے ہیں:

مذ ومنذ ربَّ اللام کئی واو وتاء

والکاف والباء ولعلَّ ومتی

چنانچہ ان کے ہاں **لعلَّ زیدٍ حاضرٌ** کہنا جائز ہے، اور علامہ ابن حاجبؒ جمہور علماءِ نحو کی ترجمانی کرتے ہوئے فرمارہے ہیں کہ اس کے ذریعے سے اگلے اسم کو جر دینا شاذ ہے اس پر دیگر اسماء کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ واللہ أعلم بالصواب۔

درس (٦٦)

حروف عاطفہ کا بیان

الحروف العاطفة، وهي الواو، والفاء، وثمّ، وحتّى، وأو، وإما، وأم، ولا، وبل، ولكن، فالأربعة الأول للجمع، فالواو للجمع مطلقًا لا ترتيب فيها، والفاء للترتيب، وثمّ مثلها بمهملة، وحتى مثلها، ومعطوفها جزء من متبوعه ليفيد قوّة أو ضعفًا، و أو، وأمّا، وأم،

لأحد الأمرين مبهمًا۔

ترجمہ: حروف عاطفہ اور وہ یہ ہیں: واو، فا، ثم، حتی، أو، أما، أم، لا، بل، لکن، پس پہلے چار جمع کے لئے آتے ہیں پس واو مطلق جمع کے لئے آتی ہے اسمیں کوئی ترتیب نہیں ہوتی اور فاء ترتیب کے لئے آتی ہے اور ثم بھی (فاء) کی مثل ہے لیکن مہلت کے ساتھ اور حتی کے ساتھ اور حتی اسی (ثم کی) مثل ہے اور اسکا معطوف اپنے متبوع کا جزء ہوتا ہے تا کہ فائدہ دے قوت کا یا ضعف کا اور اُو اور اما، ام دو مبہم امروں میں سے ایک کے لئے آتا ہے۔

تشریح: آج کے درس میں بالکل مختصر مختصر چار باتیں ہیں:

(۱) حروف عاطفہ اور ان کی وجہ تسمیہ۔

(۲) واو، فاء، ثم، حتی کی تحقیق۔

(۳) حتی، فاء اور ثم میں فرق۔

(۴) ثم اور حتی میں فرق۔

پہلی بات: حروف عاطفہ اور ان کی وجہ تسمیہ

عزیز طلبہ! آج ہم حروف کی تیسری قسم حروف عاطفہ پڑھ رہے ہیں، عطف کا لغوی معنی ہے مائل کرنا، ان حروف کو بھی عاطفہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ معطوف کو معطوف علیہ کی طرف مائل کر کے اس کے عامل کا معمول بنا دیتے ہیں، چنانچہ ایسے کل دس حروف ہیں: واو، فاء، ثم، حتی، اَو، اِما، اَم، لا، بل، اور لکنّ۔

دوسری بات: واو، فاء، ثم اور حتی کی تحقیق

فالأربعة الأول للجمع: فرماتے ہیں کہ پہلے والے چار یعنی واو، فاء، ثم، حتی جمع کے لئے آتے ہیں، یعنی معطوف کو معطوف علیہ کے ساتھ حکم میں شریک کرنے کے لئے آتے ہیں، یہ تو چاروں کا مجموعی معنی ومقصود ہے، اب ہر ایک کی قدرے تفصیل بیان فرمارہے ہیں:

فالواو للجمع مطلقًا: فرماتے ہیں کہ واو تو مطلقاً معطوف اور معطوف علیہ کو ایک حکم میں جمع کرنے کے لئے آتی ہے، لا ترتیب فیها، اور اس میں کوئی شرط نہیں ہوتی کہ معطوف علیہ آنے میں پہلے ہو بعد میں معطوف آیا ہو یا بالعکس، بلکہ جیسے بھی ہو یہ واو ان کو بیان کرے گی جیسے جاء ني زيدٌ وعمروٌ، اس میں مجیئت کی نسبت زید اور عمرو دونوں کی طرف ہے چاہے زید پہلے آیا ہو یا عمرو، یا دونوں ایک ساتھ آئے ہوں۔

والفاء للترتيب: ناکت صاحب کی عبارت ساتھ ملائیں تو عبارت بن جائیگی والفاء للترتيب مع الوصل، یعنی فاء ترتیب مع الوصل کے لئے آتی ہے، مطلب یہ ہے کہ اگر آپ نے زید اور عمرو کے درمیان حرف عطف فاء استعمال کرنی ہو تو اس کو تب استعمال کرسکو گے جب اس میں تین چیزیں پائی جائیں:

(۱) معطوف اور معطوف علیہ دونوں ایک ہی حکم میں شریک ہوں۔

(۲) معطوف اور معطوف علیہ دونوں بالترتیب ہوں یعنی حکم کا اطلاق پہلے معطوف علیہ پر لگا ہو پھر معطوف پر۔

(۳) دونوں متصل ہوں یعنی زمانے کے اعتبار سے دونوں میں کوئی فصل نہ ہو جیسے جاء ني زيدٌ فعمروٌ، یعنی میرے پاس زید آیا پھر اس کے بعد فوراً عمرو آیا۔

وثم مثلها بمهلة: ثم بھی فاء کی طرح معطوف معطوف علیہ میں ترتیب بیان کرنے کے لئے آتا ہے، البتہ اس میں اور فاء میں فرق یہ ہے کہ وہاں تو اتصال لازم تھا، اور یہاں انفصال اور تراخی ہوگی جیسے جاء ني زيدٌ ثم عمروٌ، میرے پاس زید پہلے آیا پھر اس کے بعد عمرو آیا۔

تیسری بات: حتی، فاء اور ثم میں فرق

وحتى مثلها: حتی بھی معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان ترتیب بیان کرنے کے لئے آتا ہے، البتہ اس میں اور فاء وثم میں فرق یہ ہے کہ فاء میں اتصال شرط تھا، اور ثم میں انفصال اور تراخی کی شرط تھی، حتی میں بھی تراخی کی شرط ہے لیکن ترخی اس میں اتنی لمبی نہیں ہوگی جتنی ثم میں ہوتی تھی۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ ومعطوفها جزءٌ من متبوعه یعنی حتی کے بعد والا معطوف ماقبل معطوف علیہ کا یا تو ایک قوی قسم کا جزء ہوگا جیسے مات الناس حتى الأنبياء یعنی لوگ دنیا سے رخصت ہوگئے حتی کہ انبیاء علیہم السلام بھی پردہ فرما گئے، یا اس کا کمزور قسم کا جزء ہوگا، جیسے قدم الحجاج حتى المشاة یعنی حاجی صاحبان حج کا فریضہ مقدسہ ادا کرتے ہوئے اور دیار حبیب صلی اللہ علیہ وسلم کے گلیوں اور کوچوں اور روضہ مبارکہ کی زیارتوں سے اپنی آنکھیں ٹھنڈی کرتے ہوئے اور پھر آخر میں جدائی کی آنسوں بہاتے ہوئے اپنے وطن پہنچ گئے، یہاں تک کے ان میں اس

سفر سعادت کو پیدل طے کرنے والے بھی پہنچ گئے، یہی مقصد ہے صاحب کافیہ کی عبارت لیفید قوۃً أو ضعفًا کا۔

چوتھی بات: ثم اور حتی میں فرق

ثم اور حتی کے مابین دو طرح کا فرق ہے:

(۱) حتی میں معطوف، معطوف علیہ کا جزء ہوتا ہے، اور ثم میں ایسا نہیں ہوتا۔

(۲) ثم میں معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان فاصلہ خارجی ہوتا ہے، اور حتی میں یہ فاصلہ ذہنی ہوتا ہے جیسے جاء نی زیدٌ ثم عمروٌ، اس مثال میں خارج میں فصل ہے یعنی پہلے زید آیا اور پھر عمرو آیا، اور مات الناس حتی الأنبیاء میں فصل ذہناً ہے؛ کیونکہ ایسا نہیں کہ پہلے سارے لوگ مرجائیں پھر انبیاء علیہم السلام وفات پائیں، بلکہ انبیاء علیہم السلام میں سے سوائے حضرت عیسی علیہ السلام کے بقیہ تمام دنیا سے رخصت ہوگئے ہیں جبکہ لوگ اب تک موجود ہیں، تو مات الناس حتی الأنبیاء کے جملے کا مطلب یہ ہے کہ موت سب کے لئے ہے اگر کوئی زندہ رہتا تو انبیاء علیہم السلام زندہ رہتے جب وہ دنیا سے پردہ کر گئے تو دوسرے کیسے رہیں گے۔ (تقریر کافیہ ۲/۱۸۱ بتغییر یسیر)۔

وأو وإما وأم لأحد الأمرین مبهمًا: حروف عاطفہ میں سے پانچویں چھٹی اور ساتویں کے بارے میں فرما رہے ہیں کہ یہ معطوف معطوف علیہ میں سے غیر معین طور پر کسی ایک کے لئے حکم ثابت کرنے کے لئے آتا ہے جیسے آیت مبارکہ میں ارشاد ہے ﴿لبثنا یومًا أو بعض یوم﴾ اور اسی طرح مررتُ برجلٍ أو امرأۃٍ، یہ

متکلم کوبھی معلوم نہیں ہوتا کہ دونوں میں سے حکم کس کے لئے ثابت ہے۔

درس (٦٧)

أم متصلہ اور أم منقطعہ کا بیان

وأم المتصلة لازمة لهمزة الاستفهام، يليها أحد المستويين والآخر الهمزة بعد ثبوت أحدهما لطلب التعيين، ومن ثمّ لم يجز أرأيت زيدًا أم عمرًوا؟ ومن ثمّ كان جوابها بالتعيين دون نعم أو لا، والمنقطة كبل والهمزة، مثل: إنّها لإبل أم شاء. وإما قبل المعطوف عليه لازمة مع إمّا جائزة مع أو. ولا، وبل، ولكن لأحدهما معينًا، ولكن لازمة للنفي.

ترجمہ: اورام متصلہ لازم ہے ہمزہ استفہام کے لئے اور ملا ہوتا ہے اس (أم متصلہ) کے ساتھ دو مساوی امروں میں سے ایک امر، اور دوسرے کا ہمزہ استفہام کے ساتھ (اتصال ہوتا ہے) بعد اس کے کہ ثبوت ہو ان میں سے ایک کی تعیین طلب کرنے کے لئے، اسی وجہ سے جائز نہیں أرأيت زيدًا أم عمروا، اس (ام متصلہ) کا جواب ہوتا ہے تعیین کے ساتھ نہ کہ نعم کے ساتھ یا لا کے ساتھ، اور منقطعہ معنی میں بل اور ہمزہ کے ہوتا ہے جیسے إنّها لإبل أم شاة، اور إما معطوف علیہ سے پہلے لانا لازم ہے اما کے ساتھ، اور اما کا لانا جائز ہے او کے ساتھ، اور لا اور بل اور لکن دو امروں میں سے ایک معین کے لئے آتا ہے اور لکن لازم ہے نفی کے لئے۔

تشریح: آج کے درس میں پانچ باتیں ہیں:

(۱) اُم متصلہ ومنقطعہ کی تعریفیں اور طریقہ استعمال۔

(۲) مذکورہ اصول پر ایک تفریعی صورت۔

(۳) إما کی تفصیل۔

(۴) لا، بل اور لکن کی تفصیل۔

پہلی بات: اُم متصلہ ومنقطعہ کی تعریفیں اور طریقہ استعمال

وأم المتصلة لازمةٌ لهمزة الاستفهام يليها أحد المستويين:

کلمہ اُم کی یہاں پر صاحب کافیہ نے دوقسمیں بیان فرمائی ہیں، متصلہ اور منقطعہ، متصلہ وہ ہے جو یہ بتلانے کے لئے آتا ہے کہ اس کا مابعد ماقبل سے ملا ہوا ہے بلکہ ایسا معلوم ہو رہا ہو کہ گویا وہ ایک ہی جملہ ہے جیسے ﴿**سواءٌ عليهم أ أنذرتهم أم لم تنذرهم لايؤمنون**﴾۔

اور منقطعہ وہ ہے جو اس کے بالکل برعکس ہو یعنی اس کا مابعد ماقبل سے ملا ہوا نہ ہو، جیسے **إنَّها لإبلٌ أم شاةٌ**۔

جب ان دونوں کی تعریفیں آپ حضرات نے سمجھ لیں تو اب ان دونوں کے طریقہ استعمال بتارہے ہیں وہ یہ کہ اُم متصلہ کے ساتھ ہمزہ استفہام کا ہونا ضروری ہے، یعنی جہاں اُم متصلہ ہوگا وہاں جملہ اولی کے شروع میں ہمزہ استفہام ہوگا، اور دوسرے جملے کے شروع میں اُم متصلہ ہوگا جیسے **أزيدٌ عندكَ أم عمروٌ؟**۔

صاحب کافیہ کی عبارت **يليها أحد المستويين والآخر الهمزة** کا

مطلب یہ ہوا کہ أحد المستویین میں سے ایک تو ہمزہ استفہام کے بعد ہوگا اور دوسرا أم متصلہ کے بعد ہوگا، کما في المثال المذکور، اور مستویین کہنے سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ ہمزہ استفہام کے بعد جو کلمہ ہوگا أم متصلہ کے بعد بھی وہی کلمہ ہوگا یعنی ہمزہ استفہام کے بعد اگر اسم ہو تو أم متصلہ کے بعد بھی اسم ہی ہوگا، اور اگر وہاں فعل ہو تو یہاں بھی فعل ہوگا، اسی پر تفریع بیان کرتے ہوئے فرمارہے ہیں کہ **ومن ثم لم یجز أرأیت زیدًا أم عمروًا؟** یعنی **أرأیت زیدًا أم عمروًا** کہنا صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ اس میں ہمزہ استفہام کے بعد فعل ہے اور اُم متصلہ کے بعد اسم علم ہے، لہذا اس میں مذکورہ اصول قائم نہ رہنے کی وجہ سے یہ مثال ہی صحیح نہیں ہوگی۔

بعد ثبوت أحدهما لطلب التعیین: فرماتے ہیں کہ مذکورہ سوال متکلم مخاطب سے تب کر سکتا ہے جب اس کو ضرور اتنا معلوم ہو کہ ان دونوں میں سے لاعلی التعیین کسی ایک کے لئے حکم ثابت ہے، اور سوال کیا جارہا ہے اس بات کو معلوم کرنے کے لئے کہ متعینہ طور پر یہ حکم دونوں میں سے کس لئے ثابت ہے۔

دوسری بات: مذکورہ اصول پر ایک تفریعی صورت

ومن ثم کان جوابها بالتعیین دون نعم أو لا: اسی بات پر تفریعی صورت بیان فرمارہے ہیں کہ جب اُم متصلہ کے ذریعے مذکورہ طریقے سے سوال کیا جائے تو اس کا جواب أحد المستویین میں سے کسی ایک کی تعیین کے ساتھ ہوگا، نعم یا لا کے ساتھ جواب نہیں دیا جائے گا، کیونکہ سائل کو اتنا تو پہلے سے معلوم ہے کہ حکم ان دونوں میں سے کسی ایک کے لئے یقیناً ثابت ہے سوال صرف تعیین کا ہے لہذا اگر

جواب میں کسی ایک کو متعین کر کے بتایا جائے تب تو جواب صحیح ہوگا لیکن اگر نعم یا لا کے ساتھ دیا جائے تو جواب سوال کے مطابق نہ ہونے کی وجہ سے صحیح نہیں ہوگا جیسے أرجلٌ في الدار ام امرأةٌ؟ کے جواب میں رجلٌ یا امرأةٌ ہی کہا جائے گا۔

تیسری بات: اُم منقطعہ کی تفصیل

والمنقطعة كبل والهمزة: اُم متصلہ کے بعد اب اُم منقطعہ کی تفصیل بتارہے ہیں، وہ یہ کہ جس طرح کلمہ بل کلام عرب میں اور کلمہ بلکہ ہمارے اردو میں ماقبل والے کلام سے اعراض کے لئے آتا ہے اور ہمزہ مابعد والے جملہ میں شک پیدا کرتا ہے اسی طرح اکیلا کلمہ اُم یہ دونوں کام کرتا ہے مثلا آپ نے دور سے ایک چلتی ہوئی شکل وصورت کو دیکھا، تو آپ نے کہا کہ إنّها لإبلٌ، لگتا ہے یہ اونٹ آرہا ہے، پھر جب آپ بھی آگے بڑھتے گئے اور وہ بھی سامنے سے آتا رہا تو آپ کو یقین ہوا کہ یہ اونٹ تو نہیں ہے، لیکن پھر بھی شک ہورہا تھا کہ یہ بکری ہے یا کوئی اور جانور ہے، تو اسی شک میں آپ نے کہا کہ أم هي شاةٌ؟ بھائی! یہ بکری تو نہیں؟، دیکھئے یہاں ماقبل والی بات سے تو یکسر اعراض کیا گیا، اور پھر نئے سرے سے ایک سوال کیا کہ لگتی تو یہ بکری ہے لیکن یہ بھی عین ممکن ہے کہ کوئی اور چیز ہو، خلاصہ یہ کہ اُم منقطعہ کے ذریعے ماقبل سے اعراض اور مابعد میں شک پیدا ہوا۔

چوتھی بات: إما کی تفصیل

وإما قبل المعطوف عليه لازمةٌ مع إما جائزةٌ مع أو: حروف عاطفہ میں ایک إما بھی ہے، یہ دو چیزوں میں سے کسی ایک کے ساتھ استعمال ہوتا ہے،

خلاصہ اس کا یہ ہے کہ حرف عطف یا تو إما ہوگا یا کلمہ أو ہوگا، اگر إما ہو تو اس سے پہلے بھی ایک إما لانا واجب ہوگا جیسے جاء ني إما زیدٌ وإما عمروٌ، اور اگر حرف عطف أو ہو تو اس سے پہلے إما لے کر آنا اور نہ لانا دونوں جائز ہوں گے جیسے جاء ني زیدٌ أو عمروٌ، یا جاء ني إما زیدٌ أو عمروٌ۔

پانچویں بات: لا، بل اور لکن کی تفصیل

لا وبل ولكن لأحدهما معينًا: فرماتے ہیں کہ لا، بل اور لکن معطوف ومعطوف علیہ میں سے متعین طور پر کسی ایک کے لئے حکم کو ثابت کرتے ہیں، البتہ تینوں میں یہ فرق ہے کہ معطوف علیہ کے لئے جو حکم ثابت کیا جارہا ہے لا میں معطوف سے اس حکم کی نفی مقصود ہوتی ہے، جیسے جاء ني زیدٌ لا عمروٌ یعنی میرے پاس زید تو آیا لیکن عمرو نہیں آیا۔

فائدہ: لا عاطفہ کے ذریعے صرف کلام موجب میں عطف ہوگا کلام منفی میں نہیں ہوگا، لہذا اما جاء زیدٌ ولا عمروٌ کہنا صحیح نہیں ہوگا، اور لا کے بعد عامل کا اظہار بھی جائز نہیں، لہذا جاء ني زیدٌ ولا جاء عمروٌ کہنا صحیح نہیں ہوگا، اور لا کے ذریعے اسم کا عطف اسم پر ہوتا ہے فعل کا فعل پر صحیح نہیں ہوتا، اور کلمہ غیر کے بعد جو لا آتا ہے وہ لا عاطفہ نہیں بلکہ وہ تاکید نفی کے لئے آتا ہے جیسے ﴿غیر المغضوب علیهم ولا الضالین﴾۔ (خیر النحو ۴۰۷)۔

اور بل اضراب کے لئے آتا ہے، یعنی معطوف علیہ سے حکم لیکر معطوف کے لئے ثابت کرتا ہے، چاہے وہ نفیا ہو یا اثباتا، جیسے ما جاء ني بکرٌ بل خالدٌ أي:

بل ما جاء خالدٌ، دیکھئے اس میں عدم مجیئت کی نسبت اولاً معطوف علیہ کی طرف تھی، پھر اس سے اعراض کر کے اسی عدم مجیئت کو معطوف کی طرف پھیر دیا، یہ امام مبرد رحمہ اللہ کا قول ہے، جمہور علماء نحو فرماتے ہیں کہ کلام منفی میں بل معطوف کے لئے حکم ثابت کرتا ہے، لہذا مذکورہ مثال کا معنی ان کے ہاں اس طرح ہوگا ما جاء نی بکرٌ، بل جاءَ نی خالدٌ۔

اور اگر کلام مثبت میں ہو تو معطوف کے لئے حکم ثابت کرتا ہے، اور معطوف علیہ مسکوت عنہ کے درجہ میں ہوگا، جیسے جاء نی زیدٌ بل خالدٌ کا معنی ہوگا بل جاء خالدٌ۔

اور لٰکنَّ استدراک کے لئے آتا ہے یعنی کلام سابق سے جو وہم پیدا ہو رہا تھا اس کو دور کرنے کے لئے آتا ہے، صاحب کافیہ مزید اس کے بارے میں فرماتے ہیں کہ ولکن لازمةٌ للنفي، یعنی اس سے قبل یا اس کے بعد نفی کا ہونا ضروری ہے؛ کیونکہ یہ معطوف اور معطوف علیہ دونوں میں مغائرت پیدا کرنے کے لئے آتا ہے، اور مغائرت ہوگی نفی سے، مثلاً اگر معطوف علیہ کے لئے کوئی حکم ثابت ہو تو معطوف سے اس کی نفی ہوگی، جیسے جاء نی زیدٌ لکن سعید، أي: ما جاء سعیدٌ، اور اگر معطوف علیہ کلام منفی ہو تو یہ معطوف کے لئے حکم کو ثابت کرے گا؛ کیونکہ قاعدہ ہے کہ نفي النفي يفيد الإثبات، لہذا ماجاء زیدٌ لکن عمرو کا معنی ہوگا جاء نی عمرو. والله أعلم بالصواب وعلمه أتم وأكمل۔

درس (۶۸)

حروف تنبیہ ونداء وایجاب کا بیان

حروف التنبيه: ألا وأما وها، حروف النداء: يا أعمّها، وأيا وهيا للبعيد، وأي والهمزة للقريب، حروف الإيجاب: نعم، وبلى، وإي، وأجل، وجير، وإنّ، فنعم مقررة لما سبقها. وبلى مختصّة بإيجاب النفي، وإي للإثبات بعد الاستفهام، ويلزمها القسم. وأجل، وجير، وإنّ تصديق للمخبر.

ترجمہ: حروف تنبیہ یہ ہیں، الا اور اما اور ھا، اور حروف ندا یہ ہیں یا عام اور ایا اور ھیا بعید کے لئے ای اور ہمزہ قریب کے لئے، حروف ایجاب یہ ہیں نعم اور بلی اور ای اور اجل اور جیر اور ان، پس نعم مضمون سابق کی تقریر کے لئے آتا ہے، اور بلی ایجاب نفی کے ساتھ خاص ہے، اور ای اثبات کے لئے آتا ہے استفہام کے بعد، اور قسم اسے لازم ہے، اور اجل اور جیر اور ان خبر دینے والے کی تصدیق کے لئے آتے ہیں۔

تشریح: آج کے درس میں ہم مختصر طور پر تین باتیں عرض کریں گے:

پہلی بات: حروف تنبیہ کی تفصیل

تنبیہ نبَّه ینبِّهُ تنبیهًا باب تفعیل کا مصدر ہے بمعنی خبر دار کرنا، اور اصطلاح میں اس کا معنی یہ ہے کہ وہ حروف جو مخاطب کو خبر دار اور چوکنا کرنے کے لئے وضع کئے گئے ہوں؛ تا کہ اس سے کلام کا کوئی حصہ فوت نہ ہو جائے، اس غرض کے لئے صاحب

کافیہ فرماتے ہیں کہ اہل عرب تین کلمات استعمال کرتے ہیں اَلا، اَما، ہا، جس طرح ہمارے ہاں جب کوئی اہم اعلان کیا جاتا ہو تو اعلان کرنے والا سب سے پہلے لوگوں کو متوجہ کرنے کے لئے کہتا ہے، کہ حضرات! ایک ضروری اعلان سماعت فرمائیں، جب لوگ اس کی طرف خوب متوجہ ہوجاتے ہیں تو پھر وہ اعلان کرتا ہے، اسی طرح اہل عرب جب اپنے مخاطب سے کوئی اہم بات کرنا چاہتے ہیں تو بھی اس کو متوجہ کرنے کے لئے مذکورہ حروف میں سے کسی ایک کے ذریعے توجہ دلاتے ہیں، چنانچہ ان میں سے پہلے والے دونوں جملہ پر داخل ہوتے ہیں چاہے جملہ اسمیہ ہو یا فعلیہ جیسے ﴿ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون﴾، اور ہدایۃ النحو میں آپ حضرات نے ایک شعر پڑھا تھا:

أما والذي أبكى وأضحك والذي

أمات وأحيى والذي أمره الآمر

اور جملہ فعلیہ کی مثال: أما لا تفعلُ اور ألا تضربُ۔

اور تیسرا حرف (ہا) جملہ اسمیہ اور مفرد پر داخل ہوتا ہے، جیسے ﴿ها أنتم هؤلاء﴾، اور مفردات کی مثال مثلاً اسماء اشارات ان سب کے شروع میں یہی ہاء تنبیہ استعمال ہوتی ہے۔

دوسری بات: حروف نداء کی تفصیل

صاحب کافیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حروف نداء کل پانچ ہیں: یا، اَیا، ہیا، اَيْ، اور ہمزہ مفتوحہ، ان میں سے یاء حرف نداء عام ہے قریب اور بعید ومتوسط سب

کے لئے استعمال ہوتا ہے، اور أیا وہیا منادی بعید کے لئے استعمال ہوتے ہیں، اور ہمزہ مفتوحہ منادی قریب کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ کما درستم في نحو میر وهداية النحو على نفس الأسلوب۔

تیسری بات: حروف ایجاب کی تفصیل

حروف الإیجاب: نعم وبلی وإي وأجل وجیر وإنّ: حروف ایجاب کل چھ ہیں ان میں سے نعم کے بارے میں فرمارہے ہیں کہ یہ اپنے ماقبل والے کلام کی تحقیق اور اس کو پختہ کرنے کے لئے آتا ہے، چاہے وہ کلام منفی ہو یا مثبت، استفہام ہو یا خبر، ہر حالت میں یہ اس کی تحقیق کرتا ہے، جیسے کلام منفی کی مثال: **أما جاءَ زیدٌ؟** جواب میں آپ نے کہا نعم!، تو اس کا معنی ہوگا **نعم ما جاء زیدٌ**، اور **قام زیدٌ** کے جواب میں کسی نے کہا نعم!، تو اس کا معنی ہوگا: **نعم قامَ زیدٌ**۔

صاحب حاشیہ نے لکھا ہے کہ نعم میں چار لغات ہیں: یعنی اس کو چار طرح سے پڑھنا جائز ہے، نَعَمْ، نَعِمْ، نِعِمْ، اور نَحَمْ۔

وبلی مختصةٌ بإیجاب النفي: حروف ایجاب میں سے دوسرا حرف بلی دو چیزوں کے جواب میں آتا ہے:

(۱) اس کلام کے جواب میں جس کی استفہاماً نفی کی گئی ہو، تو یہ اس کی نفی کو توڑ کر اس کو مثبت اور استفہام کو بھی توڑ کر اس کو کلام موجب بنا دیتا ہے جیسے عالم ارواح میں جب اللہ تعالی نے بنی نوع انسانوں کی روحوں کو مخاطب کر کے پوچھا کہ ﴿ألستُ بربکم﴾ تو سب نے بیک زبان ہوکر جواب دیا

﴿بلی﴾ کیوں نہیں تو ہمارا رب ہے۔

(۲) اس کلام کے جواب میں جس کی خبر نفی کی گئی ہو، جیسے کسی نے کہا لم یقم زیدٌ، آپ نے جواب میں کہا: بلی، أي: قد قامَ زیدٌ، اب صاحب کافیہ کی عبارت کا مطلب یہ ہو جائے گا کہ بلی کلام منفی کو کلام موجب بنانے کے لئے خاص طور پر وضع کیا گیا ہے۔

وإي للإثبات بعد الاستفهام: تیسرا حرف (إي) ہے جو کہ جملہ استفہامیہ کے بعد اثبات کے لئے آتا ہے، یعنی ماقبل والے جملہ استفہامیہ کو جملہ مثبتہ بنا دیتا ہے، بایں طور کہ اس کے ساتھ قسم بھی آتی ہے، اور وہ قسم یا تو لفظ اللہ کی ہوگی یا لفظ ربي کی یا لفظ لعمري کی جیسے کسی نے پوچھا: أقامَ زیدٌ؟ اس کے جواب میں آپ نے کہا: إي و الله، یا إي وربي یا إي وعمري، یہی مطلب ہے صاحب کافیہ کے قول ویلزمها القسم کا۔

وأجل جير وإنَّ تصديقٌ للمخبِر: آخری تینوں کے بارے میں فرمارہے ہیں کہ یہ خبر کی تصدیق کے لئے آتے ہیں چاہے وہ خبر مثبتہ ہو یا منفی جیسے کوئی کہے جاءَ سعیدٌ، آپ نے جواب میں أجل، جيرِ یا إنَّ کہا، تو اس کا مقصد یہ ہوگا کہ أصدقک في هذا الخبر، اسی طرح حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کی خدمت میں ایک أعرابی نے حاضر ہو کر عرض کیا کہ مجھے فلاں چیز دیدیجئے، انہوں نے دینے سے معذرت کی، اُس نے بددعا دیتے ہوئے کہا کہ اللہ تعالی غارت کردے اس اونٹ کو جو مجھے آپ کی طرف اٹھا کر لائی، حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ إنَّ وراکبها یعنی ہاں اللہ تعالی اس پر سوار ہونے والے کو بھی غارت کردے۔ (غایۃ التحقیق ۲۹۱)۔

درس (۶۹)

حروف زائدہ کا بیان

حروف الزيادة: إن، وأن، وما، ولا، ومن، والباء، واللام. فإن مع ما النافية، وقلّت مع ما المصدريّة، ولمّا، وأن مع لمّا، وبين لو والقسم، وقلّت مع الكاف. وما مع إذا، ومتى، وأيّ، وأين، وإن شرطًا، وبعض حروف الجرّ، وقلّت مع المضاف، ولا مع الواو بعد النفي وأن المصدرية وقلّت قبل أقسم، وشذّت مع المضاف، ومن، والباء، واللام تقدّم ذكرها.

ترجمه: حروف زیادۃ یہ ہیں ان اوران اور ما اور لا اور من اور باء اور لام، پس ان ما نافیہ کے ساتھ زائد ہوتا ہے اکثر، اور کم آتا ہے (زائد ہوکر) ما مصدریہ کے ساتھ، اور لما کے ساتھ، اوران (زائدہ ہوتا ہے) لما کے ساتھ، اور لو اور قسم کے درمیان (اکثر زائد ہوتا ہے)، قلت کے ساتھ زائد ہوتا ہے کاف کے ساتھ، اور ما اذا متی، ای این، ان کے ساتھ زائد ہوتا ہے، جب کہ یہ شرطیہ ہو، اور بعض حروف جر کے ساتھ بھی زائد ہوتا ہے، اور مضاف کے ساتھ بھی زائد ہوتا ہے قلت کے ساتھ، اور حرف لا واو کے ساتھ نفی کے بعد (زائد ہوتا ہے)، اوران مصدریہ کے بعد بھی زائد ہوتا ہے، اور لفظ قسم سے پہلے بھی زائد ہوتا ہے، اور قلت کے ساتھ، اور شاذ ہے (لا کا زائد ہونا) مضاف کے ساتھ، اور من اور باء اور لام زائد ہوتے ہیں، ان کا ذکر گذر چکا ہے (حروف جر کی

بحث میں)۔

تشریح: بھائی! آج کے درس میں سات حروف زائدہ کی تفصیل بیان فرمائیں گے اس کو خوب ذہن نشین فرمائیں۔

پہلی بات: حروف زائدہ کی تعریف اور ان کی تفصیل

حروف زائدہ کا مطلب یہ ہے کہ وہ حروف جن کے کلام میں لگانے یا اس کو حذف کرنے سے کوئی خرابی لازم نہ آتی ہو چنانچہ انہیں حروف میں سے اب ایک ایک کی تفصیل بیان فرما رہے ہیں:

فإنْ مع ما النافية: فرماتے ہیں کہ اِنْ تین جگہ زائد ہوا کرتا ہے:

(۱) ما نافیہ کے بعد جیسے ما إن زيدٌ قائمٌ۔

(۲) ما مصدریہ کے بعد لیکن کلام عرب میں اس کا استعمال بہت کم ہے جیسے انتظر ما إن يجلس الأمير.

(۳) لما کے بعد جیسے لما إنْ قام زيدٌ قمتُ، لما کے بعد زائد ہونے کا استعمال بھی اہل عرب کے ہاں بہت کم ہے۔

دوسری بات: اَن مفتوحہ کی تفصیل

وأن مع لما وبين لو والقسم: أنْ مفتوحہ کے بارے میں فرما رہے ہیں کہ یہ لما حینیہ کے بعد زائد ہوتا ہے جیسے فرمان باری تعالی ہے ﴿فلما أن جاء البشير﴾ اس میں اَن زائدہ ہے، نیز کلمہ لو اور قسم کے درمیان بھی یہ زائد ہوتا ہے، جیسے والله أن لو قامَ زيدٌ قمتُ۔

وقلتْ مع الكاف: کاف تشبیہ کے بعد بھی أنْ زائدہ ہوتا ہے، لیکن اس کا استعمال کلام عرب میں بہت کم ہے، جیسے ایک شاعر نے کہا تھا:

ویومًا تــو افینا بوجـــهٍ مـقسَّمٍ

كأنْ ظبية تعطو إلى ناضر السَّلم

اس میں كأنْ میں أنْ زائدہ ہے۔

تیسری بات: حروف زائدہ میں سے ما کی تحقیق

وما مع إذا ومتى وأيٍّ وأينَ وإنْ شرطًا: حروف زائدہ میں سے تیسرا حرف ما ہے، اس کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ تین مقامات میں زائد ہوتا ہے:

(۱) جب یہ إذا، متى، أيّ، أين اور إنْ کے بعد واقع ہو درآنحالیکہ یہ تمام حروف شرط کے معنی میں ہوں، جیسے بالترتیب سب کی مثالیں ملاحظہ ہوں: **إذا مــا تخرج أخرج، أي: إذا تخرج،** اور **متى ما تذهب أذهب،** اور ﴿**أيًّا مـا تـدعو فله الأسماء الحسنى**﴾، اور ﴿**أيـنما تكونوا يدرككم الموتُ**﴾، اور ﴿**فإما ترينَّ من البشر أحدًا**﴾۔

(۲) **وبعض حروف الجرِّ:** حروف جارہ کے بعد: جیسے ﴿**فبـما رحمة منَ الـله لنتَ لهم**﴾، اور ﴿**مـمـا خطيئاتهم أغرقوا**﴾ اور ﴿**عـما قليل ليصبحنَّ نادمين**﴾۔

(۳) **وقـلَّـت مع المضاف:** مضاف کے بعد بھی ما زائدہ ہوتا ہے جیسے ﴿**أيما الأجـلـين قـضـيـتُ فـلا عدوان عليَّ**﴾ ،لیکن اس کے متعلق علامہ ابن

حاجب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ **قلّت** یعنی اس کا استعمال کلام عرب میں بہت کم ہے۔

چوتھی بات: حروف زائدہ میں سے لا کی تحقیق

ولا مع بعد النفي: حروف زائدہ میں سے چوتھا حرف لا ہے، یہ چار مقامات میں زائدہ ہوتا ہے:

(۱) ایسے واو عاطفہ کے بعد جو حرف نفی کے بعد واقع ہو، جیسے **ما جاء ني زيدٌ و لا عمروٌ**، میں واو حرف نفی (ما) کے بعد واقع ہے، اور اس کے بعد یہی (لا) زائدہ ہے، اسی طرح ﴿**غير المغضوب عليهم و لا الضالين**﴾ میں واو عاطفہ غیر کے بعد واقع ہے، جو اگرچہ لفظی طور پر حرف نفی تو نہیں ہے لیکن معنی حرف نفی کا دے رہا ہے اور اس کے بعد یہی لا زائدہ ہے۔

نیز صاحب حاشیہ فرماتے ہیں کہ ایسے واو کے بعد بھی زائد ہوگا جو لائے ناہیہ کے بعد واقع ہو جیسے **لا تضربْ زيدًا و لا عمروًا**۔

(۲) **وأن المصدرية:** ایسے أنْ کے بعد جو حرف نفی کے بعد واقع ہو جیسے ﴿**ما منعک ألا تسجدَ إذ أمرتک**﴾ **أي: ما منعک أن لا تسجد إذ أمرتک**۔

(۳) **وقلَّت قبل أقسم:** قسم سے پہلے ہو تو بھی زائدہ ہوگا جیسے ﴿**لا أقسم بيوم القيامة**﴾ اور ﴿**لا أقسم بهذا البلد**﴾، لیکن اس کے بارے میں فرمایا کہ قلّت یعنی قسم سے پہلے لا زائدہ لے کر آنا اہل عرب کے ہاں بہت کم

استعمال ہوتا ہے اگرچہ فصاحت کے خلاف نہیں ہے، ورنہ تو قرآن مجید میں اللہ تعالی ہرگز استعمال نہ فرماتے۔

(۴) **وشذت مع المضاف:** مضاف ومضاف الیہ کے درمیان اگر واقع ہوتو بھی زائد ہوگا جیسے کسی شاعر نے کہا تھا:

في بير لا حورٍ سري وما شعر

بافكه حتى إذ ا الصبح حشر

اس میں بیر مضاف اور حورٍ مضاف الیہ ہے، درمیان میں لا زائدہ ہے، لیکن اس پر قیاس کرتے ہوئے ہر مضاف ومضاف الیہ کے درمیان میں (لا) زائدہ لے کر آنا صحیح نہیں ہے؛ کیونکہ اس کے بارے میں صاحب کافیہ نے خود فرمایا کہ وشذت یعنی ایسے مقام پر لا زائدہ لے کر آنا شاذ ہے، اور شاذ کے بارے میں قاعدہ اور اصول یہ ہے کہ وہ اپنے حدود تک منحصر رہتا ہے اس پر کسی اور چیز کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

ومن والباء واللام تقدم ذكرها: فرماتے ہیں کہ حروف زائدہ میں سے مِنْ، باء، اور لام کا ذکر حروف جارہ کے بحث میں گذر چکا ہے، فلا نعيدها ههنا۔

درس (۷۰)

بعض حروف زائدہ کا بیان

حرفا التفسير: أي وأن، فأن مختصّة بما في معنى القول.

حروف المصدر: ما، وأن، وأنّ، فالأوّلان للفعليّة، وأنّ للاسمية. حروف التخصيص: هلّا، وألّا، ولولا، ولوما، لها صدر الكلام، ويلزمها الفعل لفظًا أو تقديرًا. حرف التوقع: قد، وهي في المضارع للتقليل.

ترجمہ: تفسیر کے دوحرف ہیں ای اوران اوران یہ خاص ہے اس کے ساتھ جو قول کے معنی میں ہواورحروف مصدر یہ یہ ہیں مااوران اوران، پس پہلے دو جملہ فعلیہ کے لئے ہیں اوران جملہ اسمیہ کے لئے ہے، حروف تحضیض یہ ہیں ھلا، الا، لولا، لوما، ان کیلئے صدارت کلام ہے اور لازم ہے ان کوفعل لفظا یا تقدیرا، حرف توقع قد ہے اور یہ مضارع میں تقلیل کے لئے آتا ہے۔

تشریح: آج کے درس میں تین قسم کے حروف زائدہ کا بیان ہوگا جن میں ہم چار باتیں کریں گے:

(۱) حروف تفسیر کا بیان۔

(۲) حروف مصدر کی تعریف۔

(۳) حروف تحضیض کا بیان۔

(۴) حرف توقع کی تفصیل۔

پہلی بات: حروف تفسیر کا بیان

أي وأنْ: عزیز طلبہ! بسا اوقات انسان بات کرتے کرتے اثناء کلام میں کوئی مشکل قسم کی اصطلاحات بھی استعمال کرلیتا ہے، انہیں مشکل اصطلاحات کوحل

کرنے کے لئے پھر تفسیر وتفصیل لے کر آتا ہے، اس تفسیر کے لئے صاحب کافیہ فرماتے ہیں کہ دو حرف استعمال ہوتے ہیں: أي اور أنْ، ان دونوں میں سے أي کے بارے میں صاحب کافیہ خاموش نظر آتے ہیں، لیکن آپ خوب سمجھ لیں کہ أي حرف تفسیر کے ذریعے مفردات ومرکبات دونوں کی تفسیر بیان کی جاتی ہے، جیسے مفرد کی مثال فرمان باری تعالی ہے ﴿واسئل القرية﴾ یعنی بستی سے پوچھو، تو طلبہ کرام حیران ہوگئے کہ بستی سے ہم کیسے پوچھیں گے، لہذا مفسرین کرام نے اس پریشانی کو حل کرنے کے لئے کہا کہ أي: أهل القرية یعنی بستی والوں سے پوچھو نہ کہ براہ راست بستی سے، اور مبہم جملہ کی مثال جیسے زيدٌ قُطع رزقُه، یعنی زید اس کا تو رزق ختم ہوگیا، اس پر بھی طلبہ حیران ہوگئے کہ رزق کا معاملہ تو اللہ تعالی کے ہاتھ میں ہے اور وحی آنا تو بند ہوگئی ہے تو کیسے کسی کو پتہ چلا کہ زید کی روزی بند ہوگئی لہذا اس کی تفسیر کرتے ہوئے کہا گیا کہ أي: ماتَ، یعنی رزق کے منقطع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ فوت ہوگیا، آپ نے دیکھا دونوں جگہ جب ابہام اور اجمال کی تفسیر وتوضیح کی ضرورت پڑی تو اس کے لئے أي حرف تفسیر استعمال میں لایا گیا۔

فأن مختصةٌ بما في معنى القول: دیکھو میرے بھائی! کلام عرب میں جتنے بھی کلمات ہیں معنی کے اعتبار سے ان کی تین قسمیں ہیں:

(۱) وہ کلمات جو صراحۃً قال يقول کے باب اور مادے سے ہوں۔

(۲) وہ کلمات جو نہ تو صراحۃً قال يقول کے باب اور مادے سے ہوں اور نہ اس کے معنی میں ہوں۔

(۳) وہ کلمات جو صراحۃً اس مادے سے تو نہ ہوں لیکن معنی وہ قال يقول کا دے

رہے ہوں۔

لہذا اَن حرف تفسیر کے ذریعے آخری قسم یعنی وہ افعال جو قال یقول کے معنی میں ہوں ایسے افعال کے مفعول کی تفسیر کی جاتی ہے، جیسے امر، نداء، کتابت وغیرہا، جیسے فرمان باری تعالی ہے ﴿ونادیناہ أن یاإبراهیم﴾ اور کتبتُ إلیه أن قم، وأمرته أن اِذهبْ، اسی طرح قرآن میں دوسری جگہ ارشاد ہے ﴿وأوحیناإلی أم موسی أن أرضعیه﴾۔

دوسری بات: حروف مصدر کی تفصیل

حروف المصدر ما وأن وأنَّ: حروف مصدر یعنی وہ حروف جو فعل یا کسی بڑے جملے کو مصدر کے معنی میں کردیتے ہیں ایسے حروف کل تین ہیں: ما، اَنْ اور انَّ، ان میں سے پہلے دو کے بارے میں فرماتے ہیں کہ فالأولان للفعلیة یعنی ما اور اَن صرف جملہ فعلیہ پر داخل ہوتے ہیں اور ان کو مصدر کی تاویل میں کرلیتے ہیں جیسے قول باری تعالی ہے ﴿وضاقت علیهم الأرض بما رحبت﴾ أي: برحبها أو برحبانها، اسی طرح ہدایۃ النحو میں آپ حضرات نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا شعر پڑھا تھا کہ:

یسر المرء ما ذهب اللیالي
وکان ذهابهنَّ له ذهابًا

یعنی راتوں کا گذر جانا انسان کو خوش کرتا ہے حالانکہ ان راتوں کا گذرنا، خود اس انسان کا گذرنا ہے، یعنی ان کے گذرنے سے اس کی زندگی گذرتی چلی جاتی ہے،

یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے ہمارے بعض ناداں اور ناواقف بھائی اپنا سالگرہ مناتے ہیں اور بڑی خوشیوں کا اس میں اظہار کرتے حالانکہ اگر اسی لفظ میں تھوڑی سی تبدیلی کی جائے تو عقلمند اس سے بڑی عبرت لے سکتے ہیں، اور وہ ہے سال گرا، یعنی میری زندگی سے ایک سال کا عرصہ گر گیا، غرض مذکورہ شعر میں ما ذهب الليالي ذهاب الليالي کے معنی میں ہے۔

أن مصدریہ کی مثال بھی قرآن مجید کی اس آیت مبارکہ میں ہے ﴿فما كان جواب قومه إلا أن قالوا﴾ أي: إلا قولهم، یعنی أن مصدریہ نے قال فعل کو قول مصدر کے معنی میں کرلیا ہے۔

وأنَّ للاسمية: حروف مصدریہ میں سے تیسرا حرف أنَّ مفتوحہ ہے اس کے متعلق علامہ ابن حاجب فرماتے ہیں کہ جملہ اسمیہ کو مصدر کی تاویل میں کرلیتا ہے، جیسے علمتُ أنَّک قائمٌ، أي: علمتُ قیامکَ۔

تیسری بات: حروف تحضیض کا بیان

حروف التحضیض هلا وألا ولولا ولوما: عزیز طلبہ! حروف میں سے ایک قسم حروف تحضیض کی ہے حضض یحضض تحضیضًا باب تفعیل سے ہے اس کا معنی ہے برانگیختہ کرنا اور ابھارنا، لہذا حروف تحضیض کا معنی یہ ہوگا کہ وہ حروف جو فعل مضارع پر داخل ہوکر اس کام پر برانگیختہ کرنے پر دلالت کرے جس کام کا معنی اس فعل مضارع میں پایا جاتا ہے، لہذا اہل عرب اس مقصد کے لئے چار حروف استعمال کرتے ہیں: هلا، ألّا، لولا، لوما۔

لهـا صـدر الـكـلام: یہ حروف ہمیشہ کے لئے صدارت کلام میں آئیں گے؛ کیونکہ مقصد ان حروف سے مخاطب کو متنبہ کرنا ہوتا ہے کسی کام پر، تو پہلے اس کو متنبہ کریں گے پھر بعد میں کام بتائیں گے۔

ویـلـزمهـا الفعل لفظًا أو تقديرًا: فرماتے ہیں کہ ان حروف کے لئے لازم اور ضروری ہے کہ یہ فعل پر ہی داخل ہوں؛ کیونکہ جیسا کہ گذر گیا کہ ان حروف کا مقصد مخاطب کو تنبیہ اور ترغیب دینی ہوتی ہے، اور ظاہر بات ہے کہ تنبیہ اور ترغیب کسی کام کے بارے میں دی جاتی ہے نہ کہ چیزوں کے بارے جیسے **هـلا قـرأتَ الـقـرآنَ**، اور **هـلا تتـوبَ قبـل مـوتـكَ**، اور جہاں ہم دیکھیں کہ یہ اسم پر داخل ہو چکے ہوں تو صاحب کافیہ نے اس کے لئے ایک قید بڑھا دی کہ **أو تـقـديـرًا** یعنی وہاں فعل مقدر ہوگا جیسے کسی مجاہد اور بہادر طالب علم نے دشمنان اسلام کا ایک علاقہ موت کے نیند سُلا دیا صرف ایک ہی خبیث رہ گیا تو دوسرے طالب علم نے اس سے پوچھا کہ جناب! **هلا شيبةَ، أي: هلا قتلتَ شيبةَ**۔

القصہ ان حروف کے بعد فعل ہی آئے گا، اگر کبھی اسم ہو تو وہ اصل میں فعل مقدر کا مفعول بہ بنے گا البتہ ان میں سے جو آخری حرف لولا ہے اس کے بارے میں آپ حضرات نے ہدایۃ النحو میں پڑھا تھا کہ اس کا ایک اور معنی بھی ہے، اور وہ یہ ہے کہ یہ امتناع ثانی کے لئے آتا ہے بوجہ وجود اول کے، اس وقت اس کے بعد دو جملے آئیں گے پہلا جملہ اسمیہ اور دوسرا فعلیہ ہوگا جیسے **لـولا الـعـلـمـاء لهـلـك الـنـاس**، یہی حروف کبھی ماضی پر بھی داخل ہوتے ہیں، اس وقت ان کو حروف تندیم کہا جاتا ہے، یعنی وہ حروف جن کے ذریعے اپنے مخاطب کو کسی کام کے نہ کرنے پر ملامت

کرنا مقصود ہوتا ہے، جیسے **هلا ضربتَ شيبةَ** وغیرہ۔

چوتھی بات: حرف توقع کی تفصیل

حرف التوقع قد، وهي في المضارع للتقليل: توقع کا معنی ہے امید، اور حرف توقع کا معنی ہے امید کا حرف، چونکہ اس حرف کے ذریعے اس بات کی خبر دی جاتی ہے جس کے موجود ہونے کی امید ہوتی ہے، اس لئے اس کو حرف توقع کہتے ہیں، اور وہ ہے (قد) یہ ماضی اور مضارع دونوں پر داخل ہوتا ہے، اور دونوں جگہ تحقیق کے معنی اس میں پائے جاتے ہیں، البتہ ماضی پر جب داخل ہو تو تحقیق کے ساتھ تقریب کے معانی بھی اس میں پائے جائیں گے جیسے **قد ركب الأمير**، اور ان دونوں معنوں کے ساتھ توقع کا معنی بھی پایا جاتا ہے، جیسے **قد قامت الصلاة**، دیکھئے اس میں تقریب، تحقیق، اور توقع تینوں معانی پائے جاتے ہیں، اور اگر مضارع پر داخل ہو تو تحقیق کے ساتھ ساتھ کبھی اس میں تقلیل کا معنی بھی پایا جاتا ہے جیسے **إن الكذوبَ قد يصدق**، اور **الجواد قد يبخل**، اور کبھی حرف تحقیق کا معنی اس میں پایا جاتا ہے، جیسے ﴿**قد نرى تقلب وجهكَ في السماء**﴾۔

فائدہ: قد ہمیشہ فعل پر داخل ہوتا ہے، اور اس فعل کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ متصرف ہو، مثبت ہو، عوامل ناصبہ اور جازمہ اور حرف تنفیس (سین اور سوف) سے خالی ہو، البتہ کبھی اس کا فعل محذوف بھی ہوتا ہے، جیسے شاعر کے قول میں ہے:

أفد الترحل غير أن ركابنا

لما تزل برحالنا وكأن قدن

أي: و کأن قد زالتْ۔ (تقریر کافیہ ۲/۱۹۱)۔

درس (۱۷)

حروف استفہام کا بیان

حرفا الاستفهام، الهمزة وهل، لهما صدر الكلام، تقول: أزيد قائم؟ وأقام زيدٌ؟ وكذلک هل والهمزة أعمّ تصرّفًا، تقول: أزيدًا ضربت؟ وأتضرب زيدًا وهو أخوک؟ وأ زيدٌ عندک أم عمرو؟ و﴿أثمّ إذا ما وقع، وأفمن كان، وأومن كان﴾۔

ترجمہ: حروف استفہام ہمزہ اور ہل ہیں، ان دونوں کے لئے صدارت کلام ہوتا ہے جیسے آپ کہو گے: **أزيد قائم؟ وأقام زيدٌ؟** اور اسی طرح ہل اور ہمزہ تصرف کے اعتبار سے عام ہیں جیسے **أزيدًا ضربت؟ وأتضرب زيدًا وهو أخوک؟ وأ زيدٌ عندک أم عمرو؟ و﴿أثمّ إذا ما وقع، وأفمن كان، وأومن كان﴾**۔

تشریح: آج کے درس میں حروف استفہام کا بیان ہوگا:

پہلی بات: حروف استفہام کا بیان

حرفا الاستفهام الهمزة وهل: استفہام باب استفعال کا مصدر ہے اس کا لغوی معنی ہے طلب فہم، اور اصطلاحی معنی یہ ہے کہ نہ جاننے والے متکلم کا جاننے والے مخاطب سے کسی بات کے بارے میں معلوم کرنا، اس مقصد کے لئے کلام عرب میں دو حرف استعمال ہوتے ہیں، ہمزہ اور ہل، صاحب کافیہ فرماتے ہیں کہ لهما

صدر الکلام یعنی یہ دونوں ہمیشہ کے لئے صدارت کلام میں آتے ہیں اور جملہ اسمیہ اور فعلیہ دونوں پر داخل ہوتے ہیں جیسے جملہ اسمیہ کی مثال **أزیدٌ قائمٌ؟** اور فعلیہ کی مثال **أقامَ زیدٌ؟**۔

وکذلک هل: یعنی ہل استفہامیہ بھی جملہ اسمیہ اور فعلیہ دونوں پر داخل ہوتا ہے جیسے **هل زیدٌ قائمٌ؟**، اور **هل قامَ زیدٌ؟**، لیکن جملہ فعلیہ پر ان دونوں کا داخل ہونا اولی واکثر ہے؛ کیونکہ استفہام بنسبت اسماء کے افعال میں زیادہ ہوتا ہے۔

دوسری بات: ہمزہ اور ہل میں فرق

والهمزه أعمُّ تصرُّفًا: یہاں سے علامہ ابن حاجب ہمزہ اور ہل کے درمیان فرق بیان فرمارہے ہیں چنانچہ دونوں کے درمیان کئی طریقوں سے فرق واضح فرمایا ہے، لیکن شروع میں سب کا خلاصہ یہ بیان کیا کہ **والهمزه أعمُّ تصرُّفًا** یعنی ہمزہ کا مختلف مواقع استفہام میں داخل ہونا عام ہے بمقابلہ ہل کے، اس کے بعد صاحب کافیہ نے صرف ان مواقع کی مثالوں پر قناعت میں عافیت سمجھ کر جلد ہی مسئلہ حل فرمایا ہے اور ان مواقع کو بیان نہیں کیا، لیکن آپ حضرات پہلے ان مواقع کو بھی سمجھ لیں پھر ساتھ ہی ان کی مثالیں بھی ملاحظہ فرمائیں:

(۱) کلام کے اندر فعل کے ہوتے ہوئے اس پر ہمزہ تو داخل کیا جاسکتا ہے لیکن ہل داخل نہیں کیا جاسکتا؛ کیونکہ وہ یا تو جملہ فعلیہ پر داخل ہوگا یا ایسے جملہ اسمیہ پر جس کے دونوں جزء اسم ہوں، اگر صرف جزء اول اسم ہو اور ثانی فعل ہو تو اس پر صرف ہمزہ داخل ہوسکتا ہے جیسے **أزیدًا ضربتَ؟**۔

(۲) استفہام انکاری کے موقع پر بھی ہمزہ لایا جاسکتا ہے اور ہل نہیں جیسے أتضرب زیدًا وهو أخوك، یعنی کیا تم زید کو مار ہے ہو حالانکہ وہ آپ کے بھائی ہے؟، اس کے بجائے هل تضرب زیدًا وهو أخوك نہیں کیا جاسکتا۔

(۳) أم متصلہ کے ساتھ بھی ہمزہ لانا تو جائز ہے ہل لانا جائز نہیں ہے جیسے أزیدٌ عندك أم عمروٌ؟ اس کے بجائے هل زیدٌ عندك أم عمروٌ کہنا ناجائز ہے۔

(۴) حروف عاطفہ میں سے ثم، فاء، اور واو پر ہمزہ استفہام کا داخل کرنا تو صحیح ہے لیکن اس پر ہل داخل کرنا صحیح نہیں ہوگا، جیسے ثم کی مثال ﴿أثم إذا ما وقع آمنتم به﴾ اس کے بجائے هل ثم إذا ما وقع آمنتم کہنا صحیح نہیں، اور فاء عاطفہ کی مثال ﴿أفمن کان علی بینة من ربه﴾ اسی طرح واو کی مثال ﴿أو من کان میتا فأحییناه﴾ اس کے بجائے هل ومن کان میتا فأحییناه کہنا صحیح نہیں ہوگا۔

تیسری بات: ایک اہم فائدہ

صاحب کافیہ نے تو یہاں تک پہنچ کر خاموشی اختیار فرمائی ہیں لیکن صاحب ہدایۃ النحو نے یہاں پہنچ کر طلبہ کرام کو جگانے کے لئے ایک جملہ کہا ہے کہ وههنا بحثٌ، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ شائقینِ غُررودُررِعلمیہ کے لئے اس کی یہاں کچھ تھوڑی سی وضاحت سامنے آجائے چنانچہ بات یہ ہے کہ ہمزہ استفہام کا مذکورہ چار

مواقع میں استعمال ہونے اور کلمہ ہل کے استعمال نہ ہونے کی وجہ سے بعض حضرات نے ہمزہ کو اصل اور ہل کو اس تابع بتایا ہے، تو صاحب ہدایۃ النحو فرماتے ہیں کہ ان حضرات کے اس فیصلے میں ہمارے لئے کچھ سوچنے کی گنجائش باقی ہے، وہ یہ کہ چلو ہم نے یہ مان لیا کہ مذکورہ چار مواقع ہمزہ استفہام کے ساتھ خاص ہیں، اور ہل یہاں استعمال نہیں ہوسکتا لیکن جناب عالی ایسے بھی تو بعض مواقع ہیں جن میں ہل استعمال ہوسکتا ہے، اور ہمزہ استعمال نہیں ہوسکتا مثلاً:

(۱) حرف عطف کے بعد ہل تو آسکتا ہے ہمزہ نہیں آسکتا، جیسے فرمان باری تعالی ہے ﴿**فهل أنتم منتهون**﴾۔

(۲) اُم کے بعد ہل آسکتا ہے ہمزہ نہیں آسکتا، جیسے ﴿**قل هل يستوي الأعمى والبصير أم هل تستوي الظلمات والنور**﴾۔

(۳) ہل استفہامیہ نفی کا فائدہ دیتا ہے اور اس کے بعد إلا برائے اثبات لانا بھی جائز ہے جیسے ﴿**هل جزاء الإحسان إلا الإحسان**﴾ لیکن ہمزہ میں ایسا کرنا صحیح نہیں ہے۔

(۴) وہ مبتداء جس کی خبر پر باء داخل ہو ایسے مبتداء پر ہل تو داخل ہوسکتا ہے ہمزہ داخل نہیں ہوسکتا جیسے **هل زيدٌ بقائمٍ**۔ (خیر النحو ۴۲۱)۔

یہ بھی چار مقامات ہیں جن میں ہل استعمال ہوسکتا ہے، ہمزہ استعمال نہیں ہوسکتا، تو اس اعتبار سے اس کو اصل قرار دینا چاہئے لہذا معلوم ہوا کہ ان میں سے کسی ایک کو اصل اور دوسرے کو اس کا فرع قرار دینا صحیح نہیں ہے۔ واللہ اُعلم بالصواب۔

درس (۷۲)

حروف شرط کا بیان

حروف الشرط: إن، ولو، وأمّا، لها صدر الكلام، فإن للاستقبال وإن دخل على الماضي، ولو عكسه، وتلزمان الفعل لفظًا أو تقديرًا، ومن ثمّ قيل: لو أنّک بالفتح؛ لأنه فاعل، وانطلقت بالفعل موضع منطلقٌ ليكون كالعوض، فإن كان جامدًا جاز لتعذره۔

ترجمہ: حروف شرط یہ ہیں اِن اورلواوراُما اوران کے لئے صدارت کلام ہے پس اِن استقبال کے لئے ہے اگر چہ ماضی پر داخل ہواورلواس کے برعکس ہےاور یہ دونوں لازم ہیں فعل کولفظا یا تقدیرا،اسی وجہ سے کہا گیا ہےلو أنک ہمزہ مفتوحہ کے ساتھ؛ کیونکہ یہ فاعل ہےاور انطلقت فعل کے ساتھ مطلق کی جگہ،تا کہ یہ فعل ہو جائے عوض کی طرح پس اگر جامد ہے تو جائز ہے جامد کوخبر بنانا بوجہ اس کے متعذر ہونے کے (مشتق کوخبر لانا)۔

تشریح: آج کے درس میں صرف دو باتیں ہیں:

(۱) حروف شرط اوران کا حکم۔

(۲) حروف شرط میں سے ہر ایک کی تفصیل۔

پہلی بات: حروف شرط اوران کا حکم

وحروف الشرط إن ولو وأمّا: یعنی حروف شرط تین ہیں: اِنْ لواور

أمَّا، ان تینوں کے بارے میں فرماتے ہیں کہ لھا صدر الکلام کہ یہ تینوں صدارت کلام چاہتے ہیں؛ اس لئے کہ کلام کی مختلف قسمیں ہوتی ہیں، مثلاً خبریہ اور انشائیہ، پھران دونوں کی اپنی اپنی قسمیں اور جملہ شرطیہ، تو ان حروف کو صدارت کلام کا حق اس لئے حاصل ہے تاکہ کلام کی ابتداء ہی سے پتہ چل جائے کہ یہ کلام کس نوعیت کا ہے، مثلاً فرمان باری عزاسمہ ہے ﴿لو کان فیھما آلھة إلا اللہ لفسدتا﴾ جیسے ہی ہم اس کو پڑھیں گے یا سنیں گے تو فوراً پتہ چل جائے گا کہ ہاں بھائی یہ جملہ شرطیہ ہے، اور آپ نے دیکھا کہ لوحرف شرط دو جملوں پر داخل ہے اسی طرح ہر حرف شرط دو جملوں پر داخل ہوتا ہے پہلا جملہ شرط اور دوسرا جزاء کہلاتا ہے۔

دوسری بات: ہر ایک حرف کی تفصیل

فإن للاستقبال وإن دخل علی الماضي: یعنی إنْ حرف شرط جس فعل پر داخل ہو وہ ہمیشہ کے لئے استقبال کے معنی میں ہوگا اگرچہ ماضی کے صیغہ پر ہی داخل ہوں، عزیز طلبہ! صاحب کافیہ کی ذہانت فطانت کمال اور الفاظ کے جول تول کو دیکھئے تو حیران ہو جاؤ گے کہ جس عبارت میں انہوں نے ہمیں یہ قاعدہ بتایا ہے، بالکل وہی عبارت اسی قاعدہ کے لئے مثال بھی بن رہی ہے، قاعدہ تو آپ حضرات سمجھ گئے اور عبارت کو دیکھئے وإن دخل علی الماضي، اس میں کلمہ إنْ صیغہ ماضی پر داخل ہے اور استقبال کا معنی دے رہا ہے۔

ولو عکسه: فرماتے ہیں کہ لوجس صیغہ پر داخل ہو وہ ہمیشہ کے لئے ماضی کا معنی دے گا، اگرچہ وہ مستقبل کے صیغے پر ہی داخل ہو جیسے فرمان باری تعالی ہے،

﴿لو يطيعكم في كثير من الأمر لعنتم﴾۔

وتلزمان الفعل لفظًا أو تقديرًا: حروف شرط إنْ اورلَو کے بارے میں فرمارہے ہیں کہ ان کے بعد فعل کا ہونا لازم ہے، یعنی یہ دونوں جملہ فعلیہ پر ہی داخل ہوں گے چاہے وہ لفظاً ہو جیسے ﴿إن كان قميصه قد من دُبر فكذبت وهو من الصادقين﴾ اور ﴿لو يطيعكم في كثير من الأمر لعنتم﴾ تقدیرًا کی مثال ﴿وإن أحدٌ من المشركين استجارك فأجره﴾ أي: وإن استجارك أحدٌ من المشركين فأجره۔

مذکورہ اصول پر ایک تفریعی صورت

ومن ثم قيل: لو أنّك بالفتح لأنّه فاعلٌ: یہ مذکورہ اصول پر ایک تفریعی صورت بیان فرمارہے ہیں وہ یہ کہ ماقبل والے دروس میں آپ نے إنَّ مکسورہ کے مقامات ومواقع پڑھے تھے منجملہ ان کے یہ بھی تھا کہ جملہ کے شروع میں إنَّ آتا ہے، أنَّ نہیں آتا، لیکن اگر اس سے قبل کلمہ لو ہو تو ایسی صورت میں أنْ مفتوحہ ہوگا، اس لئے کہ لو کے بعد ہمیشہ فعل ہی آتا ہے جو یہاں اگرچہ نظر تو نہیں آتا لیکن وہ مقدر ہے جیسے ثبتَ وغیرہ، اور یہ أنّك قائمٌ وغیرہ اسی فعل مقدر کے لئے فاعل بنے گا، اور ماقبل میں آپ پڑھتے ہوئے آرہے ہو کہ فاعل کے موقع پر أنَّ مفتوحہ ہوگا، یہ تو ایک بات ہوگئی۔

دوسری بات یہ ہے کہ **وانطلقت بالفعل موضع منطلق:** یعنی مبتداء کی خبر ہو یا حروف مشبہ بالفعل کی یا افعال ناقصہ وغیرہ کی خبر ہو تو عام طور پر تو اس کا مفرد

ہونا یعنی اسم کی صورت میں ہونا اصل ہے جیسے زیدٌ عالمٌ، إنَّ زیدًا عالمٌ، کان زیدٌ قائمًا وغیرہ، لیکن اگر وہ أنَّ حرف مشبہ بالفعل لوشرطیہ کے بعد ہوتو اس کی خبر بجائے مفرد یعنی اسم ہونے کے فعل کی صورت میں لے کر آئیں گے جیسے لو أنّک انطلقت اصل میں لو ثبتَ أنّک منطلقٌ تھا، پھر لو کے بعد فعل کو حذف کر دیا، تو لَوْ أنّک منطلقٌ بن گیا، پھر فعل محذوف کے عوض میں منطلقٌ کو بھی فعل سے بدل ڈالا؛ لیکون کالعوض کا یہی مطلب ہے، اور یہ اس لئے کرتے ہیں تاکہ خبر فعل محذوف کے مطابق ہو جائے، یہ تو اس صورت میں ہوگا جب خبر اسم مشتق کی صورت میں ہو، فإن کانَ جامدًا جاز لتعذُّرہ فرماتے ہیں کہ اگر وہ اسم جامد کی صورت میں ہو تو پھر مجبوری کی صورت میں اس کو اپنے حال پر چھوڑ دیں گے جیسے لو أنَّ زیدًا رجلٌ، اور ﴿ولو أنَّ ما في الأرض من شجرة أقلام﴾ کیونکہ اس صورت میں اس کا مقابل وموافق کوئی فعل نہیں جس کو لایا جائے۔

درس (۷۳)

ایک اہم فائدہ اور أما کی تفصیل

وإذا تقدم القسم أول الكلام على الشرط، لزمه الماضي لفظًا أو معنًى، فيطابق، وكان الجواب للقسم لفظًا، مثل: والله إن أتيتني أو لم تأتني لأكرمتک. وإن توسّط بتقديم الشرط أوغيره، جاز أن يعتبر وأن يلغى، كقولک: أنا والله إن تأتيني آتک، وإن أتيتني والله

لآتینک، وتقدیر القسم کاللفظ، مثل: ﴿لئن أخرجو لایخرجون، وإن أطعتموهم﴾. وأمّا للتفصیل، والتزم حذف فعلها، وعوّض بینها وبین فائها جزء مما في حیّزها مطلقًا، وقیل: هو معمول المحذوف مطلقًا، مثل: أمّا یوم الجمعة فزید منطلق، وقیل: إن کان جائز التقدیم، فمن الأول، وإلا فمن الثاني.

ترجمہ: یا جب مقدم ہو قسم اول کلام میں شرط پر، تو اس (شرط) کو لازم ہے ماضی لانا لفظا یا معنا، پس وہ (قسم) کے مطابق ہوگا، اور وہ جواب ہوگا قسم کے لئے لفظا جیسے والله إن أتیتني أو لم تأتني لأکرمتک اگر وہ (قسم) درمیان میں ہو شرط یا غیر شرط کے مقدم ہونے کی سبب تو اس وقت جائز ہے کہ (قسم یا شرط کا) اعتبار کیا جائے اور جائز ہے کہ لغو قرار دیا جائے جیسے تیرا قول أنا والله إن تاتني آتک وإن أتیتني والله لآتینک، اور قسم کے مقدر ہونے کا حکم ملفوظ کی طرح ہے جیسے ﴿لئن أخرجوا لایخرجون معهم وإن اطعتموهم﴾ اور (أما) تفصیل کے لئے آتا ہے، اور التزام کیا گیا ہے اس کے فعل کے حذف کرنے کا اور عوض میں لایا گیا ہے اس (أما) اور اس کی فاء کے درمیان وہ جزء جو اس کی حیز میں (فاء کے تحت) ہو مطلقا اور کہا گیا ہے کہ وہ معمول ہو فعل محذوف کا مطلقا جیسے أما یوم الجمعة فزیدٌ منطلقٌ، اور کہا گیا ہے کہ اگر تقدیم جائز ہو تو وہ قسم اول سے ہے اور اگر تقدیم جائز نہ ہو تو قسم ثانی سے ہے۔

تشریح: آج کے درس میں تین باتیں ہیں:

(۱) حرف شرط کے متعلق ایک اہم فائدہ۔

(۲) حروف شرط میں سے أما کی تفصیل۔

(۳) جزاء فاصل کا عامل۔

پہلی بات: حرف شرط کے متعلق ایک اہم فائدہ

وإذا تقدمَ القسم أول الكلام على الشرط لزمه الماضي لفظًا أو معنًى فيطابق: اس عبارت میں صاحب کافیہ ایک اصول بتا رہے ہیں وہ یہ کہ جب قسم کلام کے شروع میں آجائے، اور اس کے بعد حرف شرط ہو تو حرف شرط کے بعد والے فعل کا فعل ماضی ہونا ضروری ہے، چاہے وہ لفظا ہو یا معنیٰ جیسے **والله إنْ أتيتني لأكرمتُكَ**، اور **والله إنْ لم تأتني لأهجرتكَ**، اس مثال میں حرف شرط کے بعد فعل اگرچہ مضارع ہے لیکن اس پر لم جازمہ داخل ہونے کی وجہ سے معنوی طور پر ماضی کا صیغہ شمار ہونے لگا۔

فيطابق وكان الجواب للقسم لفظًا: وجہ اس کی یہ ہے کہ جزاء کے شروع میں دو قسم کی چیزیں آگئی ہیں حرف شرط اور قسم، اور ہر ایک کا الگ الگ تقاضا ہے حرف شرط کا تقاضا یہ ہے کہ جزاء مجزوم ہو اور قسم کا تقاضا یہ ہے کہ جزاء حقیقت میں میرے لئے جواب قسم بن رہا ہے، جو کہ مجزوم نہیں ہوگا، جب دونوں کا تقابل ہوا تو ہم نے قسم کو بوجہ کثرت استعمال کے ترجیح دیدی، اور جواب قسم مجزوم نہیں رہا، تو شرط بھی ایسا فعل لائیں گے جو مجزوم نہ ہو اور وہ فعل ماضی ہے جو کسی بھی عامل کی وجہ سے متاثر نہیں ہوسکتا، اور ترکیبی اعتبار سے لفظی طور پر آخری جملہ کو جواب قسم بنائیں گے اور معنوی طور پر اس کو جزاء بنادیں گے تا کہ بیک وقت اس کا مجزوم اور غیر مجزوم ہونا لازم

نہ آئے جیسے واللہ إنْ أتیتني لأکرمتکَ، اور واللہ إنْ لم تأتني لأھجرتکَ۔

وإن توسَّط بتقدیم الشرط أو غیرہ جاز أن یعتبر وأن یلغی:
مذکورہ اصول اس وقت تھا جب قسم ابتدائے کلام میں تھی، لیکن شرط یا اور کسی چیز کے اس پر مقدم ہونے کی وجہ سے اگر وہ درمیان کلام میں آ رہی ہو تو بعد والے جملے کو قسم کا اعتبار کرتے ہوئے جواب قسم بنانا بھی جائز ہے، لیکن اس وقت یہ خیال رہے کہ شرط کا ماضی ہونا ضروری ہوگا، جیسے إنْ آتیتني واللہ لآتینَّک، اور شرط کا اعتبار کرتے ہوئے قسم کو لغو قرار دیکر اس کو جزاء بنا دیں گے، جیسے إنْ تأتني واللہ آتکَ، اسی طرح أنا واللہ إنْ تأتني آتکَ، اور إنْ أتیتني واللہ لآتینَّک۔

وتقدیر القسم کاللفظ: فرماتے ہیں کہ شرط سے پہلے قسم اگر چہ لفظاً مذکور نہ ہو لیکن مقدر ہو تو پھر بھی حکم کے اعتبار سے وہ لفظاً قسم کی طرح ہے یعنی اس کے بعد جواب قسم مجزوم نہیں ہوگا جیسے ﴿لئن أخرجوا لا یخرجون معھم﴾ ملاحظہ فرمائیں یہاں اِنْ شرطیہ سے پہلے لام قسمیہ قسم کو متضمن ہے، اس لئے بعد میں لا یخرجون کو جزاء کی وجہ سے مجزوم نہیں بنایا، بلکہ جواب قسم بنایا، جو کہ مجزوم نہیں ہوتا، اس کی تقدیری عبارت اس طرح ہوگی واللہ لئن أخرجوا لا یخرجون معھم۔

اسی طرح ﴿وإن أطعتموھم إنَّکم لمشرکون﴾ یہاں بھی حرف شرط سے قبل قسم مقدر ہے جس کی وجہ سے ﴿إنکم لمشرکون﴾ کو ہم جواب قسم تو کہہ سکتے ہیں، جزاء شرط نہیں کہہ سکتے، اس لئے کہ اگر یہ جزاء ہوتی تو اس کے شروع میں ضرور فاء جزائیہ ہوتی، اس لئے کہ جزاء جب جملہ اسمیہ ہو تو اس پر فاء جزائیہ کا داخل

کرنا واجب ہوتا ہے۔

دوسری بات: حروف شرط میں أما کی تفصیل

وأما للتفصيل، والتُزم حذف فعلها: حروف شرط میں سے تیسرا اور آخری حرف أمّا ہے، یہ اس چیز کی تفصیل کے لئے آتا ہے، جس کو متکلم نے پہلے مجملا بیان کیا ہو جیسے **الناس سعيدٌ وشقيٌّ أما الذين سُعدوا ففي الجنة**، اور صاحب حاشیہ نے اس کی مثال دی ہے **جاء إخوتك: أما زيدٌ فأكرمته وأما بكرٌ فأهنته وأما خالدٌ فقد أعرضت عنه۔**

اور کبھی یہ استینا فیہ بھی ہوتا ہے، اس وقت ماقبل میں اس کا اجمال نہیں ہوتا، جیسے اکثر کتابوں کے شروع میں خطبوں کے اندر ہوتا ہے **أما بعد۔**

صاحب کافیہ فرماتے ہیں کہ أما شرطیہ کے بعد فعل کو یعنی فعل شرط کو حذف کرنا لازم ہے، اور جزاء اس کی جملہ اسمیہ ہوتی ہے، اس لئے اس پر فاء داخل کرنا بھی ضروری ہوتا ہے۔

وعوّض بينها وبين فائها جزء مما في حيّزها مطلقًا: اور فعل شرط جو محذوف ہوتا ہے، اس کے عوض میں أما شرطیہ اور فاء جزائیہ کے درمیان اس کے تحت واقع ہونے والے جملہ جزائیہ کے ایک جزء کا لانا بھی ضروری ہوگا، تاکہ حرف شرط فاء جزائیہ پر داخل نہ ہو جیسے **أما زيدٌ فمنطلقٌ**، یہ اصل میں **مهما يكن من شيءٍ فزيدٌ منطلقٌ** تھا، اس میں یکنْ فعل شرط اور اس کے ساتھ متعلق ہونے والے **من شيءٍ** جار مجرور کو حذف کر کے **مهما فزيدٌ منطلق** رہ گیا، پھر **مهما** کو أما کے ساتھ

تبدیل کر کے توأما فزید منطلق رہ گیا، پھر أما حرف شرط فاء جزائیہ پر داخل ہو رہا تھا اس لئے اس کو یہاں سے لے کر جزء ثانی پر داخل کیا تو أما زیدٌ فمنطلقٌ بن گیا۔

مطلقًا کا مطلب یہ ہے کہ جملہ شرطیہ کا وہ جزء جس کو أما اور فاء جزائیہ کے درمیان برائے فصل لایا جاتا ہے وہ چاہے عمدہ فی الکلام یعنی مبتداء ہو یا چاہے فضلہ فی الکلام یعنی ظرف ہو جیسے مبتداء کی مثال تو گذر گئی ظرف کی مثال أما یوم الجمعة فزیدٌ منطلقٌ۔

تیسری بات: جزاء فاصل کا عامل

دیکھو میرے عزیز! آپ حضرات نے أما شرطیہ اور فاء جزائیہ کے درمیان جو جزاء لا کر فاصل بنایا یہ کس عامل کا معمول ہوگا، تو امام سیبویہ کا مذہب یہ ہے جس کو صاحب کافیہ نے بھی اختیار فرمایا ہے وہ یہ ہے کہ یہ ہمیشہ کے لئے جزاء کا جزء ہوگا۔

وقیل هو معمول المحذوف مطلقًا: امام مبرد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ ہمیشہ کے لئے شرط محذوف کا معمول ہوگا۔

وقیل: إن کان جائز التقدیم فمن الأول وإلا فمن الثاني: یہ امام مازنی کا مذہب ہے وہ فرماتے ہیں کہ دیکھیں گے کہ فاء کے بعد والے اسم کو فاء پر مقدم کر سکتے ہیں یا نہیں (یعنی جہاں فاء جزائیہ کے بعد إنَّ حرف مشبہ بالفعل ہو) جیسے أما یوم الجمعة فإنَّ زیدًا منطلق، مقدم نہ کر سکنے کی صورت میں امام مبرد کی طرح شرط محذوف کا معمول ہوگا، اور مقدم کر سکنے کی صورت میں امام سیبویہ کی طرح یہ جزاء کا ایک جزء ہوگا جیسے أما یوم الجمعة فزیدٌ منطلقٌ، اس میں یوم الجمعة امام

مبرد کے ہاں فعل شرط محذوف کا معمول ہے، اس لئے ان کے ہاں اس کی تقدیری عبارت اس طرح ہوگی **مهما يكن من شيء يوم الجمعة فزيدٌ منطلقٌ**، تو **مهما يكن** نے **يوم الجمعة** میں عمل کیا ہے، اور امام سیبویہ فرماتے ہیں کہ یہ جزاء ہے اس لئے ان کے ہاں اس کی تقدیری عبارت اس طرح ہوگی: **مهما يكن من شيءٍ فزيدٌ منطلقٌ يوم الجمعة** . (تقریر کافیہ ۲/۱۹۷)۔

لیکن ان سب میں سے صحیح تر مذہب امام سیبویہ کا ہے جس کی علامت یہ ہے کہ ایک تو اس کو صاحب کافیہ نے ترجیح دے کر پہلے بیان فرمایا ہیں، اور وہ بھی اس انداز سے کہ اس کو صرف امام سیبویہ رحمہ اللہ کی طرف منسوب نہیں کیا بلکہ اپنی عبارت (**جزء مما في حيزها مطلقًا**) چلا کر گویا کہ اس کو جمہور کا مذہب قرار دیدیا، اور آخری والے دو مذہبوں کو صیغہ تمریض یعنی قیل کے ساتھ ذکر فرمایا جس سے ان دونوں کی کمزوری کی طرف اشارہ ملتا ہے۔

درس (۴۷)

حرف ردع اور تاء تانیث کا بیان

حروف الردع: كلّا، وقد جاء بمعنى حقًا، تاء التانيث السّاكنة: تلحق الماضي لتأنيث المسند إليه، فأن كان ظاهرًا غير حقيقي فمخير، وأما إلحاق علامة التثنية والجمعين فضعيف۔

ترجمہ: حرف ردع کلا ہے اور کبھی **حقًا** کے معنی میں بھی آتا ہے تائے تانیث ساکنہ لاحق ہوتی ہے ماضی کے آخر میں مسند الیہ کی مؤنث ہونے کی وجہ سے، پس اگر

وہ اسم ظاہر غیر حقیقی ہوتو اس وقت اختیار ہوگا (کہ علامت تانیث لائیں یا نہ لائیں) بہر حال علامت تثنیہ اور دونوں جمع (مذکر اور مؤنث) کی علامت کا لاحق کرنا (مسند الیہ کی حالت پر تنبیہ کرنے کے لئے) ضعیف ہے۔

تشریح: آج کے درس میں حرف ردع اور تاء تانیث کی تفصیل بیان ہوگی انشاءاللہ۔

پہلی بات: حرف ردع کی تحقیق

ردْع ردَعَ یـــردعُ باب فتح سے بمعنی روکنا اور جھڑکنا اور ڈانٹنا، اور اصطلاح میں ردع اس حرف کو کہتے ہیں جس کو متکلم کے ما یتکلم بہ سے روکنے اور اس کو ڈانٹنے کے لئے وضع کیا گیا ہو جیسے فرمان باری تعالی ہے ﴿وأما إذا ما ابتلاہ فقدر علیہ رزقہ فیقول ربي أھانن، کلا﴾ یعنی جب اللہ تعالی انسان کو آزماتا ہے اور اس پر اس کی روزی قدرے تنگ کر دیتا ہے، تو سامنے سے وہ کہتا ہے کہ میرے رب نے میری اہانت کی، ہرگز ایسا نہ کہئے، یعنی اس کو مناسب نہیں کہ وہ اس طرح بات کرے، کیونکہ دنیا میں امتحانات تو اچھے اور نیک لوگوں پر آتے ہیں اور جو نافرمان ہوتے ہیں ان کو عام طور پر اللہ تعالی ڈھیل بھی دیدیتے ہے اور خوب فراوانی بھی عطاء کر دیتے ہے۔

کلا کا دوسرا معنی

وقد جاءَ بمعنی حقا: اصل معنی تو کلا کا وہی ردع ہی ہے، لیکن حقًا کے معنی میں بھی آتا ہے، یعنی جملہ کے مضمون کو پختہ کرنے کے لئے آتا ہے جیسے فرمان باری تعالی ہے ﴿کلا سوف تعلمون﴾ یعنی حق بات یہ ہے کہ عنقریب تم لوگ

جان لوگے۔

باقی یہ بات آپ لوگوں نے ہدایۃ النحو میں پڑھی ہیں کہ جب یہ حقًّا کے معنی میں ہو تو کیا یہ حرف ہی رہے گا یا اسم ہوگا، تو صاحب ہدایۃ النحو نے اس میں دو مذہب بیان فرمائے تھے ایک یہ کہ یہ اسم ہوگا لیکن کلا حرفیہ کے ساتھ صورت میں مشابہت کی وجہ سے مبنی ہوگا، اور دوسرا یہ کہ یہ حقًّا کے معنی میں ہو کر بھی إنَّ حرف مشبہ بالفعل کی طرح حرف ہوگا؛ کیونکہ یہ بھی تحقیق کے لئے آتا ہے، اور کلا بمعنی حقًّا بھی جیسے ﴿کلا إنَّ الإنسان لیطغی﴾، یعنی حقیقت بات یہ ہے کہ یقیناً انسان البتہ نافرمانی کرتا ہے۔

اور بعض جگہ اس کے مذکورہ دونوں معنی صحیح ہو سکتے ہیں مثلاً فرمان باری تعالی ہے ﴿ثم یطمع أن أزید، کلا إنَّه کان لآیاتنا عنیدًا﴾۔

دوسری بات: تاء تانیث کی تفصیل

صاحب کافیہ نے تاء تانیث کے ساتھ الساکنۃ کی قید بڑھا کر اس بات کی طرف اشارہ فرمایا کہ تاء متحرکہ مثلاً ضربتِ ہمارے اس بحث سے خارج ہے، تاء تانیث ساکنہ کی تعریف کرتے ہوئے خود صاحب کافیہ ارشاد فرما رہے ہیں کہ تلحق الماضيَ لتأنیث المسند إلیہ یعنی تاء تانیث ساکنہ وہ تاء ہے جو فعل ماضی کے آخر میں لگی ہوئی ہو اس بات کو بتانے کے لئے کہ میرا ماقبل والے فعل کا مسند الیہ مؤنث ہے، خواہ وہ مسند الیہ فاعل ہو جیسے ضربتْ هندٌ، خواہ نائب فاعل ہو جیسے ضُربتْ هندٌ۔

فإن کان ظاهرًا غیر حقیقي فمخیرٌ: فرماتے ہیں کہ اگر فعل کا فاعل اسم ظاہر مؤنث غیر حقیقی کی صورت میں ہو تو اس وقت فعل کا مذکر و مؤنث دونوں طرح

لانا جائز ہے، متکلم کو اختیار ہے، جس کو چاہے ذکر کرے جیسے طلع الشمس اور طلعت الشمس۔

جب تاء تانیث ساکنہ کی بات سامنے آگئی تو ذہن میں سوال پیدا ہوا کہ جس طرح مسند الیہ کے مؤنث ہونے پر دلالت کرنے کے لئے تاء تانیث فعل کے آخر میں لاحق ہوتی ہے اسی طرح مسند الیہ کے تثنیہ یا جمع مذکر ومؤنث ہونے پر دلالت کرنے کے لئے الف علامت تثنیہ اور واو علامت جمع مذکر اور نون مفتوحہ علامت جمع مؤنث بھی فعل کے آخر میں لاحق کرنے چاہئے؟۔

تو صاحب کافیہ نے وأما إلحاق عِلامة التثنية والجمعَين فضعيفٌ فرما کر اس طرح کرنے کو ضعیف قرار دیا لہذا قاما الزيدان یا قاموا الزيدون یا قمنَ النساء کہنا ضعیف ہوگا؛ کیونکہ ایک تو ان کے فاعل یعنی الزیدان الزیدون اور النساء خود ہی تثنیہ اور جمع پر دلالت کر رہے ہیں، اور دوسرا یہ کہ صورۃً فاعل کا تعدد لازم آئے گا اگرچہ حقیقت میں الف، واو، نون فاعل نہیں ہیں، بلکہ تاء تانیث کی طرح تثنیہ اور جمع کے علامات ہیں، تو صورۃً تعدد سے بھی بچتے ہوئے ان صیغوں کو علامات سے خالی چھوڑ کر سب کو مفرد لایا جائے گا، بخلاف واحدہ مؤنثہ غائبہ کے؛ کیونکہ تانیث کبھی لفظی ہوتی ہے، اور کبھی معنوی، تو معنوی کی صورت میں صرف فاعل اسم ظاہر سے اس کا مؤنث ہونا سمجھ میں نہیں آئے گا جب تک اس تانیث کی علامت تاء ساکنہ نہ لائی جائے۔

ایک سوال اور اس کا جواب

یہاں سوال پیدا ہوسکتا ہے کہ ان حروف کے الحاق کو صاحب کافیہ نے ضعیف کیوں کہا، اس کو کلی طور پر ناجائز کیوں نہ کہا؛ کیونکہ اس صورت میں تو اضمار قبل الذکر لازم آرہا ہے؟۔

اس کا جواب آپ نے ہدایۃ النحو میں بھی پڑھا ہے اور اوپر بھی تھوڑی سی بات سامنے آئی، یہاں صراحۃً یہ ملاحظہ ہو کہ جناب عالی! یہاں اضمار قبل الذکر تب لازم آتا جب الف واو اور نون جمع مؤنث کو ہم ضمائر قرار دیدیتے، لیکن ہم نے تو کہہ دیا کہ یہ ضمائر نہیں ہیں بلکہ محض علامات ہیں تاکہ ابتدائے کلام ہی سے یہ بات واضح ہو کہ یہ بات دو بندوں کی ہورہی ہے یا زیادہ کی، اور زیادہ کی ہے تو مؤنث کی بات ہورہی ہے یا مذکر کی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

درس (۷۵)

نون تنوین اور نون تاکید کا بیان

التنوين: نون ساكنة تتبع حركة الآخر لا لتأكيد الفعل. وهو للتمكن، والتنكير، والعوض، والمقابلة، والترنم. ويحذف من العلم موصوفًا بابن مضافًا إلى علم آخر. نون التاكيد: خفيفة ساكنة، ومشدّدة مفتوحة مع غير الألف، تختصّ بالفعل المستقبل في الأمر، والنهي، والاستفهام، والتمني، والعرض، والقسم. وقلّت في النفي،

ولزمت في مثبت القسم، وكثرت في مثل: إما تفعلنّ، وما قبلها مع ضمير المذكرين، مضموم، ومع المخاطبة مكسور، وفيما عدا ذلک مفتوح. وتقول في التثنية وجمع المؤنث: اضربانّ، واضربنانّ، ولاتدخلهما الخفيفة خلافًا ليونس.

ترجمہ: تنوین نون ساکنہ ہوتی ہے جو کلمے کے آخری حرکت کے تابع ہوتی ہے نہ کہ تاکید فعل کے لئے، اور وہ تنوین تمکن اور تنکیر اور عوض اور مقابلہ اور ترنم ہے، اور حذف کیا جاتا ہے تنوین کو اس علم سے جو لفظ ابنؑ کے ساتھ موصوف ہو جو دوسرے علم کی طرف مضاف ہو، نون تاکید خفیفہ ہمیشہ ساکنہ ہوتی ہے، اور نون مشددہ مفتوحہ ہوتی ہے (تثنیہ کا) الف کے علاوہ کے ساتھ، اور خاص ہوتی ہے فعل مستقبل کے ساتھ، امر اور نہی اور استفہام اور تمنی اور عرض اور قسم میں، اور نون تاکید کم استعمال ہوتی ہے نفی میں، اور نون تاکید کا ہونا لازم ہے جواب قسم مثبت میں، اور نون تاکید کثرت سے آتی ہے إمَّا تفعلنَّ کی مثل میں، اور اس (نون تاکید) کے ماقبل کا حال دونوں جمع مذکر کی ضمیر کے ساتھ مضموم ہوتا ہے، اور واحد مؤنث حاضر کے ساتھ مکسور ہوتا ہے، اور ان کے علاوہ میں مفتوح ہوتا ہے، اور تثنیہ وجمع مؤنث میں تو یوں کہے گا اضربانّ واضربنانّ، اور نہیں داخل ہوتی ان دونوں پر نون خفیفہ، یہ بات خلاف ہے یونس نحوی رحمہ اللہ کے۔

تشریح: آج کے درس میں پانچ باتیں ہیں:

(۱) نون تنوین کی تعریف۔

(۲) نون تنوین کی قسمیں۔

(۳) نون تاکید کا بیان۔

(۴) نون تاکید خفیفہ وثقیلہ کے مواقع۔

(۵) نون تاکید کے ماقبل والی حرکت کا بیان۔

پہلی بات: نون تنوین کی تعریف

التنوین: نون ساکنة تتبع حركة الآخر لا لتأكيد الفعل: عزیز طلبہ! حروف کی بحث میں آخری حرف یعنی تنوین آج بیان فرمارہے ہیں تنوین نَوَّنَ یُنَوِّنُ تنوینًا باب تفعیل کا مصدر ہے بمعنی دو زبر یا دو زیر یا دو پیش ولا ہونا، اور اصطلاحی معنی صاحب کافیہ بیان کرتے ہوئے لکھ رہے ہیں کہ تنوین وہ نون ساکن ہے جو کلمہ کے آخری حرف کی حرکت کے تابع ہو، اور فعل کی تاکید کے لئے نہ ہو، یعنی اگر آخری حرف پر زبر ہو تو تنوین دو زبر والی آئیگی اور اگر زیر ہو تو زیر والی اگر پیش ہو تو پیش والی آئیگی۔

دوسری بات: تنوین کی قسمیں

وهو للتمكن، والتنكير، والعوض، والمقابلة، والترنم: اس سے قبل نحو میر اور ہدایۃ النحو میں بھی آپ حضرات پڑھ چکے ہوں اور یہاں بھی صاحب کافیہ تنوین کی وہی پانچ قسمیں بیان فرمارہے ہیں، صاحب کافیہ نے صرف ان کے نام ذکر فرمائے ہیں آپ حضرات تازگی کے لئے ہر ایک کی تعریف بھی ملاحظہ فرمائیں:

(۱) **تنوین تمکن:** تنوین تمکن وہ تنوین ہے جو اس بات پر دلالت کرے کہ میرا مدخول اسمیت کے مقتضی یعنی منصرف ہونے میں پکا اور مضبوط ہے، اسی وجہ سے اس کو تنوین صرف بھی کہتے ہیں؛ کیونکہ یہ منصرف اور غیر منصرف کے

درمیان فرق بیان کرنے کے لئے لائی جاتی ہے جیسے زیدٌ، کتابٌ، اور فرسٌ وغیرہ۔

(۲) تنوین تنکیر: وہ تنوین ہے جو اس بات پر دلالت کرے کہ میرا مدخول نکرہ ہے، یہ معرفہ اور نکرہ کے درمیان فرق بیان کرنے کے لئے لائی جاتی ہے، جیسے صَہٍ کا معنی ہے أسکتْ سکوتًا ما في وقتٍ مًا، یعنی آپ خاموش ہوجائیں کسی بھی وقت کچھ خاموشی کے ساتھ، اور جب صَہْ بغیر تنوین کے استعمال کریں گے تو اس کا معنی ہوگا أسکتْ السکوت الآنَ، یعنی آپ ابھی خاموش ہوجائیں۔

(۳) تنوین عوض: یہ وہ تنوین ہے جو مضاف الیہ کے عوض میں اسم مضاف کے آخر میں لائی گئی ہو جیسے حینئذٍ، ساعتئذٍ اصل میں حین إذا کان کذا اور ساعة إذا کان کذا تھا۔

(۴) تنوین مقابلہ: وہ تنوین ہے جو نونِ جمع مذکر سالم کے مقابلے میں جمع مؤنث سالم کے آخر میں آجائے جیسے مسلماتٍ یہ مسلمون کے نون کے مقابلے میں آئی ہے۔

(۵) تنوین ترنم: وہ تنوین ہے جو اشعار اور مصرعوں کے آخر میں تحسین صوت اور وزن کو برابر کرنے کے لئے لائی جاتی ہے جیسے:

أقلّ اللوم عاذلَ والعتابنْ

وقولي إن أصبتُ لقد أصابنْ

یہ بات آپ نے پڑھی ہے کہ پہلی چار قسمیں صرف اسم کے ساتھ خاص ہیں

فعل پر کبھی نہیں آسکتیں، لیکن آخری قسم کلمہ کی تینوں قسموں (اسم فعل حرف) پر داخل ہوسکتیں ہیں۔

ويُحذف من العلم موصوفًا بابنٍ مضافًا إلى علمٍ آخر: یہ ایک قاعدہ سمجھ لیں کہ لفظ ابــــنٌ جب علمین کے درمیان آجائے تو ہمیشہ کے لئے ماقبل کی صفت اور مابعد کے لئے مضاف واقع ہوگا، اب صاحب کافیہ فرمارہے ہیں کہ اس سے پہلے والے علم پر اگر تنوین ہو تو کثرت استعمال کی وجہ سے برائے تخفیف اس تنوین کو حذف کردیا جاتا ہے، اسی طرح ابــــنٌ کے شروع میں سے ہمزہ اور آخر سے تنوین مضاف ہونے کی وجہ سے حذف کردیا جائے گا جیسے **جاء ني زيدُبنُ عمروٍ**۔

تیسری بات: نون تاکید کا بیان

نون التأكيد خفيفةٌ ساكنةٌ ومشدَّدَةٌ مفتوحةٌ مع غير الألف: نون تنوین کے بعد نون ساکن اور نون مشدد کو بیان فرمارہے ہیں، اور انہیں دونوں قسموں کو نون تاکید کہتے ہیں جو صرف اُفعال کے آخر میں لاحق ہوتی ہے انہیں افعال کو مؤکد کرنے کے لئے، چنانچہ صاحب کافیہ فرمارہے ہیں کہ نون تاکید کی دو قسمیں ہیں:

(۱) نون تاکید خفیفہ: یہ نون ساکن ہوا کرتا ہے؛ کیونکہ یہ مبنی ہوتا ہے، اور مبنی میں اصل سکون ہوتا ہے، اس لئے یہ ساکن ہوگا، یہ فعل مضارع کے تین حاضر اور تین غائب اور دو متکلم کے صیغوں میں آتا ہے، مثلاً اضــربــنْ، اضــربُــنْ، **اضربِنْ، ليضربَنْ، ليضربُنْ، لتضربَنْ، لأضربَنْ، لنضربَنْ، وقس على هذه مجهولها، وصيغ النهي معلومًا ومجهولاً**۔

(۲) نون تاکید ثقیلہ: اس کی تعریف صاحب کافیہ فرماتے ہیں کہ **ومشددة مفتوحة مع غیر الألف،** یعنی نون تاکید ثقیلہ وہ نون مشددہ ہے جو کہ مفتوح ہو بشرطیکہ اس کے ساتھ الف تثنیہ اور الف فاصلہ نہ ہو، اور یہ مضارع کے تمام صیغوں کے ساتھ آتا ہے، جیسے **اضربَنَّ، اضربُنَّ، اضربِنَّ** اور اگر ان کے ساتھ الف ہو تو نون مشددہ مکسور ہوگا جیسے **اضربانِّ** اور **اضربنان**۔

چوتھی بات: نون تاکید خفیفہ وثقیلہ کے مواضع

تختص بالفعل المستقبل في الأمر والنهي والاستفهام والتمني والعرض والقسم: صاحب کتاب نے یہاں نون تاکید خفیفہ وثقیلہ کے مواضع بیان فرمائے ہیں یعنی جن گردانوں میں یہ دونوں نون لاحق ہو سکتے ہیں وہ بیان کئے ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں:

فعل مستقبل، امر، نہی، استفہام، تمنی، عرض، قسم، جوازی طور پر ان سب کے آخر میں یہ لاحق ہوگا، کیونکہ ان سب میں طلب کا معنی پایا جاتا ہے، اور نون تاکید ان سب کے آخر میں آکر طلب کی تاکید کرے گا، جیسے **لیضربُنْ، لیضربُنَّ** اور **اضربُنْ، اضربنَّ، لاتضربَنْ، لا تضربنَّ، هل تضربَنْ، هل تضربَنَّ، لیتک تضربَنْ، لیتک تضربنَّ،** اور **ألا تنزلنْ وألا تنزلنَّ بنا فتصیبَ خیراً، والله لأضربنَّ زیدًا** وغیرہ۔

یا آسان الفاظ میں اس طرح کہدیں کہ یہ دونوں نون فعل مضارع اور اس کے اخوات کے آخر میں آئینگے۔

وقلت في النفي: فرماتے ہیں کہ نفی کے آخر میں نون تاکید کا آنا ضعیف ہے؛ کیونکہ نون تاکید آتا ہے، طلب کی تاکید کے لئے، اور نفی میں چونکہ تاکید کا معنی نہیں ہوتا، اس لئے اس کو قلیل الاستعمال قرار دیا، ناجائز اس لئے نہیں کہا کہ یہ صورت نہی کی طرح ہے، لہذا اس اعتبار سے اس کا لانا جائز ہے، لیکن اس میں طلب کا معنی نہیں ہوتا تو اس اعتبار سے قلیل الاستعمال ہے۔

ولزمت في مثبت القسم: فرماتے ہیں کہ جواب قسم اگر مثبت ہو تو اس میں نون تاکید کا لانا واجب ہوگا جیسے ﴿تاللہ لأكيدنَّ أصنامكم بعد أن تولوا مدبرين﴾۔

وكثرت في مثل إما تفعلنَّ: إما تفعلنَّ کے مثل کوئی ترکیب ہو تو وہاں اکثر طور پر نون تاکید لایا جاتا ہے، مثل کا مطلب یہ ہے کہ حرف شرط ہو اور اس کے ساتھ ما زائدہ آجائے جیسے ﴿إما ترينَّ من البشر أحدا﴾۔

پانچویں بات: نون تاکید کے ماقبل حرکت کا بیان

وما قبلها مع ضمير المذكرين مضمومٌ: نون تاکید کے ماقبل تینوں حرکتیں آتی ہیں، اس کو بیان کرتے ہوئے فرمارہے ہیں کہ جمع مذکر حاضر و غائب کے صیغوں میں اس کا ماقبل مضموم ہوگا جیسے لیضربُنَّ، لتضربُنَّ۔

ومع المخاطبة مكسورٌ: واحدہ مؤنثہ حاضرہ کے صیغے میں اس کا ماقبل مکسور ہوگا جیسے لتضربِنَّ۔

وفيما عدا ذلك مفتوحٌ: مذکورہ تین صیغوں کے علاوہ باقی صیغوں

میں نون تاکید کا ماقبل مفتوح ہوگا بشرطیکہ اس سے قبل الف تثنیہ یا الف جمع نہ ہو جیسے لیضربَنَّ لتضربَن وغیرہ۔

و تقول في التثنية وجمع المؤنث: چار تثنیہ اور دو جمع مؤنث کے صیغوں میں نون تاکید سے پہلے الف ہوتا ہے، تو اس کو برقرار رکھ کر اضربانّ اور اضربنانّ وغیرہ پڑھا جائے گا۔

ولا تدخلهما الخفيفة: فرماتے ہیں کہ جمہور علماء نحو وصرف کے ہاں تثنیہ اور جمع مؤنث کے صیغوں میں التقاء ساکنین علی غیر حدہ کی وجہ سے جب الف کو گرایا جائے گا، تو وہ وہی مفرد کا صیغہ بن جائے گا اس لئے فرمایا کہ ان کے ساتھ نون تاکید خفیفہ سرے سے ہی نہیں آ سکتا۔

خلافًا ليونس: امام یونس رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ صیغوں میں بھی نون تاکید خفیفہ لایا جاسکتا ہے؛ کیونکہ ان کے ہاں التقائے ساکنین علی غیر حدہ بھی جائز ہے۔

درس (۷۶)

نون تاکید کے متعلق چند اہم مسائل

وهما في غيرهما مع الضمير البارز كالمنفصل، فإن لم يكن فكالمتّصل، ومن ثمّ قيل: هل ترينّ، وترونّ، وترين، واغزونّ، واغزنّ، واغزنّ، والمخفّفة تحذف للسّاكن وفي الوقف، فيردّ ما

حذف، والمفتوح ما قبلها تقلب ألفًا فقط.

ترجمہ: اور یہ دونوں (نون ثقیلہ اور نون خفیفہ) ان دونوں (تثنیہ اور جمع مؤنث) کے علاوہ میں ضمیر بارز کے ساتھ منفصل کی طرح ہوتے ہیں، اگر وہ (ضمیر بارز) نہ ہو تو متصل کی طرح ہوتے ہیں، اسی وجہ سے کہا گیا ہے: **هل ترينَّ** اور **ترونَّ** اور **ترينَّ** اور **اغزونَّ** اور **اغزنَّ** اور **اغزنَّ**، اور نون خفیفہ حذف ہو جائے گا التقائے ساکنین کی وجہ سے، اور وقف کی حالت میں واپس آ جائے گا، جو حرف حذف کر دیا گیا، اور نون خفیفہ کا ماقبل مفتوح ہو تو الف سے بدل دیا جائے گا (وقف کی حالت میں)۔

تشریح: آج کے درس میں باتیں ہیں:

(۱) فعل معتل کے آخر میں نون تاکید کا حکم۔

(۲) مذکورہ اصول پر تفریعات۔

(۳) نون تاکید خفیفہ کے لئے ایک قاعدہ۔

پہلی بات: فعل معتل کے آخر میں نون تاکید کا حکم

وهما في غيرهما مع الضمير البارز كالمنفصل: صاحب کافیہ جب فعل صحیح کے آخر میں نون تاکید کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب فعل معتل کے آخر میں نون تاکید کی تفصیلات بیان فرما رہے ہیں، لیکن اس سے پہلے تمہیدی طور پر ایک دو باتیں ذہن نشین فرمائیں:

(۱) عبارت میں ہما ضمیر کا مرجع نون تاکید ثقیلہ اور خفیفہ ہیں اور غیرہما کے اندر ہما ضمیر کا مرجع تثنیہ اور جمع مؤنث کے صیغے ہیں۔

(۲) بعض صیغے ایسے ہوتے ہیں جن میں ضمیر فاعل ظاہر ہوتی ہے، اور بعض میں مستتر ہوتی ہے۔

اس تمہید کے بعد صاحب کافیہ کی عبارت کو دیکھئے وہ فرماتے ہیں کہ نون تاکید ثقیلہ وخفیفہ کا حکم تثنیہ اور جمع مؤنث کے صیغوں کے علاوہ ان صیغوں میں جن میں ضمیر فاعل ظاہر ہوتی ہے، کلمہ منفصلہ کی طرح ہے، مطلب یہ ہے کہ ان صیغوں کے ساتھ کسی کلمہ کے ملنے سے اگر حرف علت حذف ہوتا ہوتو نون تاکید کے لاحق ہونے سے بھی حذف ہوگا، اور اگر اس کے ملنے سے حذف نہ ہوتا ہوتو نون تاکید کے لاحق ہونے سے بھی حذف نہیں ہوگا جیسے اُغزُوْا سے اُغزُوْا الکفارَ، اور اِرْمُوْا سے ارمُوا الغرضَ، دیکھئے ایک اور کلمہ کے ملانے سے اغزوْا اور ارموْا کے آخر میں واو حرف علت نہیں پڑھا جاتا، لہذا نون تاکید کے لاحق کرنے سے پڑھا بھی نہیں جائے گا اور مزید برآں کتابت سے بھی حذف کیا جائے گا، جیسے اغزُنَّ اور ارمُنَّ۔

اور اخشَوُ الرجلَ میں حذف نہیں ہوا ہے لہذا اخشَوُنَّ میں بھی حذف نہیں ہوگا۔

فإن لم یکن فکالمتصل: فرماتے ہیں کہ جن صیغوں میں ضمیر فاعل ضمیر مستتر ہو ان میں نون تاکید کی مثال کلمہ متصلہ کی طرح ہے، کلمہ متصلہ سے مراد یہاں الف تثنیہ ہے یعنی جس طرح الف تثنیہ سے پہلے معتل کا لام کلمہ یعنی حرف علت حذف نہیں ہوتا اور وہ مفتوح ہوتا ہے، اسی طرح نون تاکید سے پہلے بھی حذف شدہ حرف علت کو واپس لائینگے اور وہ مفتوح ہوگا، جیسے واحد مذکر مخاطب کا صیغہ اُغْــزُ تھا، جب اس کے آخر میں نون تاکید لگا تو اُغْــزُوَنَّ بن گیا، یعنی جس طرح تثنیہ بناتے وقت یہ واو واپس

آتا ہے، اسی طرح نون تاکید کے ساتھ بھی واپس آئے گا، اسی طرح ارمِ سے ارمِیَنَّ اوراخشَ سے اخشَیَنَّ۔ (تقریر کافیہ ۲/۲۰۳)۔

دوسری بات: مذکورہ اصول پر تفریعات

ومن ثمّ قیل: هل ترینّ، وترونّ، وترین، واغزونّ، واغزنّ.

واغزنّ: علامہ ابن حاجبؒ نے مذکورہ اصول پر لف نشر غیر مرتب طریقے سے دو قسم کے صیغے بطور تفریع پیش فرمائے ہیں چنانچہ پہلے والے چار صیغوں کا تعلق مذکورہ اصول کے حصہ دوم کے ساتھ ہے، اس لئے ان کے آخر سے واو حرف علت کو حذف نہیں کیا گیا ہے، اور آخری دو صیغوں کا تعلق اس کے حصہ اول کے ساتھ ہے اس لئے اس کے آخر سے حرف علت کو حذف کر دیا گیا ہے۔

تیسری بات: نون تاکید خفیفہ کے لئے ایک قاعدہ

والمخففة تحذف للساكن وفي الوقف: فرماتے ہیں کہ نون تاکید خفیفہ کو دو حالتوں میں حذف کر دیا جاتا ہے، ایک التقائے ساکنین کے وقت اور دوسرا حالت وقف میں، پھر جب اس کو حذف کر دیا جائے، تو فیردُّ ما حُذف یعنی وہ حرف علت نون تاکید سے قبل موجود تھا پھر نون تاکید لگانے سے حذف ہوا تھا اب جب نون تاکید خود حذف ہوا تو وہ حذف شدہ حرف علت واپس لوٹ کر آجائے گا، کیونکہ جس علت سے وہ حذف ہوا تھا وہ علت اب نہیں رہی، جیسے اضربِنْ اور اضربُنْ سے جب التقائے ساکنین کے وقت نون تاکید حذف کریں گے اس کی مثال اضربي القومَ، اور اضربوا القومَ، اور حالت وقف کی مثال: اضربِنْ سے اضربِي اور اضربُنْ سے اضربُوا۔

والمفتوح ما قبلها تقلب ألفا فقط: نون تاکید خفیفہ کے ماقبل اگر زبر ہو جیسے مفرد مذکر کے صیغے میں ہوتا ہے، اس کو حالت وقف میں صرف الف سے تبدیل کیا جائے گا، اس کے علاوہ حرف علت محذوف کے دوبارہ لانے کا جو مسئلہ ہے اس کا تعلق اس کے ساتھ نہیں ہے، اس

لئے کہ مفرد کا صیغہ اگر صحیح سے ہو تب تو اس کے آخر میں حرف علت ہوتا ہی نہیں اور اگر معتل سے ہو تو حرف علت اگر چہ ہوتا تو ہے لیکن اس کے ساتھ نون تاکید لگانے سے وہ حذف نہیں ہوتا، تو اس لئے علامہ ابن حاجب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نون تاکید خفیفہ کا ماقبل اگر مفتوح ہو یعنی مفرد کا صیغہ ہو تو حالت وقف میں صرف اس کو الف سے بدلا جائے گا اور بس، جیسے اضربَنْ سے اضربا، اور اس کو الف سے بدلنے کی وجہ یہ ہے کہ نون تاکید خفیفہ کی مشابہت ہوتی ہے نون تنوین کے ساتھ، اور ظاہر بات ہے کہ جس طرح نون تنوین کو حالتِ وقف میں الف سے بدلا جاتا ہے اسی طرح اس کو بھی الف سے بدلا جائے گا لہٰذا اضربَنْ کو ایسا ہی اضربا پڑھا جائے گا جیسا کہ ﴿وكان الله عليمًا حكيمًا﴾ کو حالت وقف میں ﴿وكان الله عليمًا حكيمَا﴾ اور ﴿إنا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرًا﴾ کو ﴿إنا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرَا﴾ پڑھا جاتا ہے۔

وصلى الله على النبي الأمّي وعلى آله وصحبه وبارك وسلم تسليما كثيرا كثيرا، اللهم صل وسلم على محمد النبي الأمي وعلى آله وعترته بعدد كل معلوم لك، اللهم صل على محمد ملأ السموات وملأ الأرض وملأ العرش العظيم، وصلى اللهم على حبيبك كما تحب وترضى له إلى أبد الآبدين ودهر الداهرين بعدد أقطار الأمطار وذرات الرمال وأوراق الأشجار في كل حين وآنٍ مني ومن كل خلقك، يا رب العالمين.

ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم وتب علينا إنك أنت التواب الرحيم، ربنا قد جئتُ ببضاعة مزجاة فأوف لي الكيل وتصدق علي إنك تجزي المتصدقين.

أخوكم في الله

سید عبدالرشید بن مقصود ہاشمی

من أبناء

جامعۃ العلوم الاسلامیہ علامہ محمد یوسف بنوری ٹاؤن

واستاذ

مدرسہ ابن عباس گلستان جوہر کراچی پاکستان

۴ شعبان المعظم ۱۴۳۲ھ بروز جمعہ

درسِ مقامات

مقاماتِ حریری کے دس مقاموں کی جدید شرح

ابن الحسن عباسی
رفیق شعبۂ تصنیف و استاذ جامعہ فاروقیہ کراچی



مکتبہ فاروقیہ
شاہ فیصل ٹاؤن۔ کراچی

درسِ مقامات

مقاماتِ حریری کے ابتدائی دس مقاموں کی جدید شرح جو
سلیس ترجمہ، الفاظ کی لغوی تحقیق، ان کے جدید
اصطلاحی معانی، اشعار کی ترکیب اور ہر مقامہ کے خلاصہ
کے ساتھ ساتھ لغوی نوادرات، امثال وحکایات اور ادبی
لطائف پر مشتمل ہے

ابن الحسن عباسی
رفیق شعبۂ تصنیف واستاذ جامعہ فاروقیہ

ناشر
مکتبہ فاروقیہ
نزد جامعہ فاروقیہ، شاہ فیصل کالونی نمبر 4 کراچی 75230، پاکستان
فون 021-4575763

حکومت پاکستان کاپی رائٹس رجسٹریشن نمبر 19433

درس مقامات

افادات

ابن الحسن عباسی

1430ھ / 2009ء

مطبوعات مکتبہ فاروقیہ کراچی 75230 پاکستان

نزد جامعہ فاروقیہ، شاہ فیصل کالونی نمبر 4

کراچی 75230، پاکستان

فون: 021-4575763

m_farooqia@hotmail.com

انتساب

کسی پیشگی اطلاع اور اجازت کے بغیر ہی میں اپنی یہ کاوش:

استاد المحدثین شیخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب مدظلہ

کی طرف منسوب کرتا ہوں، جنہیں قریب سے دیکھ کر میں نے اکابر کی بلند اخلاقی قدروں اور درخشندہ علمی صفاعت کا مشاہدہ کیا اور جن کی آغوشِ شفقت میں غنچۂ دل کو ذوقِ تبسم نصیب ہوا، ان کی محنت کے لہو سے سینچا ہوا، لہلہاتا گلستانِ علم وآگہی دیکھ کر دماغ کے نقار خانے میں کلامِ حضرت نفیس کے یہ زمزمے گونجنے لگتے ہیں۔

یہاں اک نگار ہے خیمہ زن، یہ حریمِ حسنِ نگار ہے
یہاں محو جلوۂ سرمدی، وہ ہزار رشکِ بہار ہے
یہاں قدسیوں کا نزول ہے، یہ دلیلِ حسنِ قبول ہے
کہ نفَس نفَس کو جو ہے سکوں، تو نظر نظر کو قرار ہے

باسمہ الکریم

پیش لفظ

عربی ادب کی مشہور کتاب "مقاماتِ حریری" کے داخلِ نصاب دس مقاموں کی شرح "درسِ مقامات" آپ کے ہاتھوں میں ہے، ۱۴۱۵ھ کی بات ہے، جامعہ فاروقیہ میں مجھے مقامات پڑھانے کا موقع ملا، وہی درس اس شرح کی بنیاد بنا۔ مقامات کی اردو میں پانچ چھ شروح اس وقت موجود ہیں اور خیال یہی تھا کہ ان شروح کی موجودگی میں کسی نئی شرح کی ضرورت نہیں، لیکن پڑھانے کے دوران شدت سے احساس ہوا کہ اس کتاب کی نئی شرح ہونی چاہئے، ایک تو اس لئے کہ موجودہ تمام شروح کا معیارِ طباعت وکتابت قابلِ رشک نہیں بلکہ بعض شروح کا معیار قابلِ استفادہ بھی نہیں۔ لغت کے الفاظ میں اگر اعراب (زبر، زیر، پیش) واضح نہ ہو تو طلبہ اس سے کیسے استفادہ کرسکیں گے؟ صحیح تلفّظ کے لئے اعراب کا اہتمام ضروری ہے جبکہ موجودہ اکثر شروح میں اس کا اہتمام نہیں کیا گیا۔ دوسرے میری نظر میں چند دوسری خصوصیات تھیں جو موجودہ شروح میں نہیں ہیں۔ اس لئے دورانِ تدریس احساس ہوا کہ جدید خصوصیات کی حامل اس کی ایک نئی شرح آجانی چاہیئے

دورانِ درس، مقامات کی عربی شروح کے علاوہ دوسری ادبی کتابیں بھی زیرِ مطالعہ رہیں اور کافی اہتمام سے اس کا درس ہوتا رہا چنانچہ ابتدائی چار مقامے سبق کے دوران ہی برادرم مولوی الیاس احمد (جو اب جامعہ فاروقیہ میں دورہ حدیث کے طالب علم ہیں) نے لکھے، جن پر بعد میں، میں نے نظرثانی کرتے ہوئے مراجعت کے ساتھ ساتھ ترمیم واضافہ بھی کیا البتہ اسی سال پانچویں مقامہ سے لے کر آخر تک میں نے خود لکھا اور آرٹ پیپر پر اس کی خوب صورت کتابت بھی کرادی تاہم ترجمہ اور کتاب کا مقدمہ باقی رہ گیا۔

ارادہ یہی تھا کہ یہ کام جلد آجائے لیکن جنہیں تجربہ ہے انہیں معلوم ہے کہ تصنیف کا معاملہ عجیب ہوتا ہے، دنوں کا کام بسا اوقات مہینے لے لیتا ہے اور مہینوں کا کام برسوں پر محیط ہوجاتا ہے، مسودہ کا کتابت شدہ حصہ تقریباً تین سال میرے پاس رہا، دوسری مصروفیات کی وجہ سے اس کی تکمیل کی ہمت بالکل نہیں ہورہی تھی اور اب اس کام کے لئے طبیعت کی وہ تازگی ورعنائی بھی

جاتی رہی جس کی وجہ سے آتشِ شوق جواں تھی، کسی کام کے لئے جذبہ ہر وقت تاباں نہیں رہتا، ایک چیز ایک وقت میں کسی کام کے لئے شوقِ نظر، کبھی ذوقِ طلب بن جاتی ہے اور وہی چیز دوسرے وقت میں فسردگی بے سبب بن جاتی ہے۔ یہ اس کارخانۂ ہستی کا نظام ہے۔ لیکن اللہ جل شانہ نے اپنے فضل وکرم سے اس سال اس کی تکمیل کی توفیق دیدی اور بحمد اللہ کام مکمل ہوگیا۔ مندرجہ ذیل چیزوں کا اس میں خیال رکھا گیا، انہیں کو آپ اس کی خصوصیات کہہ سکتے ہیں:

○ ترجمہ لفظی کیا گیا اور کوشش یہی کی گئی کہ ترجمہ خوبصورت بھی ہو اور لفظی وعام فہم بھی،

○ ہر مقامہ کی ابتداء میں اس مقامہ کا حاصل، کہانی کا اجمالی خاکہ اور اس میں ذکر کردہ اشعار کی تعداد لکھ دی گئی تاکہ پڑھنے کے دوران اس مقامہ میں ذکر کردہ قصہ کا اجمالی تصور ذہن میں موجود رہے۔

○ اشعار کی نحوی ترکیب مستقلاً کی گئی ہے۔

○ الفاظ کی لغوی تحقیق میں اسم مفرد کی جمع اور جمع کا مفرد لکھا گیا، فعل مجرد کا باب اور معنی بیان کئے گئے فعل غیر مجرد کا باب اور معنی ذکر کرنے کے بعد مجرد سے بھی اس کا باب، مصدر اور معنی لکھ دئے گئے البتہ کلماتِ مکررہ کی تحقیق میں تکرار کا التزام نہیں کیا گیا۔

○ عصر حاضر میں بعض الفاظ جدید اصطلاحی معنوں میں مستعمل ہیں جگہ جگہ وہ جدید معانی بھی بیان کئے گئے بسا اوقات ایک لفظ کے کئی معانی آتے ہیں، ابن فارس کی مشہور لغت "معجم مقاییس اللغۃ" سے ایسے الفاظ کے اصل معنی بیان کئے گئے ہیں۔

○ محاورات اور ضرب الامثال کا لغوی پس منظر اور مطلب بیان کرنے کا اہتمام کیا گیا ہے۔

○ شخصیات اور شہروں کا تذکرہ جہاں آیا وہاں ان کا تاریخی اور جغرافیائی تعارف کرادیا گیا ہے۔

○ کہیں کہیں کسی لفظ کی مناسبت سے ادبی واقعات بھی تحریر کئے گئے اور جو چیز جہاں سے لی گئی، صفحہ نمبر کے ساتھ کتاب کا حوالہ دیدیا گیا ہے۔

○ آیاتِ قرآنیہ سے استشہاد کا التزام نہیں کیا گیا کہ اس ضرورت کو مولانا محمد ادریس کاندھلوی رحمہ اللہ کے حاشیہ نے بدرجہ اتم پورا کردیا ہے البتہ جہاں استشہاد کیا گیا وہاں سورہ اور آیت نمبر کا حوالہ دیدیا گیا ہے۔

○ متن شرح شریشی سے لے کر اس کی تصحیح کی گئی اور کوشش یہ کی گئی کہ کتابت وطباعت معیاری اور قابل استفادہ ہو۔

○ ابتداء میں بطور مقدمہ علم ادب، مقامات اور صاحب مقامات کے تعارف پر مضمون شامل کیا گیا ہے۔

علامہ حریری نے "مقامات" میں علم بدیع کی صنعتوں کو بکثرت استعمال کیا ہے، شرح میں ان کا

ذکر نہیں کیونکہ درجہ رابعہ کے طلبہ علم بدیع سے ناواقف ہوتے ہیں اور یہ شرح ان کے لئے ترتیب دی گئی ہے۔

کتاب کی تصحیح میں برادرم مولوی عبداللطیف معتصم صاحب (استاذ جامعہ فاروقیہ) اور مولوی الیاس احمد صاحب نے بڑی دل چسپی لی، اگران کا تعاون شامل نہ رہتا تو یہ کام مزید مؤخر ہوجاتا۔ اللہ جل شانہ انہیں جزائے خیر عطا فرمائیں اور اس کتاب کو طلبہ کے لئے مفید بنائیں۔ اگر کسی کو اس کتاب سے کوئی فائدہ پہنچے تو امید ہے کہ وہ اس ناکارہ کے حق میں کلمۂ خیر و دعا کہنے میں بخل سے کام نہیں لے گا۔

ابن الحسن عباسی
۲۵ رجمادی الاولیٰ ۱۴۱۹ھ

فہرست مضامین

مضمون	صفحہ
المقامة الثالثة	۱۳۱
عربی زبان کا بے مثال مرثیہ گو شاعر	۱۴۰
فعل تعجّب کی بحث	۱۴۶
حضرت علیؓ کے حق میں ضرار بن ضمرہ کا خطبہ	۱۶۰
المقامة الرابعة	۱۶۷
شہر دمیاط	۱۶۹
أيّ کی مختلف اعرابی صورتیں	۱۸۸
لمحات زندگی کے متعلق سبق آموز عبارات	۱۹۱
اسم فعل کی بحث	۱۹۹
حدیث خرافہ	۲۰۴
المقامة الخامسة	۲۰۵
کچھ شہر کوفہ کے بارے میں	۲۰۷
درید بن صمہ	۲۰۸
سحبان وائل	۲۱۰
ایک دلچسپ واقعہ	۲۱۸
شہر ماوان	۲۴۰
هَلُمَّ جرا کی تحقیق	۲۴۱

س

مُقَدّمَةُ العِلْم

ادب لغت میں

ادب باب کرم سے بھی آتا ہے اور ضرب سے بھی، کرم سے اس کا مصدر أَدَبًا (بفتح الدال) آتا ہے : ادب والا ہونا، اسی سے ادیب ہے، جس کی جمع ادباء ہے۔ اور باب ضرب سے اس کا مصدر أَدْبًا (بسکون الدال) دعوت کا کھانا تیار کرنے اور دعوت دینے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، اسی سے اسم فاعل آدب ہے، جس کے بارے میں علامہ ابن منظور افریقی لسان العرب (ج ۱ ص ۹۳) میں لکھتے ہیں : الآدب : الداعی إلی الطعام، قال طرفة

نحن فی المشتاة ندعو الجفلیٰ
لاتری الآدب فینا ینتقر

"ہم موسم سرما میں دعوت کا خاص اہتمام کرتے ہیں، آپ ہم میں سے کھانے کی طرف بلانے والے کو ایسا نہیں پائیں گے کہ وہ کسی کو بھگائے یا دعوت کی طرف نہ آنے دے۔"

ادب باب افعال سے بھی اسی معنی میں بولا جاتا ہے، باب تفعیل سے علم سکھانے کے معنی میں مستعمل ہے۔ زجاج کا قول ہے :

وھذا ما أدّب الله به نبیّه أی علّم الله به نبیّه (حوالہ بالا)

باب استفعال اور باب تفعّل دونوں سے ادب سیکھنے اور ادب والا ہونے کے معنی میں آتا ہے۔

ادب سے ایک لفظ "مأدبة" نکلا ہے، عبد اللہ بن حسین عکبری نے "المشوف المعلم" (ص ۵۹) میں اس کے متعلق لکھا ہے :

"المأدُبَة : بضم الدال وفتحها، الطعام یصنعه الرجل ویدعو إلیه الناس"

یعنی "مادبة" اس کھانے کو کہتے ہیں جو آدمی لوگوں کی دعوت کے لئے تیار کرے۔

حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے :

إن هٰذا القرآنَ مَأدبةُ الله تعالیٰ فِی الأرضِ فتعلّموا مِن مَأدُبتِهِ "یہ قرآن زمین میں اللہ کا پیغام دعوت ہے سو تم اس سے علم سیکھو"

قرآن پر مَأدُبَة کا اطلاق اس معنی میں کیا گیا کہ جس طرح کھانے کی طرف بلایا جاتا ہے، اسی طرح قرآن کی جانب بھی بلایا گیا ہے۔ مَأدُبَة کی جمع مآدب آتی ہے۔

اَدَب اصطلاح میں

ادب کی اصطلاحی تعریف میں علماء کی مختلف تعبیریں ملتی ہیں :

① علامہ مرتضیٰ زبیدی نے اپنے شیخ کے حوالہ سے تاج العروس (ج ۱ ص ۱۴۴) میں یہ تعریف نقل کی ہے الأدب مَلَكَةٌ تَعصِمُ عَمَّن قَامَتْ بِهِ عَمَّا يَشِينُه "ادب ایک ایسا ملکہ ہے کہ جس کے ساتھ قائم ہوتا ہے، ہر ناشائستہ بات سے اس کو بچاتا ہے"

② ابوزید انصاری نے ادب کی تعریف کی ہے :

كل رياضةٍ محمودةٍ يتخرّجُ بها الإنسانُ في فضيلةٍ من الفضائل "ادب ایک ایسی اچھی ریاضت ہے جس کی وجہ سے انسان بہتر اوصاف سے متصف ہوتا ہے"

③ بعض لوگوں نے تعریف کی ہے :

هُوَ تَعَلُّمُ رِيَاضَةِ النَّفْس و مَحَاسِنِ الأَخْلَاق (حوالہ بالا) "ادب ریاضتِ نفس اور بہترین اخلاق کی تعلیم کا نام ہے"

④ حاجی خلیفہ نے کشف الظنون (ج ۱ ص ۵۷) میں اور علامہ ابن خلدون نے اپنی تاریخ کے مقدمہ (ص ۵۵۲) میں ادب کی تعریف نقل کی ہے :

الأَدَبُ هُوَ حِفظ أَشْعَارِ العَرَبِ و أَخْبَارِهَا وَالأَخْذُ مِنْ كُلِّ عِلْمٍ بِطَرَفٍ "ادب عرب کے شعار، ان کی تاریخ و اخبار کے حفظ اور عربی زبان کے دوسرے علوم سے بقدرِ ضرورت اخذ کا نام ہے"

⑤ سید شریف جرجانی نے "تعریفات" (ص ۶) اور صاحبِ منجد نے "المنجد" (ص ۵) میں ادب کی تعریف کی ہے :

هُوَ عِلْمٌ يُحتَرَزُ بِهِ مِنَ الخَلَلِ فِي كَلَامِ العَرَبِ لَفظًا وَكِتَابَةً "علم ادب وہ علم ہے جس کے ذریعہ انسان کلام عرب میں لفظی اور تحریری غلطی سے بچ سکے"

لیکن حقیقت یہ ہے کہ ایک ہے ادب اور ایک ہے علم ادب، ادب کا مفہوم علم ادب سے زیادہ وسیع معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ ادب ایک خاص ملکہ کا نام ہے، اس کا حسن اگر طور و طریقہ میں آجائے تو تہذیب کا نام پائے، اگر کسی انسان کی زبان کی زینت بنے تو ادیب سے موسوم ہو اگر عام عبارت میں ہو تو نثر بنے، اگر کلام میں وزن کا بھیس اختیار کرے تو شعر کہلائے اور اگر بے معنی اصوات کی ہم آہنگی کو شرف بخشے تو موسیقی بن جائے، ادب کی تعریف میں یہ جتنے اقوال ہیں یہ اسی صنف کو اجاگر کرنے کی اپنے اپنے الفاظ میں تعبیر کی کوششیں ہیں

عباراتنا شتّى وحسنك واحد وكلٌّ إلى ذاك الجمال يُشير

جہاں تک علم ادب کا تعلق ہے تو مؤخر الذکر دو تعریفیں اس کے مصداق، مفہوم اور مقصد کے قریب تر ہیں

علم ادب کا موضوع

علامہ ابن خلدون نے اپنی تاریخ کے مقدمہ (ص ۵۵۳) میں علم ادب کے موضوع کے متعلق لکھا ہے:

هٰذا العلم لاموضوع له ينظر في إثبات عوارضه أو نفيها " اس علم کا کوئی موضوع نہیں ہے جس کے عوارضِ ذاتیہ کے اثبات یا نفی سے بحث کی جائے "

یہی قول کشف الظنون (ج ا ص ۵) میں حاجی خلیفہ کا ہے اور اسی کو شیخ الادب مولانا اعزاز علیؒ نے مقدمہ حماسہ (ص ا) میں حق کہا ہے۔ بعض لوگوں نے تکلف کرکے موضوع متعین کیا ہے۔ کسی نے کہا اس کا موضوع "نظم و نثر" ہے بعض حضرات کا خیال ہے کہ اس کا موضوع طبیعت اور فطرت ہے جو خارجی حقائق اور داخلی کیفیات کی ترجمانی کرتی ہے

صاحبِ کشف الظنون نے لکھا ہے:

وقد لا يظهر إلا بتكلف كما في بعض الأدبيات إذ ربما تكون صناعة عبارة عن عدة أوضاع و اصطلاحات متعلقة بامر واحد، بغير أن يكون هناك أعراض ذاتية لموضوع واحد

" اور کبھی فن کا موضوع متعین و واضح نہیں ہوتا، تکلف کرکے متعین کرنا اور بات ہے جیسے بعض ادبیات کا معاملہ ہے، وجہ اس کی یہ ہوتی ہے کہ بسا اوقات کوئی فن مختلف موضوعات و اصطلاحات سے عبارت ہوتا ہے، ان میں سے کسی ایک موضوع کے عوارضِ ذاتیہ کا اثبات یا اس سے بحث اس فن کا مقصد نہیں ہوتا" (کہ اسے اس فن کا موضوع قرار قرار دیا جائے)

ادب کی وجہ تسمیہ

علامہ ابن منظور افریقی نے علم ادب کی وجہ تسمیہ کے متعلق لسان العرب (ج ا ص ۹۳) میں لکھا ہے:

الأدب سُمّی أدبًا، لأنہ یأدب الناس إلی المحامد- وأصل الأدب الدعاء

"ادب کے معنی اصل میں بلانے اور دعوت دینے کے ہیں، ادب کو بھی ادب اس لئے کہتے ہیں کہ وہ لوگوں کو بہتر اوصاف و اخلاق کی دعوت دیتا ہے۔"

علم ادب کا مقصد

علامہ ابن خلدون مقدمہ (ص ۵۵۳) میں علم ادب کے مقصود اور غرض و غایت کے سلسلے میں لکھتے ہیں:

وانما المقصود منہ ثمرتہ وھی الإجادۃ فی فنّی المنظوم والمنثور علی أسالیب العرب ومناحیھم۔ "درحقیقت علم ادب سے مقصود اس کا ثمرہ ہے اور اس کا ثمرہ عرب کے طرز و انداز اور اسلوب کے مطابق فنِ نظم و نثر میں مہارت کا نام ہے۔"

علومِ ادبیہ

صاحبِ منتہی الأرب نے بارہ علوم علم ادب میں شامل کیے ہیں، جن میں آٹھ علم ——
① علم لغت ② علم صرف ③ علم اشتقاق ④ علم نحو ⑤ علم معانی ⑥ علم بیان ⑦ علم عروض ⑧ علم قافیہ۔ اصول اور چار علم ① علم رسم الخط ② علم قرض الشعر ③ علم انشاء ④ علم محاضرات (تاریخ) فروع ہیں۔

فنِ مقامہ کا کچھ تعارف

لفظ مَقامة کے عموماً پانچ معنی آتے ہیں:

① مقامہ کے معنی مجلس کے آتے ہیں اور اس معنی میں یہ لفظ بکثرت مستعمل ہے، مشہور حماسی شاعر قتال کلابی کا شعر ہے:

نَشَدتُ زیادًا والمقامةُ بیننا وذکّرتُہ أرحامَ سِعرٍ وھَیثَمِ

"میں نے زیاد کو اللہ کا واسطہ دیا، حالانکہ ہمارے درمیان ہم نشینی تھی اور سعر و ھیثم کی قرابت بھی یاد دلائی"

اس شعر میں "المقامة" مجلس کے معنی میں ہے۔

② مَقامہ کے معنی جماعت کے بھی آتے ہیں، عربی کے مشہور شاعر لبید کا شعر ہے :

ومَقَامَۃ غُلْبَ الرِّقَابِ کأنّھُمْ جِنٌّ، لدی باب الحصیر، قیامُ

"کئی موٹی گردن والی جماعتیں بادشاہ کے دروازہ پر کھڑی ہیں اور یوں لگ رہا ہے جیسے کہ وہ جنات ہوں"

③ مَقامہ کے معنی موضع المقام کے بھی ہے یعنی وہ جگہ جہاں آدمی کھڑا ہوتا ہے۔

مذکورہ تینوں معنی علامہ ابن منظور افریقی نے لسان العرب (ج ۱۱ص ۳۶۲) میں ذکر کئے ہیں۔

④ مقامہ وعظ و نصیحت اور تقریر کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے مقامات الزُّھّاد : زاہدوں کی نصیحتیں۔

⑤ مقامہ ایک خاص ادبی صنف میں لکھی گئی کہانی یا لطیفہ کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے جس کی عبارت مُقفّٰی اور مسجّع ہوتی ہے اور یہاں یہی پانچویں معنی مراد ہیں، مقامہ کے اس خاص ادبی صنف کو سب سے پہلے پانچویں صدی کے مشہور ادیب علامہ بدیع الزمان ھمدانی نے متعارف کرایا اور انہوں نے چار سو مقامات لکھے جن میں ۵۲ مقامات ہم تک پہنچے ہیں اور شائع ہو گئے ہیں، پھر علامہ حریری نے پچاس مقامے لکھے اور حقیقت یہ ہے کہ حریری ہی کے پچاس مقاموں نے اس صنف ادب کو دوام بخشا اور ان ہی کا قلم فنِ مقامہ کی آبرو بنا رہا، ان کے بعد کئی دوسرے لوگوں نے بھی اس صنف میں طبع آزمائی کی ہے چنانچہ علامہ زمخشری علامہ ابن الجوزی، علامہ سیوطی، احمد بن ابی بکر رازی اور ابن الوردی جیسے اساطینِ علم نے بھی مقامے لکھے لیکن معیار اور مقبولیت کی اس بلندی کو کوئی چھو نہیں سکا جس پر حریری فائز ہوئے۔ فنِ مقامہ میں سارا زور الفاظ کی خوبصورتی اور تعبیرات کے حسن و سجع بندی پر ہوتا ہے، مطلب، معنی اور کہانی کی طرف توجہ دوسرے درجہ میں ہوتی ہے گویا یہ خالص لفاظی کا ایک ادبی اور لغوی نمونہ ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ عربی زبان کے کئی ادیب مقامات حریری کے داخلِ نصاب ہونے پر اعتراض کرتے ہیں، ان کا کہنا ہے کہ مقامات کی زبان کا طرز اور سجع بندی کا پُرتکلف کلام عام گفتگو اور روز مرہ کے محاورے میں استعمال نہیں کیا جاسکتا اس لئے یہ زبان دانی کے لئے مفید نہیں، ان کی اس دلیل میں شبہ کی گنجائش نہیں لیکن اس حقیقت سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ لغت اور الفاظ کا ایک بڑا ذخیرہ اس اسلوب میں یاد کرنا طلبہ کے لئے آسان ہوتا ہے اور طلبہ بڑے شوق سے اس کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اس لئے روز مرہ گفتگو کے پہلو سے تو یقیناً اس کا فائدہ زیادہ نہیں لیکن لغت اور ذخیرۂ الفاظ کے حوالہ سے اس صنفِ ادب

کے داخلِ نصاب ہونے پر اشکال نہیں کیا جاسکتا کہ بہر حال اس لحاظ سے اس کا بڑا فائدہ ہے۔

مقامات حریری لکھنے کا سبب

کتاب کی ترتیب میں تو سب سے پہلا مقامہ " صنعانیہ " ہے لیکن تخلیق وانشاء کے اعتبار سے سب سے پہلا مقامہ " المقامۃ الحرامیہ " ہے جو آگے اڑتالیسویں نمبر پر واقع ہے۔

جن مؤرخین اور سوانح نگاروں نے علامہ حریری اور اس کے انشاء مقامات کے سبب کے متعلق روایات بیان کی ہیں، وہ تمام روایات اس بات پر تقریباً متفق ہیں کہ جو مقامہ سب سے پہلے علامہ حریری نے لکھا وہ " المقامۃ الحرامیہ " ہے

" المقامۃ الحرامیہ " لکھنے کے سبب پر بھی تقریباً تمام روایات متفق ہیں کہ ابوزید سروجی نامی ایک بوڑھا شخص بصرہ میں " مسجد بنی حرام " میں وارد ہوا، مسجد میں علماء اور ادیبوں کا بڑا مجمع تھا، علامہ حریری بھی موجود تھے، اس نووارد بوڑھے نے اٹھ کر الفاظ و معانی کے حُسن و خوبیوں سے آراستہ ایک ایسا بلیغ و فصیح خطبہ دیا جس نے تمام حاضرین کو متأثر کیا، خطبہ میں اس نے اپنی پریشان حالی اور رومیوں کے ہاتھوں اپنے بیٹے کے قید ہونے کا ذکر کیا، شام کو علامہ حریری کے پاس شہر کے چند فضلاء اور ادیب آئے، حریری نے اس شخص کے خطبہ کا ذکر کیا تو انہوں نے بھی اس شخص کے کئی خطبوں کا تذکرہ کیا جو علامہ حریری کے سنے ہوئے خطبہ سے بھی زیادہ بلیغ تھے اور کہا کہ یہ شخص مختلف مساجد میں رنگ وروپ بدل کر اس قسم کی تقریریں کرتا رہتا ہے۔

اس واقعہ نے حریری کے شوقِ سخن کی آتش کو اس طرح بھڑکایا کہ اسی رات مقامہ لکھنے بیٹھے اور " المقامۃ الحرامیہ " لکھا۔ اس مقامہ کے علاوہ دیگر مقامے لکھنے کے سبب میں روایات مختلف ہیں۔

① علامہ ابن الجوزی اور ان سے زیادہ تفصیل کے ساتھ علامہ یاقوت حموی نے " معجم الادباء " میں لکھا ہے کہ علامہ حریری " مقامہ حرامیہ " لکھنے کے بعد اس کو لیکر بصرہ سے بغداد، اس وقت کے عباسی خلیفہ مسترشد باللہ کے پاس گئے، حریری مجلس میں حاضر ہوئے تو حاضرینِ مجلس نے ان کا علمی رتبہ معلوم کرنے کے لئے ان پر سوالات کی بوچھاڑ کردی، حریری نے ایسے تسلی بخش جوابات دیئے جن سے نہ صرف یہ کہ ان کی علمی فوقیت کا سکہ مجلس میں جما، بلکہ ان کے علمی تفوق کا شہرہ سُن کر وزیر نوشروان نے انہیں اپنے پاس بلایا، باتوں باتوں میں " مقامہ حرامیۃ " کا تذکرہ آیا، حریری نے مقامہ وزیر کو دکھایا، اس نے پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا اور کہا کہ آپ مزید اس طرح کے چند مقامے لکھیں۔

چنانچہ علامہ حریری واپس بصرہ لوٹے اور یہاں چالیس مقامے لکھ کر نوشیروان کے پاس ارسال کیے، بعض حاسدوں نے نوشیروان سے کہا کہ یہ حریری کے لکھے ہوئے نہیں، بلکہ ان کے گھر میں آنے والے ایک مہمان کے لکھے ہوئے ہیں جو انتقال کر گیا ہے حریری نے اس کے لکھے ہوئے مقامے کو اپنی طرف منسوب کر کے آپ کے پاس ارسال کر دیئے ہیں۔

نوشیروان نے تحقیق حال کے لئے علامہ حریری کو بلایا اور اپنے گھر میں بٹھا کر ان سے سابقہ طرز پر "مقامہ" لکھنے کے لئے کہا، چالیس دن تک علامہ حریری ان کے گھر میں رہے، مقامہ لکھنے کے لئے کاغذات کے کئی پلندے سیاہ کئے لیکن اس انداز کا ایک مقامہ کیا دو کلمے بھی ترتیب نہ دے سکے۔ حاسدین نے ان کی خوب پھبتیاں اڑائیں حتی کہ علی بن مفلح نے حریری کے متعلق یہ شعر کہے :

شيخ لنا من ربيعة الفرس   ينتف عثنونه من الهوس

انطقه الله بالمشان كما   رماه وسط الديوان بالخرس

① قبیلہ ربیعۃ الفرس سے (تعلق رکھنے والے) ہمارے ایک شیخ ہیں جو غور و فکر کے وقت بال اکھیڑتے ہیں۔

② اللہ تعالیٰ نے انہیں مشان بصرہ میں قوت گویائی دی اسی طرح جیسے انہیں وسط مجلس میں گونگا کر دیا۔

بڑے شرمندہ ہو کر بصرہ آئے، یہاں آکر جب مشق سخن شروع کیا تو دس مقامے سابقہ اسلوب میں لکھ لیے اور نوشیروان کے پاس اس اطلاع کے ساتھ روانہ کیے کہ آپ کے گھر میں آپ کے خوف و ہیبت کی وجہ سے میں کچھ نہ لکھ سکا تھا۔

اس طرح کل پچاس مقامے علامہ حریری نے لکھے جن کو عربی ادب میں وہ شہرت و مقبولیت حاصل ہوئی کہ صدیاں گذرنے کے باوجود ان کی ترکیبوں کا حسن و شکوہ برقرار، ان کے معانی کی کیاریاں تازہ و شاداب اور ان میں اختیار کردہ علم بدیع کی صنعتوں کا گلستان آج بھی مہکتا اور لہلہا رہا ہے۔

② لیکن ابن جمہور کا خیال ہے کہ علامہ حریری کو مقامات لکھنے کا حکم خود خلیفہ مستظہر باللہ عباسی نے دیا تھا، خلیفہ مستظہر بڑا علم دوست آدمی تھا، پندرہ سو علماء اور فضلاء مستقلاً ان کے دربار میں رہتے تھے۔ مستظہر باللہ نے جب انہیں مقامات لکھنے کے لئے کہا تو وہ دجلہ

وفرات کے ساحل کی طرف نکلے، دجلہ وفرات کے کناروں کے سبزہ زاروں میں وہ ٹہلتے رہتے اور وہاں کے قدرتی مناظر کے حسن و بہجت سے بجھی ہوئی ذکاوت کی تازگی، فرورفتہ فکر کی بازیابی اور جمود طاری طبیعت کی رعنائی کا سامان کرتے رہے۔ اس طرح علامہ حریری نے ان دونوں دریاؤں کے ساحلوں میں گھومتے گھومتے دوسو مقامے لکھے، جن سے پچاس مقاموں کا انتخاب کیا اور باقی سب ضائع کر دئے، یہ پچاس مقامے لاکر مستظہر کی خدمت میں پیش کیے اور ان کی نگاہ میں بلند مقام حاصل کیا۔

ابن جہور کی یہ روایت علامہ شریشی رحمہ اللہ نے شرح مقامات میں لکھی ہے، یہ روایت پہلی روایت سے مختلف ہے اور دونوں روایتوں کے درمیان کوئی ایسی تطبیق بھی نہیں ہو سکتی جس پر دل مطمئن ہو البتہ پہلی روایت مشہور ہے۔ چنانچہ علامہ طاش کبری زادہ نے مفتاح السعادۃ (ج ۱ ص ۲۰۷) میں، علامہ سیوطی نے بُغیۃ الوعاۃ (ج ۲ ص ۲۵۷) میں اور حاجی خلیفہ نے کشف الظنون (ج ۲ ص ۱۷۸۹) میں اسی پہلی روایت کو اختیار کیا ہے

③ علامہ ابن خلکان نے وفیات الاعیان (ج ۴ ص ۶۴) میں ایک اور بات لکھی ہے اور وہ یہ کہ حریری نے مقامات مسترشد باللہ کے ایک دوسرے وزیر جلال الدین ابو علی حسن بن علی بن صدقہ کے لئے تصنیف کیا ہے۔ علامہ ابن خلکان نے فرمایا یہ بات میں نے قاہرہ میں مقاماتِ حریری کے اس نسخے کے آخر میں دیکھی جو خود حریری ہی کا تحریر کردہ تھا اور اس روایت کو انہوں نے اصح اور راجح قرار دیا کیونکہ یہ خود مصنف کی تحریر کردہ روایت ہے۔

مقاماتِ حریری پر ایک سرسری نظر

علامہ حریری رحمہ اللہ نے مقامات میں دو آدمیوں کو مستقل رکھا ہے ایک قصہ کا راوی اور حکایت کرنے والا اور دوسرا قصہ کا ہیرو اور مرکزی کردار، قصہ کے راوی کا نام حارث بن ھمام ہے حارث کے معنی کھیتی کرنے والا، کسب کرنے والا اور ھَمّام کے معنی اپنے کاموں کی طرف توجہ دینے والا، اور ظاہر ہے اس دنیا میں ہر آدمی حارث بھی ہے اور ہمام بھی، علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے الجامع الصغیر (ج ۱ ص ۲۲۴) میں حدیث نقل کی ہے أصدق الأسماء حارث وھمام یعنی حارث اور ھمام سچے نام ہیں، اس بناء پر راوی کا نام علامہ حریری نے حارث بن ھمام رکھا۔

ہیرو اور مرکزی کردار کا نام ابوزید سروجی رکھا ہے، بعض کہتے ہیں کہ یہ ایک فرضی نام ہے،

مسجد بنی حرام میں جس شخص نے خطبہ دیا اور تقریر کی تھی، حریری نے اپنی طرف سے اس کا نام ابو زید سروجی رکھ دیا اور بعضوں کا کہنا ہے کہ یہ علامہ حریری ہی کے زمانے کے ایک ادیب مطہر بن سلام کی کنیت ہے، حریری نے اس کو اپنے مقامات کا مرکزی کردار قرار دیا، علامہ قفطی نے اپنی مشہور کتاب إنباہ الرُّواۃ (ج ۳۔ص ۲۷۶) میں اس کو ذکر کیا ہے لیکن پہلی بات زیادہ دل کو لگتی ہے کہ یہ فرضی نام ہے، جس طرح حارث بن ھمام ایک فرضی نام ہے۔

حارث اور ابو زید دونوں کی آپس میں شناسائی ہوتی ہے، ابو زید ایک انتہائی چالاک، شاطر، فصیح و بلیغ اور حاضر جواب شخص ہے، اور حارث کی کبھی کسی ادبی مجلس میں، کبھی عدالت میں، کبھی سفر میں اور کبھی بادشاہوں کے دربار میں ان سے ملاقات ہوتی ہے اور ہر جگہ ابو زید کوئی ادبی کارنامہ دکھا جاتا ہے اور پھر اکثر دھوکہ دے کر رفوچکر ہو جاتا ہے

علامہ حریری رحمہ اللہ نے اس بات کا بھی التزام کیا ہے کہ ہر دھائی کا پہلا مقامہ زُھدیہ ہو، ہر دھائی کا چھٹا مقامہ ادبیہ ہو اور پانچواں ہزلیہ ہو۔ چنانچہ آگے پہلا مقامہ آپ پڑھیں گے اس میں زُہد و تقوٰی پر مشتمل ایک ولولہ انگیز تقریر ہے اسی طرح دوسری دھائی کے پہلے مقامہ (گیارھویں مقامہ) میں بھی ایک ولولہ انگیز خطبہ ہے، اور ہر دھائی کے چھٹا مقامہ ادبی ہوتا ہے، جس میں علامہ کسی خاص ادبی صنعت کا مظاہرہ کرتے ہیں، چنانچہ پہلے دھائی کا چھٹا مقامہ آپ پڑھیں گے جس میں علامہ نے ایک خط لکھا ہے جس کے پہلے کلمہ کے تمام حروف غیر منقوط اور دوسرے کلمہ کے تمام حروف منقوط ہیں جس کی ابتدا اس طرح ہے:

الکرم۔ ثبّت اللہ جیش سعودك۔ یزین

و اللؤم۔ غض الدھر جفن حسودك۔ یشین

اور دوسری دھائی کے چھٹے (مجموعی اعتبار سے سولھویں) مقامہ میں ایک دوسری ادبی صنعت کا مظاہرہ کیا ہے چنانچہ ایسے جملے لائے ہیں جنہیں الٹا پڑھا جائے تو بھی حروف کی وہی ترتیب ہے جو سیدھے پڑھنے میں ہے۔ حروف کی ترتیب شروع اور آخر سے ایک جیسی ہے، چند جملے ملاحظہ ہوں:

① ساكِبُ كاس ② لُمْ أخَا مَلّ ③ كَبِّرْ رَجاءَ أجْرِ رَبِّكَ

ان جملوں کو آپ آخر سے پڑھیں یا شروع سے حروف کی ترتیب ایک رہے گی، علامہ نے اس طرح کئی جملے ذکر کئے ہیں۔

تیسری دھائی کے چھٹے (یعنی چھبیسویں) مقامہ میں ایک حیرت انگیز ادبی صنعت پر مشتمل خط لکھا ہے

وہ خط ایسے کلمات پر مشتمل ہے کہ ہر کلمہ کا ایک حرف نقطوں والا اور دوسرا حرف غیر منقوط ہے، چند کلمات ملاحظہ ہوں:

اخلاق سیدنا تحب، وبعقوته یلَبُّ، وقُرْبه تُحَف، ونأيه تَلَف، و
خلته نَسَب، وقطیعته نصب، وغربه ذلق، وشهيه تأتلق

آخری دھائی کے چھٹے (چھیالیسویں) مقامہ میں مختلف ادبی صنعتوں کے حامل اشعار پیش کئے ہیں چنانچہ دس شعر ایسے لائے ہیں جن کے تمام حروف غیر منقوط ہیں، ابتدائی تین شعر ملاحظہ ہوں:

أَعْدِ لِحُسَّادك حَدَّ السلاح وأوردِ الآمل وِرْدَ السَّمَاح
وصَارِمِ اللَّهْوَ، وَصِلِ المَهَا واعمل الكُومَ وسُمْرَ الرِّمَاح
واسع لادراك محَلٍّ سما عماده، لا لادّراع المِرَاح

اس کے بعد ایسے چھ اشعار پیش کئے ہیں جن کے تمام حروف منقوط ہیں، ملاحظہ ہوں دو شعر:

فَتَنَتْنِي فَجَنَّنَتْنِي تَجَنِّي بتجنٍّ يَفْتَنُّ غِبَّ تَجَنّي
شَغَفَتْني بجفن ظَبْيٍ غَضِيضٍ غَنِج يَقْتَضِي تَغَيُّضَ جَفْني

اس کے بعد پھر ایسے پانچ شعر لائے ہیں جن میں پہلا کلمہ غیر منقوط اور دوسرا منقوط ہے:

اسمح فَبَثُّ السَّمَاح زَيْن ولا تُخِبْ آملاً تَضَيَّف
ولا تَظُنَّ الدهورَ تُبْقِي مالَ ضَنِينٍ ولو تَقَشَّف

جیسا کہ گذر گیا، مقامات کا راوی حارث اور مرکزی کردار ابوزید ہے، دونوں کے درمیان ابتدائی تعلق اور پہچان یمن کے مشہور شہر صنعاء میں ہوتی ہے، جہاں ابوزید ایک مجمع سے خطاب کرتے ہوئے حارث کو ملتا ہے، اس کے بعد مختلف مواقع میں دونوں کی ملاقات رہتی ہے، ابوزید کا کردار تقریباً ہر جگہ شاطرانہ ہے، وہ کلام کی تمام اصناف پر قادر ایک زبردست ادیب ہے لیکن اس کے قول وفعل میں مکمل تضاد پایا جاتا ہے، البتہ آخری مقامہ میں ابوزید کا کردار تبدیل ہوجاتا ہے، وہ اپنی شاطرانہ چال سے توبہ کرتا ہے، سابقہ جھوٹ پر ندامت کے آنسو بہاتا ہے اور رب کے حضور گڑگڑا کر یہ اشعار پڑھتا ہے:

أَسْتَغْفِرُ اللهَ مِنْ ذُنُوب أفرطتُ فيهنّ واعتديتُ
فَلَيْتَنِي كنتُ قبل هٰذا نِسْيًا ولم أجْنِ ما جَنَيْتُ
فالموت للمجرمين خيرٌ مِنَ المَسَاعي التي سَعَيْتُ
يا ربِّ عفوًا فأنت أهلٌ للعفو عنّي وإن عَصَيْتُ

① میں اللہ سے ان گناہوں کی مغفرت طلب کرتا ہوں جن میں مجھ سے زیادتی ہوئی اور میں نے حد سے تجاوز کیا۔
② کاش کہ اس جرم سے پہلے ہی پہلے میں نیست و نابود ہو جاتا اور ان جرائم کا مرتکب نہ ہوتا جو مجھ سے سرزد ہوئے۔
③ کیونکہ مجرموں کے لئے ان حرکتوں کے مقابلہ میں موت بہتر ہے جو میں نے کیں۔
④ اے میرے رب! مجھے معاف فرمادیں، میں اگرچہ گنہگار ہوں لیکن آپ ہی معافی قبول کرنے کے اہل و سزاوار ہیں۔

حارث کو جب معلوم ہوتا ہے کہ ابوزید نے اپنی سابقہ روش سے توبہ کرلی ہے اور واقعۃً زہد و تقویٰ کی راہ اختیار کرلی ہے تو وہ اسے دیکھنے کے لئے سَرُوْج کا سفر کرتا ہے، جاکے دیکھتا ہے تو حقیقۃً ابوزید بالکل تبدیل ہو چکا ہوتا ہے، اس کی جبینِ نیاز پر سجدوں کے نشانات نمایاں ہوتے ہیں، ہمہ تن عبادت میں مشغول رہتا ہے، رات کو نمازِ تہجد سے فارغ ہونے کے بعد اپنی گذشتہ زندگی کے ضائع ہونے پر ایسے دردناک اشعار گنگناتا ہے کہ حارث بھی رو رو پڑتا ہے، یہ اشعار ایک ولولہ انگیز نظم کی صورت میں ہے، اس کے چند بند آپ بھی پڑھئے:

① وَانْدُبْ زَمَانًا سَلَفَا سَوَّدتَ فِيهِ الصُّحُفَا
وَلَمْ تَزَلْ مُعْتَكِفًا عَلَى الْقَبِيحِ الشَّنِعِ
② كَمْ لَيْلَةٍ أَوْدَعْتَهَا مَآثِمًا أَبْدَعْتَهَا
لِشَهْوَةٍ أَطَعْتَهَا فِي مَرْقَدٍ وَمَضْجَعِ
③ وَكَمْ خُطًا حَثَثْتَهَا فِي خِزْيَةٍ أَحْدَثْتَهَا
وَتَوْبَةٍ نَكَثْتَهَا لِمَلْعَبٍ وَمَرْتَعِ
④ وَاعْتَبِرِ بِمَنْ مَضٰى مِنَ الْقُرُوْنِ وَانْقَضٰى
وَاخْشَ مُفَاجَاةَ الْقَضَا وَحَاذِرِي أَنْ تُخْدَعِي
⑤ يَا مَنْ عَلَيْهِ الْمُتَّكَلْ قَدْ زَادَ مَا بِي مِنْ وَجَلْ
لِمَا اجْتَرَحْتُ مِنْ زَلَلْ فِي عُمْرِي الْمُضَيَّعِ
⑥ فَاغْفِرْ لِعَبْدٍ مُجْتَرِمْ وَارْحَمْ بُكَاهُ الْمُنْسَجِمْ
فَأَنْتَ أَوْلٰى مَنْ رَحِمْ وَخَيْرُ مَدْعُوٍّ دُعِيَ

① اس گذشتہ زمانہ پر آنسو بہا جس میں تو نے کاغذ سیاہ کئے اور ایک ناپسندیدہ کام میں مشغول رہا
② کتنی راتیں ایسی رہیں جن میں تو گناہوں کا ارتکاب کرتا رہا اور آرام گاہ و عشرت کدے میں خواہشِ نفس کا غلام بنا رہا۔

③ کتنے ہی قدم تو نے ایسی رسوائی میں اٹھائے جس کو تو نے ایجاد کیا اور توبہ کے کتنے مواقع تھے جو کھیل کود کی وجہ سے تو نے ضائع کر دیئے
④ ان لوگوں سے عبرت حاصل کر جو گزر کر ختم ہو گئے، مرگِ ناگہاں سے ڈر اور دھوکہ کھانے سے محتاط رہ۔
⑤ اے بھروسہ والی ذات! مجھ سے ضائع ہو جانے والی عمر میں جو لغزشیں سرزد ہوئیں اب ان کی وجہ سے میرا خوف بڑھ گیا ہے۔
⑥ اس لئے اس گنہگار بندہ کی مغفرت فرما، اس کے آبدیدہ اور رونے پر رحم فرما کیونکہ آپ ہی رحم کے زیادہ سزاوار اور بہترین پکارے جانے والے ہیں۔

حارث بن ہمام جب ابوزید سروجی کے یہ دردناک اشعار سنتا ہے تو اس کی آنکھوں سے آنسو رواں ہو جاتے ہیں، ابوزید کی اقتدا میں نمازِ فجر ادا کرتا ہے اور رخصت لینے کے لئے آگے بڑھتا ہے آگے عبارت حارث کی زبانی سنئے:

ثمّ دنوتُ إليه كما يدنو المُصافِح، وقلتُ: أوصني أيها العبد الصالح!
فقال: اِجعل الموتَ نصبَ عينِكَ، وهٰذا فِراقُ بَيْني وبَينِكَ،
فَوَدَّعتُه وعَبَراتي يَتحَدَّرْنَ مِنَ المآقي، وزَفَراتي يَتَصَعَّدنَ مِنَ التَّراقي، وكانت هٰذه خاتِمَةُ التَّلاقي۔

"پھر میں ابوزید کے قریب ہوا جس طرح مصافحہ کرنے والا قریب ہوتا ہے اور کہا، نیک بندے! مجھے کچھ نصیحت کر دیجئے تو کہنے لگا موت کو پیشِ نظر رکھیں، اور آج کے بعد میرے اور آپ کے درمیان فراق و جدائی ہے، چنانچہ میں نے اس کو اس حالت میں الوداع کہا کہ آنکھوں سے آنسو رواں تھے اور سینے سے ٹھنڈی آہیں اٹھ رہی تھیں، ہم دونوں کے درمیان یہ آخری ملاقات تھی۔"

عربی ادب میں مقاماتِ حریری کا رتبہ

مقاماتِ حریری نے جو مقبولیت اور بلند رتبہ حاصل کیا ہے اور عربی ادب میں اس کی جو اہمیت ہے اس کے بارے میں یہاں صرف دو حضرات کی رائے نقل کی جاتی ہے، مشہور مفسّر اور ادیب علامہ زمخشری رحمہ اللہ کا علم و ادب اور عربی لغت میں جو مقام ہے، وہ اہلِ علم جانتے ہیں،

حاجی خلیفہ نے کشف الظنون (ج ۲ ص ۱۷۸۶) میں مقامات حریری کے متعلق علامہ زمخشری کے یہ دو شعر نقل کیے ہیں :

أُقْسِمُ باللّٰه و آياتِه ومَشْعَرِ الحجّ و مِيقاتـه
إنّ الحَرِيرِيَّ حَرِيٌّ بأن تُكْتَبَ بالتِبْرِ مَقاماته

" میں اللہ تعالیٰ کی، اللہ کی نشانیوں کی، مشعرِ حج کی اور میقاتِ حج کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ حریری کے مقامات اس مستحق ہیں کہ سونے سے لکھے جائیں "

اسی طرح ساتویں صدی کے مشہور نحوی عالم ابوالفتح مُطَرِّزی مقاماتِ حریری کے متعلق فرماتے ہیں :

إنی لم أر فی كتب العَرَبيّة و الادب ولا فی تصَانيف العجم والعرب كتابًا أحسنَ تاليفًا، و أعجبَ تَصْنيفًا ، و أغربَ تَرصِيْفًا و أشملَ العَجائبَ العَرَبيّة ، وأجمع للغرائب الأدبيّة .... من المقامات التی أنشأها الحَرِيری إنشاءٌ فاخر ، وكتابٌ باهر وتصنيف عجيب مُعجِز.

(كشف الظنون ۱۷۸٦/۲)

" یعنی زبان وادب کی کتابوں اور عرب کی تصانیف میں میری نظر سے کوئی ایسی کتاب اب تک نہیں گزری جو مقامات حریری کے مقابلہ میں تالیف و تصنیف و ترتیب کے لحاظ سے زیادہ حسین اور عجیب و غریب ہو یا عربی عجائب اور ادبی نوادرات کو زیادہ جامع ہو، مقامات ایک فخریہ پیشکش، ایک مشہور کتاب اور ایک معجزانہ تصنیف ہے "

علامہ حریری صاحبِ مقامات

علامہ حریری رحمہ اللہ کی کنیت ابومحمد ہے اور نام قاسم ہے، سلسلہ نسب یوں ہے : ابومحمد قاسم بن علی بن محمد بن عثمان حریری بصری. ان کی ولادت ۴۴۶ھ اور وفات ۵۱۵ھ یا ۵۱۶ھ کو بصرہ میں ہوئی، حَرِیر عربی زبان میں ریشم کو کہتے ہیں چونکہ ان کے ریشم کا کاروبار تھا اس لئے انہیں حریری کی نسبت سے یاد کیا جاتا ہے، بصرہ کے قریب " مَشان "نامی ایک بستی آپ کا آبائی گاؤں ہے، علامہ ابن خلکان نے وفیات الاعیان (ج ۴ ص ٦٧) میں لکھا ہے

کہ اس بستی میں علامہ حریری کے کھجوروں کا ایک باغ تھا جس میں اٹھارہ ہزار درخت تھے، اللہ تعالیٰ نے آپ کو وافر مال دولت عطا فرمایا تھا، آپ کی کتابوں میں مقامات کے علاوہ یہ تصانیف بھی قابلِ ذکر ہیں: ① دُرَّةُ الغَوَّاص فی أوهام الخَوَاص: اس میں اہلِ علم کی ان لغوی غلطیوں کی نشاندہی کی گئی ہے جو عموماً ان سے سرزد ہوتی رہتی ہیں یہ کتاب طبع ہو چکی ہے ② ملحۃ الاعراب: یہ نحو میں ہے۔ ③ آپ کے دو رسالوں نے بھی بڑی شہرت حاصل کی جن میں ایک رسالہ سینیہ ہے یعنی اس کے ہر کلمہ میں سین ہے اور دوسرا رسالہ شینیہ ہے جس کے ہر کلمہ میں شین ہے، یہ دونوں طبع ہو چکے ہیں، رسالہ سینیہ کی ابتدا اس طرح ہے:

باسم السمیع القدوس أَسْتَفتِح، و باسعاده أَستَنجِع، سیرة سیدنا الاسفہسلّار، السید النفیس سید الرؤساء، سیف السلاطین، حَرَسَتْ نفسه، واستنارت شمسُه، واتّسق أُنسُه، وبسق غرسُه....

اور رسالہ شینیہ کی ابتدا یوں ہے:

بارشاد المُنشی، أُنشی شغفی، بالشیخ شمش الشعراء ریش معاشه وفشا ریاشه وأشرَقَ شِهابُه، واعشَوشَبَتْ شِعابُه۔

علامہ حریری رحمہ اللہ ظریف الطبع تھے اور شکل وصورت کے اعتبار سے کوئی زیادہ حسین نہ تھے، ایک صاحب آپ کا شہرہ سن کر خدمت میں حاضر ہوا معلوم نہیں ذہن میں کیا صورت خیالیہ ہوگی، حریری کو جو دیکھا تو وہ اس کے برعکس تھے، حریری ان کی ذہنی کیفیت سمجھ گئے، اس شخص نے حریری سے کچھ لکھوانے کے لئے کہا تو علامہ نے یہ دو شعر لکھوائے:

ما أنت أولُ سارٍ غَرَّه قمَرٌ ورائد أَعجَبَتْه خُضرةُ الدِّمَن
فاختر لنفسك غیری إننی رجل مثل المُعَیدی فاسمع بی ولا تَرَنی

① رات کو چلنے والے تم ہی پہلے شخص نہیں ہو جسے چاند نے دھوکہ دیا ہو اور نہ تم چراگاہ تلاش کرنے والے پہلے آدمی ہو جس کو کوڑی اور گندگی کی سبزی بھلی لگی ہو (بلکہ آپ سے پہلے بھی لوگ اس طرح ظاہری خوبصورتی سے دھوکہ میں مبتلا رہے ہیں)

② اس لئے تم اپنے لئے میرے سوا کسی اور کو اختیار کر لو کیونکہ میں مُعیدی کی طرح (بدشکل) ہوں، آپ مجھے صرف سنا کریں دیکھا نہ کریں۔

یہ شعر سن کر وہ صاحب بڑا شرمندہ ہو کر لوٹا اور علامہ کے حقیقی حسن کی کچھ جھلک اسے نظر آگئی۔

مصادر کی قسمیں

مصدر کی تین قسمیں ہیں :
① مصدر اصلی ② مصدر میمی ③ مصدر صناعی۔
① مصدر اصلی ایسے معنی پر دلالت کرتا ہے جو ذات سے خالی ہو، اس کے شروع میں میم نہ ہو، اور آخر میں الیی یا مشددہ زائدہ نہ ہو جس کے بعد تا تانیث ہو۔ جیسے عِلْمٌ۔ فَضْلٌ۔ فَهْمٌ۔ ضَرْبٌ (جب مطلق مصدر بولا جاتا ہے تو یہی قسم مراد ہوتی ہے اور اسی قسم کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ سماعی ہے)۔
② مصدر میمی ایسے معنی پر دلالت کرتا ہے جو ذات سے خالی ہو، اس کے شروع میں میم ہو اور آخر میں الیی یا مشدّدہ زائدہ نہ ہو جس کے بعد تا تانیث ہو جیسے مَطْلَب۔ مَعْدَل۔ مَجْلَبَة (مصدر میمی کی یہ قسم قیاسی ہے۔ ثلاثی مجرد سے مصدر میمی مَفْعَل کے وزن پر آئے گا۔ البتہ سات الفاظ اس قاعدہ سے مستثنٰی ہیں مَجِیْئٌ۔ مَرْجِع۔ مَسِیْر۔ مَصِیْر۔ مَشِیْب۔ مَرْفِق۔ مَقِیْل۔ غیر ثلاثی مجرد سے مصدر میمی مضارع مجہول کے وزن پر ہوگا صرف علامتِ مضارع کی جگہ میم مضموم لگایا جائے گا۔ جیسے مُتَحَدَّر۔ مُضْطَبَر۔ مُزْدَحَم۔
③ مصدر صناعی۔ ہر وہ لفظ ہے جس کے آخر میں یا مشددہ زائدہ ہو اور اس کے بعد تا تانیث مربوطہ زیادہ کر دی گئی ہو جیسے أَسَدٌ سے أَسَدِيَّة۔ إنسان سے إِنسَانِيَّة اشتراك سے اشتِرَاكِيَّة۔ مصدر کی یہ قسم بھی قیاسی ہے۔

اوزان مصدر اصلی

مصدر اصلی یا مصدر مطلق کی دو قسمیں ہیں : ① ثلاثی ② رباعی۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں: مجرد، مزید۔ آنے والے قواعد کے اعتبار سے مصدر کی دو قسمیں کی جاتی ہیں :
ثلاثی مجرّد، غیر ثلاثی مجرّد (ثلاثی مزید۔ رباعی مجرد۔ رباعی مزید)
مصدر کا فعل یا ثلاثی مجرد ہوگا یا غیر ثلاثی مجرد ہوگا۔
فعل ثلاثی مجرد کا پہلا حرف ہمیشہ مفتوح ہوتا ہے۔ دوسرا حرف کبھی مفتوح ہوگا ضَرَبَ کبھی مجرور ہوگا سَمِعَ کبھی مضموم ہوگا کَرُمَ

پھر فعل متعدی ہوگا یا لازم

①

① اگر فعل ماضی ثلاثی مجرد متعدی ہو صناعت پر دال نہ ہو تو اس کا مصدر فَعْلٌ کے وزن پر ہوگا جیسے اَخَذَ ۔ اَخْذًا ۔ حَمِدَ حَمْدًا ۔ فَتَحَ فَتْحًا چاہے مفتوح العین ہو یا مکسور العین ہو۔

② اگر فعل ماضی ثلاثی مجرد متعدی ہو اور اس میں صناعت کے معنی پائے جاتے ہوں تو اس کا مصدر فِعَالَۃ کے وزن پر ہوگا جیسے صاغ ۔ صِیَاغَۃ ۔ خَاطَ ۔ خِیَاطَۃً ۔ حَاکَ حِیَاکَۃً

فعل ثلاثی مجرد متعدی ہمیشہ مفتوح العین یا مکسور العین ہوگا مضموم العین کبھی متعدی نہیں ہوتا بلکہ لازم ہوتا ہے جیسے حَسُنَ ۔ ظَرُفَ

②

① اگر فعل ماضی ثلاثی مجرد لازم ہو، مکسور العین ہو، لون اور رنگ پر دال نہ ہو اس میں حسی کوشش اور جہد کا دخل بھی نہ ہو۔ دوام اور ثبات پر بھی دلالت نہ کرتا ہو تو اس کا مصدر فَعَلٌ کے وزن پر ہوگا تَعِبَ ۔ تَعَبًا ۔ جَزِعَ ۔ جَزَعًا ۔ وَجِعَ ۔ وَجَعًا ۔

② اگر لون ورنگ پر دلالت کر رہا ہو تو اس کا مصدر فُعْلَۃٌ کے وزن پر ہوگا سَمِرَ ۔ سُمْرَۃ ۔ خَضِرَ ۔ خُضْرَۃ ۔

③ اگر حسی کوشش اور جہد پر دلالت کرتا ہے تو اس کا مصدر فُعُوْلٌ کے وزن پر ہوگا قَدِمَ ۔ قُدُوْمًا ۔ صَعِدَ ۔ صُعُوْدًا ۔ لَصِقَ ۔ لُصُوْقًا ۔

④ اگر دوام اور ثبات پر دال ہو تو اس کا مصدر فُعُوْلَۃ کے وزن پر ہوگا یَبِسَ ۔ یُبُوْسَۃً ۔

③

① اگر فعل ماضی ثلاثی مجرد لازم ہو مفتوح العین اجوف نہ ہو انکار اور امتناع پر دال نہ ہو اور اس میں حرکت وتنقل کے معنی بھی نہ پائے جاتے ہوں۔ اسی طرح مرض، سیر، صوت اور حرفت وولایت پر دال نہ ہو تو اس کا مصدر فُعُوْل کے وزن پر ہوگا قَعَدَ ۔ قُعُوْدًا ۔ رَکَعَ ۔ رُکُوْعًا ۔

② اگر اجوف ہو تو اس کا مصدر فَعْلٌ کے وزن پر ہوگا نَامَ ۔ نَوْمًا ۔ صَامَ ۔ صَوْمًا یا فِعَال کے وزن پر ہوگا صَامَ ۔ صِیَامًا ۔ قَامَ ۔ قِیَامًا ۔

③ اگر انکار وامتناع پر دال ہو تو اس کا مصدر فِعَال کے وزن پر ہوگا نَفَرَ ۔ نِفَارًا ۔ شَرَدَ ۔ شِرَادًا ۔ جَمَحَ ۔ جِمَاحًا ۔

④ اگر حرکت وتنقل پر دال ہو تو اس کا مصدر فَعَلَان کے وزن پر ہوگا طَافَ - طَوَفَانًا - جَالَ جَوَلَانًا - غَلَی - غَلَیَانًا ۔

⑤ اگر مرض پر دال ہو تو اس کا مصدر فُعَال کے وزن پر ہوگا۔ سَعَلَ - سُعَالًا - رَعَفَ - رُعَافًا ۔

⑥ اگر سیر پر دال ہو تو فَعِیلٌ کے وزن پر ہوگا رَحَلَ - رَحِیلًا ۔

⑦ اگر آواز کی کسی قسم پر دال ہو تو فَعِیل اور فُعَالٌ کے وزن پر ہوگا - صَرَخَ - صَرِیخًا صُرَاخًا - نَعَبَ نَعِیبًا و نُعَابًا ۔

⑧ اگر حرفت وولایت پر دال ہو تو مصدر فِعَالَةٌ کے وزن پر ہوگا جیسے تَجَرَ - تِجَارَةً ۔

④

① اگر فعل ماضی ثلاثی مجرد لازم ہو، مضموم العین ہو تو اگر صفت مشبہ فَعِیلٌ کے وزن پر ہو تو مصدر فَعَالَة کے وزن پر ہوگا۔ مَلُحَ فھو مَلِیحٌ مصدر مَلَاحَة - ظَرُفَ فھو ظَرِیفٌ مصدر ظَرَافَة ۔

② اگر صفت مشبہ فَعْلٌ کے وزن پر ہو تو مصدر فُعُولَة کے وزن پر ہوگا۔ سَهُلَ فھو سَهْل - مصدر سُهُولَة - عَذُبَ فھو عَذْبٌ مصدر عُذُوبَة ۔

مُقَدَّمَۃُ الکتَابُ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

« بسم اللہ » میں بار جارہ ہے ، بار حرف جار تقریباً پندرہ معنوں کے لئے استعمال ہوتا ہے
① اِلْصاق : به داء ، مَررتُ بزيد ② استعانت : كتبتُ بالقلم ③ تعليل : اِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ اَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ ④ مصاحبت : وَقَدْ دَخَلُوْا بِالْكُفْرِ (اى مع الكفر) ⑤ تعديه : ذَهَبَ اللّٰهُ بِنُوْرِهِمْ ⑥ التعويض : بِعْتُ الثوبَ بالدرهم ⑦ قسم : بالله لَاَصُوْمَنَّ رَمَضَانَ ⑧ ظرفيت : وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الْغَرْبِيِّ ⑨ تبعيض : فَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ ⑩ بمعنى عَنْ : فَاسْئَلْ بِهٖ خَبِيْرًا اى عنه ⑪ بمعنى عَلٰى : وَمِنْ اَهْلِ الْكِتٰبِ مَنْ اِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ - اى على قنطار ⑫ بمعنى إلى : وَقَدْ اَحْسَنَ بِيْ (اى إلىّ) ⑬ زائده : كَفٰى بِاللّٰهِ شَهِيْدًا ⑭ تفديه : بِأَبِي أنتَ وأُمّي ⑮ بدل : كقول الصحابى : "ما يسرّني أني شهدت بدرا بالعقبة » أى بدلها .

بہرحال حرف بار ان مختلف معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے ، ان میں حقیقی معنی الصاق کے ہیں ۔ یہاں « بسم اللہ » میں بار الصاق کی بھی ہوسکتی ہے ، استعانت کی بھی ہوسکتی ہے مصاحبت کی بھی ، علامہ زمخشری کے نزدیک اس میں بار مصاحبت کے لئے ہے اور قاضی بیضاوی کا رجحان یہ ہے کہ بار استعانت کی ہے

اس کا متعلق مقدم مانا جائے گا یا مؤخر ، دونوں قول ہیں ۔ بعضوں کے نزدیک « أقرأ بسم اللہ » اور بعض کے نزدیک « بِسْمِ اللہ أَقْرَأُ » تقدیری عبارت ہے اور اس میں بہتر یہ ہے کہ جس کام کی ابتدار میں « بسم اللہ » ہے اسی کے مناسب فعل محذوف نکالا جائے ، مثلاً کھانے کے موقع پر « آکل بسم اللہ » پینے کے موقع پر « أشربُ بسم اللہ » اور پڑھنے کے وقت « اَقْرَأُ بسم اللہ » محذوف نکالا جائے اور « اَبْتَدِأُ » فعلِ عام بھی نکال سکتے ہیں کیونکہ یہ ہر کام کیلئے « بسم اللہ » کا متعلق بن سکتا ہے ۔

<u>اسم</u> : اس لفظ کے تلفظ میں پانچ لغات ہیں : ① اِسْم (بکسر الهمزه) ② اُسْمٌ (بضم الهمزه) ③ سِمٌ (بکسر السین) ④ سُمٌ (بضم السین) ⑤ سُمًا (مضموم بالالف المقصورة) اس کی جمع أسماء ، أسامی آتی ہے ۔

اس کے مشتق منہ اور اصل میں مشہور اختلاف ہے اور دو مذہب ہیں ، بصریین کے نزدیک اس کی اصل سِمْوٌ (سین کے کسرہ کے ساتھ) یا سُمْوٌ (سین کے ضمہ کے ساتھ) ہے ، آخر سے واؤ کو حذف کردیا اور ابتدار میں ہمزہ وصلی لے آئے « اسم » بن گیا ۔ سَمَا (ن) سُمُوًّا : بلند ہونا

چونکہ اسم بھی فعل اور حرف کے مقابلہ میں بلند اور کئی پہلو سے ارفع ہے اس لئے اسے اسم کہتے ہیں۔
کوفہ سے تعلق رکھنے والے ائمہ نحو فرماتے ہیں کہ "اسْمٌ" اصل میں "وِسْمٌ" تھا، واؤ کو حذف کر کے اس کی جگہ ہمزہ لے آئے "اسْمٌ" ہوگیا، "وِسْم" کے معنی علامت کے ہیں، چونکہ اسم بھی اپنے مسمّٰی پر علامت ہوتا ہے اس لئے اسے "اسم" کہتے ہیں
اکثر حضرات نے بصرہ کے مکتبِ نحو کو ترجیح دی ہے، اور ترجیح کی وجہ یہ ہے کہ اسم کی جمع "أسماء" آتی ہے، فعل "سَمَوتُ" آتا ہے، تصغیر "سُمَیٌّ" آتی ہے، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس کے حروفِ اصلیہ (س م و) ہیں (و س م) اس کے حروفِ اصلیہ نہیں، ورنہ اس کی جمع "أوسام" آتی، فعل "وَسَمتُ" آتا اور تصغیر "وُسَیْمٌ" آتی لیکن ایسا نہیں۔ معلوم ہوا کہ حروف اصلیہ "سمو" ہیں۔ جیسا کہ حضراتِ بصرہ فرماتے ہیں، "وسم" نہیں جیسا کہ حضراتِ کوفہ فرماتے ہیں کیونکہ جمع اور تصغیر ہی ایک ایسی کسوٹی ہے جس پر کسی لفظ کے اصلی حروف کو پرکھا جاتا ہے۔
اَللّٰہ : لفظ "اللہ" کی تحقیق اور تشریح میں علماء کے مختلف اقوال ہیں، علامہ مجد الدین فیروز آبادی نے فرمایا کہ اس میں تیس سے زیادہ اقوال ہیں، یہاں ان میں سے چھ قول ذکر کئے جاتے ہیں:
① یہ عربی لفظ نہیں ہے بلکہ سُریانی زبان کا لفظ ہے، اصل سریانی زبان کا لفظ "لاھا" تھا، آخر سے الف کو حذف کر دیا اور ابتداء میں الف لام تعریف لگا دیا گیا "اللہ" ہوگیا، یہ قول ابوزید بلخی نے اختیار کیا ہے۔
② دوسرا قول یہ ہے کہ لفظ "اللہ" عربی لفظ ہے، البتہ اسم ذات یا عَلَم نہیں بلکہ صفت مشتقہ ہے، جیسا کہ اللہ جل شانہ کی باقی صفات "الرَّحِیْم" "الکریم" وغیرہ ہیں، اسی طرح لفظ "اللہ" بھی صفت مشتقہ ہے، علامہ ابوحیان اندلسی نے اپنی مشہور تفسیر البحر المحیط (ج ۱ ص ۱۵) میں اس کو ذکر کیا ہے۔ یہ قول اختیار کرنے والے فرماتے ہیں کہ عَلَم اور نام اس چیز کا رکھا جاتا ہے جس کو آپ اشارہ سے متعین کر سکیں اور اللہ جل شانہ کی ذاتِ اقدس اس سے بلند ہے کہ کوئی اشارہ سے اس کی تعیین کر سکے۔
③ تیسرا قول یہ ہے کہ لفظ "اللہ" ہے تو اسم ذات، لیکن عَلَم نہیں، جیسے سماء، ارض وغیرہ اسماء ہیں، اسی طرح لفظ "اللہ" اسم ہے، صفتِ مشتقہ اور عَلَم نہیں، اس قول کے اختیار کرنے کی وجہ بھی وہی ہے جو دوسرے قول کی ہے، شیخ ابن عربی نے اپنی کتاب "فتوحات" میں اس قول کو ذکر کیا ہے۔
④ چوتھا قول ہے کہ یہ اسم بھی ہے اور عَلَم بھی ہے، لیکن بالوضع نہیں، علم بالغلبہ ہے۔ ایک علم اور نام

تو وہ ہوتا ہے جو باقاعدہ کسی چیز کے لئے وضع کر کے مقرر کیا جائے، ایسے نام کو عَلَم بالوضع کہتے ہیں، جیسے انسانوں وغیرہ کے نام ہوتے ہیں اور دوسری قسم وہ ہے کہ باقاعدہ کسی نے وہ نام وضع اور مقرر نہیں کیا ہوتا ہم کسی خاص چیز کے لئے استعمال کی کثرت اور غلبہ کی بناء پر وہ نام اس چیز کے لئے عَلَم اور نام کی حیثیت اختیار کر گیا ہو جیسے "النجم" کا لفظ ہے یہ عام ستارے کے لئے بولا جاتا ہے لیکن اس کا اکثر اور عمومی استعمال ایک خاص ستارہ "ثریا" کے لئے ہونے لگا ہے اس طرح "النجم" کا لفظ "ثریا" کے لئے علم بالغلبہ کا درجہ اختیار کر گیا ہے، ٹھیک اسی طرح لفظ "اللّٰہ" ہے کہ یہ اللہ جل شانہ کی ذات اقدس کے لئے کسی نے وضع نہیں کیا تاہم کثرتِ استعمال کی وجہ سے یہ ذاتِ اقدس کے لئے عَلَم اور نام کی حیثیت اختیار کر گیا ہے۔ یہ قول مشہور مفسر قاضی بیضاوی رحمہ اللہ نے اپنی تفسیر میں اختیار کیا ہے۔

⑤ پانچواں قول یہ ہے کہ لفظ "اللّٰہ" عَلَم بالوضع ہے اور کسی سے مشتق نہیں، یہ قول جمہور علماء کا ہے امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام خلیل نحوی، زجاج اور علامہ سہیلی نے اسی قول کو اختیار فرمایا ہے چنانچہ علامہ زبیدی رحمہ اللہ مشہور لغت "تاج العروس" (ج ۹/ص ۳۷۴) میں لکھتے ہیں:

واصحها أنه عَلَمٌ للذات الواجب الوجود المستجمع لجميع صفات الكمال غير مشتق۔

"یعنی ان تمام اقوال میں صحیح تر قول یہ ہے کہ لفظ "اللّٰہ" اس ذات واجب الوجود کا عَلَم ہے جو تمام صفاتِ کمالیہ کی جامع ہے اور کسی سے مشتق نہیں"

⑥ چھٹا قول یہ ہے کہ یہ عَلَم بالوضع ہے اور مشتق ہے، علامہ زمخشری اور علامہ نسفی اور کئی علماء نے اسی قول کو اختیار کیا ہے، اب یہ بات رہ جاتی ہے کہ یہ اگر مشتق ہے تو اس کا مشتق منہ کیا ہے، کس چیز سے مشتق ہے؟ اس سلسلہ میں بھی مختلف اقوال ہیں، یہاں چار قول ذکر کئے جاتے ہیں:

① إِلَاهٌ فِعَالٌ کے وزن پر صفت کا صیغہ ہے اور مفعول کے معنی میں ہے إِلَاهٌ مَأْلُوهٌ کے معنی میں ہے، باب فتح سے مستعمل ہے أَلَهَ (ف) أُلُوهَةً، إِلَاهَةً، أُلُوهِيَّةً: عبادت کرنا إِلَاہ بمعنی مَأْلُوہ کے معنی ہوئے: وہ ذات جس کی عبادت کی جائے، معبود۔ پھر اس پر الف لام تعریف داخل کر دیا تو "اَلْإِلٰه" ہوگیا، دوسرے ہمزہ کو کثرتِ استعمال اور ثقل کی وجہ سے حذف کر دیا، دو لام جمع ہوئے، جن میں پہلا ساکن ہے اس کو دوسرے لام میں مدغم کر دیا "اللّٰہ" ہوگیا علامہ ابن منظور افریقی نے اپنی مشہور لغت لسان العرب (ج ۱ ص ۱۱۸) میں لکھا ہے کہ ابوالہیثم نے

اسی قول کو اختیار کیا ہے۔

② دوسرا قول یہ ہے کہ یہ فتح سے نہیں بلکہ باب سمع أَلِهَ (س) أَلْهًا سے ماخوذ ہے، جس کے معنی حیران ہونے کے بھی آتے ہیں اور پناہ لینے کے بھی آتے ہیں۔ أَلِهَ إليه : پناہ پکڑنا۔ دونوں صورتوں میں مشتق اور مشتق منہ کے درمیان مناسبت ظاہر ہے، اللہ جل شانہ کی ذاتِ مبارکہ ایسی ہے کہ اس کی صفات، اس کی مخلوقات غرضیکہ اس کی ہر چیز میں انسان کی عقل حیران رہتی ہے، اسی طرح اللہ جل شانہ کی ذاتِ اقدس ہی ایک ایسا سہارا ہے جو بندہ کے لئے ہر مصیبت اور شدت کے وقت پناہ گاہ اور ملجا ہے۔

③ تیسرا قول یہ ہے کہ یہ وَلِهَ (ف) وَلْهًا سے ماخوذ ہے جس کے معنی حیران ہونے کے ہیں مناسبت ظاہر ہے، اس صورت میں إلاہ اصل میں وِلاہ تھا، واؤ کو ہمزہ سے بدل دیا۔ جیسے وِشاحٌ کو إِشاح پڑھتے ہیں اور پھر اس پر الف لام تعریف داخل کیا۔

④ چوتھا قول امام سیبویہ کی طرف منسوب ہے کہ اس کی اصل لَاهَ (ض) لَيْهًا ہے جس کے معنی چھپنے کے ہیں۔ اللہ جل شانہ کی ذات اقدس چونکہ نظروں سے پوشیدہ ہے اس مناسبت سے لفظ "اللہ" کو مذکورہ مادہ سے مشتق مان سکتے ہیں اصل لفظ "لاهٌ" ہے، اس پر الف لام داخل کر دیا "اللہ" ہو گیا، چنانچہ صاحب مختار الصحاح لکھتے ہیں

(لاه) تَسَتَّرَ، وبابه باع . وجَوَّز سِيبَوَيْه أن يكون لاهٌ أَصْلَ اسمِ اللهِ تعالى، قال الشاعر :

كَحَلْفَةٍ مِنْ أَبِيْ رِبَاحٍ ... يَسْمَعُها لاهُهُ الكُبارُ

أي إلاهه، أدخلت عليه الألف واللام، فجرى مجرى الاسم العَلَم كالعَبَّاس والحَسَن۔

مذکورہ چار اقوال میں سے پہلے تین اقوال میں آپ نے دیکھ لیا کہ اصل لفظ إِلاهٌ ہے اس پر الف لام داخل کر کے "إِلاهٌ" کے ہمزہ کو گرا دیا ہے، اس الف لام میں بھی دو مذہب ہیں ایک یہ کہ جس ہمزہ کو گرایا ہے، الف لام اس کے عوض میں ہیں، اور عوض میں ہونے کی وجہ سے لفظ اَللّٰہ میں "أل" کا ہمزہ وصلی نہیں بلکہ قطعی ہے، یہی وجہ ہے کہ "یا اللہ" میں ہمزہ درمیان کلام میں واقع ہونے کے باوجود نہیں گرتا کہ یہ ہمزہ قطعی ہے۔ یہ مذہب ابو علی نحوی کا ہے، دوسرا مذہب یہ ہے کہ الف لام عوض کا نہیں بلکہ تعریف کا ہے اور الف لام تعریف کا ہمزہ وصلی ہوتا ہے، قطعی نہیں ہوتا۔ چنانچہ

لفظ " الله " کا ہمزہ بھی وصلی ہے، درمیان کلام میں نہیں پڑھا جاتا جیسے بسم اللہ، الحمد للہ میں نہیں پڑھا جاتا، " یا اللہ " میں درمیانِ کلام میں واقع ہونے کے باوجود پڑھا جاتا ہے تو یہ لفظ اللہ کی خصوصیات میں سے ایک خصوصیت ہے

لفظ " اللہ " کے علم اور نام کی کیفیت کے متعلق اور چھ اقوال ذکر کئے گئے اور مشتق ماننے کی صورت میں اس کے مشتق منہ کے بارے میں چار قول لکھے گئے اور اس کے شروع میں داخل الف لام کے متعلق بھی دو مذہب بیان کئے گئے، یہ ان تمام بحثوں سے دلائل ذکر کئے بغیر اختصار کیا گیا جو لفظ جلالہ کے بارے میں حضرات علماء نے لکھی ہیں، عصر حاضر کے مشہور محقق مولانا موسیٰ روحانی بازی نے لفظِ " اللہ " پر مستقل ایک کتاب " فتح اللہ بخصائص الاسم : اللہ " کے نام سے تحریر فرمائی ہے جو تقریباً چھ سو صفحات پر مشتمل ہے، اس موضوع پر وہ پہلی کتاب ہے اور شاید آخری بھی ! انہوں نے لفظ اللہ کی تقریباً ساڑھے سات سو خصوصیات بیان فرمائی ہیں ان میں سے چند یہ ہیں :

> اول یہ کہ یہ منسوب الیہ ہوتا ہے خود کسی کی طرف منسوب نہیں، دوم یہ کہ مخلوق میں سے کسی کا نام بھی اللہ نہیں رکھا گیا، سوم حرفِ ندا " یاء " کے بجائے اس کے آخر میں میم مشدد لانا درست ہے، چہارم یا اللہ میں ہمزہ وصلی وسط کلام میں واقع ہونے کے باوجود نہیں گرتا، پنجم دو حرفِ تعریف اس میں جمع ہو جاتے ہیں ایک یا حرف نداء، دوسرا الف لام تعریف، ششم حرف جار کو حذف کر کے اس کے عمل کو باقی رکھتے ہیں چنانچہ اللہ لأفعلن کذا کہتے ہیں اصل میں " واللہ " ہے، واو قسمیہ جارہ کو حذف کر دیا اور اور اس کا عمل باقی رکھا گیا۔

الرحمٰن الرحیم : یہ دونوں مبالغے کے صیغے ہیں، البتہ دونوں میں کچھ فرق بیان کئے گئے ہیں :

① رحمٰن کے الفاظ رحیم سے زیادہ ہیں اس لئے اس میں رحیم کی بہ نسبت مبالغہ زیادہ ہے کیونکہ الفاظ کی کثرت معانی کی کثرت پر دلالت کرتی ہے۔ (مرقاۃ شرح مشکوٰۃ ج ۱ ص ٦)

② رحمٰن کا اطلاق اس ذات پر ہوتا ہے جو دنیا اور آخرت دونوں میں رحمت کرنے والی ہو اور رحیم اس ذات کو کہتے ہیں جو دنیا میں رحمت کرنے والی ہو چنانچہ یا رحمٰن الدنیا والآخرۃ اور یا رحیم الدنیا کہا جائے گا۔ (تفسیر بیضاوی ص)

③ رحمٰن کا اطلاق اللہ جل شانہ کے علاوہ کسی پر نہیں ہوتا جبکہ رَحِیم کا اطلاق مخلوق پر بھی ہوسکتا ہے چنانچہ لا رحمٰن إلا اللہ کہیں گے لا رَحِیمَ إلا اللہ نہیں کہیں گے۔

④ علامہ آلوسی رحمہ اللہ نے روح المعانی (ج ۱ ص ٦٠) میں ابن مالک کا قول نقل کیا ہے کہ رحمٰن لفظ "اللہ" کی طرح اللہ جل شانہ کا علَم ہے، ان کا استدلال سورۃ بنی اسرائیل کی اس آیت سے ہے "قُلِ ادْعُوا اللّٰهَ اَوِادْعُوا الرَّحْمٰنَ اَيًّامَا تَدْعُوا فَلَهُ الْاَسْمَآءُ الْحُسْنٰى" اس آیت میں دو نام ذکر کئے گئے ایک اللہ اور دوسرا رحمٰن جبکہ رَحِیم علَم نہیں صفت کا صیغہ ہے۔

فرق کی ان وجوہات کی بنا پر "الرحمٰن" کو "الرَّحِیم" پر مقدم کیا ہے۔

***

الصَّدْرُ

اَللّٰهُمَّ إِنَّا نَحْمَدُكَ عَلَى مَا عَلَّمْتَ مِنَ الْبَيَانِ ، وَأَلْهَمْتَ مِنَ التِّبْيَانِ ، كَمَا نَحْمَدُكَ عَلَى مَا أَسْبَغْتَ مِنَ الْعَطَاءِ ، وَأَسْبَلْتَ مِنَ الْغِطَاءِ .

اے اللہ! ہم آپ کی حمد کرتے ہیں اس پر کہ آپ نے (ہمیں) بیان سکھلایا، اور (ہمارے) دل میں اظہار مافی الضمیر کا طریقہ ڈالا جیسا کہ ہم آپ کی حمد کرتے ہیں اس پر کہ آپ نے (ہم پر اپنی) بخشش کامل کی اور پردہ لٹکایا (ہمارے عیوب پر)

***

اَللّٰهُمَّ : اس لفظ کے متعلق یہاں دو جہتوں سے مختصر بات عرض کی جاتی ہے ایک اس کی اصل اور حقیقت کے متعلق، دوسری اس کے موضع استعمال کے بارے میں

اس کلمہ کی اصل کیا ہے، اس میں حضرات علماء کرام کے چار قول ہیں :

① بصرہ کے مکتب نحو سے تعلق رکھنے والے ائمہ نحو فرماتے ہیں اَللّٰهُمَّ اصل میں یا اللہ تھا، یاء حرف نداء کو ابتداء سے حذف کر کے اس کے عوض میں آخر میں میم مشدد لے آئے اَللّٰهُمَّ بن گیا

② کوفہ کے علمائے نحو فرماتے ہیں کہ اَللّٰهُمَّ دراصل "یا اَللّٰهُ اُمَّ بِخَيْرٍ" ہے ابتدا سے حرفِ نداء کو حذف کر دیا اور آخر سے "اُمَّ بِخَيْرٍ" میں باقی سب حذف کر کے صرف اُمَّ کی میم کو باقی رکھا گیا اَللّٰهُمَّ ہوگیا، اُمَّ باب نصر سے امر حاضر کا صیغہ ہے۔ اَمَّ (ن) اَمًّا : ارادہ کرنا،

قصد کرنا تو اَللّٰھُمَّ کے معنی ہیں اے اللہ! (ہمارے ساتھ) بھلائی اور خیر کا ارادہ فرما، چنانچہ ابن منظور افریقی لسان العرب (ج ۱ ص ۱۹۰) میں لکھتے ہیں: "..... فقال الفراء : معنی اللّٰھُمَّ یا اللّٰہُ اُمَّ بِخَیرٍ"۔

اکثر علماء نے بصریین کے مذہب کو ترجیح دی ہے، جبکہ امام رازی رحمہ اللہ نے تفسیر کبیر میں (ج ۱ ص) علمائے کوفہ کے مذہب کو راجح قرار دیا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ دونوں فریقوں پر اشکالات ہوتے ہیں، علمائے بصرہ کے مذہب پر تو یہ شبہ ہوتا ہے کہ میم مشدّدہ اگر حرف ندا کے عوض میں ہے اس کا تقاضا پھر یہ ہے کہ یاء اور میم دونوں جمع نہ ہوں کیونکہ عوض اور معوض عنہ دونوں جمع نہیں ہوتے جبکہ ایسے اشعار کلامِ عرب میں ملتے ہیں جن میں دونوں جمع ہیں، مثلاً عرب کے مشہور شاعر قُطرُب کا شعر ہے:

إنی اذا ما مِطعمٌ أَلَمّا ۔ أقول : یا اللّٰھُمَّ یا اللّٰھُمَّا

کسی اور کا شعر ہے:

إنی اذا ما حَدَثٌ أَلَمّا ۔ دعوت : یا اللّٰھُمَّ یا اللّٰھُمَّا

مذکورہ دونوں شعروں میں "اللّٰھُمَّ" کے ساتھ "یاء" حرف نداء جمع ہے اس لئے میم مشدّدہ کو اس کا عوض اور بدل کیسے کہہ سکتے ہیں۔

اس شبہ کے جواب میں یہ حضرات فرماتے ہیں کہ مذکورہ اشعار شاذ ہیں ضرورتِ شعری کی بناء پر یہاں ایسا کیا گیا ہے اور شعر میں وہ کچھ جائز ہوتا ہے جو عام نثر اور زبان میں بسا اوقات درست نہیں ہوتا لیکن اس جواب پر دل مطمئن نہیں ہوتا، زبانِ شعر کو شذوذ اور ضرورت پر محمول کرنا اپنے بنائے ہوئے قاعدہ کی سلامتی کے لئے سہارا ڈھونڈنے والی بات ہے۔

علمائے کوفہ کے مذہب پر بھی شبہات ہوتے ہیں جن میں سے چند یہ ہیں:

عام دعا میں اللّٰھُمَّ اغفِرلِی کہتے ہیں، اللّٰھُمَّ کی اصل اگر یَا اللہ اُمَّ بِخَیرٍ ہو تو عبارت بنے گی "یا اللّٰہُ اُمَّ بِخَیرٍ، اغفِرلِی" اس میں "اغفرلی" کا عطف "اُمَّ بِخَیرٍ" پر بغیر حرف عطف کے کیسے جائز ہو سکتا ہے اور عطف کے علاوہ یہاں کوئی اور صورت بن بھی نہیں سکتی۔

اس کا جواب یہ دیا گیا کہ اللّٰھُمَّ میں میم مشدّدہ کلمہ کے جزء کی حیثیت اختیار کر گیا ہے۔ اور کلمہ کے جزء پر عطف جائز نہیں، عطف تو اس صورت میں ہوگا جب میم مشدّدہ کو جوابِ نداء قرار دیا جائے حالانکہ وہ موجودہ حالت میں نداء کا جزء ہے، جوابِ نداء نہیں اور اگر تسلیم بھی کر لیا کہ میم مشدّدہ جوابِ نداء ہے تب "اغفرلی" اس کے لئے تفسیر کے درجہ میں ہے اور تفسیر و

مفسّر کے درمیان حرفِ عطف نہیں آتا۔

دوسرا شبہ یہ ہوتا ہے کہ قرآن کریم کی سورۃ انفال، آیت ۳۲ میں مشرکین کا یہ قول نقل کیا گیا ہے " اَللّٰھُمَّ اِنْ کَانَ ھٰذَا ھُوَ الْحَقَّ مِنْ عِنْدِكَ فَاَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِّنَ السَّمَآءِ " حضرات کوفہ کے مذہب کے مطابق آیتِ کریمہ کے مفہوم میں تضاد لازم آئے گا کہ اَللّٰھُمَّ کہہ کر تو بھلائی اور خیر کے ارادہ کا سوال کیا اور آگے پتھروں کی بارش برسانے کی درخواست پیش کی، ظاہر ہے پتھروں کی بارش خیر کہاں ہو سکتی ہے۔

لیکن یہ اشکال بھی کوئی خاص وزن نہیں رکھتا ایک تو اس لئے کہ میم مشدّدہ جزءِ کلمہ کی حیثیت اختیار کر گیا ہے اور اب اس کے الگ کوئی مستقل معنی نہیں، دوسرے بالفرض میم مشدّدہ کے " اُمَّ بخیر " والے معنی مستقلاً تسلیم بھی کئے جائیں تب بھی مشرکین کے مذکورہ قول کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر یہ دین حق ہے تو پھر ہمارے حق میں بہتری اور بھلائی اسی میں ہے کہ ہم پر پتھروں کی بارش برسائی جائے اس لئے دونوں معنی میں کوئی تضاد نہیں۔

علماء کوفہ کے مذہب پر ایک شبہ یہ بھی کیا جاتا ہے کہ اس میں ایک میم مشدّدہ کو پورے جملہ کا عوض بنایا گیا ہے، اس کی دوسری کوئی نظیر نہیں۔

لیکن اس شبہ کو یہ کہہ کر رد کیا گیا ہے کہ ایک لفظ اور کلمہ واحدہ کا پورے جملہ کا عوض بننا عربی زبان میں رائج ہے، چنانچہ ولید کے شعر کا مصرعہ ہے: قلتُ لها : قفي ، فقالت : قاف

یعنی میں نے اس سے کہا " کھڑی ہو جاؤ " تو وہ کہنے لگی " میں کھڑی ہوں "

اس میں " قاف " " وقفتُ " پورے جملہ کے عوض میں مستعمل ہے۔ اس لئے یہ کہنا کہ کلمہ واحدہ کا جملہ مقدرہ کے عوض بننے کی نظیر نہیں، درست نہیں۔

یہ ولید بن عقبہ کے شعر کا مصرعہ ہے، پورا شعر ہے

قلتُ لها : قفي ، فقالت : قاف   لا تحسبينا قد نسينا الإيجاف

والنشوات من معتق صاف   وعزف قينات علينا عزاف

بہرحال دونوں طرف اکابر ہیں اور دلائل ہیں، مولانا موسیٰ روحانی بازی نے فتح اللہ (ص : ۲۳۰ ـ ۲۵۰) میں پچیس وجوہ ذکر کر کے علمائے کوفہ کے مذہب کو راجح قرار دیا ہے۔

③ تیسرا مذہب مولانا روحانی بازی صاحب کا ہے کہ اَللّٰھُمَّ کے آخر میں میم مشدّدہ نہ یاء حرفِ نداء کے عوض میں ہے اور نہ ہی جملہ مقدر کے عوض میں بلکہ یہ میم مبالغہ کا ہے معنی میں تاکید اور مبالغہ پیدا کرنے کے لئے " اللہ " کے آخر میں میم مشدّدہ کا اضافہ کیا گیا ہے جیسے ابنم، ارقم کے

آخر میں مبالغہ کے لئے میم بڑھا دیتے ہیں۔

④ چوتھا قول یہ ہے کہ اَللّٰهُمَّ کسی سے ماخوذ اور مشتق نہیں ہے بلکہ یہ اللہ جل شانہ کا ایک مستقل نام ہے، کئی حضرات نے اس کو اسم اعظم کہا ہے، جیسا کہ علامہ سیوطی نے الاتقان (ج ۱ ص ۱۵۳) میں لکھا ہے۔ اس سے بھی مذکورہ قول کی تائید ہوتی ہے کہ یہ مستقل نام ہے اور یہی قول سب سے زیادہ دل کو لگتا ہے۔

علامہ عینی رحمہ اللہ نے عمدۃ القاری (ج ۲ ص ۲۱) میں لکھا ہے کہ لفظ اللّٰهُمَّ تین جگہوں میں استعمال ہوتا ہے ① نداء کے طور پر اس کا استعمال عام ہے ② کسی نادر چیز کے استثناء کے موقع پر بھی یہ استعمال ہوتا ہے جیسا کہا جاتا ہے " اللّٰهُمَّ إلاأن یکون کذا " آگے پانچویں مقامہ میں علامہ حریری نے اس لفظ کو موضع استثناء میں استعمال کیا ہے.... اللّٰهم إلاأن تقد نار الجوع، وتحول دون الهجوع ③ اور کسی سوال کے جواب میں تاکید ورتیقین دلانے کے لئے بھی ذکر کیا جاتا ہے، مثلاً کسی نے پوچھا أزیدٌ قائمٌ؟ جواب میں " اللّٰهم، نعم " یا " اللّٰهُمَّ، لا " کہہ سکتے ہیں۔ آخر الذکر دونوں مقامات میں یہ لفظ بطور تبرک اور محاورۃً مستعمل ہے۔

آخر میں یہ بات رہ جاتی ہے کہ اللّٰهُمَّ کی صفت لا سکتے ہیں کہ نہیں اس سلسلہ میں علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ نے اپنے رسالہ فوائد عجیبہ (ص ۲۳۲) میں دو مذہب نقل کئے ہیں، مبرد کا مذہب یہ ہے کہ اس کی صفت لا سکتے ہیں، جس طرح "یا اللہ الکریم" کہنا ٹھیک ہے اسی طرح "اللّٰهمّ الکریم" کہنا بھی درست ہے۔ چنانچہ قرآن کریم میں یہ صفت کے ساتھ مستعمل ہے سورۂ زمر، آیت ۴۶ میں ہے " قل اللّٰهمّ فاطر السّمٰوٰتِ وَالْاَرْض " اس میں "فاطر" اللّٰهمّ کی صفت ہے۔

امام سیبویہ کے نزدیک اس کی صفت لانا درست نہیں، آیت کریمہ میں "فاطِر" "اللّٰهم" کی صفت نہیں بلکہ مستقل منادیٰ ہے اور حرف نداء یہاں محذوف ہے

اس کی صفت سے ممانعت کی وجہ یہ لکھی ہے کہ اللّٰهم کا میم اللہ تعالیٰ کے تمام اسماء حسنیٰ اور صفات کو شامل ہے، میم جمع کی علامت ہوتی ہے جیسے "عَلَیهِم" میں جمع کے لئے ہے، تو جس نے اللّٰهم کہا گویا کہ اس نے کہا یا اللہ الذی له الأسماء الحُسنیٰ جب تمام صفات خود لفظ اللّٰهم میں آجاتی ہیں تو پھر اس کے بعد صفت ذکر کرنا کیا معنی رکھتا ہے

نَحْمَدُكَ عَلٰی مَا عَلَّمْتَ مِنَ الْبَیَانِ : حَمِدَ (س) حَمْدًا : تعریف کرنا۔
حمد زبان سے کسی کی تعریف کو کہتے ہیں جو کسی اختیاری اچھائی پر کی جائے، اس کے لئے کسی نعمت اور احسان کا ہونا ضروری نہیں، جبکہ شکر میں نعمت کا ہونا ضروری ہے البتہ شکر زبان کے علاوہ قلب و جوارح سے بھی ہو سکتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ حمد اپنے مورد کے لحاظ سے خاص ہے کہ صرف زبان سے ہوتی ہے تاہم اپنے متعلق کے اعتبار سے عام ہوتی ہے ــــــ چاہے اس کے مقابلہ میں نعمت و احسان ہو یا نہ ہو جبکہ شکر اس کے برعکس اپنے مورد کے لحاظ سے عام ہے زبان، قلب اور جوارح سب سے اس کی ادائیگی ممکن ہے لیکن اپنے متعلق کے اعتبار سے خاص ہے، اسی وقت ہوگا جب اس کے مقابلہ میں نعمت و احسان ہو، مدح اور حمد میں فرق یہ ہے کہ مدح عموماً غیر اختیاری وصف پر ہوتی ہے، جبکہ حمد اختیاری پر۔ چنانچہ مَدَحْتُ اللؤلؤَ علی صفائه کہیں گے حمدت نہیں کہا جائے گا

عَلٰی حرفِ جر ہے اور عموماً آٹھ معنوں کے لئے استعمال ہوتا ہے ① استعلاء : اور یہی اس کے حقیقی معنی ہیں، مثلاً : وَعَلَیْهَا وَعَلَی الْفُلْكِ تُحْمَلُوْنَ ② ظرفیت : اِنْ كُنْتُمْ عَلٰی سَفَرٍ، ③ بمعنی عَنْ مثلاً : إذا رضي علی الأبرار، غضب الأشرار أی عنی ④ مصاحبت : وَاٰتَی الْمَالَ عَلٰی حُبِّهٖ ⑤ تعلیل (بیانِ علت کے لئے) : وَلِتُكَبِّرُوا اللّٰهَ عَلٰی مَا هَدٰىكُمْ ⑥ بمعنی الباء ... : مَرَرْتُ علیه، أی به ⑦ بمعنی مِنْ : اِذَا اكْتَالُوْا عَلَی النَّاسِ، أی منهم ⑧ اضراب و استدراک : فلان أطاع الشیطان علی أنه لا ییأس منه

ما : تقریباً آٹھ معنوں کے لئے استعمال ہوتا ہے :
① نافیہ غیر عاملہ : یہ اسم اور فعل دونوں پر داخل ہوتا ہے وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ، وَمَا هُوَ بِمُزَحْزِحِهٖ مِنَ الْعَذَابِ اَنْ یُّعَمَّرَ
② نافیہ مشبہ بلیس : مَا هٰذَا اِلَّا بَشَرًا۔
③ مصدریہ : وَضَاقَتْ عَلَیْهِمُ الْاَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ، أی برحبها۔
④ استفہامیہ : وَمَا تِلْكَ بِیَمِیْنِكَ یٰمُوْسٰی۔
⑤ شرطیہ : وَمَا تَفْعَلُوْا مِنْ خَیْرٍ یَّعْلَمْهُ اللّٰهُ۔
⑥ تعجبیہ : قُتِلَ الْاِنْسَانُ مَا اَكْفَرَهٗ۔
⑦ موصولہ : مَا عِنْدَكُمْ یَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللّٰهِ بَاقٍ۔
⑧ ابہامیہ : اِنَّ اللّٰهَ لَا یَسْتَحْیٖۤ اَنْ یَّضْرِبَ مَثَلًا مَّا

عَلَّمَ تَعْلِیْمًا: سکھانا، عَلِمَ (س) عِلْمًا: جاننا۔ مِنْ جارہ ہے اور عموماً گیارہ معنوں میں استعمال ہوتا ہے: ① ابتدار غایتِ زمان کے لئے: مِنْ اَوَّلِ یَوْمٍ اَحَقُّ اَنْ تَقُوْمَ فِیْهِ ② ابتدار غایتِ مکان کے لئے: سُبْحٰنَ الَّذِیْٓ اَسْرٰی بِعَبْدِهٖ لَیْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ۔ ③ تبعیض کے لئے: حَتّٰی تُنْفِقُوْا مِمَّا تُحِبُّوْنَ، اُخذتُ مِن الدّراھِم ④ بیان و وضاحت کے لئے: فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْاَوْثَانِ ⑤ زائدہ: یَغْفِرْ لَكُمْ مِّنْ ذُنُوْبِكُمْ ⑥ تعلیل بیانِ علّت کے لئے: مِمَّا خَطِیْٓئٰتِهِمْ اُغْرِقُوْا ⑦ بدل کے لئے: اَرَضِیْتُمْ بِالْحَیٰوةِ الدُّنْیَا مِنَ الْاٰخِرَةِ ⑧ بمعنی عن: یٰوَیْلَنَا قَدْ كُنَّا فِیْ غَفْلَةٍ مِّنْ هٰذَا ⑨ ظرفیت کے لئے: اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ یَّوْمِ الْجُمُعَةِ ای فی یوم الجمعة ⑩ بمعنی عند: لَنْ تُغْنِیَ عَنْهُمْ اَمْوَالُهُمْ وَلَآ اَوْلَادُهُمْ مِّنَ اللّٰهِ شَیْئًا اُی عند اللہ ⑪ استعلاء کے لئے: نَصَرْنٰهُ مِنَ الْقَوْمِ الَّذِیْنَ كَذَّبُوْا بِاٰیٰتِنَا۔

البَیَان: حجت، فصیح گفتگو، حقیقتِ حال واضح کرنے والا کلام۔ بان الشیٔ (ض) بَیَانًا: واضح ہونا، واضح کرنا لازم و متعدی، یہ مادہ باب افعال، باب تفعیل، باب تفعل (اُبَانَ، بَیَّنَ، تَبَیَّنَ) تینوں سے لازم بھی مستعمل ہے اور متعدی بھی یعنی واضح ہونا، واضح کرنا۔

عَلٰی مَاعَلَّمْتَ مِنَ الْبَیَانِ: میں عَلٰی تعلیل کے لئے ہے اور مَا مصدریہ بھی ہوسکتا ہے اور موصولہ بھی، موصولہ کی صورت میں ضمیر مقدّر ہوگی جو ما کی طرف لوٹے گی ای علی ماعلّمتہ مِنْ بیانیہ ہے، مَا کے ابہام کو اس سے بیان کیا ہے۔

اَلْهَمْتَ مِنَ التِّبْیَانِ: اَلْهَمْتَ: باب افعال سے ماضی مخاطب مفرد مذکر کا صیغہ ہے اَلْهَمَهٗ۔ اِلْهَامًا: نگلوانا۔ اَلْهَمَ اللّٰهُ فُلَانًا خَیْرًا: وحی کرنا، سکھلانا، توفیق دینا، دل میں ڈالنا، سورۃ الشمس آیت ۸ میں ہے "فَاَلْهَمَهَا فُجُوْرَهَا وَتَقْوٰىهَا"۔ لَهِمَ الشیٔ (س) لَهْمًا: ایک ہی مرتبہ میں نگل لینا، لَهِمَ الْمَاءَ: گھونٹ لینا۔ التِّبْیَان: علامہ آلوسی رحمہ اللہ نے روح المعانی (ج ۱۴ ص ۲۱۴) میں اس لفظ کے متعلق دو قول نقل کئے ہیں ایک یہ کہ یہ بان (ض) بَیَانًا کا مصدر ہے اور یہ مصادر شاذہ میں سے ہے کیونکہ "تفعال" کے وزن پر جتنے بھی مصادر عربی میں آتے ہیں وہ تار کے فتحہ کے ساتھ تفعال ہے جیسے تکرار ہے۔ البتہ دو مصدر اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہیں ایک تِبْیَان، دوسرا تِلْقَاءٌ کہ یہ دونوں تار کے کسرہ کے ساتھ ہیں، زجاج کے نزدیک اس کو تار کے فتحہ کے ساتھ پڑھنا بھی جائز ہے، دوسرا قول ہے کہ یہ اسم مصدر ہے لیکن راجح پہلا قول ہے، سورۃ نحل، آیت ۸۹ میں ہے "وَنَزَّلْنَا عَلَیْكَ الْكِتٰبَ تِبْیَانًا لِّكُلِّ شَیْءٍ"

صاحب مختار الصحاح (ص ۷۲) پر لکھتے ہیں:۔
(التِبْیان) : مصدر وھو شاذ ، لأن المصادر إنما تجئ علی التَفعال بفتح التاء ، کالتَذکار ، والتَکرار ، والتَوکاف ، ولم یجئ بالکسر إلا التِبیان والتِلقاء۔
علامہ شریشی بیان اور تبیان میں فرق کرتے ہوئے لکھتے ہیں :
البیان : وضوح المعنی وظھورہ ، والتبیان : تفھّم المعنی و تبیُّنُہ ۔ والبیان منك لغیرك، والتبیان منك لنفسك ، مثل التَبَیُّن تقول بیّنتُ الشئَ لِغَیْرِی بَیَانًا ، و تَبَیّنتُہ أنا تِبْیَانًا ۔
" یعنی بیان معنی کے واضح اور ظاہر ہونے کا نام ہے جبکہ تبیان معنی کے سمجھنے اور اپنے لئے اس کے واضح ہونے کو کہتے ہیں ، بیان آپ کی طرف سے دوسرے کے لئے ہوتا ہے جبکہ تبیان آپ کی طرف سے اپنے لئے ہوتا ہے جیسے تبیین ہے ، آپ کہیں گے بَیّنتُ الشئَ لغیری : میں نے چیز کو دوسرے کے سامنے واضح کر دیا و بَیّنتہٗ أنا : میں نے خود اس کو سمجھ لیا اپنے لئے اس کو واضح کر دیا"

أسبغتَ من العطاء : أَسْبَغَ ۔ إسبَاغًا : مکمل کرنا ، پورا کرنا ، سورۃ لقمان آیت ۲۰ میں ہے « وَأَسْبَغَ عَلَیْکُمْ نِعَمَہٗ ظَاھِرَۃً وَّبَاطِنَۃً » یعنی اللہ نے تم پر اپنی ظاہری اور باطنی نعمتیں مکمل فرمادیں ۔ مجرد میں باب نصر سے مستعمل ہے سَبَغَتِ النِّعْمَۃُ (ن) سُبُوْغًا : وسیع ہونا الشئُ السَّابِغُ : کامل چیز ۔ العَطاء : عطیہ ، بخشش ، جمع : أَعْطِیَۃ عطا (ن) عَطْوًا دینا ، سورۃ قٓ آیت ۳۹ میں ہے « ھٰذَا عَطَاءُنَا فَامْنُنْ اَوْ اَمْسِكْ بِغَیْرِ حِسَابٍ »
« عَلٰی مَا أَسْبَغتَ مِنَ العَطاء » میں « مِنْ » « ما » کا بیان ہے ، اس میں « ما » مصدریہ بھی ہو سکتا ہے اور موصولہ بھی ، مصدریہ کی صورت میں عبارت ہوگی نحمدك علی إسباغ العطاء یعنی ہم آپ کی تعریف کرتے ہیں آپ کے ہم پر اپنی بخشش مکمل کرنے پر ۔ اور موصولہ کی صورت میں أسبغتَ کے آخر میں ایک ضمیر محذوف ہوگی جو "ما" کی طرف راجع ہوگی ، ترجمہ یہ ہوگا " ہم آپ کی تعریف کرتے ہیں اس بخشش پر جو آپ نے مکمل فرمادی "

وأَسبلتَ مِنَ الغِطاء : أَسْبَلَ الزَّرْعُ ۔ إسبالاً : کھیت کا خوشہ نکالنا ۔ أَسبَلَ الدَّمْعَ : آنسو بہانا ، آنسو بہنا (لازم و متعدی) أسبَلَ الثَّوبَ : کپڑا لٹکانا ، یہاں اسی معنی میں ہے ۔ الغِطَاء : پردہ ، جمع : أَغْطِیَۃ ۔ غطاہ (ن) غَطْوًا : ڈھانپنا ۔ مطلب یہ ہے کہ ہم آپ کی حمد اس بات پر بھی کرتے ہیں کہ آپ نے ہمارے عیوب پر پردہ ڈال دیا ہے اور ہماری باطنی خرابیوں سے کوئی واقف نہیں
" أَسبلتَ " کا عطف " أسبغتَ " پر ہے اور " مِن " یہاں بھی " ما " کا بیان ہے ۔

وَنَعُوذُ بِكَ مِنْ شِرَّةِ اللَّسَنِ، وَفُضُولِ الْهَذَرِ، كَمَا نَعُوذُ بِكَ مِنْ مَعَرَّةِ اللَّكَنِ، وَفُضُوحِ الْحَصَرِ. وَنَسْتَكْفِي بِكَ الافْتِتَانَ بِإِطْرَاءِ الْمَادِحِ، وَإِغْضَاءِ الْمُسَامِحِ؛ كَمَا نَسْتَكْفِي بِكَ الانْتِصَابَ لِإِزْرَاءِ الْقَادِحِ، وَهَتْكِ الْفَاضِحِ.

اور ہم آپ کی پناہ مانگتے ہیں فصاحت کی تیزی (زبان درازی) اور فضول بکواس سے جیسا کہ ہم آپ کی پناہ مانگتے ہیں لکنت کے عیب اور بندشِ زبان کی رسوائی سے اور ہم آپ کی کفایت طلب کرتے ہیں مدح کرنے والے کی، تعریف میں مبالغہ آرائی اور نرمی کرنے والے کی چشم پوشی کی وجہ سے فتنہ میں پڑجانے سے جیسا کہ ہم آپ سے کفایت طلب کرتے ہیں عیب گیر کے عیب لگانے اور رسوا کرنے والے کی پردہ دری کا نشانہ بننے سے۔

***

ونعوذ بك من شرّة اللّسن : نعوذ : صیغہ جمع متکلم مضارع ہے۔ عاذ (ن) عَوْذًا : پناہ چاہنا، اس کے صلہ میں حرف باء اور مِنْ استعمال کرتے ہیں، باء کا مدخول ہمیشہ پناہ دینے والا اور شریف ہوگا اور مِنْ کا مدخول حقیر، خسیس اور شریر ہوگا جس سے پرہیز اور بچاؤ مقصود ہوتا ہے۔
شِرَّة : یہ بطور مصدر بھی مستعمل ہے اور اسم مصدر کے طور پر بھی استعمال ہوتا ہے بمعنی تیزی، نشاط، حرص۔ شَرَّ (س ن) شَرًّا، شَرَارًا، شَرَارَة، شِرَّةً : شریر ہونا۔ اللَّسَن : فصاحت، یہاں اس سے زبان کی تیزی اور وہ زبان درازی مراد ہے جو دوسروں کے لیے باعثِ تکلیف ہو۔ لَسِنَ (س) لَسَنًا : فصیح ہونا۔

وفضول الهذر : فُضُوْل : دو طرح مستعمل ہے ایک بطور جمع، دوسرا بطور اسم مفرد۔
بطور جمع اس کا مفرد فَضْلٌ ہے، صاحب القاموس المحیط لکھتے ہیں: "الفَضْل : ضِدُّ النَّقْصِ، جمع : الفُضُول" یعنی فَضْل، نقص کی ضد ہے اور اس کی جمع فُضُول ہے اور بطور اسم مفرد اس کے وہی معنی ہیں جو اردو میں ہے یعنی بے فائدہ اور لایعنی۔ المعجم الوسیط میں ہے "الفُضُول : مالا فائدة فيه، يقال هذا من فضول القول. و- اشتغال المرء او تدخله فيما لا يعنيه" یہاں دونوں صورتیں ہوسکتی ہیں۔ پہلی صورت میں یہ فَضْلٌ کی جمع ہوگی جس کے معنی زیادتی کے آتے ہیں۔ فضول الهَذَر : زوائد الهَذَر یعنی بیہودہ گوئی کی زیادتیاں۔ علامہ شریشی نے اسی کو اختیار

کیا ہے اور دوسری صورت میں مطلب واضح ہے یعنی بے فائدہ اور لایعنی بیہودہ گوئی، اس صورت میں یہ اضافۃ الصفۃ الی الموصوف کی قبیل سے ہوگا ای الہَذَرُ الفُضُول۔

فَضَل باب نصر سے استعمال ہوتا ہے اور اس باب سے اس کے عموماً تین معنی آتے ہیں ایک زائد از حاجت ہونا، کہتے ہیں اَنْفِقْ مَا فَضَلَ مِنْ مالِكَ یعنی آپ کے مال میں سے جو زائد از حاجت ہے اسے خرچ کرو۔ دوسرے معنی ہیں: باقی ہونا، کہتے ہیں خُذْ مافَضَلَ مِمّا اَنْفَقْتَ آپ کے خرچ کرنے سے جو باقی بچ گیا ہے وہ لے لو۔ اور تیسرے معنی ہیں: فضل میں غالب آنا۔ فَضَلَه: فضل میں غالب آنا اور یہ لفظ ماضی بکسر العین فَضِلَ بروزنِ سَمِعَ اور مضارع میں بضم العین يَفْضُلُ بروزن ینصر بھی استعمال ہوتا ہے یہ باب شاذ ہے۔ باب کرم سے اس کے معنی ہیں: صاحب فضیلت ہونا فَضُلَ (ك) فَضْلاً: صاحبِ فضل ہونا۔ الهَذَر (ذال کے فتحہ کے ساتھ) اسم مصدر ہے بمعنی بکواس، بیہودہ گوئی۔ هَذَرَ (ن ض) هَذْرًا: بکواس کرنا۔

مَعَرَّةَ اللَّكَن: مَعَرَّة: عیب، گناہ، مضرت، سورۃ الفتح آیت ۲۵ میں ہے "فَتُصِيبَكُمْ مِنْهُمْ مَعَرَّةٌ بِغَيْرِ عِلْمٍ"۔ عرّ (ن) عَرًّا: عیب لگانا، عَرَّ الجَمَلُ: اونٹ کا خارش زدہ ہونا۔ اللَّكَن: اِحْتِبَاسُ اللِّسَانِ عِنْدَ الكَلامِ، بات کرتے وقت زبان کی لکنت۔ لَكِنَ (س) لَكَنًا: لکنت ہونا۔

فُضُوح الحَصَر: فُضُوح: اسم مصدر ہے بمعنی رسوائی۔ فضح (ف) فَضْحًا: رسوا کرنا۔ سورۃ حجر آیت ۶۸ میں ہے "اِنَّ هٰٓؤُلَآءِ ضَيْفِي فَلَا تَفْضَحُونِ" الحَصَر: بندشِ کلام۔ حَصِرَ (س) حَصَرًا: بات کرتے ہوئے ایک دم بند ہو جانا، چپ لگ جانا۔ اسی طرح اس کے معنی تنگ ہونے کے بھی آتے ہیں۔ سورۃ نساء آیت ۹۰ میں ہے "حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ"

و نستكفي بك الافتتان: نستکفی: صیغہ جمع متکلم از باب استفعال بمعنی کفایت طلب کرنا وکفی (ض) كِفاية: کافی ہونا۔ الافتتان: یہ باب افتعال کا مصدر ہے، افْتَتَنَ الرَّجُلُ: فتنہ میں پڑنا، فتنہ میں ڈالنا (لازم ومتعدی) وفَتَنَ (ض) فُتُونًا، فِتْنَةً: فتنہ میں ڈالنا، فتنہ میں پڑنا، فریفتہ بنانا، گمراہ کرنا (لازم ومتعدی) فَتَنَ الذهبَ: سونے کو آگ میں ڈال کر کھرا کھوٹا معلوم کرنا، مشقت میں ڈال کر آزمانا، سورۃ بروج آیت ۱۰ میں ہے "اِنَّ الَّذِيْنَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنٰتِ"

ابن فارس نے معجم مقاییس اللغۃ میں لکھا ہے کہ ف ت ن کا مادہ آزمائش وامتحان پر دلالت کرتا ہے اور اس مادہ کے تمام مشتقات میں آزمائش کے معنی کسی نہ کسی طرح پائے جاتے ہیں۔

إِطْرَاء : باب افعال کا مصدر ہے أَطْرَاه : تعریف میں مبالغہ کرنا۔ وطَرُو (ك) وطَرِی (س) طَرَاوَةً ، طَرَاءَةً : نرم و تازہ ہونا۔ سورۃ نحل آیت ۱۴ میں ہے " لَحْمًا طَرِيًّا "۔
المادِح ۔ صیغہ اسم فاعل ، تعریف کرنے والا۔ مدحه (ف) مَدْحًا : تعریف کرنا۔
"بإطراء المادح" " الافتتان " سے متعلق ہے اور " الافتتان " " نستکفی " کے لئے مفعول بہ ہے
إِغْضَاءِ الْمُسَامِحِ : اغضاء : چشم پوشی ، لاپرواہی أَغْضَى عَيْنَه : آنکھ بند کرنا اور جب صلہ میں "علیٰ" آئے تو اس کے معنی صبر کرنے ، خاموشی اختیار کرنے اور برداشت کرنے کے آتے ہیں۔
أَغْضَى علی الأمر : صبر کرنا ، خاموشی اختیار کرنا۔ أَغْضَى عنه : چشم پوشی کرنا ، کنارہ کش ہونا۔
المُسَامِح : باب مفاعلہ سے صیغہ اسم فاعل ہے : چشم پوشی کرنے والا ساحمه فی الأمر ، وبالأمر : نرمی برتنا ، درگزر کرنا۔ وسَمُحَ (ك) سَمَاحَةً : سخی ہونا۔ سَمَحَ بكذا (ف) سَمْحًا ، سَمَاحًا : اجازت دینا ، سخاوت کرنا۔ "إغضاء المسامح" کا عطف " إطراء المادح " پر ہے۔
الِانْتِصَابِ لِإِزْرَاءِ الْقَادِحِ : الانتصاب : باب افتعال کا مصدر ہے انتصب : کھڑا ہونا قائم ہونا۔ نصب (ض) نَصْبًا : کھڑا اور قائم کرنا ، کہتے ہیں نصبه فانتصب ، أی أقامه فقام اور باب سمع سے اس کے معنی تھکنے کے آتے ہیں نَصِبَ (س) نَصَبًا : تھک جانا۔ یہاں پر اس سے لوگوں کے کلام کا ہدف و نشانہ بننا مراد ہے۔ إِزْرَاء : مصدر از باب افعال ، أزرى به وأزرى عليه - إِزْرَاءً ، وزرى عليه فِعلَه (ض) زِرَايَةً : عیب لگانا۔ القادِح : باب فتح سے صیغہ اسم فاعل ہے : عیب لگانے والا۔ قَدَحَ فی نَسَبِهِ (ف) قَدْحًا : عیب لگانا۔ قَدَحَ النارَ مِنَ الزَنْد : آگ نکالنا۔
هَتْكِ الفَاضِحِ : هَتْك : مصدر ہے هَتَكَ (ض) هَتْكًا : پردہ دری کرنا الفاضح : رسوا کرنے والا۔

***

وَنَسْتَغْفِرُكَ مِنْ سَوْقِ الشَّهَوَاتِ إِلَى سُوقِ الشُّبُهَاتِ ؛ كَمَا نَسْتَغْفِرُكَ مِنْ نَقْلِ الْخُطُوَاتِ إِلَى خِطَطِ الْخَطِيئَاتِ . وَنَسْتَوْهِبُ مِنْكَ تَوْفِيقًا قَائِدًا إِلَى الرُّشْدِ ، وَقَلْبًا مُتَقَلِّبًا مَعَ الْحَقِّ ، وَلِسَانًا مُتَحَلِّيًا بِالصِّدْقِ ، وَنُطْقًا مُؤَيَّدًا بِالْحُجَّةِ ، وَإِصَابَةً ذَائِدَةً عَنِ

الزَّيْغِ ، وَعَزِيْمَةً قَاهِرَةً هَوَى النَّفْسِ ، وَبَصِيرَةً نُدْرِكُ بِهَا عِرْفَانَ الْقَدْرِ .

اور ہم آپ سے مغفرت (اور پناہ) طلب کرتے ہیں شبہات کے بازار کی طرف خواہشات کے ہنکانے (اور لیجانے) سے جیسا کہ ہم آپ سے مغفرت طلب کرتے ہیں غلطیوں کے خطوں (جگہوں) کی طرف قدموں کے منتقل کرنے سے اور ہم آپ سے، ہدایت کی طرف لے جانے والی توفیق، حق کے ساتھ پلٹنے والے دل، سچائی سے آراستہ زبان، دلیل سے تائید شدہ گفتگو، کجی سے ہٹانے والی درستگی رائے (اور راستبازی) نفسانی خواہش کے مقابلے میں غالب آنے والے عزم اور ایسی بصیرت کا ہبہ طلب کرتے ہیں جس سے ہم قدر و منزلت کا عرفان (اور قدر شناسی) پاسکیں۔

* * *

ونستغفرك : نستغفر : صیغۂ جمع متکلم از باب استفعال بمعنی مغفرت طلب کرنا۔ وغَفَرَاللهُ له (ض) مَغْفِرَةً : بخشنا۔ سَوْق : مصدر ہے۔ ساق (ن) سَوْقاً : پیچھے کی طرف سے ہانکنا، لے جانا۔ سائق، ڈرائیور۔ الشَّهَوات : یہ شَهْوَةٌ کی جمع ہے۔ شَهِيَ الشئَ (س) شَهْوَةً ، وشَهَاه (ن) شَهْوَةً : کسی چیز کی خواہش کرنا سُوْق : بازار، جمع : أَسْوَاق۔ مؤنث اور مذکر دونوں طرح مستعمل ہے۔ الشُّبُهات : شُبْهَةٌ کی جمع ہے بمعنی شک، التباس۔

نَقْلِ الخُطُوات : نَقْل : مصدر از باب نصر، نقل (ن) نَقْلاً منتقل کرنا۔ الخُطُوات : طاء پر ضمہ، فتحہ اور سکون تینوں درست ہیں، یہ خُطْوة کی جمع قلت ہے دو قدموں کے درمیان کا فاصلہ، سورۃ بقرہ آیت ۱۶۸ میں ہے " وَلَاتَتَّبِعُوْاخُطُوَاتِ الشَّيْطَان " خُطْوة کی جمع کثرت خُطًی آتی ہے، اورایک لفظ خَطْوة (خاء کے فتحہ کے ساتھ) ہے اس کے معنی ہیں ایک قدم، قدم کی ایک حرکت، اس کی جمع خَطَوات آتی ہے، خَطَا (ن)خَطْوًا : قدم اٹھانا، چلنا باب افتعال سے بھی یہی معنی آتے ہیں۔

خِطَط الخَطِيْئات : خِطَط : یہ خِطَّةٌ کی جمع ہے : زمین کا حصہ، ٹکڑا۔ الخَطِيْئات : یہ خَطِيْئَةٌ کی جمع ہے : غلطی، خطا۔ نَسْتَوْهِبُ : صیغۂ جمع متکلم از باب استفعال۔ اسْتَوْهَبَه ۔ استيهابًا : ہبہ طلب کرنا۔ وَهَبَ (ف) هِبَةً : ہبہ کرنا، بلاعوض دینا۔ توفيق : باب تفعیل کا مصدر ہے : اسبابِ خیر کا مہیا ہونا، کسی کام کے لیے ضروری وسائل مہیا ہونا۔ قائد : آگے کھینچنے والا، قیادت کرنے والا، جمع : قَادَة، قُوّاد۔ الرُّشْد : دانشمندی، ہدایت۔ رَشَدَ

(ن) رُشْدًا، رَشِدَ (س) رَشَدًا : ہدایت پانا، سورۃ بقرہ آیت ۲۵۶ میں ہے «قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ» قَلْب : دل، جمع : قُلُوْب ۔ مُتَقَلِّب : صیغہ اسم فاعل از باب تفعّل پلٹنے والا۔ قلب (ض) قَلْبًا : پلٹ دینا، تبدیل کرنا۔ الحق : باطل کی ضد بھی ہے اور حقوق کا مفرد بھی حَقَّ الأمْرَ (ن) حَقًّا : ثابت کرنا

لسانًا مُتحلّیًا : لِسان : زبان، جمع : أَلْسِنة، لِسانات، أَلْسُنٌ، لُسُنٌ ۔ مُتَحَلِّي : صیغہ اسم فاعل از باب تفعّل : متصف اور مزین ہونے والا تَحَلّى به : اس کے ساتھ مزین ہونا آراستہ ہونا۔ وحَلَى (ض) حَلْيًا وحلا (ن) حَلْوًا : زیور بنانا۔ وحَلِيَتِ المَرْأَةُ (س) حَلْيًا : زیور والی ہونا۔ الصِدْق : سچ ۔ صدق (ن) صِدْقًا : سچ بولنا۔

نُطْقًا مُؤيَّدًا : نُطْق : مصدر ہے : بات، گفتگو۔ نَطَقَ (ض) نُطْقًا، مَنْطِقًا : بولنا۔ مُؤَيَّد : صیغہ اسم مفعول از باب تفعیل : جس کی تائید کی گئی ہو، جسے مضبوط بنایا گیا ہے۔ أَيَّدَهُ۔ تَأْيِيدًا : تائید کرنا۔ آد (ض) أَيْدًا : مضبوط اور قوی ہونا۔ سورۃ صٓ آیت ۱۷ میں ہے وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ أی ذا القوۃ۔ الحُجَّة : دلیل، جمع : حُجَجٌ وحِجَاجٌ ۔

إصابة ذائدة : إصابة : یہ باب افعال کا مصدر ہے بمعنی درستگی وصواب، اصل میں إصْوابٌ بروزن إفعال تھا، واؤ متحرک ما قبل حرف صحیح ساکن تھا اس لئے واؤ کی حرکت کو صرفی قاعدہ کی بناء پر ما قبل منتقل کیا گیا اور واؤ کو اجتماع ساکنین کی وجہ سے حذف کر دیا، اس کے عوض میں آخر میں تاء بڑھادی گئی تو إصابة ہوگیا۔ أصاب۔ إصابة کے معنی آتے ہیں : پانا، حاصل کرنا، درست اور ٹھیک کام کرنا أَصَابَ الرَّجُلُ فی کلامه : صحیح بولنا۔ أصاب الرامی : پھینکنے والے کا تیر نشان پر ٹھیک لگنا۔ ذائدة : صیغہ اسم فاعل : بچانے والی۔ ذاد (ن) ذَوْدًا : دفع کرنا، ہٹانا۔ سورۃ قصص آیت ۲۳ میں ہے «وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ» الزَّيْغ : کجی ۔ زَاغَ (ض) زَيْغًا : کج ہونا، ٹیڑھا ہونا۔ سورۃ نجم آیت ۱۷ میں ہے «مَازَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى» زاغ عن الحق : حق سے پھرنا۔

عَزِيمَة قاهرة : عزیمة : پختہ ارادہ، جمع : عَزَائم۔ عزم (ض) عَزْمًا : پختہ ارادہ کرنا قَاهِرَة : غالب آنے والی۔ قهر (ف) قَهْرًا : غالب آنا۔ هَوَى : خواہش، جمع أَهْوَاء۔ النَّفْس : جان، جمع : نُفُوس۔ بَصِيرَة : دل کی بینائی، معرفت، جمع : بَصَائِر۔ والبصیرۃ للقلب والبصر للعین۔ نُدْرِك : صیغہ جمع متکلم از باب افعال أَدْرَكَ۔ إِدْرَاكًا : پانا۔

عِرْفَان القَدْر : عِرفان : مصدر ہے، عَرَفَ (ض) مَعْرِفَة، عِرْفَانًا : پہچاننا۔ القَدْر : (دال کے فتحہ اور سکون دونوں کے ساتھ درست ہے) اس کے کئی معنی آتے ہیں ① کسی چیز کی

انتہاء ② طاقت وقوت ③ برابر ومساوی، کہتے ہیں هٰذا قدر ذاك یہ اس کے مماثل اور مساوی ہے ④ فیصلہ اور حکم، قدر الله یعنی قضاء الله ⑤ عزت وقار، قدر ومنزلت، یہاں مقامات میں بھی یہی معنی مراد ہیں، جمع : أقدار۔ قَدَر باب ضرب اور نصر سے مستعمل ہے اور اس کے مختلف معانی آتے ہیں قدر (ن ض) قُدْرة، مَقْدِرةً : قوی اور طاقت ور ہونا، اسی سے ہے قادر اور قدیر ② تعظیم کرنا، جیساکہ سورۂ زمر آیت ۶۷ میں ہے وَمَا قَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرِهٖ ③ رزق میں تنگی کرنا جیساکہ سورہ شوریٰ آیت ۱۲ میں ہے اَللّٰهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَّشَآءُ وَيَقْدِرُ ④ مقرر کرنا ⑤ قدر الشئَ بالشئ : ایک شی کو دوسری شی کی مقدار کے مطابق کرنا۔ ⑥ قدر الأمْرَ : کام کے لئے تدبیر کرنا، غور وفکر کرنا۔

***

وَأَنْ تُسْعِدَنَا بِالْهِدَايَةِ إِلَى الدِّرَايَةِ ، وَتَعْضُدَنَا بِالإِعَانَةِ عَلَى الإِبَانَةِ ، وَتَعْصِمَنَا مِنَ الْغَوَايَةِ فِى الرِّوَايَةِ ، وَتَصْرِفَنَا عَنِ السَّفَاهَةِ فِى الْفُكَاهَةِ ؛ حَتَّى نَأْمَنَ حَصَائِدَ الأَلْسِنَةِ ، وَنُكْفَى غَوَائِلَ الزَّخْرَفَةِ ؛ فَلا نَرِدَ مَوْرِدَ مَأْثَمَةٍ ، وَلاَ نَقِفَ مَوْقِفَ مَنْدَمَةٍ ، وَلاَ نُرْهَقَ بِتَبِعَةٍ وَلاَ مَعْتَبَةٍ ، وَلاَ نُلْجَأَ إِلَى مَعْذِرَةٍ عَنْ بَادِرَةٍ .

اور یہ کہ آپ ہماری مدد کریں دانشمندی کی طرف رہنمائی کرکے، ہمیں قوت دیں بیان کرنے پر تعاون کے ساتھ، ہمیں بچائیں بات نقل کرنے میں گمراہی سے اور ہمیں پھیر دیں مذاق میں بیوقوفی سے یہاں تک کہ ہم محفوظ ہوجائیں زبان کی کٹی ہوئی کھیتوں سے (یعنی زبان کی تراشیدہ باتوں کے شر سے) اور ہم کافی کردیئے جائیں ملمع سازی کی ہلاکتوں سے (یعنی چکنی چپڑی اور مزین باتوں کے شر سے ہم بچائے جائیں) تاکہ ہم گناہ کے گھاٹ پر نہ آئیں اور ندامت کے مقام پر نہ کھڑے ہوں اور نہ ہم مکلف بنائے جائیں انجام بد کے اور نہ ناراضگی (وسرزنش) کے اور نہ ہی ہم مجبور کیئے جائیں جلد بازی کی بات کی وجہ سے معذرت کی طرف۔

تُسْعِدَنا بالهِدَايَة : تُسعِدنا : یہ باب افعال سے واحد حاضر کا صیغہ ہے اور "نا" ضمیر مفعول بہ ہے، أسْعَد۔ إسْعادًا : مدد کرنا، تعاون کرنا۔ سَعِد (س) سَعَادَةً : سعادت مند اور نیک بخت ہونا، سَعَد (ف) سُعُوْدًا : بابرکت ہونا۔ الهِداية : مصدر ہے هدی (ض) هِدايَةً : رہنمائی کرنا، راہ دکھانا، اس کے معنی إيْصَال إلى المطلوب کے بھی آتے ہیں اور إراءة الطريق کے بھی آتے ہیں، اس کے متعلق تفصیلی بحث نور الانوار اور شرح تہذیب وغیرہ میں آپ پڑھ چکے ہیں۔ اس کے صلہ میں "إلى" اور "لام" استعمال ہوتا ہے جیسے سورۃ اعراف آیت ۴۳ میں ہے "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْ هَدَانَا لِهٰذَا" اور سورۃ صٓ آیت ۲۲ میں ہے "وَاهْدِنَا إِلٰى سَوَآءِ الصِّرَاطِ" اور بغیر صلہ کے بھی مستعمل ہے، جیسے سورۃ فاتحہ میں ہے "اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ"

الدِراية : مصدر ہے، دَرَى الشئَ، وبالشئِ (ض) دَرْيًا، دِرْيًا، دِرَايَةً : جاننا، بغیر صلہ کے بھی مستعمل ہے۔ اور صلہ میں حرف باء بھی آتا ہے

وتَعْضُدَنَا بالإِعَانَة : تَعْضُدنا : یہ باب نصر سے واحد حاضر کا صیغہ ہے اور "نا" ضمیر مفعول بہ ہے، عَضَده (ن) عَضْدًا : قوی کرنا، مدد کرنا۔ الإعانة : یہ باب افعال کا مصدر ہے اصل میں إعْوَان تھا، واؤ کی حرکت ماقبل کو دیدی گئی اور واؤ کو گرا کر اس کے عوض آخر میں تاء لگادی گئی، أعانه ۔ إعانة : مدد کرنا، وفی الدعاء "ربّ أَعِنّي ولاتُعِنْ عليّ" وعَانَ الرّجلُ (ن) عَوْنًا : آدمی کا درمیانہ عمر کا ہونا۔ الإبَانَة : یہ بھی باب افعال کا مصدر ہے، أبَان ۔ إبَانَةً : ظاہر کرنا۔ بان (ض) بَيَانًا : ظاہر ہونا۔

وتَعْصِمنامِن الغواية : تَعْصِم : صیغہ واحد مذکر حاضر ہے، عَصَم (ض) عَصْمًا : حفاظت کرنا، سورۃ ہود آیت ۴۳ میں ہے "لَاعَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِاللهِ"

الغَوايَة : مصدر از باب ضرب، غوی (ض) غَوَايَةً : گمراہ ہونا، سورۃ نجم آیت ۲ میں ہے "مَاضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوٰى" رِوَاية : یہ بھی مصدر ہے رَوَى (ض) رِوايَةً : روایت کرنا۔

وتصرفنا عن السَفاهة : تصرف : (ض) صَرْفًا : پھیرنا۔ السّفاهة : باب کرم کا مصدر ہے، سَفُهَ الرجلُ (ك) سَفَاهَةً، سَفَاهًا وسَفِهَ (س) سَفَهًا : احمق ہونا۔ الفُكَاهَة : فاء کے ضمہ کے ساتھ اسم مصدر ہے بمعنی مزاح اور فاء کے فتحہ کے ساتھ مصدر ہے، فَكِهَ (س)

فَكاهَةً : مذاق کرنا۔ "تَعْضدنا"، "تعصمنا" یہ سب صیغے منصوب ہیں کیونکہ ان کا عطف تُسْعِدَنا پر ہے اور "تُسْعِدَنَا" منصوب ہے کیونکہ اس پر "أَنْ" ناصبہ داخل ہے

نَأْمَن حصائدَ الألسنة : نأمن : صیغہ جمع متکلم مضارع، أَمِن (س) أَمَانًا : محفوظ ہونا۔ حصائد: یہ حَصِيدَة کی جمع ہے: کھیتی، کھیت کا وہ حصہ جو درانتی سے کاٹا گیا ہو شریشی کہتے ہیں :

الحصائد جمع حَصيدة وهي الحُزْمة من الزَّرْع المحصود فهي فعيلة بمعنى المفعول .

یعنی حصیدۃ کٹی ہوئی کھیتی کے گٹھے کو کہتے ہیں، اس کا وزن فعیلۃ ہے لیکن معنی میں مفعول کے ہے۔

حصد (ن ض) حَصْدًا، حِصَادًا : کھیت کو درانتی سے کاٹنا، مثل ہے : مَنْ زَرَعَ الشَّرَّ حَصَدَ النَّدَامة : جو برائی بوئے گا، پشیمانی کاٹے گا۔

حَصَائد الألسنة : وہ بری باتیں جو دوسروں کے بارے میں کہی گئی ہوں۔

نُكْفى غوائل الزَّخْرَفة : نُكفى : یہ باب ضرب سے صیغہ جمع متکلم مضارع مجہول ہے، كَفى (ض) كِفايَةً : کافی ہونا نُكفىٰ : ہم کفایت کئے جائیں یعنی منع کئے جائیں۔

غوائل : غائلة کی جمع ہے، ہلاک کرنے والی مصیبت، حادثہ۔ غال (ن) غَوْلاً : ہلاک کرنا

الزَّخْرَفَة : یہ باب بعثر کا مصدر ہے زَخْرَفَ الشئَ۔ زَخْرَفَةً : مزین کرنا، زَخْرَفَ القَولَ : بات کو جھوٹ کی آمیزش سے مزین کرنا، اردو میں ایسی بات کو "چکنی چپڑی بات" کہتے ہیں۔

لا نَرِدُ مَوْرِدَ مَأْثَمَة : ورد (ض) وُرُودًا : آنا، وارد ہونا، مَوْرِد : صیغہ ظرف: آنے کی جگہ، گھاٹ، جمع : مَوَارِد۔ مَأْثَمَة : مصدر میمی ہے۔ أثم (س) إثمًا، مَأْثَمًا، مَأْثَمَةً : گناہ کرنا۔

نَقِف مَوْقِف مَنْدَمَة : نَقِف : (ض) وُقُوفًا : کھڑا ہونا۔ مَوْقِف : صیغہ ظرف: کھڑے ہونے کی جگہ۔ مَنْدَمَة : مصدر میمی ہے، وہ چیز جو پشیمانی کا سبب بنے، مَفْعَلة کا وزن سببی معنی پر دلالت کرتا ہے، اس کی تفصیل مقدمہ میں گزر چکی۔ نَدِم (س) نَدَامَة : نادم ہونا۔

لانُرْهَق بتَبِعَة : لا نُرْهَقُ : صیغۂ مجہول جمع متکلم مضارع از باب افعال أرہق ۔ إرهاقًا کے کئی معنے آتے ہیں ① مبتلائے ظلم کرنا ② أَرْهَقَهُ عُسْرًا : مکلف بنانا، تکلیف دینا سورۂ کہف آیت ۷۳ میں ہے " لَا تُرْهِقْنِيْ مِنْ أَمْرِيْ عُسْرًا " کہتے ہیں لَا تُرْهِقْنِي أَرْهَقَكَ اللّٰهُ تو مجھ پر سختی نہ ڈال اللہ تجھ پر سختی نہیں ڈالے گا ③ جلدی کرانا ④ اپنی طاقت سے زیادہ کام پر اکسانا ⑤ أرهقه : پالینا ⑥ أرهق الصّلاة : آخر وقت تک مؤخر کرنا۔ مجرد میں باب سمع سے بھی کئی معنوں میں مستعمل ہے : ① رَهِقَ (س) رَهَقًا : احمق وجاہل ہونا۔ سورۂ جن آیت ٦ میں ہے " فَزَادُوْهُمْ رَهَقًا " ② ظلم کرنا، سورۂ جن آیت ۱۳ میں ہے " فَلَا يَخَافُ بَخْسًا وَّلَا رَهَقًا " أی ظلمًا ③ چھانا، سورۂ یونس آیت ۲٦ میں ہے " لَا يَرْهَقُ وُجُوْهَهُمْ قَتَرٌ وَّلَا ذِلَّةٌ " ④ جھوٹ بولنا ⑤ جلدی کرنا

تَبِعَة : مایترتب علی الفعل خیرًا کان أو شرًّا یعنی کام کرنے کے بعد اس پر مرتب ہونے والا اچھا یا برا نتیجہ ، انجام ، ذمہ داری ، جمع : تَبِعَات ۔

مَعْتَبَة : (تاء کے فتحہ اور کسرہ کے ساتھ) اسم مصدر ہے بمعنی ناراضگی ، عَتِبَ عليه (س) عَتَبًا ، وعتب (ن) عَتْبًا : ملامت کرنا ، اظہارِ ناراضگی کرنا ، سرزنش کرنا ۔

لا نُلْجَأُ إلی مَعْذِرَة : نُلْجَأُ : صیغہ جمع متکلم مضارع مجہول از باب افعال ، أَلْجَأَهُ : مجبور کرنا ، لَجَأَ إليه (ف) لَجَأً : پناہ پکڑنا ۔ مَعْذِرَة : یہ اسم مصدر ہے : وہ حجت و دلیل جس کے ذریعہ سے عذرخواہی کی جائے ، اردو میں بھی اسی معنی میں مستعمل ہے ، جمع : معاذر ۔ معاذیر ، عذره (ض) عُذْرًا : عذر قبول کرنا ۔ البادرة : تیزی ، وہ نامناسب بات جو غصہ کے وقت انسان کی زبان سے بے اختیار نکلے ، جلدی سے سرزد ہونے والا غلط کلمہ ، جمع بَوَادِر ۔

***

اَللّٰهُمَّ فَحَقِّقْ لَنَا هٰذِهِ الْمُنْيَةَ ، وَأَنِلْنَا هٰذِهِ الْبُغْيَةَ ، وَلَا تُضْحِنَا عَنْ ظِلِّكَ السَّابِغِ ، وَلَا تَجْعَلْنَا مُضْغَةً لِلْمَاضِغِ ؛ فَقَدْ مَدَدْنَا إِلَيْكَ يَدَ الْمَسْأَلَةِ ، وَبَخَعْنَا بِالِاسْتِكَانَةِ لَكَ وَالْمَسْكَنَةِ ، وَاسْتَنْزَلْنَا كَرَمَكَ الْجَمَّ ، وَفَضْلَكَ الَّذِي عَمَّ ، بِضَرَاعَةِ الطَّلَبِ ، وَ بِضَاعَةِ الْأَمَلِ .

اے اللہ! ہمارے لئے اس آرزو کو محقق فرمادیں، ہمیں یہ مطلوب عطا فرمادیں اور ہمیں اپنے سایہ کامل سے دھوپ میں نہ نکالیں اور ہم کو چبانے والے (ظالم) کا لقمہ نہ بنائیں چنانچہ ہم نے آپ کی طرف دست سوال دراز کیا ہے، آپ کے سامنے (اپنی) عاجزی و فقیری کا اعتراف کرلیا ہے اور ہم نے آپ کا کرم کثیر اور آپ کے اس فضل کا نزول طلب کیا ہے جو عام ہے، درخواست کی عاجزی اور امید کی پونجی کے ساتھ،

***

حَقِّقْ لَنَا هٰذِهٖ : حَقِّقْ : صیغہ امر حاضر ہے از باب تفعیل حَقَّقَه : ثابت کرنا، المُنْيَة : آرزو، جمع : مُنًى، مَنَىٰ (ض) مَنْيًا : مقرر کرنا - أَنِلْنَا : یہ صیغہ امر حاضر ہے از افعال، اصل میں أَنْيِلْ تھا، یاء ماقبل حرف صحیح ساکن ہے، یاء کی حرکت ماقبل کو دیدی گئی اور اجتماع ساکنین کی وجہ سے یا گرادی گئی تو أَنِلْ بن گیا اور "نا" ضمیر مفعول بہ ہے، أنال - إنالةً : عطا کرنا، دینا، نال (س) نَيْلًا پانا، حاصل کرنا۔ البُغْيَة : (باء کے کسرہ اور ضمہ کے ساتھ) حاجت، مقصد۔ لَا تُضْحِنَا : صیغہ نہی مخاطب از باب افعال۔ أَضْحَى الرَّجُلُ : چاشت کے وقت میں داخل ہونا، ظاہر کرنا، أضحى الله ظِلَّكَ یعنی اللہ تیرے سایہ کو دور کر دے، مراد یہ ہے کہ تجھے ہلاک کر دے، یہاں لَا تُضْحِنَا کے معنی ہیں لا تجعلنا فی الضُّحیٰ یعنی آپ ہمیں اپنے سایہ سے نکال کر دھوپ میں نہ کھڑا کریں۔ ضَحِيَ (س) ضُحًى، ضَحَاءً : دھوپ لگنا، سورۃ طٰہٰ آیت ۱۱۹ میں ہے "اِنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيْهَا وَلَا تَضْحٰى" ظِلّ : سایہ، جمع : ظِلال۔ السابغ : مکمل

وَلَا تَجْعَلْنَا مُضْغَةً لِلْمَاضِغِ : جَعَل (ف) جَعْلًا کے دو معنی عام طور سے آتے ہیں ایک بمعنی خلق؛ جیسا کہ سورۃ نبأ کی آیت ۶ میں ہے "اَلَمْ نَجْعَلِ الْاَرْضَ مِهٰدًا" اور دوسرے بمعنی صَيَّرَ جیسا کہ یہاں ہے۔ مُضْغَة : گوشت کا ٹکڑا، سورۃ مؤمنون آیت ۱۴ میں ہے "فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظٰمًا" جمع : مُضَغ۔ الماضِغ : چبانے والا، مضغ (ف) مَضْغًا چبانا

مَدَدْنَا إِلَيْكَ : مَدّ (ن) مَدًّا : کھینچنا، لمبا کرنا۔ يد : ہاتھ، نعمت، احسان، جب یہ بمعنی ہاتھ ہو تو اس کی جمع أَيْد آتی ہے اور جب بمعنی نعمت و احسان ہو تو جمع أَيَادِيْ آتی ہے المَسْئَلَة : سوال، جمع : مَسَائِل، یہ دراصل مصدر ہے۔ سأل (ف) سُؤَالًا، مَسْأَلَةً : سوال کرنا۔

بَخَعْنابالِاسْتِکَانَۃ : بخع لہ (ف) بَخْعًا، بُخُوْعًا، بَخَاعَۃً : مطیع و فرمانبردار ہونا۔ بخع نفسہ : اپنے آپ کو قتل کرنا، سورۃ کہف آیت ٦ میں ہے " فَلَعَلَّکَ بَاخِعٌ نَّفْسَکَ عَلٰٓی اٰثَارِھِمْ " بخع بہ : اعتراف و اقرار کرنا۔ یہاں اسی معنی میں ہے۔ الاستکانۃ : عاجزی و مسکینی، اس لفظ کے اصل میں اختلاف ہے، ایک قول یہ ہے کہ اصل کَوْن ہے، اس صورت میں اس کا سین زائدہ ہوگا اور یہ بابِ استفعال کا مصدر ہوگا، اصل میں اِسْتِکْوَان بروزن استفعال تھا، واؤ متحرک ماقبل حرف صحیح ساکن تھا اس لئے حرکت واؤ ماقبل حرف کاف کو دیدی اور اجتماع ساکنین کی وجہ سے واؤ کو گرا کر اس کے آخر میں تاء عوض کی بڑھادی۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی اصل سکن ہے، اس صورت میں سین اصلی ہوگا اور یہ باب افتعال کا مصدر ہوگا، اشتِکَانٌ بروزنِ افتعال، تاء آخر میں وحدت کی بڑھادی گئی تو اسْتِکَانَۃ ہوگیا۔

اکثر اہل لغات نے اس کو مادہ کون میں ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلا قول راجح ہے اور یہ بابِ استفعال کا مصدر ہے، استکان الرجلُ : عاجزی کرنا، سورۃ آلِ عمران آیت ۱۴۶ میں ہے " وَمَاضَعُفُوْا وَمَااسْتَکَانُوْا " اسْتَکَانَ اگر بابِ استفعال سے ہے تو کوئی اشکال نہیں ہوتا کیونکہ اصل میں اسْتَکْوَنَ تھا، تعلیل کے بعد استکان ہوگیا، لیکن اگر بابِ افتعال سے ہو تو پھر شبہ ہوتا ہے کہ ماضی استکن بروزن افتَعَل ہونا چاہئے، استکان الف کے ساتھ نہیں ہونا چاہئے اس شبہ کا حل یہ ہے کہ استکان میں الف اشباع کا ہے چنانچہ صاحب القاموس لکھتے ہیں :

"استکان : خَضَع، و ذَلّ، افتعل مِنَ المَسْکَنَۃِ اُشْبِعَتْ حَرْکَۃَ عَیْنِہٖ "

یعنی استکان کے معنی ذلت و عاجزی کے ہیں اور یہ مَسْکَنَۃ سے بابِ افتعال کا صیغہ ہے، اس کے عین کلمہ یعنی کاف کی حرکت میں اشباع کردیا گیا ہے (اور اس طرح اِسْتَکَنَ کو اِسْتَکَانَ پڑھا جاتا ہے)

المَسْکَنَۃ : فقر و مسکینی، سَکُنَ (ك) سَکَانَۃً : مسکین ہونا۔

اسْتَنْزَلْنا کرمك : استنزلنا : بابِ استفعال سے صیغہ جمع متکلم ہے استنزل : نزول طلب کرنا، نزل (ض) نُزُوْلًا : نازل ہونا۔ کَرَم : بخشش، مہربانی وسخاوت، یہ دراصل مصدر ہے کَرُمَ (ك) کَرَمًا، کَرَامَۃً : کریم ہونا، شریف وسخی ہونا۔ الجَمّ : صیغہ صفت ہے بمعنی بہت زیادہ، جمع : جُمُوم۔ جَمّ (ن) جَمًّا : زیادہ ہونا۔ عَمّ (ن) عُمُوْمًا : عام ہونا۔ ضَرَاعَۃً :

مصدر از فتح ضرع (ف) ضَرَاعَةً : عاجزی کرنا۔ الطَّلَب : مصدر از نصر، طلب (ن) طَلَبًا : طلب کرنا۔ بِضَاعَة : سرمایہ، پونجی، سامانِ تجارت، جمع : بَضَائع۔ سورۃ یوسف، آیت ۶۵ میں ہے «هٰذِهٖ بِضَاعَتُنَا رُدَّتْ اِلَيْنَا» الأَمَل : امید، جمع : آمال۔

***

ثُمَّ بالتَّوَسُّلِ بِمُحَمَّدٍ سَيِّدِ الْبَشَرِ ، وَالشَّفِيعِ الْمُشَفَّعِ فِي الْمَحْشَرِ ، الَّذِي خَتَمْتَ بِهِ النَّبِيِّيْنَ ، وَأَعْلَيْتَ دَرَجَتَهٗ فِي عِلِّيِّيْنَ ۔ وَوَصَفْتَهٗ فِي كِتَابِكَ الْمُبِيْنِ ، فَقُلْتَ وَأَنْتَ أَصْدَقُ الْقَائِلِيْنَ : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِيْنَ ﴾

پھر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے وسیلے سے جو کہ سید البشر ہیں، شفاعت (وسفارش) کرنے والے ہیں جن کی شفاعت محشر میں قبول کی جائے گی، جن کے ساتھ آپ نے نبیوں (کے سلسلہ نبوت) کو ختم فرمادیا اور ان کے درجہ کو مقام علیین میں آپ نے بلند فرمایا آپ نے اپنی واضح کتاب میں ان کی صفت بیان فرمائی چنانچہ آپ نے فرمایا—— اور آپ کہنے والوں میں سب سے زیادہ سچے ہیں—— وما ارسلنک الا رحمة للعالمین (ہم نے آپ کو نہیں بھیجا ہے مگر تمام جہانوں کے لئے رحمت بناکر)

***

بالتوسّل بمُحَمَّد : تَوَسُّل : مصدر از باب تفعّل، تَوَسَّلَ إلى الله بفلان : فلاں کے ذریعہ سے اللہ کا تقرب حاصل کرنا۔ وَسَلَ إليه به (ض) وَسِيْلَة کے بھی یہی معنی ہیں۔ مُحَمَّد : جس کی حمد و تعریف کی گئی ہو اور جس کے اوصافِ حمیدہ بکثرت ہوں۔ یہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اسمائے گرامی میں سے ہے۔ سَيِّد: سردار، جمع : سادَة۔ یہ اصل میں سَيْوِدٌ تھا، واؤ کو یاء سے بدل کر ادغام کردیا گیا۔ سَادَ (ن) سِيَادَة : سردار ہونا۔ البَشَر: انسان، مخلوق، مذکر اور مؤنث اس میں برابر ہیں، جمع : أبْشَار۔ الشفيع : شفاعت کرنے والا، جمع شُفَعَاء ، شفع (ف) شَفَاعَةً : سفارش کرنا۔ المُشَفَّع : صیغۂ اسم مفعول از باب تفعیل : وہ شخص جس کی شفاعت قبول کی جائے۔ شَفَّعَه في فلان : فلاں کے متعلق اس کی شفاعت قبول کرنا۔ المَحْشَر : جمع ہونے کی جگہ، حشر (ن ض) حَشْرًا : جمع کرنا۔

خَتَمْتَ بِه : خَتَمَ الشیءَ (ض) خَتْمًا : ختم کرنا ، آخر تک پہنچانا ، خَتَمَ علیه : مہر لگانا ، سورۃ بقرۃ آیت ۷ میں ہے "خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ" النبیّین : یہ نَبِیٌّ کی جمع ہے ، اس لفظ کے اصل میں دو قول ہیں :

① پہلا قول یہ ہے کہ یہ نَبَأٌ سے مشتق ہے جس کے معنی خبر کے آتے ہیں أَنْبَأَه : اس کو خبر دار کیا چونکہ نبی اللہ کی طرف سے اللہ کے احکام کا مُخْبِر ہوتا ہے اس لئے اس کو نبی کہتے ہیں ، اس صورت میں اس کی اصل نَبِيْءٌ ہے ۔ یہ فَعِیْلٌ کا وزن ہے اور فعیل بمعنی فاعل ہے یعنی خبر دینے والا البتہ آخر میں ہمزہ کو چھوڑ دیتے اور اس کے عوض میں یاء لے آتے ہیں پھر پہلی یاء کا دوسری میں ادغام ہوا تو نَبِیٌّ بنا جیسے ذُرِّیَّة بَرِیَّة اور خابِیَة کے الفاظ ہیں ان لفظوں میں بھی یاء کی جگہ دراصل ہمزہ ہے ، اصل لفظ ذُرِّیْئَةٌ ، بَرِیْئَة اور خَابِئَةٌ ہے ، چنانچہ بعض لوگ اصل کے مطابق اس کو ہمزہ کے ساتھ نَبِیْءٌ پڑھتے ہیں ۔

② دوسرا قول یہ ہے کہ یہ نَبْوَةٌ یا نَبَاوَةٌ سے مشتق ہے جس کے معنی زمین کے بلند حصّہ کے آتے ہیں چونکہ نبی کی ذات باقی انسانوں کی بہ نسبت بلند و اشرف ہوتی ہے اس لئے اسے نبی کہا جاتا ہے ، اس صورت میں یہ فعیل کے وزن پر بمعنی مفعول ہوگا اور غیر مہموز ہوگا ۔ البتہ راجح قول پہلا ہے ۔

أَعْلَيْتَ درجته أَعْلَيْتَ : صیغہ مخاطب از باب افعال ، أعلاه الله : اللہ اس کو بلند کرے ، علا فی المکان (ن) عُلُوًّا : بلند ہونا ۔ عَلِیَ فی الشرف (س) عَلَاءً : بلند ہونا ۔ دَرَجَة : مرتبہ ، جمع : دَرَجات ۔ عِلِّیِّیْن : یہ عِلِّیٌّ کی جمع ہے ، صاحب القاموس المحیط لکھتے ہیں :

> "عِلِّیُّوْن : جمع عِلِّیّ : فی السماء السابعة ، تصعد إلیه أرواح المؤمنین "
>
> یعنی عِلِّیُّون عِلِّیّ کی جمع ہے ، ساتویں آسمان میں وہ بلند مقام جہاں مؤمنین کی ارواح جاتی ہے ۔

علامہ شریشی نے اس کو عِلِّیَّةٌ کی جمع قرار دیا ہے بمعنی اعلی الجنّة ۔ وصف (ض) وَصْفًا : بیان کرنا ۔ المُبِیْن : صیغہ اسم فاعل از باب افعال بمعنی واضح اور واضح کرنے والا (لازم و متعدی) أبان ۔ إبانَةً : واضح ہونا ، واضح اور جدا کرنا ۔ عالَمِیْن یہ عالَم کی جمع سالم ہے قاعدہ کی رو سے اس کی جمع عَوَالِم آنی چاہیے لیکن اہلِ عقل کی تغلیب کی وجہ سے اس کی جمع مذکر سالم کے وزن پر مستعمل ہے أرسل ۔ إرسالًا : بھیجنا ۔ رَسِلَ الشَّعْرُ (س) رَسَلًا : بالوں کا لمبا ہونا

______ اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ الْهَادِينَ، وَأَصْحَابِهِ الَّذِينَ شَادُوا الدِّينَ، وَاجْعَلْنَا لِهَدْيِهِ وَهَدْيِهِمْ مُتَّبِعِينَ، وَانْفَعْنَا بِمَحَبَّتِهِ وَمَحَبَّتِهِمْ أَجْمَعِينَ، إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، وَبِالْإِجَابَةِ جَدِيرٌ.

اے اللہ! ان پر اور ان کے ہدایت دینے والے آل پر اور ان کے اصحاب پر رحمت نازل فرمادیں جنہوں نے دین کو مضبوط کیا اور ہمیں آپ کی اور آپ کے اصحاب کی سیرت و طریقہ کی پیروی کرنے والا بنادیں اور آپ کی اور تمام صحابہ کی محبت سے ہمیں نفع پہنچادیں، بے شک آپ ہر چیز پر قادر ہیں اور دعا قبول کرنے کے سزاوار!

***

فَصَلِّ علیه : صَلِّ : یہ صیغہ امر حاضر ہے از باب تفعیل، صَلّٰی علی النبیّ ۔ صَلاۃٌ : درود بھیجنا۔ صَلاۃ اسم ہے، مصدر نہیں لیکن مصدر کی جگہ استعمال ہوتا ہے، چنانچہ صَلّٰی ۔ صَلاۃ کہتے ہیں صَلّی ۔ تَصْلِیۃً نہیں کہتے، حالانکہ باب تفعیل سے صلی کا مصدر تَصْلِیَۃ ہے، چنانچہ صاحب مختار الصحاح لکھتے ہیں :

الصَّلاۃ : الدعاء، والصلاۃ من اللہ تعالی الرحمۃ والصلاۃ واحدۃ الصَّلَوات المفروضۃ، وھو اسم یوضع موضع المصدر، یقال: صَلّی صَلاۃ، ولا یقال : تَصْلِیَۃً

اسی طرح علامہ فیروز آبادی القاموس المحیط میں لکھتے ہیں :

الصلاۃ : الدعاء، والرحمۃ، والاستغفار وحُسْنُ الثناء من اللہ عزوجل علی رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم، وعبادۃ فیھا رکوع وسجود اسم یوضع موضع المصدر وصَلّی صلاۃ، لا تصلیۃ ۔

آلِہ : لفظ آل کے متعلق تین پہلوؤں سے یہاں مختصر بات عرض کی جاتی ہے، پہلا یہ کہ اس کے کتنے معنی ہیں، دوسرا یہ کہ اس کا ماٰخذ اور اصل کیا ہے اور تیسرا یہ کہ آل اور اھل میں کیا فرق ہے۔

لفظ آل کے عموماً تین معنی آتے ہیں ① سراب ② آل کل شئ : شخصہ یعنی بمعنی شخص ③ آل الرجل : اھلہ وعیالہ واتباعہ یعنی اھل وعیال اور اتباع کرنے والے

لفظ آل کی اصل اور ماخذ کیا ہے اس میں اختلاف ہے اور چار قول ایسے ہیں جو دل کو لگتے ہیں ،

ویسے مولانا موسیٰ روحانی بازی مدظلہم نے اس لفظ پر ایک مستقل کتاب "النهج السهل إلى مباحث الآل والاهل" کے نام سے لکھی ہے اور اس میں انہوں نے سترہ اقوال ذکر کیے ہیں یہاں ان میں سے چار ذکر کیے جاتے ہیں :

① آل کی اصل "أهل" ہے، ہاء کو ہمزہ سے بدل دیا أَأْلٌ ہو گیا پھر بقاعدہ آمن دوسرے ہمزہ کو الف سے بدل دیا تو آل بن گیا
یہ سیبویہ کی تحقیق ہے اور جمہور نحاۃ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے
ان حضرات کا کہنا ہے کہ آل کی تصغیر أُهَيْل آتی ہے اور تصغیر ہی ایک ایسی کسوٹی ہے جس کے ذریعہ کسی لفظ کی اصل کو پرکھا جا سکتا ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ اس کی اصل اور ماخذ أَهْلٌ ہے کیونکہ تصغیر أُهَيْلٌ ہے۔

② دوسرا قول نحو اور قرارت کے مشہور امام کسائی کا ہے، وہ فرماتے ہیں اس کی اصل أَوْل تھا، واؤ ماقبل مفتوح کو قال کے قاعدہ سے الف کے ساتھ بدلا تو آل ہو گیا، آلَ الیہ (ن) أَوْلاً : لوٹنا، پناہ پکڑنا، چونکہ انسان کے اہل وعیال بھی اس کی طرف لوٹتے ہیں اس لیے اہل وعیال کو آل کہتے ہیں۔ باقی آل کی تصغیر أُوَيْل آتی ہے۔ کسائیؒ نے کہا میں نے ایک اعرابی کو یہ کہتے سنا أَهْل أُهَيْل، آلٌ أُوَيْل، معلوم ہوا اس کے حروف اصلیہ أَوْل ہیں۔

مولانا موسیٰ روحانی بازی نے اسی قول کو راجح قرار دیا اور تیرہ وجوہ ذکر کر کے پہلے قول کو مرجوح قرار دیا ہے۔

③ تیسرا قول یہ ہے کہ یہ آلَةٌ سے ماخوذ ہے چونکہ انسان کے اہل وعیال اس کے لیے بمنزلہ آلہ کے مددگار ومعاون ہوتے ہیں اس لیے انہیں آل کہا جاتا ہے۔

④ چوتھا قول مولانا موسیٰ روحانی بازی کا ہے، وہ فرماتے ہیں اس کی اصل أَلٌّ ہے جس کے معنی قرابت ورشتہ داری کے ہیں، پھر ایک لام کو الف سے بدل دیا تو آل بن گیا اور عربی زبان میں اس کی کئی نظائر ہیں کہ جہاں حرف مکرر ہو تو اس میں سے ایک کو الف سے بدل دیتے ہیں، جیسے قرآن کریم کی آیت میں ہے وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسّٰهَا اصل میں دَسَّسَ تھا ایک سین کو الف سے بدل دیا گیا دسا ہوا، ٹھیک اسی طرح یہاں پر بھی أَلٌّ میں لام مشدد ومکرر ہے، ایک لام کو الف سے بدلا تو آل بن گیا۔

تیسری بحث ہے آل اور أهل کے درمیان فرق کے متعلق، مولانا موسیٰ روحانی بازی صاحب نے ان دونوں کے درمیان اڑتیس فرق بیان کیے ہیں جن میں سے بعض ہم نے آگے دوسر

مقامہ کی ابتداء میں لکھے ہیں مثلاً یہ کہ آل اشراف کی طرف مضاف ہوتا ہے جب کہ أهل عام ہے ، آل ذوی العقول کی طرف مضاف ہوتا ہے ، أهـل عام ہے وغیرہ ۔

درود وغیرہ میں جو آل استعمال ہوتا ہے اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اہل وعیال اور مومنین ومتبعین سب شامل ہوسکتے ہیں کیونکہ آل کے معنی اہل وعیال کے بھی ہے اور متبعین کے بھی۔

أصحابه : یہ صَحْبٌ کی جمع ہے اور صَحْبٌ صَاحِبٌ کی جمع ہے ۔ صحابہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ رفقاء مراد ہیں جنہوں نے ایمان کی حالت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا یا آپ کو پایا ہو اور اسی ایمان کی حالت میں پھر ان کی وفات ہوئی ہو۔

شادوا الـدین : شاد (ض) شَیْدًا : مضبوط بنانا، مستحکم کرنا الـدین : مذہب، طریقہ، شریعت ، جمع : أَدْیان ۔ هَدْیٌ : طریقہ ۔ مُتَّبِعِیْنَ : صیغہ اسم فاعل از باب افتعال ، اِتَّبَعَه : اتباع کرنا ۔ ایک تاء اصل ہے اور ایک تاء افتعال کی ہے ۔ انفعنا : صیغہ امر حاضر از باب فتح اور "نا" ضمیر مفعول بہ ہے ، نفعه (ف) نَفْعًا : فائدہ پہنچانا ۔ مَحَبَّةٌ : اسم مصدر ہے محبت، حَبَّه (ض) حُبًّا ، حِبًّا : محبت کرنا ۔ الإجابة : مصدر ہے از باب افعال ، أجاب ۔ إِجَابَةً : جواب دینا ، قبول کرنا ، سورۃ نمل آیت ۶۲ میں ہے " اَمَّنْ یُّجِیْبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ " جَدِیْرٌ : لائق ، سزاوار ، جمع : جُدَرَاءُ ، جَدُرَ بکذا ، و لکذا (ك) جَدَارَةً : سزاوار اور لائق ہونا ۔

* * *

وَبَعْدُ ، فَإِنَّهُ قَدْ جَرَى بِبَعْضِ أَنْدِيَةِ الْأَدَبِ الَّذِي رَكَدَتْ فِي هَذَا الْعَصْرِ رِيحُهُ ، وَخَبَتْ مَصَابِيحُهُ ، ذِكْرُ الْمَقَامَاتِ الَّتِي ابْتَدَعَهَا بَدِيعُ الزَّمَانِ ، وَعَلَّامَةُ هَمَذَانَ رحمه الله تعالى . وَعَزَا إِلَى أَبِي الْفَتْحِ الْإِسْكَنْدَرِيِّ نَشْأَتَهَا ، وَإِلَى عِيسَى بْنِ هِشَامٍ رِوَايَتَهَا ، وَكِلَاهُمَا مَجْهُولٌ لَا يُعْرَفُ ، وَنَكِرَةٌ لَا تَتَعَرَّفُ .

حمد و صلاۃ کے بعد! علم ادب جس کی ہوا اس زمانے میں ٹھہر گئی ہے اور جس کے چراغ
۱ بجھ گئے ہیں کی بعض مجلسوں میں اس مقامات کا ذکر ہونے لگا جس کو ہمدان کے علامہ بدیع
الزمان رحمہ اللہ نے ایجاد کیا اور جس کے انشاء کو انہوں نے ابو الفتح اسکندری کی طرف

اور اس کی روایات کو عیسی بن ھشام کی طرف منسوب کیا ہے، وہ دونوں ایسے مجہول ہیں کہ پہچانے نہیں جاتے اور ایسے نکرہ ہیں جو معرفہ نہیں بن سکتے۔

***

و بعد : بعد اور قبل کے اعراب کی مشہور تین حالتیں ہیں، دو حالتوں میں یہ معرب ہوتے ہیں اور ایک حالت میں مبنی ہوتے ہیں، ان کا مضاف الیہ یا مذکور ہوگا یا محذوف، اگر مذکور ہے تو معرب ہوں گے، اگر محذوف ہے تو پھر یا منوی ہوگا یا نسیاً منسیا ہوگا، نسیا منسیا کی صورت میں بھی معرب ہوتے ہیں البتہ محذوف منوی کی صورت میں مبنی ہوتے ہیں۔ یہاں بعد کا مضاف الیہ محذوف منوی ہے یعنی بعد الحمد والصلاۃ اس لیے مبنی بر ضم ہے۔

جری ببعض أنْدِیة : جَرَی (ض) جَرْیًا : جاری ہونا، دوڑنا، بہنا۔ جَرَی الانتخابُ هذا الاسبوع ۔ جَرَیانًا : الیکشن ہونا۔ جَرَیان الاحتفال بمناسبة کذا : کسی موقعہ پر تقریب ہونا، جَرَیان التحرِّیات : تحقیقات ہونا۔ أَنْدِیَة : یہ نَدِیٌّ کی جمع ہے بمعنی مجلس ندا (ن) نَدْوًا : جمع ہونا، جمع کرنا (لازم و متعدی)

رَکَدَتْ رِیْحُه : رکد (ن) رُکُوْدًا : ٹھہرنا، رُک جانا۔ العصر : زمانہ، جمع : أعصار أَعْصُر، عُصُوْر ۔ ریح : ہوا، جمع : رِیاح ۔ قرآن کریم میں عموماً جہاں یہ جمع استعمال ہوا ہے وہاں نعمت و رحمت مراد ہے، جیسے سورۃ حجر آیت ۲۲ میں ہے "وَاَرْسَلْنَا الرِّیٰحَ لَوَاقِحَ"، اور جہاں مفرد استعمال ہوا ہے وہاں عذاب و سزا کے لیے آیا ہے جیسے کہ سورۃ قمر آیت ۱۹ میں ہے "اِنَّآ اَرْسَلْنَا عَلَیْهِمْ رِیْحًا صَرْصَرًا"

خَبَتْ مَصَابِیْحُه : خبا (ن) خَبْوًا : بجھنا، سورۃ اسراء آیت ۹۷ میں ہے "کُلَّمَا خَبَتْ زِدْنٰهُمْ سَعِیْرًا" مصابیح : چراغ، مفرد : مِصْبَاح۔

اِبْتَدَعَهَا بَدِیْعُ الزَّمَان : ابتدع : باب افتعال سے ہے کسی چیز کو بغیر نمونہ کے ایجاد کرنا، بنانا بَدَعَ (ف) بَدْعًا : کے بھی یہی معنی ہیں۔

علامہ بدیع الزّمان

ابو الفضل احمد بن حسین بدیع الزماں ہمذانی چوتھی صدی کے مشہور عربی ادیب ہیں جنہوں نے سب سے پہلے مقامات کا اسلوب ایجاد کیا اور چار سو مقامات لکھے، جن کی اتباع علامہ حریری نے اپنے مقامات میں کی ہے اور حریری نے ان کے فضل وتفوّق کا یہاں اپنے خطبہ میں اعتراف کیا ہے۔

علامہ بدیع الزمان کا حافظہ اس قدر غضب کا تھا کہ چار پانچ اوراق پر سرسری نظر ڈال لیتے اور وہ سارے اوراق انہیں حفظ ہوجاتے، علامہ ثعالبی نے یتیمۃ الدھر (ج ۴ ص ۲۴۱) میں لکھا ہے کہ ایک مرتبہ پچاس ابیات پر مشتمل ایک قصیدہ ان کے سامنے پڑھا گیا جو انہوں نے پہلی بار سنا اور ایک ہی بار سننے سے وہ انہیں یاد ہوگیا۔ علامہ ثعالبی ان کے متعلق لکھتے ہیں :

فانه كان صَاحِبَ عَجَائِبَ ، و بَدائعَ وغرائبَ ...، وكان مع هٰذا مَقبولَ الصُّورةِ ، خَفيفَ الرُّوحِ ، حَسَنَ المُعشرةِ ، نَاصِعَ الظَّرفِ عَظِيمَ الخُلُقِ ، شريفَ النفس ، كَرِيمَ العَهدِ ، خالصَ الوُدِّ ، حُلُوَّ الصَّداقة ، مُرَّ العداوة .... أَمْلَى أربعمائة مقامةٍ نَحَلَها أبا الفتح الإسكندرى ... مِن لفظ أَنيق قريبِ المأخذ ، بعيدِ المَرام ، وسَجعٍ رَشيقِ المَطلَعِ والمَقطَعِ كَسَجعِ الحَمام .... ناداه الله فلَبَّاه ، وفارق دنياه في سنة ثلاث وتسعين وثلثمائة ، فقامَتْ نوادبُ الأدب ، وانثَلَمَ حَدُّ القلم ، وبكاه الفضائل مع الأفاضل ورَثَاه الأكارم مع المكارم ، على أنه ما مات مَن لَم يَمُتْ ذكرُه ، ولقد خَلَدَ مَنْ بَقِيَ عَلَى الأيَّامِ نَظمُهُ ونَثرُهُ ، والله عزوجل يتولّاه بعفوه وغفرانه ويحييه بروحه ورَيحانه .

علامہ بدیع الزماں کے تذکرہ میں علامہ ثعالبی کی چونکہ یہ بڑی خوبصورت عبارت ہے اس لئے ہم نے اسے یہاں نقل کیا کہ عربی ادب کے طالبعلم کو اس طرح کی تعبیرات یاد کرنی چاہئیں۔

علامہ بدیع الزمان کے مقامات کی طرح ان کے خطوط ورسائل بھی بڑے مشہور ہیں، علامہ ابن خلکان نے وفیات الاعیان (ج ۱ ص ۱۲۸) میں ان کے کچھ خطوط نقل کئے ہیں، ان کا ایک

خط ہے :

الماء اذا طال مَکْثُہ، ظھر خُبْثُہ ، و اذا سکن مَتْنُہ ، تحرّك نَتْنُہ ، و کذلك الضیف یَسْمُج لقاؤہ ، إذا طال ثَوَاؤہ، ویثقل ظلہ، إذا انتھی محلہ . والسلام .

پانی کا مکث وٹھہراؤ جب لمبا ہوجاتا ہے تو اس کی خرابی ظاہر ہونے لگتی ہے ، جب اس کی تہہ ساکن ہوجاتی ہے تو اس کی بدبو متحرک ہونے لگتی ہے ، اسی طرح مہمان ہے جب اس کے رہنے کی مدت لمبی ہوجاتی ہے تو اس کی ملاقات بُری لگتی ہے ، اس کا سایہ ثقیل ہوجاتا ہے جب اس کا رہنا انتہاء کو پہنچ جاتا ہے ۔

تعزیت کے سلسلہ میں ان کا ایک اور خط ہے :

الموت خَطْبٌ قد عَظُمَ حتی ھان ، و مَسٌّ قد خَشُنَ حتی لان والدُّنیا قد تَنَکَّرَتْ حتی صار الموت أخَفَّ خُطوبِھا ، وجَنَتْ حتی صار أصْغَرَ ذُنوبِھا ؛ فلتنظر یمنةً، ھل تری إلا مِحْنَةً ، ثم یُسْرَةً ھل تری إلا حَسْرَة .

موت ایک اتنا عظیم حادثہ ہے اور اس قدر شدید چوٹ ہے کہ (اس کا احساس نہیں کیا جاسکتا اور) وہ ہلکی اور نرم معلوم ہونے لگتی ہے ، دنیا اس قدر نامانوس چیز ہے کہ موت اس کا ایک ہلکا حادثہ بن گئی ہے اور اس قدر جنایت کرتی ہے کہ موت اس کا ایک چھوٹا گناہ معلوم ہوتا ہے ، سو آپ اپنے گرد وپیش پر نظر ڈالیں آپ کو ابتلاء وآزمائش اور حسرت وندامت کے سوا کچھ نظر نہ آئے گا ۔

ان کے ایک اور خط کا یہ سرنامہ بھی بڑا دلچسپ ہے :

حَضْرتُہ التی ھی کَعْبَةُ المُحتاج ، لا کعبةُ الحجاج ، و مَشْعَرُ الکَرَم لا مَشْعَرُ الحَرَم ، و مُنَی الضیفِ ، لا مِنَی الخَیْفِ ، و قِبْلَة الصّلات لا قِبلة الصّلاة .

مُنَی الضیفِ : مہمان کی تمنائیں، مُنی مُنْیَة کی جمع ہے : آرزو ۔ مِنی الخیف سے مقام منی مراد ہے ۔ الصّلات : انعام ۔

علامہ بدیع الزمان خود ہمذان کے رہنے والے تھے جو خراسان ایران کا مشہور شہر ہے لیکن عجیب

بات یہ ہے کہ انہیں ہمذان سے کوئی محبت نہیں تھی بلکہ اس کی مذمت میں انہوں نے یہ دلچسپ شعر کہے ہیں :

هَمَذان لی بلد أقول بفضله لکنه من أقبح البُلدان
صبيانه في القبح مثل شيوخه وشيوخه في العقل كالصبيان

یعنی ہمذان میرا شہر ہے اور میں اس کے فضل کا قائل ہوں لیکن درحقیقت وہ ایک بدترین شہر ہے، اس کے بچے ظاہری بدصورتی میں اس کے بوڑھوں کی طرح ہیں اور اس کے بوڑھے عقل میں بچوں کی طرح (کم عقل) ہیں۔

ان کی وفات ۳۹۸ھ کو ہوئی، علامہ ابن خلکان نے ان کی وفات کا حیرت انگیز واقعہ لکھا ہے کہ وہ بیمار تھے، بیماری کے عالم میں ان پر سکتہ طاری ہوا، لوگ سمجھے کہ انتقال کر گئے اس لئے ان کی تکفین وتجہیز کر دی گئی اور انہیں دفن کر دیا، حالانکہ آپ زندہ تھے، قبر میں ہوش آیا تو چیخ پڑے، لوگوں نے قبر دوبارہ کھولی تو آپ نے داڑھی ہاتھ سے پکڑی تھی اور قبر کی ہولناکی کی وجہ سے انتقال فرما گئے تھے۔

علامہ بدیع الزمانؒ نے چار سو مقامے لکھے ہیں جو چھپ چکے ہیں، انہیں اس لحاظ سے کہ وہ اس صنفِ ادب کے خالق ہیں علامہ حریری پر فوقیت اور برتری حاصل ہے، علامہ شریشی نے لکھا ہے کہ ہمارے زمانہ میں کسی ادیب سے بدیع اور حریری کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ بدیع "بدیع الزماں" ہے اور حریری تو بدیع "یوم" بھی نہیں۔

شریشی نے اپنے استاد کے حوالہ سے لکھا ہے کہ بدیع الزمان کے مقامات میں بے ساختگی اور آمد ہے جب کہ حریری کے مقامات میں تکلف اور آورد ہے۔ علامہ بدیع الزماں اپنے شاگردوں سے کہتے تم کوئی موضوع منتخب کرو ہم اس پر مقامہ لکھوا دیتے ہیں، چنانچہ ان کے شاگرد اپنی مرضی کے مطابق ایک موضوع منتخب کرتے اور علامہ بدیع الزماں اسی وقت ارتجالاً اس پر ایک مقامہ انہیں لکھوا دیتے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ علامہ بدیع الزماں ایک عبقری ادیب تھے اور اس صنف میں اولیت کا شرف انہیں کو حاصل ہے تاہم یہ ایک حقیقت ہے کہ جو مقبولیت اور ادب کا جو بلند معیار علامہ حریری کے مقامات میں نظر آتا ہے، وہ مقاماتِ بدیع میں نہیں بلکہ مقاماتِ بدیع کی شہرت اور تذکرہ بھی غالباً مقاماتِ حریری کی وجہ سے ہے اگرچہ حریری کا درجہ اس صنف میں تخلیقی نہیں، تقلیدی ہے۔

خود علامہ حریری نے بھی اپنے مقامات کی ندرت، انفرادیت اور مقاماتِ بدیع پر فوقیت کے متعلق بڑا حکیمانہ اور ادیبانہ اسلوب اختیار کیا ہے، علامہ حریری نے اولاً خطبہ میں علامہ بدیع الزمان کی فوقیت کا کھلے دل سے اعتراف کیا، پھر عدی بن رقاع کے دو شعر ذکر کیے جس کے آخر میں ہے جیسا کہ آگے آرہا ہے "الفَضْلُ للمتقدِّم" اس میں ایک نفیس اشارہ اس طرف کر دیا کہ بدیع الزمان کو فوقیت صرف

تقدم کی وجہ سے ہے ۔ پھر آگے چھٹے مقامے میں صاف کہہ دیا کہ ادب کی اصناف میں متقدمین اور متاخرین سب برابر ہیں جو اصناف ادب متقدمین پیش کر چکے ہیں اگر وہ نہ کرتے تو بعد کے لوگ پیش کر دیتے ۔

لیکن آخر میں جاکر ۴۷ مقامہ میں علامہ حریری نے صاف اعلان کر دیا کہ متاخر کو متقدم پر اور انہیں علامہ بدیع پر فوقیت حاصل ہے ، چنانچہ انہوں نے مقامات بدیع کے مرکزی کردار ابوالفتح اسکندری کا صراحت کے ساتھ نام لے کر کہا :

إن یکن الإسکندری قبلی فالطَّلُّ قد یَبْدُو أمامَ الوَبل

والفضل للوابل لا للطَّلِّ

یعنی اگر ابوالفتح اسکندری مجھ سے پہلے ہو گزرا ہے تو بسا اوقات شبنم بارش سے پہلے ظاہر ہوتی ہے تاہم فضل و تفوق بارش کو حاصل ہے ، شبنم کو نہیں ۔

اس طرح علامہ حریری نے ایک نفیس اسلوب میں آخر میں جاکر اپنی برتری کا اعلان کر دیا ۔

عَلاَّمة هَمَذان : عَلاَّمة : بہت جاننے والا ، اس میں تاء مبالغہ کی ہے جیسے رَاوِیَة، نَسَّابَة ، لَحَّانَة ہیں ۔ ان میں بھی تاء مبالغہ کی ہے اور یہ مذکر کے لئے مستعمل ہیں ۔

ھمذان ایران کے صوبہ خراسان میں واقع مشہور شہر ہے ، علامہ حموی نے معجم البلدان (ج ۵ ص۴۱۰) میں لکھا ہے کہ ہمذان اور اصفہان دونوں بھائی تھے اور دونوں نے شہر بنائے ، موجودہ شہران ہی کی طرف منسوب ہے ، ہمذان کو حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جمادی الاولی ۲۴ھ ہجری میں حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی شہادت کے چھ ماہ بعد فتح کیا ۔ ہمذان کی سردی بڑی مشہور ہے ، شعراء نے اس کی سردی کے بیان میں بڑی مبالغہ آرائی کی ہے کہ وہاں سردی میں آگ بھی ٹھنڈی معلوم ہوتی ہے ۔

ابوسرح کے شعر ہیں :

النّارُ فی ھَمَذان یَبْرُدُ حَرُّھَا والبَرْدُ فی ھَمَذان داءٌ مُسقِمٌ

والفقر یکتم فی بلادٍ غیرھا والفقر فی ھَمَذان مالا یُکتم

لیکن سردی کے ساتھ ساتھ ھمذان ایک باغ و بہار شہر ہے ، وہاں کی زمین اور پہاڑ سرسبز و شاداب ہیں ۔ علامہ بدیع الزمان اسی شہر کے رہنے والے تھے ۔

وعَزَى نَشْأَتَها : عَزَى (ض) عَزْیًا ، وعَزَا (ن) عَزْوًا : منسوب کرنا ۔ نَشْأَةً : یہ اسم الشارہ کا مصدر ہے بمعنی ایجاد و اختراع اور تربیت و نشو و نما ۔ أنشأه الله : خلقه ۔ نَشَأَ (ف) نَشْأً ، نَشْأَةً : نیا ہونا ، جوان ہونا ۔ سورۃ واقعہ آیت نمبر ۶۲ میں ہے : وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ »

کلاھما : کِلا لفظاً مفرد ہے اور معنی کے لحاظ سے تثنیہ ہے۔ مَجھُول: صیغہ اسم مفعول بمعنی گمنام جَہِل (س) جَھْلاً : جاہل ہونا۔ لایُعْرَف : صیغہ مجہول۔ عَرَفَ (ض) مَعْرِفَۃً : پہچاننا۔
نَکِرَۃ لاتَتَعَرَّف : نکرۃ : معرفہ کی نقیض ہے۔ نَکِرَ (س) نُکْرًا، نُکُورًا : ناواقف ہونا، نہ پہچاننا۔ لاتَتَعَرَّف : صیغہ واحد مؤنث غائب از باب تفعل ، تَعَرَّفَ الاسمُ : اسم نکرہ کا معرفہ ہونا۔ تَعَرَّفَ الشئَ : طلب کرنا یہاں تک کہ پہچان لینا ، نَکِرَۃ لاتَتَعَرَّف : ایسا نکرہ جو معرفہ نہیں بن سکتا۔

***

فأَشار مَنْ إشارَتُهُ حُكْمٌ ، وَطاَعَتُهُ غُنْمٌ ، إلَى أنْ أُنْشِئَ مَقَامَاتٍ أَتْلُو فِيهاَ تِلْوَ الْبَدِيعِ ، وَإنْ لَمْ يُدْرِكِ الظَّالِعُ شَأْوَ الضَّلِيعِ ، فَذاَ كَرْتُهُ بِماَ قِيلَ فِيمَنْ أَلَّفَ بَيْنَ كلِمَتَيْنِ ، وَ نَظَمَ بَيْتاً أَوْ بَيْتَيْنِ ،

چنانچہ اس شخص نے (مجھے) اشارہ کیا جس کا اشارہ حکم (کا درجہ رکھتا) ہے اور جس کی فرمانبرداری غنیمت ہے، اس بات کی طرف کہ میں مقامات لکھوں، اسمیں علامہ بدیع الزمان کی پیروی کروں — اگرچہ لنگڑا بیل قوی گھوڑے کی رفتار کو نہیں پاسکتا — تو میں نے انہیں وہ بات یاد دلائی جو اس شخص کے بارے میں کہی گئی ہے جس نے دو کلمے تألیف کئے ہوں یا ایک دو شعر نظم کئے ہوں،

***

أَشَارَ ۔ إشَارَۃً : اشارہ کرنا۔ اشارہ کرنے والے سے یہاں نوشیروان بن خالد مراد ہے جس کی تفصیل ابتداء میں گزرچکی۔

طاعتہ غُنْم : طَاعَ (ن) طَوْعًا : تابع ہونا، سورۃ محمد آیت ۲۱ میں ہے " وَیَقُوْلُوْنَ طَاعَۃٌ مَّعْرُوْفَۃٌ " غُنْمٌ : غنیمت، بغیر محنت و مشقت کے کسی چیز کا حصول، کہتے ہیں الغُنْم بالغُرْم یعنی جو شخص کسی چیز سے فائدہ حاصل کرتا ہے اس کا نقصان بھی اسی کو برداشت کرنا ہوتا ہے جمع : غُنُوم ۔ أَتْلو : (ن) تَلْوًا : پیچھے چلنا۔ تَلاَ۔ تِلاَوَۃً : تلاوت کرنا۔

لم یُدْرِكَ الظَّالع : أدرك - إدراکًا : پانا - الظالع : صیغہ اسم فاعل از باب فتح لنگڑا۔ ظلع (ف) ظلعًا : لنگڑا کر چلنا ، جمع : ظُلَّع ۔ شَأْو : مدت ، غایت ۔ شَأَیٰ (ف) شَأْوًا : آگے بڑھنا ۔ ضلیع : قوی ، جمع : ضُلَّع ، ضَلُعَ (ک) ضَلاعَۃً : قوی ہونا۔

ظالع لنگڑے بیل اور ضلیع قوی گھوڑے کو بھی کہتے ہیں ، لَمْ یُدْرِكِ الظَّالِعُ شَأْوَ الضَّلِیعِ محاورہ ہے یعنی لنگڑا بیل قوی گھوڑے کی غایت اور رفتار کو نہیں پا سکتا مطلب یہ ہے کہ کمزور اور ضعیف قوی اور طاقت ور جیسا کام نہیں کر سکتا ۔ ذَاکَرَ ۔ مُذَاکَرۃ : ایک دوسرے کو یاد دلانا ، أَلَّفَ : از باب تفعیل ، أَلَّفَ ۔ تَأْلِیفًا : جوڑنا ، ملانا ، تصنیف و تالیف کرنا نظم (ض) نَظْمًا : پرونا ، شعر بنانا ۔ بَیْت ، گھر ، شعر جمع : أَبْیَات جب گھر کے معنی میں ہو تو جمع بُیُوت آتی ہے

علامہ حریری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب مقامات بدیع کے اسلوب پر مجھے مقامات لکھنے کا حکم دیا گیا تو میں نے حکم دینے والے سے معذرت کی اور وہ مشہور مقولہ یاد دلایا جو ایک دو کلمہ تالیف کرنے یا ایک دو شعر کہنے والے کے متعلق کہا گیا ، وہ مقولہ کیا ہے ؟ علامہ شریشی نے اس کے متعلق مختلف قول ذکر کئے ہیں۔

ایک قول ابو عمرو بن العلاء کا ہے کہ آدمی لوگوں کے افواہ سے اس وقت تک محفوظ رہتا ہے جب تک کوئی کتاب نہ لکھ دے یا کوئی شعر نہ کہدے۔

دوسرا قول عتابی کا مشہور ہے کہ جب آدمی کوئی کتاب لکھ لیتا ہے تو وہ مدح وذم کے لئے اپنے آپ کو پیش کر دیتا ہے ، اگر کتاب اچھی ہوگی تو حسد کا نشانہ بنے گا ، بُری ہوگی تو مذمت کا ہدف بنے گا۔

ایک قول اور بھی مشہور ہے ، اور وہ ہے : مَنْ صَنَّفَ فَقَدِ اسْتُهْدِفَ جس نے تصنیف کی وہ لوگوں کا ہدف و نشانہ بن گیا۔

***

______ وَاسْتَقَلْتُ مِنْ هٰذَا الْمَقَامِ الَّذِي فِيهِ يَحَارُ الْفَهْمُ ، وَيَفْرُطُ الْوَهْمُ ، وَيُسْبَرُ غَوْرُ الْعَقْلِ ، وَتَبِينُ قِيمَةُ الْمَرْءِ فِي الْفَضْلِ ، وَيُضْطَرُّ صَاحِبُهُ إِلَى أَنْ يَكُونَ كَحَاطِبِ لَيْلٍ ، أَوْ جَالِبِ رَجْلٍ وَخَيْلٍ ، وَقَلَّمَا سَلِمَ مِكْثَارٌ ، أَوْ أُقِيلَ لَهُ عِثَارٌ .

میں نے اس مقام سے معافی چاہی جہاں انسان کی فہم حیران ہو جاتی ہے ، وہم بڑھ جاتا

ہے اور عقل کی گہرائی جانچی جاتی ہے، آدمی کی قیمت فضیلت میں ظاہر ہوجاتی ہے (کہ کتنے پانی میں ہے) اور صاحب تصنیف اس بات کی طرف مجبور ہوجاتا ہے کہ وہ رات کو لکڑیاں چننے والے کی طرح یا پیادہ اور سواروں کو کھینچنے والے کی طرح ہوجائے (کہ پیادہ اور سوار کو کھینچنے والا بڑی مشقت میں ہوتا ہے کیونکہ ایک کی رفتار تیز ہوتی ہے اور دوسرے کی سُست) اور ایسا بہت کم ہوا ہے کہ زیادہ بولنے والا محفوظ رہا ہو یا اس کی لغزش معاف کردی گئی ہو۔

***

استَقَلْتُ: صیغہ ماضی متکلم از استفعال، سین طلب کے لئے ہے، استقال - استقالة : اقالہ طلب کرنا (اقالہ فسخ بیع کو کہتے ہیں) استقال عَثْرَتَه : اپنی لغزش اور غلطی کی معافی طلب کرنا (یہاں اسی معنی میں ہے) استقال من الخدمة : مستعفی ہونا، استعفیٰ دینا۔ یَحَار : صیغہ واحد مذکر غائب فعل مضارع حَارَ (س) حَيْرَةً : حیرت کرنا۔ الفَهْم : سمجھ، جمع : أَفْهام - يَفْرُط : (ن) فَرْطاً : بڑھ جانا، سبقت کرنا۔ الوَهْم : خدشہ، شک، جمع : أَوْهَام - يُسْبَرُ : صیغہ مجہول از مضارع۔ سبر (ن ض) سَبْرًا : جانچنا، آزمانا۔ غَوْرًا : گہرائی - غَارَ الماءُ (ن) غَوْرًا : پانی کا زمین میں چلا جانا۔ قِيمَة : قیمت، جمع : قِيَم، المَرْءُ : آدمی، تثنیہ : مَرْءَان، اور اس کی جمع نہیں آتی۔ يَضْطَرّ : از باب افتعال، یہ اصل میں يَضْتَرُّ تھا چونکہ انتعال کے فاکلمہ میں حرف ضاد تھا اسلئے تاء افتعال کو طاء سے بدل دیا جیسا کہ مشہور قاعدہ ہے، اِضْطَرَّه إليه : مجبور کرنا۔ اس کے حروف اصلیہ ضَرَرٌ ہیں۔

حاطب لیل: حَطَب (ض) حَطْبًا : لکڑیاں جمع کرنا۔ لَيْلٌ : رات، جمع لیالی، رات کو لکڑیاں چننے والا چونکہ اچھی اور بُری لکڑی میں تمیز نہیں کرسکتا اس لئے اس کے ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے ایسے آدمی کی جو بات کرتے ہوئے اچھے بُرے کلام کی تمیز نہ کرے، جو منہ میں آئے کہتا چلا جائے۔

جالب رجل: جالب : کھینچنے والا، حاصل کرنے والا، جلب (ن ض) جَلْبًا : کھینچنا، حاصل کرنا۔ رِجْل : یہ رَاجِل کی جمع ہے : پیدل چلنے والا۔ خَيْل : شہسوار، گھوڑا، جمع ہے اور اس لفظ سے اس کا مفرد مستعمل نہیں۔

قَلَّما: یہ کلمہ دو معنوں کے لئے مستعمل ہے کبھی صرف نفی کے لئے استعمال ہوتا ہے اور کبھی تھوڑی چیز ثابت کرنے کے لئے آتا ہے، یہ لفظ دو کلموں سے مرکب ہے ایک قَلَّ جو فعل ماضی کا صیغہ ہے قَلَّ (ض)، قِلَّةً : کم ہونا، دوسرا کلمہ ما کافہ یا ما مصدریہ ہے، جب قلّ کے ساتھ یہ ما لاحق

ہوجاتا ہے تو اس صورت میں یہ فاعل کا تقاضا نہیں کرتا بلکہ "قَلَّما" کے بعد پھر فعل آتا ہے، دو لفظ اور بھی ہیں جن کے فعل ماضی کے ساتھ ما کافہ یا مامصدریہ لاحق ہوتا ہے۔ ایک طَالَ اور دوسرا کَثُرَ، طَالَمَا اور کَثُرَمَا۔

سَلِمَ مِكْثَار: سَلِمَ (س) سَلَامَةً: سالم ہونا۔ مِكْثَار: صیغہ مبالغہ ہے۔ کَثُرَ (ك) كَثْرَةً: زیادہ ہونا، مِكْثَار: زیادہ بولنے والا، اس میں مذکر اور مؤنث برابر ہیں۔ چند اوزانِ مبالغہ ایسے ہیں کہ وہ مذکر اور مؤنث دونوں کے لئے استعمال ہوتے ہیں۔ چنانچہ نور الدین جزائری نے فروق اللغات (ص ۲۶۵) میں وہ اوزان لکھے ہیں، جو درج ذیل ہیں:

① مِفْعَال ـ رَجُل، وامرأة مِكْسَال ② مِفْعِيل ـ رَجُل، وامرأة مِعْطِير
③ فَعَّال ـ امرأة حَصَان ④ فِعَال ـ نَاقة دِلَاث اى سريعة
⑤ فَعُوْل ـ تَوبَة نَصُوحًا ⑥ فَعِيل جو بمعنی مفعول ہو امرأة قتيل
⑦ فَيْعِل ـ امرأة ثَيِّب، أَيِّم۔

أُقِيْلَ له عِثَار: أُقِيل: صیغہ مجہول از باب افعال، أَقَال ـ إِقَالَةً: بیع فسخ کرنا، درگزر کرنا، أَقَال الله عَثْرَتَه: اللہ اس کی لغزش سے درگزر کرے، أُقِيل: درگزر اور معاف کیا گیا عِثَار اس کا نائب فاعل ہے، اس کا عطف سَلِمَ پر ہے جو قَلَّمَا کا مدخول ہے یعنی بہت بولنے والے کی لغزش کم معاف کی جاتی ہے۔ مجرد میں باب ضرب سے ہے، قَال البَيْعَ (ض) قَيْلًا: بیع فسخ کرنا۔ عِثَار: مصدر عثر (ن) عَثْرًا، عِثَارًا، عُثُوْرًا: لغزش کرنا، پھسلنا، عَثَرَ عليه: مطلع ہونا۔

*

فلمّا لَمْ يُسْعِفْ بالإقالَةِ ، وَلاَ أَعْفَى مِنَ المَقالَةِ ، لَبَّيْتُ دَعْوَتَهُ تَلْبِيَةَ الْمُطِيعِ ، وَبَذَلْتُ فِي مُطَاوَعَتِهِ جُهْدَ الْمُسْتَطِيعِ ، وَأَنْشَأْتُ ـ عَلَى مَا أُعانيهِ مِنْ قَرِيحَةٍ جَامِدَةٍ ، وَفِطْنَةٍ خَامِدَةٍ ، وَرَوِيَّةٍ نَاضِبَةٍ ،وَهُمُومٍ ناصِبَةٍ ـ خَمْسِينَ مَقَامَةً ، تَحْتَوِي عَلَى جِدِّ الْقَوْلِ وَهَزْلِهِ ،وَرَقِيقِ اللَّفْظِ وَجَزْلِهِ ،وَغُرَرِ الْبَيَانِ وَدُرَرِهِ ، وَمُلَحِ الْأَدَبِ وَنَوَادِرِهِ ، إِلَى مَاوَشَّحْتُهَا به من الآياتِ ،وَمَحَاسِنِ الْكِنَايَاتِ ،

چنانچہ جب اس نے معافی کو پورا نہ کیا (یعنی معافی قبول نہیں کی) اور کہنے (اور مطالبہ) سے مجھے بری اور معاف نہیں کیا تو میں نے اس کی دعوت پر اطاعت کرنے والے کی طرح لبیک کہا اور اس کی موافقت میں میں نے صاحب استطاعت آدمی کی سی کوشش صرف کی اور میں نے لکھے ـــــ باوجود اس کے کہ میں برداشت کررہا تھا جمی ہوئی طبیعت، بجھی ہوئی ذکاوت، فرو رفتہ خشک ہونے والی فکر اور تھکا دینے والے غموں کی تکلیف کو ـــــ پچاس مقامے جو مشتمل ہیں قول کی سنجیدگی اور اس کی ہنسی مذاق پر، لفظ کے باریک اور اس کے عظیم ہونے پر، بیان کی چمک اور اس کے موتیوں پر، ادب کی نمکین اور اس کی نادر باتوں پر، اس کے ساتھ ساتھ میں نے انہیں مزین کیا قرآنی آیات اور خوبصورت کنایات سے۔

يُسْعِف : إسْعافًا بحاجته وسَعَفَ بها (ف) سَعْفًا : حاجت پوری کرنا ، أسعفه على الأمر : مدد کرنا

ولا أَعفىٰ من المقالة : أعفىٰ . صیغہ واحد مذکر غائب از باب افعال أَعْفَى اللّٰهُ فُلَانًا : اللہ اسے معاف فرماتے ، أعفاه من الأمر : بری کیا، درگزر کیا۔ عَفَا (ن) عَفْوًا : معاف کرنا۔ المَقَالة : بات ، مصدر ہے ، اس کی اصل عبارت ہے ولا أعفاني من المقالة یعنی اس نے گفت گو اور مطالبہ سے مجھے بری اور معاف نہیں کیا۔

لَبَّيتُ دعْوَتَه : لَبَّيْتُ : از باب تفعیل، لَبَّى ـ تَلْبِيَةً : لبیک کہنا ، ولَبِيَ من الطَّعَامِ (س) لَبْيًا : خوب سیر ہوکر کھانا۔ اس کے حروفِ اصلیہ ل ب ی ہیں۔ دَعْوَةً : مصدر ہے۔ دعا (ن) دَعْوَةً : بلانا ، دعا کرنا۔ تَلْبِيَةً : یہ لَبَّيْتُ کے لئے مفعول مطلق ہے۔ المُطِيع : صیغہ اسم فاعل از باب افعال : اطاعت کرنے والا۔

بَذَلْتُ فی مُطَاوَعَتِه : بَذَل (ن) بَذْلاً : خرچ اور صرف کرنا۔ مُطَاوَعة : مصدر از باب مفاعلہ بمعنی موافقت، طَاوَعَ ۔ مُطَاوَعَةً : موافق ہونا۔ جُهْد : اسم ہے، طاقت وقوت۔ سورۃ توبہ آیت ۷۹ میں ہے "وَالَّذِيْنَ لَا يَجِدُوْنَ إِلَّا جُهْدَهُمْ" جَهْد : (جیم کے فتحہ کے ساتھ) محنت ومشقت، جَهَدَ الرجلُ (ف) جَهْدًا : محنت وکوشش کرنا۔ المُسْتَطِيْع : صاحبِ استطاعت، صاحبِ قدرت، یہ باب استفعال سے صیغہ اسم فاعل ہے، استطاع الرجلُ : آدمی کا صاحبِ استطاعت ہونا

أُعَانِيْهِ مِنْ قَرِيْحَة : عَانَى ۔ مُعَانَاة، از باب مفاعلہ : جھیلنا، برداشت کرنا۔ عَنِيَ (س) عَنَاءً : تھکنا۔ عَنَا له (ن) عُنُوًّا : مطیع وفرمانبردار ہونا۔ عنا (ن) عَنْوَةً : زبردستی لینا۔ عَنَىَ (ض) عَنْيًا : قصد کرنا۔ عَنَى به (ض) عِنَايَةً : متوجہ ہونا۔ قَرِيْحَة : طبیعت، جمع : قَرَائِح ۔ جامِدة : جامد، ٹھہرا ہوا۔ جَمَد (ن) جُمُوْدًا : ٹھہرنا، منجمد ہونا۔ فِطْنَة : ذکاوت وذہانت۔ فَطِن له (س ن) فِطْنَةً، فَطَانَةً : سمجھنا۔ خَامِدة : بجھی ہوئی۔ خَمَد (ن) خَمْدًا خُمُوْدًا : بجھنا۔

رَوِيَّة نَاضِبَة : رَوِيَّة : فکر، یہ باب تفعیل کا اسم مصدر جمع رَوايا ہے۔ یہ اصل میں رَوِيْئَةٌ ہے، ہمزہ کو ماقبل یاء کی مناسبت سے یاء سے بدل دیا اور پھر یاء کا یاء میں ادغام کردیا رَوِيَّةٌ ہوگیا۔ رَوَّأَ فی الأمر۔ تَرْوِئَةً : غور وفکر کرنا۔ اس کے حروفِ اصلیہ ر وء ہیں۔ ناضِبة : خشک۔ نَضَبَ الماءُ (ن) نُضُوْبًا : پانی کا زمین کے اندر چلا جانا، خشک ہو جانا۔ هُمُوم : غم، مفرد : هَمٌّ۔ نَاصِبَة : تھکا دینے والی صیغہ اسم فاعل از سمع، نَصِبَ (س) نَصَبًا : تھکنا، لازم ہے، اس اعتبار سے ناصِبَة کے معنی ہیں "تھکنے والی، تھکاوٹ والی" لیکن یہاں یہ مُنْصِبَة اسم فاعل از باب افعال (تھکا دینے والی) کے معنی میں مستعمل ہے۔ أَنْصَبَه ۔ إنصَابًا : تھکا دینا۔ چنانچہ علامہ شریشی لکھتے ہیں :

"ناصبة : مُتْعِبة، وَهَمٌّ ناصِبٌ علی معنی النسب، ای ذو نَصَب، ولوجاء علی القیاس لقیل : مُنْصِب، لِأَنَّ فِعْلَه : أَنْصَبَه الهَمّ"

تَحْتَوِی عَلَی جِدّ : احتوی علی الشئ، از باب افتعال : مشتمل ہونا۔ حَوَی الشئَ (ض) حَوَايَةً : مشتمل ہونا۔ جِد : سنجیدگی، کوشش۔ جَدَّ فی القول (ض) جِدًّا : سنجیدہ ہونا۔ الهَزْل : مذاق ومزاح۔ هزل فی کلامه (ض) هَزْلاً : مذاق وخوش طبعی کرنا، حدیث میں ہے "ثلاث جِدُّهُنّ جِدٌّ وهَزْلُهنّ جِدّ" رَقِيق : غلیظ کی ضد، باریک، رَقَّ الشئُ (ض)

رِقَّۃً: رقیق و باریک ہونا۔ جَزْل: صیغہ صفت، عظیم، رکیک کی ضد ہے، جمع: جِزَال۔ جَزُل (ك) جَزَالَۃً: عظیم ہونا۔ غُرَر: یہ غُرَّۃ کی جمع ہے: گھوڑے کی پیشانی کی سفیدی، ہر شئی کا اول، چہرہ۔ دُرَر: موتی، مفرد: دُرَّۃ، دُرٌّ۔ مُلَح: مُلْحَۃٌ کی جمع ہے: نمکین و دلچسپ بات۔ نَوَادِر: عجائب وغرائب مفرد: نادِرَۃ۔ نَدَرَالکلامُ (ن) نَدْرًا: کلام کا نادر و فصیح ہونا، نَدَرَالشیٔ: کم ہونا۔

إلی ما وَشَّحْتُهابه: وَشَّح۔ تَوْشِيحًا: مزین کرنا، وَشَّحه: وشاح پہنانا، وشاح جڑاؤ پیٹی اور نیام کو کہتے ہیں، اس میں "ما" موصولہ، "ها" ضمیر مفعول "خمسین مقامة" کی طرف راجع ہے "به" میں ضمیر مجرور "ما" موصولہ کی طرف عائد ہے "من الآيات" "ما" کا بیان ہے اور "إلی" حرف جر بمعنی "مع" ہے جیسا کہ قرآن کریم کی آیت "وَلَا تَأْكُلُوٓا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَالِكُمْ" میں "إلی" بمعنی "مع" ہے۔

محَاسن: اس میں دو قول ہیں، ایک قول ہے کہ یہ حُسْن کی خلاف قیاس جمع ہے اور یہی قول صحیح ہے، دوسرا قول ہے کہ یہ مَحْسَن کی جمع ہے بمعنی حسن۔ الکِنایات: کِنَایَۃٌ کی جمع ہے، کنایہ کہتے ہیں کہ آپ ایک لفظ استعمال کریں لیکن مراد اس لفظ کے اصلی معنی نہ ہوں بلکہ اس کے لازم دوسرے معنی مراد ہوں جیسے اردو میں کہتے ہیں "فلاں شخص پاک دامن ہے" یہاں "پاکدامن" کا لفظ عفیف ہونے سے کنایہ ہے، کپڑے کے حقیقی دامن کا پاک ہونا یہاں مراد نہیں ہوتا، اگرچہ "پاک دامن" کا یہ لفظ جس طرح عفیف ہونے پر دلالت کرتا ہے ٹھیک اسی طرح اپنے اصلی اور حقیقی معنی پر بھی دلالت کرتا ہے البتہ متکلم یہاں عفیف والے معنی مراد لے رہا ہے، لیکن اگر وہ اس سے اصلی اور حقیقی معنی مراد لے تو لے سکتا ہے کیونکہ حقیقی معنی مراد لینے سے کوئی قرینہ مانع موجود نہیں۔

اس تفصیل سے کنایہ اور مجاز میں فرق واضح ہوگیا، کیونکہ مجاز میں جب کسی لفظ کے آپ مجازی معنی مراد لیں گے تو پھر حقیقی معنی مراد نہیں لے سکتے کیونکہ مجازی معنی وہیں آپ مراد لے سکتے ہیں جہاں ایک ایسا قرینہ موجود ہو جو حقیقی معنی مراد لینے سے مانع ہو، مثلاً آپ کہتے ہیں "وہ شیر بول رہا ہے" اب شیر سے کوئی انسان مراد ہے اور یہاں یہ لفظ اپنے حقیقی معنی میں مستعمل نہیں کیونکہ آگے "بول رہا ہے" کا جملہ ایک ایسا قرینہ ہے جو حقیقی معنی مراد لینے سے مانع ہے۔ چنانچہ مختصر المعانی (ص۴۳۲) میں ہے:

"الكِنَايَة: في اللغة مصدر "كنيت بكذا عن كذا" أو "كَنَوْت" إذا تركتَ التصريحَ به، وفي الاصطلاح: لفظٌ أُرِيدَ به لازمُ

معناهٗ مع جوازِ إرادتِه معه، فظَهَرَ أنها تُخالِفُ المجازَ مِن جهةِ إرادةِ المعنیٰ الحقیقی مع إرادةِ لازمِہٖ »

***

وَرَصَّعْتُهُ فِيهَا من الْأَمْثَالِ الْعَرَبِيَّةِ، وَاللَّطَائِفِ الْأَدَبِيَّةِ، وَالْأَحَاجِي النَّحْوِيَّةِ، وَالْفَتَاوَى اللُّغَوِيَّةِ، وَالرَّسَائِلِ الْمُبْتَكَرَةِ، وَالْخُطَبِ الْمُحَبَّرَةِ، وَالْمَوَاعِظِ الْمُبْكِيَةِ، وَالْأَضَاحِيكِ الْمُلْهِيَةِ، مِمَّا أَمْلَيْتُ جَمِيعَه على لِسَانِ أَبِي زَيْدٍ السَّرُوجِيِّ، وَأَسْنَدْتُ رِوَايَتَهُ إِلَى الْحَارِثِ بنِ هَمَّامٍ الْبَصْرِيِّ.

اور ان میں میں نے جڑ دیئے ہیں عربی کہاوتیں، ادبی لطیفے، نحوی پہیلیاں، لغوی فتاویٰ، نرالے رسالے (خطوط)، مزین خطبے، رلا دینے والی نصیحتیں، اور غافل کردینے والی ہنسی کی باتیں، یہ سب میں نے ابو زید سروجی کی زبان پر املاء کروایا، اور اس کی روایت کو میں نے حارث بن ہمام بصری کی طرف منسوب کیا۔

***

رَصَّعْتُهُ فيها: رَصَّع ۔ تَرصِيعًا: ملانا، جوڑنا، ٹانکنا۔ تاجٌ مُرصع بالجواهر: تاج جو جواہر سے مزین ہو، رَصِع به الشیءُ (س) رَصَعًا: ملنا، چپکنا، لازم ہونا۔ رَصَّعْتُهُ میں «ہ» ضمیر «ماوشحتها» میں «ما» کی طرف راجع ہے اور «فیها» کی ضمیر «خمسین مقامة» کی طرف عائد ہے۔ الأَمْثَال: اس کا مفرد مَثَل ہے: محاورہ، کہاوت۔ اللَّطائف: یہ لَطِيفة کی جمع ہے: لطف والی نفیس بات۔ الأَحَاجِي: یہ أُحْجِيَة کی جمع ہے: پہیلی، وہ بات جس سے ذہن و عقل کی آزمائش کی جاتی ہے، یہ حِجیٰ سے ماخوذ ہے جس کے معنی عقل کے ہیں۔ الفَتَاوىٰ: یہ فَتْوىٰ کی جمع ہے، فتوی اسم ہے لیکن إفتاء مصدر کی جگہ استعمال ہوتا ہے۔ رَسَائل: یہ رِسَالَة کی جمع ہے: خط، پیغام۔ المُبْتَكِرَة: نیا، جدید اسم فاعل از باب افتعال، ابتكر الشیءَ: اول حصہ پر قابض ہونا، ابتكر إليه و بكر (ن) بُكُورًا: جلدی کرنا، صبح کے وقت آنا، صبح کے وقت نکلنا۔ یہاں اس سے ایسے رسائل اور خطوط مراد ہیں جو پہلی بار اپنے خاص اسلوب اور طرز میں لکھے گئے ہوں۔

الخُطَب المُحَبَّرَة : الخُطَب : یہ خُطْبَۃٌ کی جمع ہے المُحَبَّرَۃ : مزیّن، آراستہ، صیغۂ اسم مفعول از باب تفعیل، حَبَّرَہ ۔ تَحْبِیرًا : مزین کرنا۔ حَبَرَہ (ن) حُبُورًا : خوش کرنا۔ اسی سے سورۃ روم آیت ۱۵ میں ہے " فَھُمْ فِی رَوْضَۃٍ یُّحْبَرُوْنَ " وحبرہ (ن) حَبْرًا: مزین کرنا۔ المَوَاعظ : یہ مَوْعِظَۃٌ کی جمع ہے : وعظ ونصیحت۔ المُبْکِیَۃ : صیغۂ اسم فاعل مؤنث از باب افعال : رُلانے والی۔ آبْکاہ ۔ إبکاءً : رُلانا۔ الأَضَاحِیك : یہ أُضْحُوکَۃٌ کی جمع ہے : لطیفہ، ایسی بات جس کی وجہ سے ہنسی آئے۔ المُلْھِیَۃ : اسم فاعل از افعال : مشغول کرنے والی۔ أَلْھَاہُ ۔ إلْھَاءً : مشغول کرنا، قرآن کریم میں ہے : "أَلْھٰکُمُ التَّکَاثُرُ" لھابالشئ (ن) لَھْوًا : کھیلنا۔ لَھِیَ عَنہ (س) لُھِیًّا ، لِھْیَانًا: (لام کے کسرہ اور ضمہ کے ساتھ) اعراض کرنا۔

مِمَّا أَمْلَیْتُ : أَمْلَیْتُ علیہ الکتابَ ۔ إملاءً : لکھوانا ، أَمْلَی اللّٰہُ لہ : مہلت دینا ، أملی الکتاب ، وأملّ الکتاب : یہ دولغت ہیں اور یہ دونوں قرآن کریم میں لکھوانے کے معنی میں مستعمل ہیں ، ایک جگہ ہے " فَھِیَ تُمْلٰی علیہ " اور دوسری جگہ ہے " وَلْیُمْلِلِ الَّذِیْ عَلَیْہِ الحَقُّ " اس کے حروف اصلیہ (م ل ی) ہیں۔ أَسْنَدَ ۔ إسْنَادًا : منسوب کرنا۔ سَنَدَ إلَیْہ (ن) سُنُوْدًا : منسوب ہونا۔

***

وَمَا قَصَدْتُ بالإحْمَاضِ فیہِ ، إلاّ تَنْشِیطَ قَارِئیہِ ، وتَکْثِیرَ سَوَادِ طَالِبِیہِ . وَلَمْ أُودِعْہُ مِنَ الأَشْعَارِ الأَجْنَبِیَّۃِ إلاَّ بَیْتَیْنِ فَذَّیْنِ ، أَسَّسْتُ عَلَیْھِمَا بِنْیَۃَ المَقَامَۃِ الحُلْوَانِیَّۃِ وآخَرَیْنِ تَوْأَمَیْنِ . ضَمَّنْتُھُمَا المَقَامَۃَ الکَرَجِیَّۃَ(۲) ، ومَا عَدَا ذَلِکَ فَخَاطِرِی أَبُو عُذْرِہِ ، وَمُقْتَضِبُ حُلْوِہِ ومُرِّہِ .

اور اس میں ایک اسلوب سے دوسرے اسلوب کی طرف منتقل ہونے سے میں نے ارادہ نہیں کیا مگر پڑھنے والوں کو چست کرنے اور اس کے طلبہ کی جماعت کو بڑھانے کا اور اس میں نے اجنبی اشعار میں سے (کوئی بھی شعر) ودیعت نہیں رکھا مگر دو جدا جدا شعر جن پر میں نے مقامہ حلوانیہ کی بنیاد رکھی ہے اور دوسرے دو جڑویں جن کو میں نے مقامہ کرجیہ کے آخر میں ملایا ہے، اس کے علاوہ جو کچھ ہے اس کا میرا ہی دل و دماغ موجد اور اس کی مٹھاس و کھٹاس کو کاٹنے والا ہے۔

قَصَدَ (ن) قَصْدًا : ارادہ کرنا۔ الإحْمَاض : باب افعال کا مصدر ہے : سنجیدہ باتوں سے ہزلیات اور گپ بازی کی طرف منتقل ہونا، مانوس باتوں کا تذکرہ کرنا۔ حَمُضَ الشئُ (ك) حُمُوضَةً، وحَمَض (ن) حَمْضًا : کھٹا ہونا۔ علامہ شریشی اس لفظ کی تحقیق میں لکھتے ہیں :

" احماض کے معنی ایک شی سے دوسری شئ کی طرف انتقال کے ہیں اور اس لفظ کی اصل یہ ہے کہ اونٹ جب میٹھی گھاس چرتا ہے تو اس سے نکل کر کھٹی گھاس کی طرف چلا جاتا ہے اور چرنے لگتا ہے تاکہ کھٹاس مٹھاس کے غلبہ کو ختم کر دے اور چرنے میں اس کا نشاط برقرار رہ سکے، چنانچہ کہا جاتا ہے أحمض الرجلُ إحمَاضًا، عرب کہتے ہیں : الخُلّةُ خُبزُ الإبل، والحِمْضُ فاکهتُها یعنی میٹھی گھاس اونٹ کی اصل غذا ہے اور کھٹی گھاس اس کے لئے بمنزلہ میوہ کے ہیں۔ یہاں مقامات میں اس سے ایک قصہ سے دوسرے قضیہ کی طرف، وعظ و نصیحت سے گپ شپ کی طرف منتقل ہونا مراد ہے، اس قسم کے اسلوب میں پڑھنے والے نشاط اور دلچسپی محسوس کرتے ہیں "

تَنْشِيط : مصدر از باب تفعیل، نَشَّطه : نشیط بنانا، خوش کرنا۔ نَشِطَ (س) نَشَاطًا : خوش ہونا۔ تکثیر : یہ بھی باب تفعیل کا مصدر ہے، کَثَّرہ : زیادہ کرنا، بڑھانا۔ سَواد : یہ لفظ کئی معنوں میں مستعمل ہے ① کالا رنگ ② آدمی کیونکہ وہ بھی اپنے سایہ سے زمین کو سیاہ کرتا ہے ③ سواد القلب : دل کے بالکل درمیان میں سیاہ دانہ ④ سَوادُ النّاس : عوام، لوگوں کی جماعت اسی سے سوادِ اعظم ہے بمعنی بڑی جماعت اور یہاں اسی معنی میں مستعمل ہے۔

لم أُوْدِعه : یہ باب افعال سے ہے، أَوْدَع ۔ إِيدَاعًا : دوسرے کے پاس کوئی چیز ودیعت رکھنا یا اپنے پاس کسی کی کوئی چیز ودیعت رکھنا۔ وَدَع (ف) وَدْعًا : چھوڑنا۔ أَجْنَبِيّة : اجنبُ، أَجْنَبِيّ ان سب کے ایک معنی ہیں یعنی اجنبی، ناآشنا جنبه (ن) جَنْبًا : نجات دلانا، دور کرنا، سورۃ ابراہیم آیت ۳۵ میں ہے " وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ اَنْ نَّعْبُدَ الْاَصْنَامَ " فَذَّيْن : یہ فَذٌّ کا تثنیہ ہے : یکتا، تنہا، جمع : أَفْذَاذ ۔ فَذَّ (ن) فَذًّا : الگ ہونا، تنہا ہونا۔ أَسَّسْتُ ۔ تَأسِيسًا : بنیاد رکھنا۔ بُنْيَة : بنیاد (بار کے ضمہ اور کسرہ دونوں کے ساتھ درست ہے)

آخَرَيْن : دو دوسرے، یہ آخَر کا تثنیہ ہے بمعنی دوسرا، احد الشیئین اور آخِر (بکسر الخاء) متقدم کی ضد ہے بمعنی آخری۔ تَوْأَمَيْن : یہ تَوْأَمٌ کا تثنیہ ہے، اس کا وزن فَوْعَلٌ ہے بمعنی جڑواں

أَتْأَمَتِ المَرْأَةُ : عورت کا جڑواں بچہ جننا ، اس کے حروفِ اصلیہ ت أم ہیں ۔ ضَمَّنَ۔ تَضْمِيْنًا: شامل کرنا، ضامن قرار دینا۔ ضَمَّنَ الشيءَ في الوِعاء : چیز کو برتن میں رکھنا۔ ضَمِنَ (س) ضَمَانَةً : ضامن ہونا تَضَامُن ؛ اتحاد، تَضامُن إسلامي : اسلامی اتحاد۔ بالتضامن: متحدہ طور پر خواتِم ؛ خاتِمَةٌ کی جمع ہے۔

فخاطِري أبوعُذْرِه : خاطِر : دل میں گذرنے والا خیال ، ذہن وقلب کو بھی مجازاً خاطر کہہ دیتے ہیں ، خطر الشيءَ بباله (ن) خُطُوْرًا : دل پر خیال کا گذرنا۔ أبو عُذْرِه : پہلا کاریگر، موجد، فلان أبو عُذْرِها : فلاں اس کا پہلا شوہر ہے مُقْتَضِب : اسم فاعل از افتعال : کاٹنے والا ، اِقْتَضَبَهُ ؛ کاٹنا۔ اِقْتِضَابُ الكلامِ : فی البدیہ کلام۔ حُلْو : میٹھا ، حلا (ن) حَلَاوَة : میٹھا ہونا۔ مُرٌّ : کڑوا ، جمع ؛ أَمْرار ، مَرّ (س) مَرَارَة : کڑوا ہونا۔

اِعْتِرَاف: اقرار کرنا۔ سَبَّاق : صیغہ مبالغہ ، آگے بڑھنے والا۔

***

هَذا مَعَ اعْتِرَافِي بِأَنَّ الْبَدِيعَ رَحِمَهُ اللهُ سَبَّاقُ غَايَاتٍ ، وصَاحِبُ آياتٍ ، وَأَنَّ المتَصَدِّيَ بَعْدَهُ لِإنْشاءِ مَقَامَةٍ ؛ ولَوْ أُوتِيَ بَلاَغَةَ قُدَامَةَ ، لاَ يَغْتَرِفُ إلاَّ مِنْ فُضَالَتِهِ ، وَلاَ يَسْرِي ذَلِكَ المَسْرَى إلاَّ بِدَلاَلَتِهِ .

اور یہ میرے اس اعتراف کے ساتھ ہے کہ علامہ بدیع الزمان رحمہ اللہ (اس فن میں) انتہاء تک پہلے پہنچنے والے اور نشانات والے (تمغہ یافتہ) ہیں، بلاشبہ ان کے بعد مقامہ لکھنے کے درپے ہونے والا —— اگرچہ اسے قدامہ بن جعفر جیسی بلاغت عطا کی گئی ہو —— چلو نہیں بھرے گا مگر اسی کے بچے ہوئے پانی سے اور اس راہ پر نہیں چلے گا مگر اسی کی رہنمائی سے۔

***

المُتَصَدِّی : اسم فاعل از باب تفعّل : پیچھا کرنے والا، تعرض کرنے والا، تَصَدّٰی لہ : تعرض کرنا، یہ کس لفظ سے مشتق ہے ؟ اس میں دو قول ہیں، ایک یہ کہ صَدٰی سے مشتق ہے دوسرا قول یہ ہے کہ یہ صَدَد سے ماخوذ ہے جس کے معنی قرب کے ہیں۔ تَصَدّٰی اصل میں تَصَدَّدَ تھا ایک دال کو یاء سے بدل دیا تَصَدّٰی ہوگیا جیسے تَفَضّٰی، تَظَنّٰی، اصل میں تفضّض، تَضَنَّن تھا
أُوْتِیَ : صیغہ مجہول از افعال بمعنی أُعْطِیَ، آتاہ - إیتاءً : عطا کرنا، لانا۔ أَتٰی (ض) اِتْیَانًا : آنا - بَلَاغَۃ : یہ مصدر ہے، بَلُغَ الرجلُ (ك) بَلَاغَۃً : آدمی کا بلیغ و فصیح ہونا یعنی اپنے مافی الضمیر کو دوسروں تک صحیح طریقہ سے پہنچانا، علم بیان کی اصطلاح میں بلاغت کی تعریف ہے کلام اور گفتگو کا فصیح ہونے کے ساتھ موقع، محل اور مقتضی حال کے مطابق ہونا۔

قدامہ بن جعفر

قدامہ بن جعفر بن قدامہ چوتھی صدی کے مشہور ادیب و کاتب ہیں، ان کی کنیت ابوالفرج ہے، علم منطق اور علم فلسفہ میں انہیں خصوصی ملکہ حاصل تھا اور بلاغت میں ضرب المثل ہے، یہ بغداد کے مشہور خلیفہ مکتفی باللہ عباسی کے ہاتھ پر اسلام لائے تھے اور ۳۳۲ھ میں بغداد ہی میں ان کی وفات ہوئی، ان کی کئی تصانیف ہیں جن میں الخراج، نقد الشعر، جواہر الالفاظ وغیرہ مطبوع ہیں۔

(دیکھئے الاعلام للزرکلی ج ۵ - ص ۱۹۱)

علامہ شریشی نے ان کی ایک اور کتاب "سرّ البلاغہ" کا بھی ذکر کیا ہے، شریشی لکھتے ہیں :

"ولہ تحقیق فی صَنْعِ البدیع یَتَمَیَّزُ بہ عن نُظَرائِہ، وتَدقیقٌ فی کلامِ العربِ یُرْبِیْ فیہ علٰی أکفائِہ، وتَحْذِیقٌ فی علومِ التَّعلیم أَضْرَمَ فیہا شُعْلَۃَ ذکائِہ، فلذلک صار المثلَ ببلاغتِہ، واتفق المتقدمُ والمتأخرُ علٰی فضلِ بَرَاعتِہ"

لایَغْتَرِفُ : اغترف من الماء بیدہ، وغَرَفَ الماءَ بیدہ (ض) غَرْفًا : چلو بھرنا، ہاتھ سے پانی لینا۔ سورۃ بقرہ آیت ۲۴۹ میں ہے "اِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَۃً بِیَدِہٖ" فُضَالَۃ : پانی وغیرہ کا بچا ہوا حصہ - سَرٰی (ض) مَسْرًی : چلنا، رات کے وقت چلنا دَلَالَۃ : رہنمائی، مصدر ہے دَلَّ (ن) دَلَالَۃً : رہنمائی کرنا۔

***

وَلِلّٰهِ دَرُّ القائلِ :

فَلَوْ قَبْلَ مَبْكَاهَا بَكَيْتُ صَبَابَةً
بِسُعْدَى شَفَيْتُ النَّفْسَ قَبْلَ التَّنَدُّمِ
وَلَكِنْ بَكَتْ قَبْلِي فَهَيَّجَ لِي الْبُكَا
بُكَاهَا ، فَقُلْتُ : الْفَضْلُ لِلْمُتَقَدِّمِ

کہنے والے نے کیا خوب کہا ہے۔ "اگر میں اس کے رونے سے پہلے سعدی کے ساتھ عشق کی وجہ سے روتا تو میں اپنے نفس کو ندامت سے، پہلے شفاء (اور تسلی) دیدیتا"۔
لیکن وہ مجھ سے پہلے روئی تو اس کی بکاء نے میرے لئے رونے کو ابھارا، سو میں نے کہا فضیلت پہلے کے لئے ہیں۔

* * *

<u>للّٰه دَرّہ</u> : دَرٌّ اصل میں دودھ کو کہتے ہیں، پھر ہر اچھے کام اور خیر پر اس کا اطلاق ہونے لگا۔ للّٰه درّہ أی عملہ، یہ بطور محاورہ ایک تعبیر ہے کسی چیز یا کام کی اچھائی بیان کرتے وقت بطور تعجب کہا جاتا ہے۔

<u>فلو قَبْلَ مَبْکاھا</u> : مَبْکیٰ : مصدر میمی ہے، بَکیٰ (ض) بُکَاء : رونا۔ صَبَابَۃ : عشق۔ صَبَّ الرَّجُلُ (س) صَبَابَۃً : عاشق ہونا، عشق کرنا۔ سُعْدٰی : محبوبہ کا نام ہے۔ شَفَیْتُ : (ض) شِفَاءً : شفایاب کرنا، شفا دینا۔ التَّنَدُّم : مصدر از تفعّل، کثرت ندامت۔ ھَیَّجَ۔ تَھْیِیْجًا : بھڑکانا، ھاج (ض) ھِیَاجًا، ھَیَجَانًا : بھڑکنا، متحرک ہونا۔ المُتَقَدِّم : ضد المُتَأَخِّر، اسم فاعل از باب تفعّل : آگے بڑھنے والا، تَقَدَّم : آگے بڑھنا۔ قَدَمَ (ن) قُدْمًا : آگے بڑھنا، سورہ ہود آیت ۹۸ میں ہے "یَقْدُمُ قَوْمَہٗ یَوْمَ الْقِیٰمَۃِ"۔ قَدِمَ (س) قُدُوْمًا : سفر سے آنا۔ قَدُمَ (ك) قِدَمًا : قدیم اور پرانا ہونا۔

"قَبْلَ مَبْکاھا" "بَکَیْتُ" فعل کے لئے ظرف مقدم ہے۔ "صَبَابَۃً" مفعول لہ ہے۔ "بسُعْدی" "صبابۃ" سے متعلق ہے، یہ پورا مل کر شرط ہے اور "شَفَیْتُ" جزاء ہے۔

"فَھَیَّجَ لی" میں فاء تعقیبیہ ہے "البُکاء" اس کے لئے مفعول بہ ہے اور "بُکَاھَا" اس کا فاعل ہے "الفضل" مبتدا ہے اور "لِلْمُتَقَدِّم" خبر ہے اور مبتدا خبر "قُلْتُ" کے لئے مقولہ ہے۔

علامہ حریری رحمہ اللہ نے یہ دو شعر بنو امیہ کے مشہور شاعر عدی بن الرقاع کے نقل کئے ہیں، ان سے پہلے کے اشعار ہیں:

وَمِمَّا شَجَانِی اَنَّنِی کُنتُ نَائِمًا أُعَلَّلُ مِن فَرطِ الکَرَی بِالتَّنَسُّمِ
إلیٰ أنْ دَعَتْ وَرقَاءُ فِی غُصْنِ أَیْکَةٍ تُرَدِّدُ مَبْکَاهَا بِحُسْنِ التَّرَنُّمِ
فلو قبل مبکاها بَکیتُ صَبَابَةً بسُعدی شفیتُ النفس قبل التندّمِ
ولکن بکتْ قبلی فهَیَّجَ لی البُکا بُکاها، فقلتُ: الفضل للمتقدّمِ

***

وَأَرْجُو أَلاَّ أَكُونَ فِي هَذَا الْهَذَرِ الَّذِي أَوْرَدْتُهُ، وَالْمَوْرِدِ الَّذِي تَوَرَّدْتُهُ، كَالْبَاحِثِ عَنْ حَتْفِهِ بِظِلْفِهِ، وَالْجَادِعِ مَارِنَ أَنْفِهِ بِكَفِّهِ، فَأُلْحَقَ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالاً الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا.

میں امید کرتا ہوں کہ میں اس بیہودہ گوئی میں جسے میں لایا ہوں اور اس گھاٹ میں جہاں میں اترا ہوں اپنی کھر سے اپنی موت تلاش کرنے والے کی طرح اور اپنے ہاتھ سے اپنی ناک کا نرمہ کاٹنے والے کی طرح نہ ہوں گا کہ ملا دیا جاؤں اعمال کے اعتبار سے خسارہ پانے والوں کے ساتھ، جن کی سعی و کوشش دنیا میں رائیگاں ہوئی اور وہ سمجھتے ہیں کہ یقیناً وہ اچھا کام کر رہے ہیں۔

***

أرجو (ن) رَجَاءً: امید کرنا۔ الهَذَر: بکواس۔ أورَدْتُه۔ إيرادًا: لانا۔ المَوْرِد: آنے کی جگہ، گھاٹ، جمع: مَوَارِد، تَوَرّد:

الباحث عن حتفه: الباحِث: تلاش اور جستجو کرنے والا، بَحَثَ (ف) بَحْثًا: جستجو اور تحقیق کرنا، تلاش کرنا۔ حَتْف: موت، جمع: حُتُوف، مشہور شعر ہے

کَیفَ الوُصُولُ إلیٰ سُعَادَ وَدُونَهَا قُلَلُ الجِبَالِ وَدُونَهُنَّ حُتُوفُ

ظِلْف : گائے، بکری، ہرن اور اونٹ وغیرہ کا کھر، جمع : ظُلُوف ۔
" کالباحِث عَن حَتْفِهٖ بِظِلْفِهٖ " یہ ضرب المثل ہے ۔ اس کا پس منظر اس طرح بیان کیا جاتا ہے کہ کسی شخص نے بکری ذبح کرنے کا ارادہ کیا، لیکن چھری وغیرہ نہیں مل رہی تھی، اتفاقاً بکری نے اپنے کھروں سے زمین کریدنا شروع کیا تو وہاں ایک چھری نمودار ہوئی جس سے وہ ذبح کرلی گئی، اس وقت لوگوں نے کہا : بَحَثَتْ عَنْ حَتْفِهَا بِظِلْفِهَا ، اس طرح یہ ضرب المثل بن گیا ۔

ابو عبید نے کتاب الامثال میں اس ضرب المثل کے لئے یہ لفظ نقل کئے ہیں : " کَالعَنْزِ تَبْحَثُ عَنِ المُدْيَة " مُدْیَة چھری کو کہتے ہیں اور عَنْز بکری کو ۔

جیسے اردو زبان میں کہتے ہیں " اپنے پاؤں میں کلہاڑی مارنا "

الجَادِعِ مَارِنَ اَنْفِهٖ : الجَادِع : کاٹنے والا، جَدَعَ (ف) جَدْعًا : کاٹنا ۔ مَارِن : ناک کا زمہ، ناک کا بانسہ، جمع : مَوَارِن ۔ أَنْف : ناک، جمع : أُنُوف ۔ کَفّ : ہتھیلی، جمع أَکُف، کُفُوف ۔

اس جملہ سے بھی ایک واقعہ کی طرف اشارہ ہے، قصیر نامی ایک شخص جذیمۃ الابرش کا غلام تھا اس کے آقا جذیمہ کو زبّاء نامی شخص نے قتل کیا، قصیر نے اپنے آقا کا بدلہ لینے کے لئے یہ تدبیر کی کہ اپنی ناک کاٹ ڈالی اور زباء سے آکر یہ کہدیا کہ جذیمہ کے بھانجے عمرو بن عدی نے جذیمہ کے قتل کا الزام مجھ پر لگایا اور سزا کے طور پر میری ناک کاٹ ڈالی ہے، اس من گھڑت افسانہ کی وجہ سے زباء نے قصیر کو اپنے ساتھ ملایا اور قصیر نے زباء کا مکمل اعتماد حاصل کرلیا اور ایک دن موقع پاکر اسے قتل کردیا اس طرح اس نے اپنی ناک کاٹ کر زباء کا اعتماد حاصل کیا اور اعتماد حاصل کرنے کے بعد اسے قتل کرکے اپنے آقا کا انتقام لے لیا ۔

اس واقعہ کے بعد یہ ضرب المثل بن گیا، جب کوئی شخص کسی کام کے حصول کے لئے اپنے آپ کو مشقت اور تکلیف میں ڈالدے تو ایسے موقع پر کہتے ہیں الجَادِعُ مَارِنَ أَنْفِهٖ بِکَفِّهٖ ۔ یعنی وہ مقصد کے حصول میں تن من دھن کی بازی لگانے والے ہیں ۔

أَلْحَقَ : إِلْحَاقًا : لاحق کرنا، لاحق ہونا (لازم و متعدی) لَحِقَ الشَّیْءَ وبه (س) لَحَاقًا : ملنا ۔
أَخْسَرِیْنَ : اس کا مفرد أَخْسَر ہے : نقصان اٹھانے والا، گمراہ، ہلاک ہونے والا خَسِرَ (س) خُسْرًا، خُسْرَانًا : نقصان اٹھانا، ہلاک ہونا، اسی سے ہے خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَة ۔ خَسَرَ (ض) خَسْرًا : کم کرنا
سَعَیٰ (ف) سَعْيًا : کام کرنا، چلنا، دوڑنا ۔ دُنْيَا : بروزن فُعْلیٰ، یہ دَنَا مِنْهُ (ن) دُنُوًّا سے ماخوذ ہے جس کے معنی قریب ہونے کے ہیں چونکہ دنیا آخرت کے مقابلہ میں قریب ہے اس لئے اسے دنیا کہتے ہیں جمع : دُنًا، یہ جمع اصل میں دُنَوٌ تھا، واو ماقبل مفتوح کو الف سے بدلا اور پھر اجتماع ساکنین کی وجہ سے اس کو حذف کردیا ۔

يَحْسَبُونَ : حَسِبَ (س ح) مَحْسَبَةً (سین کے کسرہ اور فتحہ کے ساتھ) وحِسْبَانًا: گمان کرنا۔ حسبه (ن) حَسْبًا، حِسَابَةً : شمار کرنا۔ صُنْعٌ : عمل، بنائی ہوئی چیز۔ قرآن کریم میں ان دونوں معنوں میں مستعمل ہے، عمل کے معنی ہیں جیسا کہ سورۃ کہف آیت ۱۰۴ میں ہے " وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا " اور مصنوع اور بنائی ہوئی چیز کے معنی ہیں جیسا کہ سورۃ نمل آیت ۸۸ میں ہے " صُنْعَ اللهِ الَّذِيْ أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ " صَنَعَ الشَّيْءَ (ف) صُنْعًا : بنانا۔ صَنَع اليه مَعْرُوفًا: اچھائی کرنا

***

عَلَى أَنِّي وَإِنْ أَغْمَضَ لِي الْفَطِنُ الْمُتَغَابِي ، وَنَضَحَ عَنِّي الْمُحِبُّ الْمُحَابِي ، لَا أَكَادُ أَخْلُصُ مِنْ غُمْرٍ جَاهِلٍ ، أَوْ ذِي غِمْرٍ مُتَجَاهِلٍ ، يَضَعُ مِنِّي لِهَذَا الْوَضْعِ ، وَيُنَدِّدُ بِأَنَّهُ مِنْ مَنَاهِي الشَّرْعِ.

اس کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ بے شک میں —— اگرچہ بتکلف غبی بننے والا ذہین آدمی مجھ سے چشم پوشی کرے اور نرمی کرنے والا دوست مجھ سے دفاع کرے —— قریب نہیں کہ خلاصی پاؤں نا تجربہ کار جاہل سے یا بتکلف جاہل بننے والے کینہ ور سے، وہ اس تصنیف کی وجہ سے میرا رتبہ گھٹائے گا اور ڈھنڈورا پیٹے گا کہ بلاشبہ یہ شریعت کے ممنوعات میں سے ہے،

***

أَغْمَضَ الفطِن : أَغْمَضَ ـ إِغْمَاضًا : نرمی برتنا، چشم پوشی کرنا، سورۃ بقرہ آیت ۲۶۷ میں ہے " إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوْا فِيْهِ " : غَمُضَ الكلامُ (ك) غُمُوْضَةً : کلام کا غیر واضح ہونا۔ الفَطِن : ذہین۔ المُتَغَابي : بتکلف غبی اور کند ذہن بننے والا، یہ اسم فاعل کا صیغہ ہے باب تفاعل سے۔ غَبِيَ (س) غَبَاوَةً : کند ذہن اور غبی ہونا۔

نَضَحَ عَنِ المُحَابي : نَضَحَ (ف) نَضْحًا : ٹپکنا، چھڑکنا، سیراب کرنا۔ نضح عن نفسه : دفاع کرنا، یہاں اسی معنی میں ہے۔ المُحَابي : صیغہ اسم فاعل از باب مفاعلہ : مختص ہو کر میلانِ قلب رکھنے والا، چشم پوشی کرنے والا۔ حَابَاه ـ مُحَابَاةً : خاص ہو کر مائل ہونا۔ حَابَاهُ فِي البَيْعِ : بیع میں چشم پوشی کرنا وحباه (ن) حِبَاءً، حَبْوَةً : عطا کرنا، صلہ حرف باء بھی آتا ہے اور بغیر صلہ کے بھی مستعمل ہے، کہتے ہیں حَبَاه العطاء، حَبَاه بالعطاء۔

لَا أَكَادُ أَخْلُصُ مِنْ غُمَرٍ : لا أکاد کی تفصیل آگے پہلے مقامہ میں آرہی ہے۔ أَخْلُص منه (ن) خُلُوصًا : خلاصی پانا۔ غمر : اس لفظ کے غین پر زبر زیر اور پیش کے آنے سے ہر ایک کے معنی بدل جاتے ہیں۔ ① غُمْرٌ (میم کے سکون اور ضمہ کے ساتھ) صیغۂ صفت : جاہل، ناتجربہ کار جمع : أغمار۔ غَمُرَ (ك) غَمَارَةً ، غُمُورَةً : ناتجربہ کار ہونا۔ غُمْرٌ جاهلٌ : ناتجربہ کار جاہل ② غِمْرٌ : کینہ، حسد، جمع : غُمُوْر۔ غَمِرَ صدرُه على فلان (س) غَمَرًا : فلاں کے خلاف سینہ کا حسد سے بھرنا۔ ذی غِمْر : حاسد، کینہ والا ③ غَمْرٌ ـــــــــ پانی جو داخل ہونے والے کو ڈھانک دے اور اس کے اوپر چڑھ آئے غَمَرَه (ن) غَمْرًا : اوپر چڑھ آنا، ڈھانکنا یہاں مقامات میں یہ مستعمل نہیں۔ مُتَجَاهِل : اسم فاعل از تفاعل : بتکلف جاہل بننے والا۔

يَضَعُ مِنِّي الْوَضْعُ : وَضَعَ (ف) وَضْعًا : رکھنا، ڈالنا وَضَع مِنْ فلان : مرتبہ سے گھٹانا، مرتبہ کم کرنا، یہاں اسی معنی میں ہے۔

آج کل یہ لفظ کئی معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ وَضَع بَرْنَامجًا : پروگرام بنانا وَضَعَ تَصْمِيمًا : ڈیزائن بنانا، خاکہ تیار کرنا۔ وَضَعَ جَدْوَلَ أعمالِ المُؤْتَمَر : کانفرنس کا ایجنڈا تیار کرنا۔ وَضَعَ الجُثَّةَ على المَشْرَحَةِ : جرائم کا پوسٹ مارٹم کرنا۔ وَضَعَ إِكْلِيلَ الزُّهُورِ على النعش : میت پر پھول چڑھانا۔ وَضَعَ المِيزَانِيَّة : بجٹ تیار کرنا۔

الْوَضْع : صورت حال، پوزیشن، جمع : أَوْضَاع۔ الوَضْع المأسَوِيّ : تکلیف دہ صورتحال الوَضْع المُتَدَهْوِر : بگڑی ہوئی صورتحال۔ یہاں "هٰذا الوضع" سے مقامات کا لکھنا اور اس کی تصنیف مراد ہے۔ يُنَدِّد ۔ تَنْدِيدًا : مشہور کرنا۔ نَدَّدَ بفلان : کسی کے عیوب ظاہر کرنا، مذمت کرنا نَدَّ (ض) نَدًّا : بھاگنا۔ مَنَاهِي : یہ مَنْهِيّ کی جمع ہے، صیغۂ اسم مفعول بمعنی ممنوع۔ نَهَى عَنْهُ (ف) نَهْيًا : روکنا، منع کرنا۔

وَمَنْ نَقَدَ الأَشْيَاء بِعَيْنِ المَعْقُولِ ، وَأَنْعَمَ النَّظَرَ فِي مَبَانِي الأصولِ ، نَظَمَ هَذِهِ المَقَامَاتِ ، فِي سِلْكِ الإفَادَاتِ ، وَسَلَكَهَا مَسْلَكَ المَوْضُوعَاتِ، عَنِ العَجْمَاوَاتِ وَالجَمَادَاتِ .

وَلَمْ يُسْمَعْ بِمَنْ نَبَا سَمْعُهُ عَنْ تِلْكَ الحِكَايَاتِ ، أَوْ أَثَّمَ رُوَاتَهَا فِي وَقْتٍ مِنَ الأَوْقَاتِ .

تاہم جو شخص عقل کی آنکھ سے چیزوں کو پرکھے گا (اور آزمائے گا) اور (کلام کے) اصول کی بنیادوں میں غور کرے گا تو وہ اس مقامات کو فوائد کی لڑی میں پروئے گا اور اس کو چلائے گا ان کہانیوں کے طریقے پر جو وضع کی گئی ہیں حیوانات اور جمادات کے بارے میں (یعنی اس مقامات کو ان حکایات میں داخل کرے گا جو حیوانات اور جمادات کی زبانوں سے بنائی جاتی ہیں) اور کسی شخص کے متعلق (آج تک) نہیں سنا گیا کہ اس کے کان نے ان کہانیوں سے دوری اختیار کی ہو یا ان کے راویوں کو کسی وقت گناہ گار ٹھہرایا ہو،

* * *

نَقَدَ (ن) نَقْدًا : نقد رقم دینا۔ نَقَدَ الكَلَامَ : کلام پرکھنا کلام کے محاسن ظاہر کرنا۔ المَعْقُول : عقل، یہ مصدر ہے "مفعول" کے وزن پر جیسے مَيْسُور ، مَعْسُور مصادر بروزن " مفعول " ہیں ۔

أَنْعَمَ النَّظَرَ : فی الشئ : کسی شی میں اچھی طرح نظر کرنا، غور و فکر کرنا ۔ مَبَانِي : یہ مَبْنَى کی جمع ہے : عمارت، بناء ۔ أُصُول : أَصْل کی جمع ہے : اصل، جڑ، قانون۔ سِلْك : دھاگہ، جمع : أَسْلَاك ۔ الإِفَادَات : فوائد، یہ إِفَادَة کی جمع ہے جو باب افعال أَفَادَ۔إِفَادَةً کا مصدر ہے: فائدہ پہنچانا۔ أَفَادَ المَالَ : جمع کرنا۔ أَفَادَ فُلَانًا المَالَ : فلاں کو مال دینا ۔ فَادَ المَالُ (ن) فَوْدًا : مال کا جمع ہونا۔ یہاں افادات سے فوائد مراد ہیں ۔

سَلَكَهَا : سَلَكَ (ن) سُلُوكًا : چلنا ۔ سَلَكَ الشَّيْءَ فيه (ن) سَلْكًا : داخل کرنا۔ سورۃ شعراء آیت ۲۰۰ میں ہے "وَكَذَٰلِكَ سَلَكْنَاهُ فِي قُلُوبِ المُجْرِمِينَ " مَسْلَك : راستہ، طریقہ، جمع : مَسَالِك ۔ المَوْضُوعَات : یہ مَوْضُوع کی جمع ہے : وہ واقعات اور قصے جو اپنی طرف سے وضع کیے گئے، گھڑے گئے ہوں ۔ العَجْمَاوَات : اس کا مفرد عَجْمَاء ہے : جانور، حدیث میں ہے " العَجْمَاء

جُرُحُها جُبَار » الجمادات : یہ جماد کی جمع ہے : وہ شئی جس میں زندگی اور نشو ونما کی صلاحیت نہ ہو۔
علامہ حریری رحمہ اللہ کے کہنے کا مقصد یہ ہے کہ مقامات میں اگرچہ ظاہراً بہت سارے واقعات اپنی طرف سے تراشیدہ اور موضوع ہیں لیکن انصاف کی نظر سے دیکھنے والا ان واقعات کو جھوٹ کا پلندہ قرار دے کر ان سے لوگوں میں نفرتیں نہیں پھیلائے گا بلکہ جس طرح بہت ساری کتابوں میں جانوروں اور جمادات کے قصے ہوتے ہیں اور ان کی زبان سے عبرت کے لئے کئی افسانے موضوع ہوتے ہیں جیسے مشہور کتاب کلیلة ودمنة میں ہیں۔ اسی طرح مقامات کو بھی اسی سلسلہ کی کڑی سمجھ کر قبول کیا جائے گا۔
<u>نَبَا سَمْعُهُ</u> : نبا (ن) نَبْوًا : اچٹ جانا۔ نبا طَبْعُهُ عن الشئ : طبیعت کا اکتا جانا۔ نَبَا سَمْعُه : کان کا اکتا جانا، قبول نہ کرنا۔ سَمْع : کان، جمع : أَسْمَاع ۔ أَثَّمَ ۔ تَأْثِيمًا : گناہ گار قرار دینا۔
رُوَاة : یہ رَاوِی کی جمع ہے : روایت کرنے والا۔

***

ثُمَّ إِذَا كَانَتِ الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ ، وَبِهَا انْعِقَادُ الْعُقُودِ الدِّينِيَّاتِ ، فَأَيُّ حَرَجٍ عَلَى مَنْ أَنْشَأَ مُلَحًا لِلتَّنْبِيهِ ، لَا لِلتَّمْوِيهِ ، وَنَحَا بِهَا مَنْحَى التَّهْذِيبِ ، لَا الْأَكَاذِيبِ ! وَهَلْ هُوَ فِي ذَلِكَ إِلَّا بِمَنْزِلَةِ مَنِ انْتَدَبَ لِتَعْلِيمٍ ، أَوْ هَدَى إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ !

(۱) عَلَى أَنَّنِي رَاضٍ بِأَنْ أَحْمِلَ الْهَوَى وَأَخْلُصَ مِنْهُ ، لَا عَلَيَّ وَلَا لِيَا

پھر جب اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے اور دینی معاملات کا انعقاد انہیں پر ہے تو کیا حرج ہے ایسے شخص پر جس نے نمکین (اور چٹ پٹی) باتیں بیداری کے لئے لکھی ہوں، ملمع سازی کے لئے نہیں اور ان سے اس نے تہذیب اخلاق کا ارادہ کیا ہو، جھوٹی باتوں کا نہیں، وہ آدمی اس میں نہیں ہے مگر بمنزلہ اس شخص کے جس نے تعلیم کی دعوت دی ہو، یا رہنمائی کی ہو سیدھی راہ کی طرف۔

"اس کے باوجود میں اس پر راضی ہوں کہ خواہش نفس (کے الزام) کو اٹھاؤں اور اس سے چھٹکارا حاصل کروں اس حال میں کہ نہ میرے خلاف کچھ ہو اور نہ میرے حق میں" (یعنی نیت کے صحیح ہونے اور مقامات کے لکھنے میں محنت کرنے کے باوجود میں اس بات پر راضی ہوں کہ اس کے عوض تعریف اور مدح کا جو صلہ ملنا چاہئے اس کو ترک کردوں اور خواہش نفس کے ترک کرنے کا یہ بوجھ اٹھالوں تاہم اس سے خلاصی اس حال میں ہو کہ میرے حصے میں ثواب نہ آئے تو گناہ بھی نہ آئے، مدح نہ آئے تو مذمت بھی نہ

آئے، معاملہ برابر سرابر ختم ہو)

***

① (عَلَى) حرف جار (أَنّي) میں (أَنَّ) حرف مشبہ بالفعل، نون وقایہ، یاء ضمیر متکلم اس کا اسم (رَاضٍ) اس کی خبر ہے (أحمل) فعل، فاعل اور (الھَوی) اس کے لئے مفعول بہ، یہ جملہ فعلیہ بن کر معطوف علیہ ہے، واو عاطفہ (أخلص) فعل اور ضمیر متکلم فاعل ذوالحال ہے (مِنه) جار مجرور فعل سے متعلق ہے (لا عَلَيّ) میں (لا) نفی جنس کے لئے ہے، اس کا اسم محذوف (شيءَ) ہے (عَلَی) (کائن) سے متعلق ہو کر خبر ہے، اسم اور خبر مل کر معطوف علیہ اور (لا لیا) میں بھی (لا) نفی جنس (شئ) محذوف اس کا اسم (لیا) میں الف اشباع کا ہے، اصل میں "لِی" ہے یہ (کائن) سے متعلق ہو کر خبر، اسم اور خبر مل کر جملہ معطوفہ، معطوف علیہ اور معطوف مل کر یہ حال ہے (أخلص) کی ضمیر متکلم سے۔ (أخلص) فعل اپنے متعلقات سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ معطوفہ (أحمل) کے لئے، یہ دونوں جملے (أنْ) مصدریہ کی وجہ سے بتاویل مصدر ہو کر مجرور (بأنْ) میں با جارہ کے لئے، جار مجرور (راضٍ) سے متعلق ہے (أنني) میں (أنّ) حرف مشبہ بالفعل اپنے اسم اور خبر سے مل کر (عَلَی) کے لئے مجرور، جار مجرور کا متعلق محذوف (کائن) ہے، جو کہ خبر ہے، مبتدا محذوف (التحقیق) کے لئے۔ تو شعر کی ترکیبی عبارت یہ ہوئی (التحقیق کائن عَلَی أنني راضٍ بأنْ أحمل الھوی وأخلص منه حال کونه لاشيء کائن عليَّ ولا شيءَ کائن لي).

***

اِنْعِقَاد: مصدر از انفعال، منعقد ہونا، قائم ہونا۔ عُقُود: عَقْدٌ کی جمع ہے: گرہ، عہد، دینی عقود سے عقد بیع، عقد نکاح وغیرہ مراد ہیں۔
أيّ حرج: أي: حرف استفہام ہے۔ حَرَج: تنگی، گناہ، سورۂ نور آیت ۶۱ میں ہے "لَيْسَ عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ"۔ حَرِجَ (س) حَرَجًا: تنگ ہونا، گناہ کرنا۔ تَنْبِيه: مصدر از باب تفعیل: بیدار کرنا، اٹھانا۔ نَبَّهَه مِن نَوْمِه: نیند سے اٹھانا۔ نَبَّهَه عَلَى الشَّئ: متنبہ کرنا۔
نَبُه (ك) نَبَاهَةً: شریف ہونا۔

تَـمْوِیـه : مَوَّہ عَلَیه الخَبَرَ : جھوٹی خبر سنانا ، مَوَّہ الشئَ بماءِ الذَّھَب : سونے کا پانی چڑھانا، ملمع کرنا۔ مَاہَ (ن) مَوْھًا : پانی پلانا - یہاں تمویہ سے ایسی بات مراد ہے جو ظاہرًا تو بڑی خوشنما ہو لیکن اندر سے درحقیقت نقصان دہ اور فاسد ہو نَحَا (ن) نَحْوًا : قصد کرنا۔ مَنْحی : مقصد، مصدر میمی ہے یا صیغۂ ظرف ہے - التَّھْذِیب : التَنقِیَة : اصلاح۔ تھذیب الأَخلَاق : اخلاق کو سنوارنا۔ ھَذَّب کے اصل معنی ہیں درخت سے زائد شاخوں کو کاٹ کر اس کی اصلاح کرنا۔ اس کے بعد اخلاق کے سلجھاؤ اور تہذیب و تمدن پر اس کا اطلاق ہونے لگا۔

الأَکاذِیب : أُکذُوبَة کی جمع ہے : جھوٹ۔ مَنزِلة : رتبہ، درجہ ۔

اِنتَدَبَ لِتَعلِیم : اِنتَدَبَ : از باب افتعال: میسر ہونا، ظاہر ہونا، بلاوے پر جواب دینا اِنتَدَب فلانًا الأَمر : بلانا ، یہاں اسی آخری معنی میں ہے ۔ نَدَبَ (ن) نَدبًا : بلانا ، میت پر ندبہ کرنا۔

آج کل یہ لفظ کئی معنوں میں مستعمل ہے ، انتدب أَحَدًا : نمائندہ بنانا ، انتدبہ فی شئ : نمائندگی کرنا - اِنتِدَاب : نمائندگی، تفویض ۔ مَندُوب : نمائندہ صِرَاط : راستہ ، جمع صُرُط - عَلَیَّ : میرے خلاف ، لِیَ : میرے حق میں ، میرے لئے ۔

وَبِاللّٰهِ أَعْتَضِدُ ، فِيمَا أَعْتَمِدُ ، وَأَعْتَصِمُ مِمَّا يَصِمُ . وَأَسْتَرْشِدُ ، إِلَى مَا يُرْشِدُ ؛ فَمَا الْمَفْزَعُ إِلاَّ إِلَيْهِ ، وَلاَ الاِسْتِعَانَةَ إِلاَّ بِهِ ، وَلاَ التَّوْفِيقُ إِلاَّ مِنْهُ ، وَلاَ الْمَوْئِلُ إِلاَّ هُوَ ؛ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ، وَبِهِ نَسْتَعِينُ ، وَهُوَ نِعْمَ الْمُعِينُ !

اور میں اللہ ہی سے قوت حاصل کرتا ہوں ان چیزوں میں جن کا میں ارادہ کرتا ہوں اور اللہ ہی کے ذریعے سے بچتا ہوں ان چیزوں سے جو عیب لگاتی ہیں اور اللہ ہی سے ہدایت طلب کرتا ہوں اس کی طرف جو ہدایت و رہنمائی کرے اس لئے کہ کوئی جائے پناہ نہیں ہے مگر اس کی طرف، مدد حاصل نہیں کی جاسکتی مگر اسی سے، توفیق نہیں ملتی مگر اسی سے اور نہیں کوئی ملجا و ماوی (ٹھکانہ) مگر وہی، اسی پر میں نے توکل کیا، اسی کی طرف میں لوٹوں گا، اسی سے ہم مدد طلب کرتے ہیں اور وہ بہترین مددگار ہے۔

***

أَعتمِدُ : اعتمد علیہ۔ اعْتِمَادًا : اعتماد کرنا، بھروسہ کرنا، توکل کرنا۔ عَمَدَ الشئَ (ض) عَمْدًا : قصد کرنا۔ أَعْتَصِم : صیغہ متکلم از افتعال، إِعْتَصَمَ بِہ : ہاتھ سے پکڑنا، لازم ہونا سورۃ آل عمران، آیت ۱۰۳ میں ہے «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيعًا» یعنی اللہ کی رسّی کو سب مل کر مضبوطی سے پکڑو۔ إِعْتَصَمَ مِنه : اس سے بچنا، باز رہنا، یہاں اسی معنی میں ہے إِعْتَصَمَ فُلانٌ بِاللّٰہ : اللہ کی مہربانی سے گناہوں سے باز رہنا۔ عَصَمَ (ض) عِصْمَةً : بچانا، حفاظت کرنا۔ يَصِمُ : اصل میں يَوْصِمُ تھا، يَعِدُ کے قانون سے يَصِمُ بن گیا۔ وَصَمَ :(ض) وَصْمًا : عیب لگانا۔ أَسْتَرْشِد : رشد اور ہدایت طلب کرنا۔ يُرْشِدُ ۔ إِرْشَادًا : ہدایت دینا، رہنمائی کرنا۔ المَفْزَع : صیغہ ظرف : جائے پناہ۔ فَزِعَ إِلیہ (ف) فَزْعًا : پناہ پکڑنا۔ المَوئِل : ملجاوپناہ گاہ۔ وَأَلَ إِلیہ (ف) وَأْلاً ، وُءُولاً : پناہ پکڑنا۔ أُنِيبُ ، أَنَابَ إِلَيہ۔ إِنَابَةً : رجوع کرنا، توبہ کرنا۔

نِعْمَ المُعِيْن : نِعْم افعالِ مدح میں سے ہے جس کی تفصیل نحو میر وغیرہ میں آپ پڑھ چکے

ہیں کہ اس کا فاعل اسم ظاہر معرّف باللام ہوتا ہے جیسے یہاں "نِعْمَ الْمُعِيْن" میں المُعِيْن اس کا فاعل معرّف باللام ہے اور یا مضاف ہوتا ہے جیسے سورۃ نحل، آیت ۳۰ میں ہے " وَلَنِعْمَ دَارُ الْمُتَّقِيْنَ " اس میں دَار، نِعْمَ کا فاعل ہے اور وہ مضاف ہے اور یا اس کا فاعل خود اس میں "هو" ضمیر مستتر ہوتا ہے اور چونکہ وہ مبہم ہوتا ہے اس لئے اس کی تمیز میں آگے کسی اسم نکرہ کو لے آتے ہیں جیسے نِعْمَ رَجُلاً زَيْدٌ، اس میں "نِعْمَ" کا فاعل اس کے اندر ضمیر مستتر ہے اور "رَجُلاً" اس سے تمیز ہے، یہ سب خبر مقدم اور زَيْدٌ مبتدا مؤخر ہے، نِعْمَ کے اندر ضمیر زَيْدٌ کی طرف راجع ہے جو اگرچہ لفظاً مؤخر ہے لیکن مبتدا واقع ہونے کی وجہ سے رتبتاً مقدم ہے اس لئے اضمار قبل الذکر صرف لفظاً لازم آرہا ہے رتبۃً نہیں اور اس طرح کا اضمار جائز ہے۔

(تفصیل کیلئے دیکھئے "معجم النحو" (ص ۴۰۸ - ۴۱۱))

<u>المُعِين</u>: صیغہ اسم فاعل از باب افعال: اعانت اور مدد کرنے والا، أَعَانَه - إِعَانَة: تعاون کرنا، مدد کرنا۔

اَلْمَقَامَةُ الْاُوْلیٰ الصَّنْعَانِیَّۃُ

علامہ حریری کے مقامات کی ہر دھائی کا پہلا مقامہ وعظ ونصیحت اور زہد و تقوی کی ترغیب پر مشتمل ہے، ان کا یہ پہلا مقامہ بھی ایک ولولہ انگیز تقریر پر مشتمل ہے اور یہی تقریر اس مقامہ کے عروسِ الفاظ کا حسین زیور ہے، جس میں انسان کی غفلت، آخرت کی تیاری اور دنیا کی بے ثباتی کو بڑے پر شکوہ الفاظ میں بیان کیا گیا ہے، اس کے لیے قصہ کی ترتیب یوں بنائی گئی ہے کہ حارث بن ہمام یمن کے مشہور شہر صنعاء میں گھومتے گھومتے ایک جلسہ میں پہونچ گئے جہاں رونے رلانے کی آوازیں بلند ہو رہی تھیں، دیکھا کہ ایک صاحب تقریر کر رہا ہے، تقریر ختم کرنے کے بعد وہ لوگوں سے چھپتے چھپاتے ایک غار میں اپنے ٹھکانے پر گیا، حارث بھی اس کے پیچھے خفیہ طور پر گئے، وہاں جا کے کیا دیکھتے ہیں کہ خطیب صاحب کے ساتھ ایک لڑکا ہے، سامنے شراب ہے، بھنا ہوا گوشت ہے، حارث پوچھتے ہیں، یہ کیا؟ لوگوں کے سامنے تو زہد و تقوی کی نصیحتیں ہو رہی تھیں اور یہاں یہ حرکتیں؟ حضرتِ واعظ اشعار میں جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ وعظ و نصیحتوں کا دام فریب تو دنیا کمانے کے لیے میں بچھاتا ہوں، حارث کو بڑی حیرت ہوتی ہے، شاگرد سے پوچھتے ہیں کہ یہ کون ہے؟ وہ کہتا ہے یہ ادیبوں کا سر تاج ابو زید سروجی ہے، اس مقامہ میں نو اشعار ہیں۔

المقامة الأولى وهي الصَّنعانية

حدّث الحارث بن همّام قال: لمّا اقتعدْتُ غاربَ الاغتراب، وأنأتني المتربة عن الأتراب، طوّحتْ بي طوائحُ الزّمن، إلى صنعاء اليمن، فدخلتُها خاويَ الوفاض، باديَ الإنفاض؛ لا أملكُ بُلغةً، ولا أجدُ في جرابي مُضغةً.

حارث بن ہمام نے بیان کیا جس وقت میں سفر کے کاندھے پر سوار ہوا اور فقر نے مجھے ہم عمروں سے دور کردیا تو زمانے کے حوادثات نے مجھے صنعاء یمن کی طرف پھینکا پس میں اس میں داخل ہوا اس حال میں کہ میرا توشہ دان خالی تھا، اور میرا فقر ظاہر تھا، میں تھوڑے سے توشے کا بھی مالک نہ تھا اور اپنے توشہ دان میں ایک لقمہ بھی نہیں پاتا تھا۔

* * *

علامہ حریری رحمہ اللہ نے یہ مقامہ یمن کے مشہور شہر "صَنْعاء" کی طرف منسوب کیا ہے۔

علامہ حریری کی یہ عادت ہے کہ وہ ہر مقامہ کو کسی نہ کسی شہر کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ صنعاء دو ہیں ایک یمن میں ہے اور وہی مشہور اور بڑا ہے، دوسرا صنعاء دمشق غوطہ میں ایک بستی کا نام ہے۔

صَنْعاء کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہوئے علامہ حموی معجم البلدان (ج ۳۔ص ۴۲۶) میں لکھتے ہیں کہ صنعاء کی صنعت اور اس کی تعمیر میں کاریگری بڑی عمدہ ہے اس لئے اسے صنعت کی طرف منسوب کرکے صنعاء کہتے ہیں۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ حبشیوں نے اس شہر کو جب پہلی بار دیکھا کہ اس کی تعمیر میں بڑے مضبوط پتھر استعمال کئے گئے تو کہنے لگے هٰذه صَنْعَة یہ تو کاریگری ہے۔ اور اسی مناسبت سے اس کو صنعاء کہا جانے لگا۔ بعضوں نے کہا کہ صنعاء کا نام شروع میں ازال تھا جس شخص نے اس کو آباد کیا اس کا نام صنعاء تھا، اس کے نام پر اس شہر کو صنعاء کہا جانے لگا۔

صنعاء اور عدن کے درمیان اڑسٹھ میل کا فاصلہ ہے، صنعاء کی آب و ہوا معتدل ہے اور آجکل یہ جنوبی یمن کا دار الحکومت ہے۔

صنعاء سے بڑی بڑی علمی شخصیات اٹھیں۔ مشہور محدّث عبد الرزاق بن ہمام صَنْعانی اسی شہر کے تھے اور صنعاء ہی کی طرف منسوب کرکے انہیں صنعانی کہا جاتا ہے۔ جن کی حدیث کی کتاب "مُصَنَّف

عبدالرزاق » سے مشہور ہے۔

لَمَّا اقْتَعَدْتُ غَارِبَ الاِغْتِرَابِ : « لَمَّا » کی تین قسمیں ہیں ① استثنائیہ ، ② ظرفیہ بمعنی حِینَ ③ جازمہ۔

① « لمّا » استثنائیہ حرف « اِلَّا » کے معنی میں ہوتا ہے اور اس وقت یہ جملہ اسمیہ پر داخل ہوتا ہے جیسے سورۃ طارق آیت ۴ میں ہے « اِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ » اس میں « لَمَّا » بمعنی « اِلَّا » ہے۔

② « لَمَّا » ظرفیہ بمعنی « حِیْنَ » ہوتا ہے ، اس وقت یہ صرف فعل ماضی پر داخل ہوتا ہے۔ اور اس کا جواب یا تو فعل ماضی ہوتا ہے جیسے سورۃ بنی اسرائیل آیت ٦٧ میں ہے « فَلَمَّا نَجّٰكُمْ اِلَى الْبَرِّ اَعْرَضْتُمْ » یا اس کا جواب جملہ اسمیہ ہوتا ہے اور اس کے ساتھ اِذَا مفاجاتیہ لگا ہوتا ہے جیسے سورۃ عنکبوت آیت ٦٥ میں ہے « فَلَمَّا نَجّٰهُمْ اِلَى الْبَرِّ اِذَا هُمْ يُشْرِكُوْنَ » اس میں اِذَا هُمْ يُشْرِكُوْنَ جوابِ « لَمَّا » ہے اور « اِذَا » مفاجاتیہ ہے۔ اور کبھی جملہ اسمیہ کے ساتھ « فاء » لگا دیتے ہیں جیسے سورۃ لقمان آیت ۳۲ میں ہے « فَلَمَّا نَجّٰهُمْ اِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ » اس میں « فَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ » جملہ اسمیہ جواب « لَمَّا » ہے اور مقرون بالفاء ہے۔

③ تیسری قسم « لَمَّا جازمہ » ہے ، اس صورت میں یہ صرف فعل مضارع پر داخل ہوتا ہے اور حرف لَمْ کی طرح نافیہ ہوتا ہے ، مضارع کو جزم دیتا ہے اور اسے ماضی کے معنی میں کر دیتا ہے یعنی وہی عمل کرتا ہے جو حرف لَمْ کرتا ہے۔ البتہ لَمْ جازمہ اور لَمَّا جازمہ میں چند فرق ہیں ، ایک یہ کہ « لَمَّا » استمرار نفی کے لئے آتا ہے اور « لَمْ » مطلق نفی کے لئے ، دوم یہ کہ « لَمَّا » کے ساتھ حرفِ شرط نہیں لگا سکتے جبکہ « لم » کے ساتھ لگا سکتے ہیں چنانچہ « اِنْ لَمَّا تَقُمْ » نہیں کہہ سکتے ، « اِنْ لَمْ » کہہ سکتے ہیں جیسے کہ سورۃ مائدۃ آیت ٧٠ میں ہے وَاِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهٗ « سوم یہ کہ « لَمَّا » کے منفی کو حذف کر سکتے ہیں لیکن « لم » کے منفی کو حذف نہیں کر سکتے۔ چنانچہ یہ کہنا صحیح ہے « قَرُبَ خَالِدٌ مِنَ الْمَدِيْنَةِ وَلَمَّا » ای وَلَمَّا يَدْخُلْهَا بَعْدُ اس میں « يَدْخُلْهَا بَعْدُ » کو حذف کرنا صحیح ہے لیکن « لَمْ » آئے گا تو پھر درست نہیں ہوگا (معجم النحو ۳۱۳) مقامات میں یہاں لَمَّا حینیہ ہے۔

اِقْتَعَدْتُ : باب افتعال سے واحد متکلم ماضی کا صیغہ ہے۔ ای اتَّخَذْتُ قَعُوْدًا : میں نے سواری بنایا ، سوار ہوا۔ قَعُوْد سواری کے اونٹ کو کہتے ہیں۔ و قَعَدَ (ن) قُعُوْدًا : بیٹھنا۔

غَارِب : کندھا ، جمع : غَوَارِب ، کہتے ہیں : حَبْلُكَ عَلٰى غَارِبِكَ آپ کی رسی آپ کی گردن پر ہے یعنی آپ آزاد ہیں جہاں چاہیں جائیں۔

الاِغْتِرَاب : از باب افتعال ۔ اِغْتَرَبَ و تَغَرَّبَ : سفر کرنا ، وطن سے جانا۔ اِغْتِرَاب کے

معنی غیروں میں شادی کرنے کے بھی آتے ہیں، کہتے ہیں اِغْتَرَبَ فلانٌ: اِذا تزوّجَ اِلیٰ غیرِ اَقارِبِہٖ حدیث میں ہے "اِغْتَرِبُوا ولا تُضْوُوا" یعنی شادی اجنبی عورتوں سے کرو قریب کے رشتہ داروں میں نہ کرو۔ وغَرُبَ (ک) غَرابَةً، غُرْبَةً : وطن سے دور ہونا۔ وَلَمَّا اقْتَعَدْتُ غارِبَ الاِغْتِرابِ: جب میں سفر کے کاندھے پر سوار ہوا۔

أَنْأَتْنِي مَتْرَبَةٌ عَنِ الأَتْرَابِ : أَنْأَتْنِي : یہ باب افعال سے واحد مؤنث غائب کا صیغہ ہے، آخر میں نون وقایہ ہے اور یا ضمیر متکلم مفعول بہ ہے۔ اصل صیغہ ہے أَنْأَيَتْ بروزن أَكْرَمَتْ پھر یا ماقبل مفتوح کو الف سے بدلا أَنْأَاتْ ہوگیا، پھر تخفیفاً الف کو بھی نہیں پڑھتے اور أَنْأَتْ پڑھتے ہیں أَنْأَى الشَّيْءَ۔ اِنْآءً : دور کرنا، مجرد میں باب فتح سے ہے۔ نَأَى الشَّيْءُ (ف) نَأْيًا : دور ہونا، سورۂ حٰم السجدۃ آیت ۵۱ میں ہے " وَ اِذَآ اَنْعَمْنَا عَلَى الْاِنْسَانِ اَعْرَضَ وَ نَاٰ بِجَانِبِهٖ " یہ کلمہ مہموز العین اور ناقص یائی ہے حروف اصلیہ (ن ء ی) ہیں۔

مَتْرَبَة : فقر و فاقہ، مسکینی، سورۃ البلد آیت ۱۶ میں ہے : " اَوْ مِسْكِیْنًا ذَا مَتْرَبَةٍ " تَرِبَ الرجلُ (س) تَرَبًا : خاک میں ملنا، فقیر ہونا کیونکہ فقیر بھی گویا خاک میں مل جاتا ہے اَتْراب : اس کا مفرد تِرْبٌ ہے : ہم عمر، سورۃ نبأ آیت ۳۳ میں ہے "وَكَوَاعِبَ اَتْرَابًا" ہم عمر کو تِرْبٌ اس لئے کہتے ہیں کہ وہ بچپن میں مٹی میں ساتھ کھیلتا ہے اور مر کر مٹی میں ساتھ جاتا ہے۔

طَوَّحَتْ بِي طَوَائِحُ الزَّمَنِ : طَوَّحَتْ بہ۔ تَطْوِيحًا : پھینکنا، آوارہ پھرنا۔ طَاحَ (ن) طَوْحًا : طاح (ض) طَيْحًا : ہلاک ہونا۔ طَوَائِح : طَائِحَة کی جمع ہے : حوادثِ زمانہ نہشل بن حری کے مرثیہ کا مشہور شعر ہے

لِيُبْكَ يَزِيدُ ضَارِعٌ لِخُصُومَةٍ وَمُخْتَبِطٌ مِمَّا تُطِيحُ الطَّوَائِحُ

اس شعر کو فعل حذف کرنے کے جواز میں بطور استدلال پیش کرتے ہیں کیونکہ ضارع سے پہلے يَبْكِي فعل کو جوازاً حذف کردیا ہے اَیْ يَبْكِيهِ ضَارِعٌ ۔ طوّحتْ بی طوائحُ الزّمن یعنی زمانہ کے حوادثات نے مجھ کو پھینکا۔

خَاوِي الوِفَاضِ بَادِي الانفاضِ : خَاوِي : خالی، سورۂ نمل آیت ۵۲ میں ہے : " فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً " خَوَى (ض) خَوْيًا، خُوِيًّا، خَوَايَةً : خالی ہونا۔ الوِفَاض : وَفْضَة کی جمع ہے : تھیلہ۔ بَادِي : اسم فاعل بمعنی ظاہر۔ بَدَا (ن) بُدُوًّا : ظاہر ہونا۔ الاِنْفَاض : باب افعال کا مصدر ہے بمعنی فقر اَنْفَضَ الوِعَاءُ ۔ اِنْفَاضًا : برتن کا خالی ہوجانا۔ اَنْفَضَ الْقَوْمُ : توشہ کو ختم کردینا، توشہ کا ختم ہوجانا (لازم و متعدی)، نَفَضَ

القَوْمُ (ن) نَفْضًا : توشہ ختم ہونا، نَفَضَ الثَّوبَ: کپڑا جھاڑنا، حرکت دینا، گرانا۔ بَادِي الإِنْفَاض : ظَاهِرُ الفَقْر۔

لا أَمْلِكُ بُلْغَةً : مَلَكَ (ض) مِلْكًا مالک ہونا۔ بُلْغَة : زَادٌ لِلْمُسَافِر۔ يَبْلُغ به مِنْ يومِه إِلَى غَدِه : مسافر کا توشہ جو دوسرے دن تک چل سکے، قوت لایموت۔

لَا أَجِدُ فِي جِرَابِي مُضْغَةً : وَجَدَ (ض) وُجُوْدًا : پانا۔ جِرَاب: چمڑے کا برتن، تھیلہ توشہ دان، جمع : أَجْرِبَة ، جُرُبٌ ، جُرْبٌ۔ مُضْغَة : گوشت کا ٹکڑا جو چبایا جائے، لقمہ، جمع : مُضَغٌ۔

***

فَطَفِقْتُ أَجُوبُ طُرُقَاتِهَا مِثْلَ الهَائِمِ، وَأَجُولُ فِي حَوْمَاتِهَا جَوَلَانَ الْحَائِمِ، وَأَرُودُ فِي مَسَارِحِ لَمَحَاتِي، وَمَسَايِحِ غَدَوَاتِي وَرَوحَاتِي، كَرِيمًا أُخْلِقُ لَهُ دِيبَاجَتِي، وَأَبُوحُ إِلَيْهِ بِحَاجَتِي، أَوْ أَدِيبًا تُفَرِّجُ رُؤْيَتُه غُمَّتِي، وَتُرْوِي رِوَايَتُه غُلَّتِي؛

چنانچہ میں نے چکر لگانا شروع کیا اس کے راستوں میں حیران آدمی کی طرح اور گھومتا رہا اس کے اطراف (اور گلی کوچوں) میں پیاسے کی طرح، میں تلاش کررہا تھا اپنی نگاہوں کی چراگاہوں اور اپنی صبح و شام کی سیاحت کی جگہوں میں ایک ایسے سخی کو جس کے سامنے میں اپنے چہرے کو پرانا کرسکوں (یعنی اس کے سامنے دست سوال دراز کرسکوں) اور اپنی حاجت اس کے سامنے ظاہر کرسکوں یا ایک ایسے ادیب کو (تلاش کررہا تھا) جس کا دیدار میرے غم کو دور کردے اور اس کی روایت (اور گفتگو) میری پیاس کو سیراب کردے،

***

فَطَفِقْتُ أَجُوبُ طُرُقَاتِهَا مِثْلَ الهَائِمِ : طَفِقَ (س) طَفَقًا شروع کرنا، کرنے لگنا یہ افعالِ مقاربہ میں سے ہے، نفی میں استعمال نہیں ہوتا چنانچہ ما طَفِقَ کہنا درست نہیں۔ سورۃ أعراف آیت ۲۲ میں ہے : " وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ "

أَجُوْبُ : صیغہ متکلم (ن) جَوْبًا ، تَجْوَابًا : قطع کرنا، کاٹنا، تراشنا۔ جَابَ البِلَادَ : شہروں کو سفر کرکے قطع کیا۔ طُرُقَات ، اس کا مفرد طَرِيْق ہے : راستہ۔ مذکر اور مؤنث دونوں

طرح مستعمل ہے۔ سورۃ فجر آیت ۹ میں ہے : " وَثَمُوْدَ الَّذِیْنَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ "
مِثْل : نظیر، مانند۔ مذکر مؤنث، مفرد جمع سب کے لئے مستعمل ہے۔ هُوَ مِثْلُه، هُما مِثْلُه، هم مِثْلُه۔ مِثْل اور مِثَال میں فرق یہ ہے کہ مِثْل حقیقت اور ذاتی اوصاف میں شریک کے لئے استعمال ہوتا ہے جبکہ مِثَال میں کسی بھی طرح کی مشابہت اور مشارکت کافی ہوتی ہے اسی لئے قرآن میں لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ وارد ہے یعنی مشارک فی الحقیقت کی نفی کی گئی۔ الهائم : اسم فاعل بمعنی حیران، پیاسا۔ جمع : هُيَّم، هُيَّام۔ هَامَ فلانٌ (ض) هَيْمًا، هَيَمَانًا : آوارہ پھرنا۔ هام فی الأمر : حیران ہونا، سورۃ الشعراء آیت ۲۲۵ میں ہے : "اَلَمْ تَرَ اَنَّهُمْ فِیْ كُلِّ وَادٍ یَّهِیْمُوْنَ "۔ هَامَ فلان۔ هُيَامًا : سخت پیاسا ہونا۔ هام به هُيَامًا : فریفتہ ہونا۔ بہرحال اس لفظ کے معنی آوارہ پھرنے، حیران ہونے، پیاسا ہونے اور عاشق ہونے کے آتے ہیں۔ هائم : حیران، عاشق، پیاسا اور آوارہ پھرنے والے کو کہتے ہیں۔

أَجُوْلُ فِی حَوْمَاتِهَا جَوَلَانَ الحَائِم : أَجُول : صیغہ واحد متکلم مضارع، جَالَ (ن) جَوْلًا، جَوَلَانًا : چکر لگانا۔ جَوْلَة : گشت، دورہ جَوْلَةٌ تَفْتِيْشِيَّةٌ : تحقیقاتی دورہ، جَوْلَةٌ من المُبَاحَثَات : بات چیت کا دور، جَوَّالَة : موٹر سائیکل۔ حَوْمَات : اس کا مفرد حَوْمَةٌ ہے۔ حَوْمَةُ كلِّ شئ : ہر چیز کا بڑا حصہ۔ حَوْمَةُ الوَغٰى : معرکہ کارزار۔ حَامَ الطَّائِر حَوْلَ الشَّئ (ن) حَوْمًا حَوَمَانًا : چکر لگانا، منڈلانا، حَامَ الرَّجُلُ : پیاسا ہونا۔ یہاں حَوْمَات سے شہر صنعاء کے اطراف اور جہات مراد ہیں۔ حَائِم : پیاسا، جمع : حُوَّم۔

وَأَرُوْدُ فِی مَسَارِحِ لَمَحَاتِی : أَرُوْدُ : صیغہ متکلم مضارع۔ رَادَ (ن) رَوْدًا رِيَادًا : تلاش کرنا، تلاش میں پھرنا۔ رَائِد : جستجو و تلاش کرنے والا، قائد و رہنما۔

مَسَارِح : یہ مَسْرَح کی جمع ہے بمعنی چراگاہ، اسٹیج تماشا گاہ۔ مَسْرَحِيَّة : ڈرامہ، لَمَحَات : مفرد لَمْحَة : اچٹتی نگاہ، چمک۔ لَمَحَ (ف) لَمْحًا : اچٹتی ہوئی نگاہ سے دیکھنا۔

مَسَايِحَ غَدَوَاتِی وَرَوْحَاتِی : مَسَايِح : مَسِيْحَةٌ کی جمع ہے : بہنے کی جگہ، سیاحت کی جگہ، سَاحَ المَاءُ (ض) سَيْحًا : بہنا۔ سَاحَ۔ سِيَاحَةً : سیاحت کرنا۔ سورۃ توبہ آیت ۲ میں ہے : " فَسِيْحُوْا فِی الْاَرْضِ " شریشی لکھتے ہیں :

" مَسَايِح : مَسَالِك، أَرَادَ طُرُقَهُ الَّتِی يَسِيْرُ فِيْهَا بِالمَشْیِ بالغُدُوِّ والعَشِیِّ۔ "

یعنی یہاں مسایح سے وہ راستے مراد ہیں جن میں وہ صبح و شام پیدل چلتا تھا۔

غَدَوَات : اس کا مفرد غَدْوَةٌ ہے طلوع فجر اور طلوع شمس کے درمیان کے وقت کو کہتے ہیں۔
رَوْحَات : رَوْحَةٌ کی جمع ہے : ایک مرتبہ جانا، شام کے وقت جانا۔

كريما أُخلِقُ لَهُ دِيبَاجَتِي : كَرِيم : شریف، جمع : كُرَمَاء ۔ أُخلِق : صیغہ واحد متکلم مضارع از افعال ۔ أخلَقَ ۔ إِخلَاقًا : پرانا کرنا ، پرانا ہونا (لازم ومتعدی) وخَلُقَ (ک)، خُلُوقَةً : پرانا ہونا۔ دِيبَاجَة : چہرہ، مقدمۂ کتاب، دیباچہ، اس کی جمع دِيبَاج آتی ہے اور دِيبَاج کی جمع دَبَابِج اور دَبَابِيج آتی ہے ۔ دِيبَاجَات بھی اس کی جمع آتی ہے
أَبُوح : صیغہ متکلم۔ بَاحَ (ن) بَوحًا : ظاہر ہونا بَاحَ بِهِ : ظاہر کرنا ۔

مطلب یہ ہے کہ مجھے ایک ایسے آدمی کی تلاش تھی جس کے سامنے میں اپنا چہرہ پرانا اور ذلیل کرسکوں یعنی اس کے سامنے دستِ سوال دراز کرسکوں اور اپنی حاجت ظاہر کرسکوں ۔

تُفَرِّجُ رُؤيَتُهُ غُمَّتِي : تُفَرِّجُ : صیغہ واحد مؤنث غائب مضارع از باب تفعیل ، فَرَّجَ تفريجًا وفَرَجَ (ض) فَرجًا : وسیع کرنا، کشادہ کرنا ، زائل کرنا فَرَّجَ اللهُ غَمَّهُ : اللہ نے اس کا غم زائل کر دیا۔ رُؤيَة: مصدر رَأَى (ف) رُؤيَةً : دیکھنا۔ غُمَّة غم۔ سورۂ یونس آیت ۷۱ میں ہے : " ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً "

وتُروِي رِوَايَتُهُ غُلَّتِي : تُروِي از باب افعال ۔ أروى ۔ إِروَاءً : سیراب کرنا۔ ورَوِيَ (س) رَيًّا ، رِيًّا : سیراب ہونا۔ غُلَّة : سخت پیاس۔ جمع : غُلَل ۔ غل (س) غُلَّةً : سخت پیاسا ہونا۔

***

حَتَّى أَدَّتنِي خَاتِمَةُ المَطَافِ وَهَدَتنِي فَاتِحَةُ الإِلطَافِ، إِلَى نَادٍ رَحِيبٍ ، مُحتَوٍ عَلَى زِحَامٍ وَنَحِيبٍ ، فَوَلَجتُ غَابَةَ الجَمعِ ، لِأَسبُرَ مَجلَبَةَ الدَّمعِ ،

یہاں تک کہ طواف (اور گردش) کے اختتام نے مجھے پہنچادیا اور مہربانیوں کے افتتاح نے میری رہنمائی کی ایک ایسی وسیع مجلس کی طرف جو مشتمل تھی ہجوم اور رونے کی آواز پر، چنانچہ میں مجمع کے جنگل میں داخل ہوا تاکہ جان سکوں آنسو کو کھینچنے (اور بہنے) کے سبب کو۔

***

أَدَّتْنِي خَاتِمَةُ الْمَطَافِ : اَدَّت : صیغہ مونث از باب تفعیل۔ اَدّٰی - تَاْدِیَۃً : ادا کرنا۔ سورۃ البقرۃ آیت ۲۸۲ میں ہے : « فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ » اَدّٰی اِلیہ : پہنچانا یہاں اسی معنی میں ہے کیونکہ آگے صلہ میں « اِلی » آرہا ہے۔ یہ مجرد سے اس معنی میں مستعمل نہیں اور اس کے حروفِ اصلیہ (ا د ی) ہیں۔ خَاتِمۃ : جمع خَوَاتِم۔ المَطَاف : مصدر میمی ہے۔ طَافَ (ن) مَطَافًا، طَوَافًا : چکر لگانا، طواف کرنا۔

هَدَتْنِي فَاتِحَةُ الْأَلْطَافِ : هَدَتْ (ض) هِدَايَةً : رہنمائی کرنا۔ فَاتِحۃ : ہر شئی کا اول، جمع فَوَاتِح۔ الأَلطَاف : مہربانیاں یہ لُطْفٌ کی جمع ہے بمعنی نرمی۔ لَطَفَ بہ، لہ (ن) لُطْفًا : نرمی کرنا، مہربانی کرنا۔ لَطُفَ (ک) لَطَافَۃً : چھوٹا باریک ہونا، لطیف ہونا۔

نَادٍ رَحِيبٍ مُحْتَوٍ عَلَى زِحَامٍ وَنَحِيبٍ : نادٍ : مجلس، جمع : أَنْدَاء، رَحِيب : صیغہ صفت بمعنی وسیع و کشادہ۔ رَحُبَ (ک) رَحَابَۃً، رُحْبًا : کشادہ ہونا۔ سورۃ توبہ آیت ۱۱۸ میں ہے : « وَضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ » مُحْتَوٍ : یہ افتعال سے صیغہ اسم فاعل ہے بمعنی مشتمل، اصل میں مُحْتَوِيٌ تھا، یاء کا ضمہ ثقل کی وجہ سے گرادیا گیا تو یاء اور تنوین دونوں ساکن رہ گئے اس لئے التقائے ساکنین کی وجہ سے یاء گرادی گئی مُحْتَوٍ ہوگیا۔ اِحْتِوَاءً، احتوٰی علیہ : مشتمل ہونا زِحَام : مصدر ہے۔ زَحَمَ (ف) زَحْمًا زِحَامًا : تنگی میں ڈالنا۔ نحیب : مصدر ہے، رونے کی آواز۔ نَحَبَ (ض) نَحِيبًا : آواز سے رونا۔

وَلَجْتُ غَابَةَ الْجَمْعِ : وَلَجَ (ض) وُلُوجًا : داخل ہونا، سورۃ اعراف آیت ۴۰ میں ہے « حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ » غَابَۃ : جنگل، کیونکہ اس میں ہر شئی غائب ہوجاتی ہے، جمع : غابات۔ الجَمْع : مجمع، جمع : جُمُوع، اور یہ مصدر بھی ہے۔ جَمَعَ (ف) جَمْعًا : جمع کرنا۔

اَسْبُرَ مَجْلَبَةَ الدَّمْعِ : سَبَرَ (ن ض) سَبْرًا : جانچنا، گہرائی کا اندازہ لگانا۔ مَجْلَبَۃ : وہ چیز جو دوسری چیز کو کھینچ کر لائے، سبب۔ جَلَبَ (ن ض) جَلْبًا : حاصل کرنا، کھینچ کر لانا۔ الدَّمْع : آنسو، جمع : دُمُوع۔

❋

فَرأيْتُ فِي بُهْرَةِ الْحَلْقَةِ ، شَخْصًا شَخْتَ الْخِلْقَةِ ، عَلَيْهِ أُهْبَةُ السِّيَاحَةِ ، وَلَهُ رَنَّةُ النِّيَاحَةِ ، وهُوَ يَطْبَعُ الأسْجَاعَ بِجَوَاهِرِ لَفْظِهِ ، وَيَقْرَعُ الأسْمَاعَ بِزَوَاجِرِ وَعْظِهِ ، وقَدْ أَحَاطَتْ بِهِ أَخْلَاطُ الزُّمَرِ ، إِحَاطَةَ الهَالَةِ بِالْقَمَرِ ، والأكْمَامِ بِالثَّمَرِ ، فَدَلَفْتُ إِلَيْهِ لِأقْتَبِسَ مِنْ فَوَائِدِهِ ، وَأَلْتَقِطَ بَعْضَ فَرَائِدِهِ ، فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ حِينَ خَبَّ فِي مَجَالِهِ ، وهَدَرَتْ شَقَاشِقُ ارْتِجَالِهِ :

پس میں نے دیکھا حلقے کے درمیان ایک ایسے ضعیف الخلقت شخص کو جس پر سامان سیاحت (لدا ہوا) تھا اور اس کے لئے نوحہ کی سی آواز تھی، وہ ڈھال رہا تھا مقفہ عبارتوں کو اپنے لفظ کے جواہر کے ساتھ اور کھٹکھٹا رہا تھا کانوں کو اپنے وعظ کی جھڑکیوں سے، اس حال میں کہ اس کو مختلف جماعتوں کے لوگوں نے ایسا گھیرا تھا جیسا ہالہ چاند کو یا غلاف (اور چھلکا) پھل کو گھیرتا ہے، تو میں اس کی طرف آہستہ آہستہ قریب ہوا تاکہ اس سے کچھ فوائد حاصل کرسکوں اور اس کے چند یکتا موتی چن سکوں، چنانچہ میں نے اس کو کہتے ہوئے سنا جس وقت وہ اپنی جولانگاہ میں دوڑ رہا تھا اور (جس وقت) اس کے فی البدیہہ کلام کے جھاگ آواز نکال رہے تھے (یعنی اس کی آواز بلند ہوگئی تھی)

***

بُهْرَةِ الحَلْقَةِ شَخْصًا شَخْتَ الخِلْقَةِ : بُهْرَة : ہر شئی کا درمیان اور وسط۔ جمع : بُهَر۔ الحَلْقَة : حلقہ، گول دائرہ، جمع : حَلَقَات، حَلَقٌ۔ شَخْت : صیغۂ صفت، پیدائشی دبلا پتلا جمع : شِخَات بروزن فِعال۔ شَخُتَ (ک) شُخُوتَةً : دبلا پتلا ہونا۔ الخِلْقَة : خلقت وفطرت۔ أُهْبَةُ السِّيَاحَةِ وَلَهُ رَنَّةُ النِّيَاحَةِ : أُهْبَة : سامان، جمع : أُهَب۔ رَنَّةٌ: خوشی یاغم کی آواز، جمع : رَنَّات۔ رَنَّ (ض) رَنِينًا : آواز سے رویا۔ النِّيَاحَة : مصدر ہے بمعنی نوحہ۔ نَاحَ (ن) نَوْحًا، نِيَاحَةً : نوحہ کرنا۔

طَبَعَ (ف) يَطْبَعُ طَبْعًا : نشان لگانا۔ طَبَعَ الدِّرْهَمَ : سکہ ڈھالنا، طَبَعَ عَلَيه : مہر لگانا۔ یعنی ڈھالنے کے معنی میں ہے۔ الأسْجَاع : سَجْعٌ کی جمع ہے: مقفی کلام۔ اس کی تفصیل مقدمہ میں گذر چکی۔ يَقْرَعُ : (ف) قَرْعًا : مارنا، کھٹکھٹانا۔ الأَسْمَاع : سَمْعٌ کی جمع ہے: کان، زَوَاجِر : زَاجِرَةٌ کی جمع ہے: جھڑکنے والی، اس میں صفت کی اضافت موصوف کی طرف ہے۔ اصل المَوَاعِظُ الزَّاجِرَةُ ہے یعنی جھڑکنے اور تنبیہ کرنے والے مواعظ۔

أَحَاطَتْ بِهِ أَخْلَاطُ الزُّمَرِ : أَحَاطَ ـ إِحَاطَةً : احاطہ کرنا، گھیرنا حَاطَ (ن) حَوْطًا حِيْطَةً : حفاظت کرنا۔ أَخْلَاط : یہ خِلْط کی جمع ہے: ملا ہوا، خلط ملط۔ زُمَر : زُمْرَةٌ کی جمع ہے: لوگوں کی جماعت و دائرہ، سورۃ زمر آیت ۷۳ میں ہے: "وَسِيْقَ الَّذِيْنَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا" الهالة : چاند کے اردگرد کا سفید دائرہ، جمع : هَالَات۔ الأَكْمَام : یہ كِمٌّ کی جمع ہے: کلی، شگوفہ اور پھل پر جو باریک غلاف اور چھلکا ہوتی ہے اسے کِمٌّ کہتے ہیں۔ سورۃ حٰم سجدہ آیت ۴۷ میں ہے "وَمَا تَخْرُجُ مِنْ ثَمَرَاتٍ مِّنْ أَكْمَامِهَا"

دَلَفْتُ إِلَيْهِ لِأَقْتَبِسَ مِنْ فَوَائِدِهِ : دَلَفَ (ض) دَلْفًا، دَلِيْفًا : چھوٹے چھوٹے قدم رکھ کر چلنا، آہستہ آہستہ چلنا دَلَفَ إِلَيْهِ : آہستہ آہستہ قریب ہونا۔ اقْتَبَسَ مِنْهُ عِلْمًا اقْتِبَاسًا : علم حاصل کرنا، استفادہ کرنا۔ قَبَسَ مِنْهُ نَارًا (ض) قَبْسًا : آگ حاصل کرنا۔

أَلْتَقِطُ بَعْضَ فَرَائِدِهِ : اِلْتَقَطَ : از باب افتعال و لَقَطَ (ن) لَقْطًا : زمین پر سے اٹھانا، حاصل کرنا۔ سورۃ یوسف آیت ۱۰ میں ہے "يَلْتَقِطْهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ"

فَرَائِد : فَرِيْدَةٌ کی جمع ہے منفرد موتی۔

خَبَّ فِي مَجَالِهِ : خَبَّ (ن) خَبًّا، خَبَبًا : تیز چلنا، مَجَال : میدان، جولانگاہ۔

هَدَرَتْ شَقَاشِقُ ارْتِجَالِهِ : هَدَرَ دَمُهُ (ض) هَدْرًا : خون کا رائگان جانا۔ هَدَرَ البَعِيْرُ (ض) هَدِيْرًا : اونٹ کا بلبلانا، آواز نکالنا، یہاں اسی معنی میں ہے شَقَاشِق : یہ شِقْشِقَةٌ کی جمع ہے، اس جھاگ کو کہتے ہیں جو اونٹ مستی کے وقت بلبلاتے ہوئے نکالتا ہے۔ ارتجال : فی البدیہ کلام کرنا، ترجمہ ہے: "جب اس کے فی البدیہ کلام کے جھاگ آواز نکال رہے تھے"۔ اونٹ مستی کے وقت جھاگ نکالتے ہوئے جو آواز نکالتا ہے، اس آواز کے ساتھ خطیب کی بلند آواز کو تشبیہ دیتے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ جب اس کی آواز بلند ہوگئی تھی۔

أَيُّهَا السَّادِرُ فِى غُلَوَائِهِ ، السَّادِلُ ثَوْبَ خُيَلَائِهِ ، الْجَامِحُ فِى جَهَالاتِهِ ، الْجَانِحُ إِلى خُزَعْبَلاتِهِ . . . إِلاَمَ تَسْتَمِرُّ عَلَى غَيِّكَ ، وَتَسْتَمْرِئُ مَرْعَى بَغْيِكَ ! وَحَتَّامَ تَتَنَاهَي فِى زَهْوِكَ ، وَلاَ تَنْتَهِي عَنْ لَهْوِكَ !

اے اپنی جوانی اور مستی میں لاپروا آدمی! اپنے تکبر کے کپڑے کو لٹکانے والے! اپنی جہالتوں میں سرکشی کرنے والے! بے ہودہ باتوں کی طرف مائل ہونے والے! تو کب تک دائم رہے گا اپنی گمراہی پر، کب تک تو خوشگوار پائے گا اپنی بغاوت کی چراگاہ کو، کب تو انتہا کو پہنچے گا اپنے تکبر میں اور کب تک تو باز نہیں آئے گا اپنے کھیل کود سے۔

***

أَيُّهَا السَّادِرُ فِى غُلَوَائِهِ : السَّادِر : حیران ، لاابالی اور بے پروا۔ سَدِرَ (س) سَدَرًا سَدَارَةً : حیران ہونا ، بے پرواہونا ۔ غُلَوا : سُرعَة الشَّباب و أوله : اول جوانی، نشاط ومستی۔ غلا فيه (ن) غُلُوًّا : حد سے تجاوز کرنا، غلو کرنا، سورۃ نساء آیت ۱۷۱ میں ہے "لَا تَغْلُوْا فِي دِيْنِكُمْ"

السَّادِلُ ثَوْبَ خُيَلَائِهِ : السَّادِل : لٹکانے والا۔ سَدَلَ (ن ض) سَدْلًا، سُدُوْلًا : لٹکانا۔ خُيَلَاء : تکبر، خاء پر ضمہ اور کسرہ دونوں درست ہیں، حدیث میں ہے "مَنْ جَرَّ ثَوْبَهُ خُيَلَاءَ لَمْ يَنْظُرِ اللّٰهُ إِلَيْهِ" جو تکبر کی وجہ سے اپنا کپڑا (زمین پر) کھینچتا ہے اللہ تعالیٰ ایسے شخص کی طرف نہیں دیکھتے۔

الْجَامِحُ فِى جَهَالَاتِهِ : الجامح : سرکش ونافرمان۔ جَمَحَ الفرسُ (ف) جُمُوْحًا، جِمَاحًا سرکشی کرنا، تیزی دکھانا، سورۃ توبۃ آیت ۵۷ میں ہے "لَوَلَّوْا إِلَيْهِ وَهُمْ يَجْمَحُوْنَ"

علامہ بوصیریؒ نے قصیدہ بردہ میں فرمایا :

مَن لی برَدّ جماحٍ مِن غوایتها کما یُرَدّ جماح الخیل باللُجُمِ

جهالات : جَهَالَة کی جمع ہے۔

الْجَانِحُ إِلى خُزَعْبَلَاتِهِ : الجَانِح : مائل ہونے والا۔ جَنَحَ لَه (ف ن) جُنُوْحًا : مائل ہونا، سورۃ انفال آیت ۶۱ میں ہے "وَإِنْ جَنَحُوْا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا"۔ خُزَعْبِلَات : یہ خُزَعْبِلَة کی جمع ہے : باطل بات، بکواس .

إِلَامَ تَسْتَمِرُّ عَلَى غَيِّكَ : إِلَامَ اصل میں «إلى» «ما» ہے إلى حرف جر ہے اور ما استفہامیہ ہے، حرف جر کو جب ما استفہامیہ کے ساتھ لگاتے ہیں تو عموماً ما استفہامیہ کا الف حذف کر دیتے ہیں جیسے بِمَ ، لِمَ ، عَمَّ۔ تَسْتَمِرُّ : اِسْتِمْرَارًا : ہمیشہ رہنا ، دائم ہونا۔ غَيٌّ : گمراہی وخسران ۔ غَوَى (ض) غَيًّا ، غَوَايَةً : گمراہ ہونا۔ سورۃ مریم آیت ۴ میں ہے « فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا »

وَتَسْتَمْرِئُ مَرْعَى بَغْيِكَ : اسْتَمْرَأَ الشئَ خوشگوار پانا ، مَرَأَ (ف س ک) مَرَاءَةً : سہولت اور خوشگواری کے ساتھ نگل لینا ۔ سورۃ نساء آیت ۴ میں ہے « فَكُلُوْهُ هَنِيْٓئًا مَّرِيْٓئًا » مَرْعَى : چرنے کی جگہ ، چراگاہ ، صیغہ ظرف ہے۔ رَعَى (ف) رَعْيًا : چرانا ، چرنا (لازم ومتعدی) البَغْيُ : سرکشی وظلم ۔ بَغَى عَلَيْه (ض) بَغْيًا : سرکشی کرنا ، بغاوت کرنا۔ سورۃ یونس آیت ۲۳ میں ہے « إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ » اور سورۃ حجرات آیت ۹ میں ہے « فَإِنْ بَغَتْ إِحْدٰىهُمَا عَلَى الْأُخْرٰى فَقَاتِلُوا الَّتِيْ تَبْغِيْ »

حَتَّامَ تَتَنَاهٰى فِي زَهْوِكَ : حَتَّامَ : اصل میں حتّٰی ، حرف جر اور ما استفہامیہ سے مرکب ہے ۔ تَتَنَاهٰى : صیغہ مخاطب مضارع از تفاعل ۔ تَنَاهَى الرَّجُلُ : رُک جانا ، انتہا کو پہنچنا۔ شریشی لکھتے ہیں : تَتَنَاهٰى : تَبْلُغُ النِّهَايَةَ ، وَنِهَايَةُ الشئِ آخِرُه ۔ وَنَهَى (ف) نَهْيًا : روکنا ۔ زَهْوٌ : خوبصورت منظر ، تکبر ۔ زُهِيَ الرجل ۔ زَهْوًا : تکبر کرنا ۔ مجہول استعمال ہوتا ہے ، عربی میں کئی افعال مجہول استعمال ہوتے ہیں ، صاحب مختار الصحاح لکھتے ہیں :

« الزَّهْوُ أيضًا الكِبرُ والفَخْرُ، وقد زُهِيَ الرجُلُ ؛ فهو مَزْهُوٌّ اى تَكَبَّرَ۔ وَلِلعَربِ أَحرفٌ لا يَتكلمُونَ بِهَا إلاعَلىٰ سَبِيْلِ المَفعُوْلِ بِه ، وان كانَتْ بِمَعنَى الفَاعِلِ ۔ مِثْل قَوْلِهِم : زُهِيَ الرَّجُلُ ، وُعِيَ بِالأمرِ ، ونُتِجَتِ النَّاقَةُ ۔ وحَكَى ابنُ دريد : زَهَا يَزْهُو زَهْوًا : أى تَكَبَّرَ ، غير مجهول »

تَنْتَهِي : از افتعال انتهى عنه ، رکنا ۔ الشئ انتہا کو پہنچنا۔

تبارزُ بِمَعْصِيَتِكَ ، مالكَ نَاصيتِكَ ، وتجتَرِئْ بِقُبْحِ سِيرَتِكَ ، على عالِم سَرِيرَتِكَ ، وتتوارى عَنْ قَرِيبِكَ ، وأنتَ بِمَرْأى رَقِيبِكَ ، وَتَسْتَخْفِي من مَمْلُوكِكَ ، وَمَا تَخفَى خَافِيَـةٌ عَلَى مَلِيكِكَ .

تو اپنی نافرمانی کے ذریعے مقابلہ کرتا ہے اپنی پیشانی کے مالک کے ساتھ اور اپنی سیرت کی برائی سے اپنے رازوں کے جاننے والے پر جرأت کرتا ہے، تو اپنے قریب سے چھپتا ہے حالانکہ تو اپنے نگہبان کی نظر کے سامنے ہے اور تو بہت پوشیدہ رہتا ہے اپنے مملوک (اور غلام) سے حالانکہ تیرے مالک پر کوئی چیز پوشیدہ نہیں،

***

تبَارِز بمعصيتك مالِكَ نَاصِيَتِك : بَارز ـ مُبَارَزَةً : مقابلہ کرنا۔ بَرَزَ (ن) بُرُوزًا: ظاہر ہونا۔ مَعْصِيَة : گناہ ، جمع : معاصی۔ مالك : مالک ، بادشاہ ، جمع : مُلّاك، مُلّاك ۔یہاں اس مادہ کے چند دوسرے الفاظ بھی یاد رکھنے چاہئیں ۔ ایک ہے مِلْك : ملکیت، اس کی جمع أَمْلاك ہے ، ایک ہے مُلْك : وطن ، اس کی جمع ممالك ہے۔ مَلِك : بادشاہ ، اس کی جمع مُلُوك ہے ، ایک ہے مَلَك : فرشتہ ، اس کی جمع مَلَائِكَة ہے۔ نَاصِيَة: پیشانی جمع : نَوَاصِي ۔

وتجتَرِئُ بقبح سِيرَتكَ على عَالِم سَرِيرَتك : اِجْتِرَاء : از افتعال وَجَرُأَ (ك) جُرْأَةً : جرأت کرنا ، بہادری و دلیری دکھانا۔ قُبْح : مصدر قَبُحَ (ک)، قُبحًا ، قَبَاحَةً : قبیح وخراب ہونا۔ سَرِيرَة : راز ، جمع : سَرَائِر۔ راز کو سِرٌّ بھی کہتے ہیں ، اس کی جمع أَسْرَارٌ آتی ہے

تَتَوَارَى عَن قَرِيبك : تَتَوَارَى : از باب تفاعل صیغہ مخاطب مضارع ۔ تَوَارَى الشئُ : چھپنا ، باب مفاعلہ سے متعدی ۔ وَارَى ۔ مُوَارَاة : چھپانا ، سورۃ اعراف آیت ۲۶ میں ہے : يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا » مجرد میں اس کے معنی مختلف ہے ۔ وَرَى القيحُ جِسمَهُ (ض) وَرْيًا: پیپ کا جسم کو کھا جانا۔ حدیث میں ہے "لأن يَمتَلِئَ جَوفُ أحدِكم قَيحًا حتّٰى يَرِيَه خيرٌ من أن يَمتلِئَ شِعرًا »

ووَرَى الزَّندُ : چقماق سے آگ نکلنا۔ مَرْأى : صیغہ ظرف ہے : دیکھنے کی جگہ۔ رَقِيب : نگہبان ، نگران ، جمع : رُقُبٌ ، رُقَبَاء ۔

وتستخفي من مملوكك : تَسْتَخْفِي : از استفعال: چھپنا۔ پوشیدہ ہونا۔ مَمْلُوك : غلام۔ مَلِيْك : مالک۔ یعنی تم بسا اوقات غلام سے شرم کے مارے چھپتے ہو، لیکن وہ خدا جو تمہارا مملوک نہیں بلکہ کوئی چیز چھپ نہیں سکتی، اس کا خیال تمہیں گناہ کرتے ہوئے نہیں آتا اور ... یں حیاء نہیں آتی، اس سے قرآن کی اس آیت کی طرف اشارہ ہے " يَسْتَخْفُوْنَ مِنَ النَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُوْنَ مِنَ اللّٰهِ وَهُوَ مَعَهُمْ "

***

أَتَظُنُّ أَنْ سَتَنْفَعُكَ حَالُكَ إِذَا آنَ ارْتِحَالُكَ ! أَوْ يُنْقِذُكَ مَالُكَ، حِينَ تُوبِقُكَ أَعْمَالُكَ ! أَوْ يُغْنِي عَنْكَ نَدَمُكَ ، إِذَا زَلَّتْ قَدَمُكَ! أَوْ يَعْطِفُ عَلَيْكَ مَعْشَرُكَ ، يَوْمَ يَضُمُّكَ مَحْشَرُكَ !

کیا تو گمان کرتا ہے کہ تجھے تیری حالت نفع دے گی جبکہ تیرے کوچ کرنے کا وقت آجائے یا تیرا مال تجھے بچالے گا جس وقت تیرے اعمال تجھے ہلاک کردیں گے، یا تیری ندامت تجھے فائدہ دے گی جب تیرا پاؤں پھسل جائے گا یا تجھ پر تیرا قبیلہ مہربانی کرے گا جس دن تجھے محشر ملا لے گا۔

***

تَظُنُّ (ن) ظَنًّا : گمان کرنا۔ سَتَنْفَعُكَ : سین سوف کے معنی میں ہے۔ نَفَعَ (ف) نَفْعًا : فائدہ دینا، نفع پہنچانا۔ آنَ ، بروزن بَاعَ (ض) أَيْنًا : وقت کا آنا۔ اِرْتِحَال : سفر، از افتعال يُنْقِذ : از افعال۔ أَنْقَذَ إِنْقَاذًا : بچانا، نجات دلانا۔ تُوْبِق : از باب افعال۔ أَوْبَقَ۔ إِيْبَاقًا : ہلاک کرنا۔ وَبَقَ (ض) وُبُوْقًا : ہلاک ہونا۔ يُغْنِي : از باب افعال، أَغْنَى عنه فُلَانٌ : فائدہ دینا، کافی ہوجانا، مستغنی کر دینا، سورۂ یونس آیت ۳۶ میں ہے " وَاِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِيْ مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا " یعنی ظن حق اور یقین کے مقابلہ میں کچھ بھی فائدہ نہیں دیتا۔ نَدَم : مصدر نَدِمَ (س) نَدَمًا : نادم ہونا۔ زَلَّتْ : زَلَّ (ض) زَلِيْلًا، و زَلَّ (س) زَلَلًا: پھسلنا۔ يَعْطِفُ ، (ض) عَطْفًا : مائل ہونا، موڑنا۔ عَطَفَ عَلَيْه : شفقت و مہربانی کرنا یہاں اسی معنی میں ہے۔ مَعْشَر : قبیلہ، جمع : مَعَاشِر۔ يَضُمّ (ن) ضَمًّا : ملانا۔

هَلاَّ انْتَهَجْتَ مَحَجَّةَ اهْتِدَائِكَ ، وَعَجَّلْتَ مُعَالَجَةَ دَائِكَ ، وَفَلَلْتَ شباةَ اعْتِدائِكَ ، وَقَدَعْتَ نَفْسَكَ فَهِيَ أَكْبَرُ أَعْدَائِكَ !

تو اپنی ہدایت کی راہ پر کیوں نہیں چلا، اپنی بیماری کا علاج کیوں تو نے جلدی نہیں کیا، اپنے ظلم کی دھار کیوں تو نے کند نہیں کی اور اپنے نفس کو کیوں تو نے نہیں روکا؟ حالانکہ وہ تیرا سب سے بڑا دشمن ہے۔

* * *

هَلاَّ انْتَهَجْتَ مَحَجَّةَ اهْتِدَائِكَ : هَلاَّ : کلمۂ تحضیض ہے۔ کسی کام پر ابھارنے اور برانگیختہ کرنے کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ هَلْ اور لا سے مرکب ہے، ماضی اور مضارع دونوں پر داخل ہوتا ہے۔ هَلاَّ آمَنْتَ : تو ایمان کیوں نہیں لایا یعنی لانا چاہئے تھا، هَلاَّ تُؤْمِن: تو ایمان کیوں نہیں لاتا یعنی لانا چاہئے۔ اِنْتَهَجَ الطَّرِيْقَ : راستہ پر چلنا، روش اور طریقہ اختیار کرنا۔ نَهَجَ (ف) نَهْجًا : راستہ کو واضح کرنا، راستہ پر چلنا۔ مَحَجَّة : جادّةُ الطريق : وسطِ راہ۔

وعَجَّلْتَ مُعَالَجَةَ دَائِكَ : عَجَّلَ ۔ تَعْجِيْلاً : جلدی کرنا۔ عَجِل (س) عَجَلاً : جلدی کرنا۔ مُعَالَجَة : مصدر از مفاعلہ: علاج کرانا۔ داء : بیماری، جمع : أَدْوَاء ۔

و فَلَلْتَ شَبَاةَ اعْتِدَائِكَ : فَلَّ (ن) فَلاًّ : کند کرنا۔ شَبَاة : دھار، بچھو، بچھو کا ڈنگ تلوار کی نوک، ہر شیٔ کی تیزی، جمع : شَبَاء ، شَبَوَات۔ اِعْتِدَاء : حد سے تجاوز، ظلم و زیادتی۔

و قَدَعْتَ نفسك : قَدَعَ (ف) قَدْعًا : روکنا۔ قَدِعَ (س) قَدَعًا : رکنا۔ أَعْدَاء : عَدُوّ کی جمع ہے؛ دشمن، نفس کو انسان کا دشمن قرار دیا۔ امام اصمعیؒ فرماتے ہیں کہ ہم راستہ میں سفر کر رہے تھے، ایک دیہاتی عورت آئی اور کچھ مانگا، ہم نے دیا تو کہنے لگی: "كَبَتَ اللهُ كُلَّ عَدُوِّكَ إِلاَّ نَفْسَكَ" "اللہ آپ کے ہر دشمن کو ذلیل و خوار کر دے سوائے آپ کے نفس کے (کہ دشمن تو بہرحال وہ بھی ہے")۔

* * *

أَمَا الحِمَامُ مِيعَادُكَ فَمَا إِعْدَادُكَ ! وَبِالْمَشِيبِ إِنْذَارُكَ، فَمَا أَعْذَارُكَ، وَفِي اللَّحْدِ مَقِيلُكَ، فَمَا قِيلُكَ ! وَإِلَى اللّٰهِ مَصِيرُكَ فَمَنْ نَصِيرُكَ !

کیا موت تیرا میعاد نہیں ہے تو تیری کیا تیاری ہے اور بڑھاپے سے تجھے ڈراتا ہے تو تیرے کیا اعذار ہیں، قبر میں تیری خوابگاہ ہے تو تیرا کیا جواب ہوگا اور اللہ ہی کی طرف تجھے لوٹنا ہے تو تیرا کون مددگار ہوگا؟

***

أَمَا الحِمَامُ مِيعَادُكَ : أَمَا کے متعلق شریشی نے فرمایا کہ یہ حرف اخبار واستفتاح ہے۔ جیسے أَلَا ہے ، مولانا کاندھلویؒ نے فرمایا کہ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ أ استفہامیہ ہو اور ما نافیہ ہو أی أَلَيْسَ الحِمَامُ مِيعَادُكَ ۔ الحِمَام : موت۔ الحَمَام : کبوتر۔ مِيعَاد : صیغۂ ظرف ہے : وقتِ وعدہ۔ إِعْدَاد : تیاری کرنا۔

و بالمَشِيب إِنذارك : المَشِيب : مصدر ہے۔ شَابَ (ض) شَيْبًا ، مَشِيبًا : بوڑھا ہونا ، بالوں کا سفید ہونا۔ إِنذار : ڈرانا۔ أَعْذَار : یہ عُذْر کی جمع ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ إعذار باب افعال کا مصدر ہو أَعْذَرَ۔ إِعذَارًا : عذر ظاہر کرنا۔

اس سے قرآن کریم کی آیت « وَقَدْ جَآءَكُمُ النَّذِيْرُ » کی طرف اشارہ ہے۔ بعض مفسّرین نے اس آیت میں داڑھی اور بالوں کی سفیدی کو نذیر کا مصداق قرار دیا ہے کیونکہ انسان کے بالوں کی سفیدی دنیا سے اس کے وقتِ سفر کے قریب ہونے کا آوازہ ہے کہ اب موت نقارہ باج چکا چلنے کی فکر کرو بابا !

و فی اللَّحْدِ مَقِيْلك فماقِيْلك : اللَّحْد : قبر، جمع : أَلْحَاد ، لُحُود۔ مَقِيل : باب ضرب سے مصدر بھی ہے اور صیغۂ ظرف بھی۔ قَالَ يَقِيْل (ض) قَيْلُولَةً ، مَقِيلًا ؛ دوپہر کے وقت سونا۔ مَقِيل : سونے کی جگہ ، خواب گاہ۔ سورۃ فرقان آیت ۲۴ میں ہے « اَصْحٰبُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا وَّاَحْسَنُ مَقِيْلًا » قِيل : اس کے بارے میں دو قول ہیں ایک یہ کہ اسم ہے جو بات کہی جائے اسے قِيل کہتے ہیں اور دوسرا یہ کہ قَوْل کی طرح مصدر ہے۔ مَصِير : مصدر بمعنی لوٹنا۔ صَارَ (ض) صَيْرًا ، مَصِيرًا : ہونا، لوٹنا۔ نَصِير : مددگار۔

*****

طَالَمَا أَيْقَظَكَ الدَّهْرُ فتناعَسْتَ ، وَجَذَبَكَ الْوَعْظُ فتقاعَسْتَ ، وَتَجَلَّتْ لَكَ الْعِبَرُ فَتَعَامَيْتَ ، وَحَصْحَصَ لَكَ الحقُّ فَتَمَارَيْتَ ، وَأَذْكَرَكَ الْمَوْتُ فتناسَيتَ ، وَأَمْكَنَكَ أن تُوَاسِيَ فَمَا آسَيْتَ .

کئی بار زمانے نے تجھے جگایا لیکن تو اونگھتا رہا، وعظ نے تجھے کھینچا لیکن تو پیچھے ہٹتا رہا، عبرتیں تیرے سامنے ظاہر ہوئیں لیکن تو بتکلف اندھا بنا رہا، حق تیرے سامنے ظاہر ہوا لیکن تو شک کرتا رہا، موت نے تجھے یاد دلایا لیکن تو بتکلف بھولتا رہا اور تیرے لئے ممکن تھا کہ تو غمخواری کرتا لیکن تو نے غمخواری نہیں کی/ یا زمانے نے تجھے قدرت دی کہ تو غمخواری کرے لیکن تو نے غمخواری نہیں کی (پہلی صورت میں "ان تواسی" "امکن" کا فاعل ہے اور دوسری صورت میں "الدھر" اس کا فاعل اور "ان تواسی" مفعول ہے)۔

***

طَالَمَا أَيْقَظَكَ الدَّهرُ فَتَنَاعَسْت : طَالَمَا : طَالَ : فعل ماضی ہے اور ما کافہ ہے جیسے قَلَّما ہے۔ أيْقَظ - إيقاظًا : جگانا، بیدار کرنا۔ يَقِظُ (س) يَقَظًا : بیدار ہونا۔ تَنَاعس : بتکلف اونگھنا۔ نَعَسَ (ف ن) نَعَسًا : اونگھنا، سونا۔

وجَذَبَكَ الوَعْظُ فَتَقَاعَسْتَ : جَذَبَ (ض) جَذْبًا : کھینچنا۔ تَقَاعَسَ : بتکلف کوزہ پشت بننا۔ تَقَاعَسَ عَنه : پیچھے ہٹنا۔ قَعِسَ (س) قَعَسًا : سینہ کا باہر کی طرف اور پیٹھ کا اندر کی طرف ہونا۔

تَجَلَّتْ لَكَ الْعِبَرُ فَتَعَامَيْت : تَجَلَّى الشيءُ : ظاہر ہونا، سورۂ أعراف آیت ۱۴۳ میں ہے "فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا" العِبَر : یہ عِبْرَةٌ کی جمع ہے۔ تعامیٰ : بتکلف اندھا بننا، اپنے کو اندھا ظاہر کرنا۔

وحَصْحَصَ لك الحَقُّ فَتَمَارَيتَ : حَصْحَصَ : از باب بعثر، ظاہر ہونا، سورۂ یوسف آیت ۵۱ میں ہے "الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ" تَمارٰی از تفاعل : شک کرنا۔ سورۂ نجم آیت ۵۵ میں ہے فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكَ تَتَمَارٰى" ومَرَى حَقَّه (ض) مَرْيًا : انکار کرنا۔

وأذكرَكَ الموت فتناسَيْتَ : أذْكر۔ إِذْكارًا : یاد دلانا۔ تَنَاسی : بتکلف بھلا دینا، اپنے آپ کو بھلانے والا ظاہر کرنا۔ موت کے کئی نام ہیں

وأمْكَنكَ أنْ تُوَاسِي فَمَا آسيتَ : أمْكنَ فُلَانًا منه۔ إمْكانًا : قدرت دینا، قادر بنانا۔ أمكن الأمرُ فلانًا ولفلانٍ : آسان ہونا، ممکن ہونا، کہتے ہیں : فلان لا يُمْكِنُه النُّهُوضُ: فلاں اٹھنے پر قادر نہیں۔ و أمْكَنَنِي الأمْرُ : معاملہ میرے قبضہ میں آگیا۔ مَكُنَ (ك) مَكَانَةً : صاحبِ مرتبہ ہونا۔

إمْكَانَات : وسائل، امکانات، ذرائع : مفرد : إمكان۔ إمكانِيّة : امکان، صلاحیت استطاعت، جمع : إمْكَانِيَّات۔ الإمكانيّةُ الإقْتِصَادِيَّةُ : اقتصادی طاقت۔ مَاكِيْنَة : مشین۔ مَاكِيْنَةُ خِيَاطَة : سلائی مشین۔ تُوَاسِي۔ مُوَاساة : از باب مفاعلہ : برابر حصہ دینا، اظہارِ ہمدردی کرنا، تسلی دینا، کہتے ہیں " إنّ أخاك مَن آساكَ " و أسَا بَيْنَهُما (ن) أسْوًا، أسًا : صلح کرانا۔ أسَا المَرِيْضَ : علاج کرنا۔

اس جملہ میں " أنْ تُواسي " بتاویلِ مصدر ہو کر " أمْكَن " فعل کے لئے فاعل ہے یعنی غم خواری کرنا آپ کیلئے ممکن تھا آپ کی قدرت میں تھا لیکن آپ نے غم خواری نہیں کی۔

***

تُؤْثِرُ فَلْسًا تُوعِيهِ، على ذِكْرٍ تَعِيهِ، وَتَخْتَارُ قَصْرًا تُعْلِيهِ، عَلَى بِرٍّ تُولِيهِ، وَتَرْغَبُ عَنْ هَادٍ تَسْتَهْدِيهِ، إلى زَادٍ تَسْتَهْدِيهِ، وَتُغَلِّبُ حُبَّ ثوبٍ تَشْتَهِيهِ، على ثوابٍ تَشْتَرِيهِ.

تو ترجیح دیتا ہے ایسے پیسوں کو جن کو جمع کرتا ہے ایسے ذکر پر جس کو تو یاد رکھ سکتا ہے، پسند کرتا ہے ایسے محل کو جسے تو بلند کرتا ہے ایسی نیکی کے مقابلے میں جس کو تو عطا کر سکتا ہے (اور اختیار کر سکتا ہے)، تو اعراض کرتا ہے ایسے ہدایت دینے والے سے جس سے تو ہدایت حاصل کر سکتا ہے ایسے توشہ کی طرف جس کو تو ہدیہ میں طلب کرتا ہے اور تو غلبہ دیتا ہے ایسے کپڑے کی محبت کو جسے تو چاہتا ہے ایسے ثواب پر جس کو تو خرید سکتا ہے۔

***

تُؤثِر فلسًا تُوعِيه على ذِكرٍ تَعِيه : تُؤثِر : باب افعال سے واحد مخاطب کا صیغہ ہے آثَر - إِيثَارًا : ایثار کرنا، دوسرے کو اپنے پر ترجیح دینا۔ فَلْس : پیسہ، جمع : فُلُوس۔ تُوعِيه : یہ باب افعال سے ہے۔ أَوْعَى الشئ - إِيْعَاءً : جَعَلَه فِي الوِعَاء : کسی چیز کو برتن میں رکھنا، جمع کرنا۔ سورۃ معارج آیت ١٨ میں ہے " وَجَمَعَ فَاَوْعٰى " تَعِيه : وَعَى (ض) وَعْيًا : یاد کرنا سورۃ حاقۃ آیت ١٢ میں ہے " لِنَجْعَلَهَا لَكُمْ تَذْكِرَةً وَّتَعِيَهَا اُذُنٌ وَّاعِيَةٌ "

وتختار قصرًا تُعْلِيه على بِرٍّ تُوَلِّيه : تختار : از باب افتعال وخَارَ (ض) خَيْرًا : اختیار کرنا۔ تُعْلِي : صیغہ مخاطب از باب افعال : بلند کرنا۔ بِرٌّ : نیکی، سورۃ آل عمران آیت ٩٢ میں ہے " لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰى تُنْفِقُوْا مِمَّا تُحِبُّوْنَ " اور بَرٌّ بار کے فتحہ کے ساتھ اللہ کے اسماء حسنٰی میں سے ہے، سورۃ طور آیت ٢٨ میں ہے " اِنَّهٗ هُوَ الْبَرُّ الرَّحِيْمُ " زمین کے خشک حصہ کو بھی بَرٌّ کہتے ہیں بُرٌّ بار کے ضمہ کے ساتھ گندم کے دانہ کو کہتے ہیں۔ تولی از باب افعال۔ أَوْلَى - إِيْلَاءً : والی مقرر کرنا، عطا کرنا۔ وولی (ض س) وَلْيًا : قریب ہونا۔ وَلِيَ (س) وِلَايَةً : ولی ہونا، محبت کرنا۔

وترغَبُ عن هادٍ تَستَهدِيه إلى زادٍ تَستَهدِيه : رَغِبَ إليه (س) رَغْبَةً : رغبت کرنا۔ رَغِبَ عنه : اعراض کرنا۔ هادٍ : رہنمائی کرنے والا، اصل میں هَادِيٌ تھا، یا گرا دی گئی تَستَهدِي : پہلا تستهدی هِدَايَة سے ہے۔ اِسْتَهْدَاه، از باب استفعال : ہدایت و رہنمائی طلب کرنا۔ اور دوسرا تَستَهدِي هَدِيَّة سے ماخوذ ہے یعنی هدیہ طلب کرنا۔ زاد : توشہ، جمع : أَزْوِدَة۔

وتُغَلِّب حُبَّ ثوبٍ تشتهيه : تُغَلِّب، از باب تفعل : غلبہ دینا، غالب کرنا۔ تَشْتَهِي : از باب افتعال اشْتَهَاه : چاہنا، خواہش کرنا۔ سورۃ نحل آیت ٥٧ میں ہے " وَلَهُمْ مَّا يَشْتَهُوْنَ " تَشْتَرِي : از باب افتعال بمعنی خریدنا۔ وشَرَى (ض) شِرًى، شِرَاءً : خریدنا، بیچنا۔ اضداد میں سے ہے۔

يو اقيت الصِّلاتِ ، أَعْلَقُ بقَلْبِكَ مِنْ مَوَاقِيتِ الصَّلاَةِ ، وَمُغَالاَة الصَّدُقَاتِ ، آثَرُ عِنْدَكَ مِنْ مُوَالاةِ الصَّدَقَاتِ ، وَصِحَافُ الألوان ، أشْهَى إلَيْكَ من صَحَائِفِ الأَدْيَانِ ، وَدُعَابَةُ الأقْرَانِ ، آنَسُ لَكَ مِنْ تِلاَوَةِ الْقُرْآنِ .

عطیات کے یاقوت کا تیرے دل کے ساتھ زیادہ لگاؤ ہے نماز کے اوقات سے اور مہروں کو مہنگا کرنا تیرے نزدیک زیادہ راجح ہے صدقات (و خیرات) کے پے در پے کرنے سے، مختلف رنگوں کے برتن تجھے زیادہ پسند ہیں دین کے صحیفوں (اور کتابوں) سے، ہم عمروں کی گپ شپ تجھے زیادہ مانوس ہے قرآن کریم کی تلاوت سے۔

* * *

يَوَاقِيتُ الصِّلَاتِ أَعْلَقَ : يَوَاقِيت : يَاقُوتٌ کی جمع ہے، قیمتی جوہر۔ الصِّلَات : اس کا مفرد صِلَةٌ ہے : عطیہ، انعام۔ أَعْلَقَ : اسم تفضیل از عَلِقَ (س) عَلَقًا : اٹکنا۔ مَوَاقِيت : مِيقَاتٌ کی جمع ہے بمعنی وقت ، میقات جگہ کو بھی کہتے ہیں۔ سورۃ بقرۃ آیت ۱۸۹ میں ہے " قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ » وَقَتَ (ض) وَقْتًا : وقت مقرر کرنا۔

و مُغَالاَةُ الصَّدُقَاتِ آثَرُ عِنْدَكَ مِنْ مُوالاةِ الصَّدَقَات : مُغَالاة : مصدر از باب مفاعلہ۔ غالیٰ بالشئ۔ مُغَالاةٌ : قیمت بڑھاکر مہنگا کرنا۔ وغَلا السِّعْرُ (ن) غَلاَءً : نرخ بڑھنا، مہنگا ہونا۔ الصَّدُقَات ، اس کا مفرد صَدُقَةٌ ہے : مہر نکاح ، سورۃ نساء آیت ۴ میں ہے " وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً » آثر ، أفضل و أكثر أَثَرَةً ۔ مُوَالاة : مصدر از باب مفاعلہ ؛ پے در پے کرنا۔ الصَّدَقَات : یہ صَدَقَة کی جمع ہے بمعنی صدقہ وخیرات۔

صِلات اور صَلاة کی تجنیس کے سلسلہ میں علامہ شریشی نے اس مقام پر واقعہ لکھا ہے کہ احمد بن مدبر کا اصول تھا کہ جب کوئی شاعر شعر سناتا اور اسے وہ پسند نہ آتا تو اپنے غلام سے کہدیتا کہ شاعر کو مسجد لے جاکر اسے سو رکعتیں پڑھوادو، حسین بن عبدالرحمٰن بصری ان کے پاس آکر شعر پڑھنے کی اجازت چاہی احمد نے کہا کہ شرط اور اصول تو معلوم ہے، کہنے لگے "جی ہاں" اور پھر مندرجہ ذیل اشعار پڑھے :

أَرَدْنَا فِي أَبِي حَسَنٍ مَدِيحًا ۔۔۔ كَمَا بِالمدحِ تُنْتَجَعُ الوُلاَةُ
فَقُلْنَا أَكْرَمُ الثَّقَلَيْنِ طُرًّا ۔۔۔ وَمَنْ كَفَّاهُ دِجْلَةُ والفُرَاتُ

فَقَالُوا يَقْبَلُ الْمِدَحَاتِ لٰكِن جَوَائِزُهٗ عَلَى الْمَدْحِ الصَّلَاةُ
فَقُلْتُ لَهُمْ : وَمَا تُغْنِي صَلَاتِي عِيَالِي، إِنَّمَا تُغْنِي الزَّكَاةُ
فَأَمَّا إِذَا أَبَى إِلَّا صَلَاتِي وَعَاقَتْنِي الْهُمُومُ الشَّاغِلَاتُ
فَيَأْمُرُ لِي بِكَسْرِ الصَّادِ مِنْهَا لَعَلِّي اَن تُنَشِّطَنِي الصِّلَاتُ
فَيَصْلُحُ لِي عَلَى هٰذَا حَيَاتِي وَيَصْلُحُ لِي عَلَى هٰذِي الْمَمَاتُ

ہم نے ابوالحسن احمد کی شان میں مدح کا ارادہ کیا جس طرح امراء کی مدح کر کے ان سے بخشش طلب کی جاتی ہے
چنانچہ ہم نے کہا کہ وہ تمام جن وانس میں سب سے زیادہ سخی ہیں اور یہ وہ شخص ہیں جن کی دو ہتھیلیاں دجلہ و فرات ہیں
تو لوگوں نے کہا کہ وہ مدح قبول کر لیتے ہیں لیکن مدح پر ان کا انعام صلوٰۃ و نماز ہے
میں نے ان سے کہا کہ نماز میرے اہل و عیال کو مالدار نہیں بنا سکتی البتہ زکوٰۃ انہیں مالدار بنا سکتی ہے۔
لیکن جب اس نے صلوٰۃ (نماز) کے علاوہ ہر چیز سے انکار کر دیا اور مشغول کرنے والے غموں نے مجھے روک دیا
تب اس نے کلمہ صاد کے کسرہ کے ساتھ (یعنی صِلات بمعنی انعام) کا حکم میرے لئے جاری کیا کہ شاید صِلاۃ مجھے خوش اور چست کر سکیں
اس طرح اس پر میری زندگی سدھر جائے گی اور موت بھی اس پر اچھی حالت میں آجائے گی۔
احمد نے یہ شعر سنے تو ہنس پڑے اور شاعر کے لئے سو دینار کا حکم دیا، پھر انہوں نے پوچھا کہ یہ تجنیس آپ نے کہاں سے لی؟ کہنے لگا ابوتمام کے اس قول سے:

هُنَّ الْحَمَامُ فَإِنْ كَسَرْتَ عِيَافَةً مِنْ حَائِهِنَّ فَإِنَّهُنَّ حِمَامُ

وہ حمام (کبوتر) ہیں لیکن اگر آپ بکراہت اس کے حاء میں سے توڑیں گے تو پھر وہ موت ہیں۔
اس شعر میں لطف یہ ہے کہ کسر کے معنی توڑنے کے بھی آتے ہیں اور کسرہ دینے کے بھی آتے ہیں، معنوی لطف تو ظاہر ہے لیکن لفظی لطیفہ یہ ہے کہ حَمام کے حاء کو جب کسرہ دیدیا جائے تو وہ حِمام بن جاتا ہے جس کے معنی موت کے ہیں اور مطلب یہ ہے کہ وہ حَمام ہیں لیکن توڑنے اور کسر کی صورت میں پھر وہ کسرہ کے ساتھ حِمام (موت) ہیں۔

وَصِحَافُ الْأَلْوَانِ أَشْهٰى إِلَيْكَ مِنْ صَحَائِفِ الْأَدْيَانِ : صِحَاف : صَحْفَة کی جمع ہے: پلیٹ جس میں پانچ آدمی کھانا کھا سکیں، سب سے بڑی پلیٹ کو جَفْنَة کہتے ہیں، دوسرے نمبر پر قَصْعَة ہے، جو دس آدمیوں کے لئے کافی ہو، تیسرے نمبر پر صَحْفَة ہے، پھر مِئْكَلَة ہے جس میں دو تین آدمی کھا سکیں اور پھر صُحَيْفَة ہے جس میں ایک آدمی کھا سکے۔ صَحَائِف : صَحِيْفَة کی جمع ہے: کتاب اس کی جمع صُحُف بھی آتی ہے۔

آج کل اخبار کو بھی صَحِیفَۃ کہتے ہیں. الصَّحِیفَۃُ الأُسْبُوعِیَّۃ : ہفت روزہ اخبار۔ أَلْوَان: لَوْنٌ کی جمع ہے : رنگ۔ الأدْیَان : دِینٌ کی جمع ہے دین، مذہب۔

وَدُعَابَۃَ الأَقْرَانِ آنَسَ بِكَ : دُعَابَۃ : مذاق ومزاح۔ دَعَبَ (ف) دَعْبًا : مزاح کرنا

الأَقْرَان : اس کا مفرد قِرْنٌ بکسر القاف ہے بمعنی ہم سر، ہم عمر۔ اور ایک ہے قَرْن (قاف کے فتحہ کے ساتھ) اس کے معنی سردار، سینگ، صدی اور ہم سر کے آتے ہیں، اس کی جمع قُرُوْن آتی ہے۔ آنَس : یہ صیغہ اسم تفضیل ہے۔ أَنِسَ بہ (س ك) أَنَسًا، أَنَسَۃً وأَنَسَ (ض) أُنْسًا: مانوس ہونا۔ القُرْآن : یہ یا تو قَرَأَ سے ماخوذ ہے کیونکہ قرآن کریم بار بار پڑھی جانے والی کتاب ہے، اور یا یہ "قرن" سے ماخوذ ہے کیونکہ قرآن کی سورتیں ملی ہوئی ہیں۔ تِلَاوَۃ مصدر ہے تَلَا القرآن (ن) تِلَاوَۃً : قرآن کریم کی تلاوت کرنا۔

***

تَأْمُرُ بِالْعُرْفِ وَتَنْتَهِكُ حِمَاهُ ، وَتَحْمِي عَنِ النُّكْرِ وَلاَ تَتَحَامَاهُ ، وَتُزَحْزِحُ عَنِ الظُّلْمِ ثُم تَغْشَاهُ ، وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاه . ثُمَّ أَنْشَدَ :

① تَبًّا لِطَالِبِ دُنْيَاً　　ثَنَى إِلَيْهَا انْصِبَابَهْ

② مَا يَسْتَفِيقُ غَرَامًا　　بِهَا وَفَرْطَ صَبَابَهْ

③ وَلَوْ دَرَى لَكَفَاهُ　　مِمَّا يَرُومُ صُبَابَهْ

تو حکم دیتا ہے (دوسروں کو) بھلائی کا اور خود اس کی چراگاہ کی بے حرمتی کرتا ہے، برائی سے تو (دوسروں کو) روکتا ہے اور خود اس سے نہیں رکتا، تو (دوسروں کو) ظلم سے دور کرتا ہے پھر خود اس پر چھا جاتا ہے اور تو لوگوں سے ڈرتا ہے حالانکہ اللہ جل شانہ زیادہ حقدار ہے کہ تو اس سے ڈرے پھر اس نے یہ شعر پڑھے:

① طالب دنیا کے لئے ہلاکت ہو جس نے اپنی توجہ اس کی طرف موڑ دی۔

② جو دنیا کے ساتھ شدت محبت اور عشق کی زیادتی کی وجہ سے افاقہ حاصل نہیں کر سکتا۔

③ اگر وہ (دنیا کی حقیقت کو) جان لیتا تو اس کے لئے ان چیزوں سے بچا کھچا بھی کافی ہو جاتا جن کا وہ ارادہ کرتا ہے۔

① (تبًّا) مفعول مطلق ہے (لطالب دنیا) (تبا) سے متعلق ہے (ثنی) فعل و فاعل (انصبابه) مفعول بہ (إليها) (ثنی) فعل سے متعلق ہے۔

② (ما یستفیق) فعل و فاعل (غرامًا) اور (فرط صبابه) دونوں (مایستفیق) کے لئے مفعول لہٗ ہیں (بها) جار مجرور (غرامًا) سے متعلق ہے۔

③ (لو دری) جملہ فعلیہ شرط ہے (لکفاه) جزا ہے (مِمّا) جار مجرور (کفاه) سے متعلق ہے (صبابه) (یروم) کے لئے مفعول بہ ہے۔

***

تَأْمُرُ بِالعُرْفِ وتَنْتَهِكُ حِمَاه : العُرف : نیکی معروف، سورۃ اعراف آیت ۱۹۹ میں ہے " وَأْمُرْ بِالعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الجَاهِلِينَ" تَنْتَهِكُ : یہ باب افتعال سے ہے، اِنْتَهَكَ الحُرْمَةَ : بے حرمتی کرنا۔ اِنْتِهَاكُ المُعَاهَدَةِ : معاہدہ کی خلاف ورزی۔ الانتهاکات: خلاف ورزیاں نَهِكَ (س) نَهْكًا : طاقت ختم کرنا، کمر توڑنا۔ حِمیٰ : چراگاہ۔ حدیث میں ہے " مَنْ حَامَ حَوْلَ الحِمىٰ يُوشِكُ أَنْ يَقَعَ فِيهِ " جو چراگاہ کے ارد گرد گھومے گا قریب ہے کہ وہ اس میں واقع ہو جائے یعنی جو گناہ کے قریب رہے گا بہت ممکن ہے کہ وہ گناہ کا مرتکب ہو جائے۔

وتَحْمِي عَنِ النُّكْرِ وَلَا تَتَحَامَاه : تَحْمِي (ض) حِمَايَةً : حفاظت کرنا، حمایت کرنا۔ النُّكْر : المُنكر : برائی، سورۃ کہف آیت ۷۴ میں ہے " لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا " کاف ساکن ہے اور فتحہ بھی کبھی اس کو دیتے ہیں نَكَر جیسے عُسْر و عُسَر۔ تَتَحَامَى : از باب تفاعل بمعنی رکنا، بچنا۔ تغشاه : غَشِيَ (س) غِشيانًا (عین کے کسرہ کے ساتھ) چھانا، ڈھانکنا۔ تَخْشَى (س) خَشْيًا خَشْيَةً : ڈرنا۔ أَنْشَدَ - إِنْشَادًا : شعر پڑھنا۔ أَنْشَدَ الضَّالَّةَ : گم شدہ چیز کو تلاش کرنا۔ نَشِيد اور أُنْشُودَة ترانہ کو کہتے ہیں۔

تَبًّا لِطَالِبِ دنيا : تَبًّا : مصدر ہے تَبَّ (ض) تِبَابًا، تَبِيبًا، تَبًّا : ہلاک ہونا، کاٹنا، ضعیف ہونا۔ تَبًّا مفعول مطلق کی بنا پر منصوب ہے اور اس کا فعل محذوف ہے۔ طالب: طلب کرنے والا۔ طَلَبَ (ن) طَلَبًا : طلب کرنا۔ ثَنَى (ض) ثَنْيًا : موڑنا، پھیرنا۔ اِنْصِبَاب : از انفعال بمعنی میلان و رجحان۔ اِنْصَبَّ الماءُ : پانی گرنا۔ صَبَّ الماءَ (ن) صَبًّا : پانی گرانا، انڈیلنا۔

مَا يَسْتَفِيقُ غَرَامًا : اِسْتَفَاقَ مِنَ المَرَضِ وَأَفَاقَ : افاقہ پانا، صحت یاب ہونا۔ فَاقَ (ن) فَوْقًا : بلند ہونا۔ غَرَام : عشق و محبت، دائمی شر و عذاب، سورۃ فرقان آیت ۶۵ میں ہے

" اِنَّ عَذَابَهَا کَانَ غَرَامًا " غَرِمَ الرَّجُلُ الدِّیَةَ (س) غُرْمًا۔ دیت کا تاوان ادا کرنا۔ اُغْرِمَ بہ : دلدادہ ہونا۔ فَرْط : یہ اِفْرَاطٌ کا اسم مصدر ہے بمعنی غلو وزیادتی۔ اَفْرَطَ فِی الْأَمْرِ۔ اِفْرَاطًا : حد سے تجاوز کرنا، کہتے ہیں اِیَّاكَ وَالْفَرْطَ فِی الْأَمْرِ: کسی بھی کام میں غلو وافراط سے بچئے۔ وفَرَط (ن ض) فَرْطًا : آگے بڑھنا، سبقت کرنا۔ صَبابَة : (صاد کے فتحہ کے ساتھ) عشق ومحبت۔ صَبَّ (س) صَبابةً : عشق کرنا صُبابَةٌ : (صاد کے ضمہ کے ساتھ) برتن میں بچا ہوا پانی۔ بچا کھچا۔ کہتے ہیں مَا اَصَبْتُ مِنَ العَیْشِ اِلَّاصُبَابَةً : میں نے زندگی سے تھوڑا سا حصہ پایا۔ جمع : صُبابَات۔ دَرَی (ض) دِرَایَةً : جاننا۔ یَرُوْمُ (ن) رَوْمًا : قصد کرنا۔

"غَرَامًا " اور " فرطَ صَبابة " دونوں مایستفیق کے لئے مفعول ہیں۔ " لَوْدَرٰی " شرط ہے "لَکَفَاہ " جزا ہے " صُبَابَة " " کَفٰی " کا فاعل ہے، دوسرے اور تیسرے شعر کے آخر میں " صَبابَة، صُبابَة " تاء تانیث کے ساتھ ہیں، وقف کی حالت میں تاء کو ہ سے بدل دیا۔

***

ثُمَّ إِنَّهُ لَبَّدَ عَجَاجَتَهُ، وَغَيَّضَ مُجَاجَتَهُ، واعتَضَدَ شَكْوَتَهُ، وَ تَأَبَّطَ هِرَاوَتَهُ. فَلَمَّا رَنَتِ الْجَمَاعَةُ إِلَى تَحَفُّزِهِ، وَرَأَتْ تَأَهُّبَهُ لِمُزَايَلَةِ مَرْكَزِهِ، أَدْخَلَ كُلٌّ مِنْهُمْ يَدَهُ فِي جَيْبِهِ، فَأَفْعَمَ لَهُ سَجْلاً مِنْ سَيْبِهِ،

پھر اس نے اپنے پھیلے ہوئے غبار کو سمیٹ کر بٹھایا، اپنے لعاب کو خشک کیا، اپنے مشکیزے کو بازو میں لیا، اپنی لاٹھی کو بغل میں لیا، جب جماعت نے کودنے کے لئے اس کی آمادگی کو دیکھا اور اپنے مرکز سے جدا ہونے کے لئے اس کی تیاری کو محسوس کیا تو ان میں سے ہر ایک نے اپنی جیب میں ہاتھ داخل کیا اور اپنی بخشش سے اس کے لئے تھیلا بھر دیا،

***

لَبَّدَ عَجَاجَتَه لَبَّدَ المَطَرُ الأرضَ : بارش کا زمین کی مٹی کو ایک دوسرے کے ساتھ چپکا دینا۔ لَبَّدَ الشَّعْرَ۔ تَلْبِیْدًا : بالوں کو گوند سے چپکا دینا۔ لَبَدَ بِالْمَکَان (ن) لُبُوْدًا، و لَبِدَ (س) لَبَدًا : ٹھہرنا۔ لبد بالشیٔ : لازم پکڑنا، متصل ہونا۔ عَجَاجَة : غبار، جمع : عَجَاج، مثل سَحَابَة وسَحَاب۔ لَبَّدَ عَجَاجَتَه : یعنی اس نے اپنے اڑتے ہوئے غبار کو ملا دیا، چپکا دیا۔ مطلب یہ ہے کہ اس کی خطابت کے جو شرارے بلند ہو رہے تھے وہ اس نے روک دئے اور بیان ختم کر دیا، حریری نے

یہ تعبیر سلیمان بن عبدالملک سے اخذ کی ہے، سلیمان کے پاس ایک وفد آیا اور آپ سے بات کی لیکن اپنے مافی الضمیر کا اظہار اچھی طرح نہ کرسکا، اس کے بعد ایک اور آدمی اٹھا جو شکل وصورت کے لحاظ سے تو بڑا قبیح المنظر تھا لیکن بات اس نے بڑی فصاحت اور سلیقہ سے کی جس پر سلیمان نے کہا: كَأَنَّ كَلَامَهُ بَعْدَ كَلَامِهِمْ سَحَابَةٌ لَبَّدَتْ عَجَاجًا: ان لوگوں کے بات کرنے کے بعد اس شخص کا کلام ایک ایسے بادل کی طرح ہے جس نے بکھرے غبار کو ملا کر بٹھا دیا۔

غَيَّضَ مُجَاجَتَه: غَيَّضَ: از باب تفعیل، کم کرنا، خشک کرنا۔ وَغَاضَ (ض) غَيْضًا: کم ہونا کم کرنا (لازم ومتعدی) غَاضَ الماءُ: پانی خشک ہوا، کم ہوا، کہتے ہیں غَاضَ الكِرَامُ وفَاضَ اللِّئَامُ: شریف لوگ کم اور کمینے زیادہ ہوگئے۔ سورۃ رعد آیت ۸ میں ہے "وَمَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ" مُجَاجَة: تھوک۔ مُجَاجَةُ الشئ: نچوڑ۔ مَجَّ الشيءَ ومَجَّ بِهِ مِن فَمِه (ن) مَجًّا: کلی کرنا، بطور استعارہ کہتے ہیں هذا كلامٌ تَمُجُّه الأَسْمَاعُ یعنی اس کلام کو کان سننا نہیں چاہتے۔

واعْتَضَدَ شَكْوَتَه: اعْتَضَدَ: از افتعال جَعَلَهَا تَحْتَ عَضُدِه: بازو میں لینا، عَضَدَ (ن) عَضْدًا مدد کرنا۔ عَضَدَ (ض) عَضْدًا: کاٹنا۔ شَكْوَة: مشکیزہ، جمع: شَكَوَات، وشِكَاء۔

وتَأَبَّطَ هِرَاوَتَه: تَأَبَّطَ: از باب تفعل ای أَخَذَ تَحْتَ إِبِطِه: بغل میں لینا هِرَاوَة: ڈنڈا جمع: هِرَاوَات، هَرَاوَى۔ رَنَتْ بروزن دَعَتْ، رَنَاه، رَنَا إِلَيه، وَلَه (ن) رُنُوًّا ٹکٹکی باندھ کر مسلسل دیکھنا۔ تَحَفَّزَ: زانو پر یا سرین کے بل بیٹھنا، کودنے کے لئے آمادہ ہونا۔ وحَفَزَ (ض) حَفْزًا پیچھے سے دھکیلنا۔ آج کل محرکات کے لیے الحوافز استعمال کرتے ہیں۔ الحَوَافِزُ السِّيَاسِيَّةُ: سیاسی محرکات یہ حَافِز کی جمع ہے۔

تَأَهُّبِه لِمُزَايَلَة مَرْكَزِه: تَأَهُّب: از تفعّل: تیاری۔ مُزَايَلَة: جدائی ومفارقت۔ مَرْكَز: صیغہ ظرف، وسط دائرہ، محور جمع: مَرَاكِز۔ رَكَزَ الشيءَ (ض) رَكْزًا: زمین پر کسی چیز کو گاڑنا۔

أَفْعَمَ لَه سَجْلًا مِنْ سَيْبِه: أَفْعَمَ - إِفْعَامًا، وفَعَمَ (ف) فَعْمًا: بھرنا۔ سَجْل: ڈول جمع، أَسْجَال۔ سَيْب: بخشش، جمع: سُيُوب۔

***

وَقَالَ: اصْرِفْ هَذَا فِي نَفَقَتِكَ، أَوْ فَرِّقْهُ عَلَى رُفْقَتِكَ. فَقَبِلَهُ مِنْهُمْ مُغْضِيًا وَانْثَنَى عَنْهُمْ مُثْنِيًا، وَجَعَلَ يُوَدِّعُ مَنْ يُشَيِّعُهُ، لِيَخْفَى عَلَيْهِ مَهْيَعُهُ وَيُسَرِّبُ مَنْ يَتْبَعُهُ، لِكَيْ يُجْهَلَ مَرْبَعُهُ.

اور اس سے کہا اس کو اپنے نان نفقہ میں خرچ کردو یا اپنے ساتھیوں پر تقسیم کردو سو

اس نے وہ بخشش ان سے قبول کی آنکھیں بند کرتے (اور شرماتے) ہوئے، ان سے واپس ہوا تعریف کرتا ہوا اور اس نے رخصت کرنا شروع کردیا ان لوگوں کو جو الوداع کہنے اس کے پیچھے پیچھے جارہے تھے، تاکہ اس کا راستہ ان پر مخفی رہے اور منتشر کرنے لگا ان لوگوں کو جو اس کی پیروی کررہے تھے تاکہ اس کا گھر مجہول رہے۔

***

نَفَقَة : خرچہ، اخراجات، جمع : نَفَقَات

رُفْقَة : یہ رَفِیق کا اسم جمع ہے، رَفِیق کی جمع رِفَاق، رُفَقَاء آتی ہے۔ قَبِلَ (س) قُبُولاً : قبول کرنا

مُغْضِیًا : آنکھیں بند کرنے والا یعنی شرماتے ہوئے، باب افعال سے صیغہ اسم فاعل ہے۔

أَغْضٰی جَفْنَیه : آنکھوں کو بند کرنا۔

وانْثَنَی عَنهُم مُثْنِیًا : انْثَنَی : از باب انفعال : پھرنا، مڑنا۔ مُثْنِی : اسم فاعل از باب افعال، تعریف کرنے والا۔ أَثْنٰی علیه : تعریف کرنا۔

جَعَلَ یُوَدِّعُ مَنْ یُشَیِّعُه : جَعَلَ افعال مقاربہ میں سے ہے، اس کی تفصیل مقدمہ میں گذر چکی۔ یُوَدِّعُ : از باب تفعیل۔ وَدَّعَ۔ تَوْدِیعًا : الوداع کہنا، رخصت کرنا۔ یُشَیِّعُ۔ تَشْیِیعًا : رخصت کرنے کے لیے کسی کے ساتھ چلنا، پیچھے پیچھے چلنا۔ شَاعَ الخَبَرُ (ض) شُیُوعَةً : خبر پھیلنا۔

مَهْیَع : واضح راستہ، جمع : مَهَایِع۔ هَاعَ الشیءُ (ض) هِیَاعًا : وسیع ہونا، منتشر ہونا۔ یُسَرِّبُ : ای یُفَرِّق از باب تفعیل، سَرَّبَ الإبلَ : گروہ گروہ بھیجنا۔ وسَرَبَ الماءُ (ن) سُرُوبًا : پانی کا جاری ہونا۔ مَرْبَع : گھر، جمع : مَرَابِع۔

***

قال الحارث بن هَمَّام : فاتَّبَعْتُهُ مُوارِیًا عَنْهُ عِیانِی ، وَقَفَوْتُ إِثْرَهُ مِنْ حَیْثُ لاَ یَرَانِی ؛ حَتّٰی انْتَهَی إلی مَغَارَة ، فَانْسَابَ فِیهَا عَلٰی غَرَارَة ، فَأَمْهَلْتُهُ رَیْثَمَا خَلَعَ نَعْلَیْهِ ، وَغَسَلَ رِجْلَیْهِ ،

حارث بن ہمام نے کہا، میں نے اس کا پیچھا کیا اپنی شخصیت کو اس سے چھپاتے ہوئے اور اس کے نقش قدم پر چلا ایسی جگہ سے کہ وہ مجھے نہ دیکھ سکے، یہاں تک کہ وہ ایک غار تک پہنچ گیا اور اس میں غفلت کے ساتھ داخل ہوا، میں نے اس کو مہلت دی اس قدر کہ وہ اپنے دونوں جوتے اتار سکے اور اپنے دونوں پاؤں دھو سکے،

***

مُوَارِیًا عنہ عِیانی : مُوَارِیًا: صیغۂ اسم فاعل از باب مفاعلہ : چھپانے والا۔ وَارٰی، مُوَارَاۃً: چھپانا، سورۂ اعراف، آیت ۲۶ میں ہے « یُوَارِیْ سَوْاٰتِکُمْ وَرِیْشًا » عِیان : مصدر از باب مفاعلہ بمعنی شخص، جسم۔ عَایَنَ۔ مُعَایَنَۃً، وعِیَانًا : معائنہ کرنا، براہ راست دیکھنا، مثل ہے : لَیْسَ الخَبَرُ کالعِیَان۔

قَفَوْتُ إِثْرَہ : قَفَا (ن) قَفْوًا : پیچھے چلنا، اتباع کرنا۔ إِثْر : چہرے کی رونق، تلوار کی چمک پیچھے، نشانِ قدم۔ کہتے ہیں خَرَجتُ فی إِثْرِہ : اس کے پیچھے نکلا، قَفَوْتُ إِثْرَہ : اس کے نشانِ قدم پر چلا۔ مَغَارَۃ : غار، جمع : مَغَارات، سورۂ توبہ آیت ۵۷ میں ہے : "لَوْیَجِدُوْنَ مَلْجَأً اَوْمَغَارَاتٍ"

فانساب فیھا علی غَرَارَۃ : انساب : از باب انفعال تیز چلنا، یہاں تیزی سے داخل ہونا مراد ہے، شریشی لکھتے ہیں :

> "انْسَابَ : دَخَل، وأَصل الانْسِیَاب، جرْیُ الحَیّۃِ علی وَجہِ الارضِ، أوجریُ الماءِ کذلك، ولا یکونُ الانْسِیَابُ إلّا علی وجہ الارض لا یُقال : انْسَابَ فی الجحر".
>
> « یعنی انساب بمعنی دَخَلَ ہے، انسِیَاب کے اصل معنی ہیں سطح زمین پر سانپ کا چلنا، سطح زمین پر پانی کا چلنا، انسیاب کا لفظ صرف سطح زمین پر چلنے کے لیے استعمال ہوتا ہے، اس لیے انساب فی الجحر (سوراخ میں داخل ہوا) نہیں کہا جائے گا، اس لحاظ سے حریری کا یہاں « انساب فیھا » کہنا درست نہیں »

غَرَارَۃ : غفلت وناتجربہ کاری۔ غَرّ (ض) غرارۃ : ناتجربہ کار ہونا۔

فَأَمْھَلْتُہ رَیْثَمَا خلَع نَعْلَیہ : أَمْھَلَ ۔ إِمْھالاً : مہلت دینا۔ مَھَلَ فِی العَمَل (ف) مَھْلاً : اطمینان سے جلد بازی کیے بغیر کام کرنا۔ رَیْثَمَا : قَدْرَمَا۔ رَیْث : مقدارِ مہلت، کہتے ہیں وَقَفَ رَیْثَمَا صَلَّینا : جتنی دیر ہم نے نماز پڑھی وہ کھڑا رہا۔ رَاثَ عَلَینا خبرُہ (ض) رَیْثًا : خبر دیر سے پہنچا مثل ہے رُبَّ عَجَلَۃٍ وَھَبَتْ رَیْثًا یعنی بعض جلد بازی مزید تاخیر کرا دیتی ہے۔ خَلَعَ (ف) خَلْعًا: نکالنا۔ سورۂ طٰہٰ آیت ۱۲ میں ہے « فَاخْلَعْ نَعْلَیْكَ » نَعْلٌ : جوتا، جمع : نِعَال، رِجْلٌ : پاؤں، جمع : أَرْجُل۔

***

ثم هَجَمْتُ عَلَيْهِ ، فَوَجدْتُه مُحَاذِيًا لِتِلْمِيذٍ ، عَلَى خُبْزٍ سَمِيذٍ ، وَجَدْيٍ حَنِيذٍ وَقبالَتَهُمَا خَابِيَةُ نَبِيذٍ ، فَقُلْتُ له : يَا هذا ، أَيكُونُ ذَاكَ خَبَرَكَ وَهَذا مَخْبَرَكَ !

پھر میں اس پر اچانک داخل ہوا تو میں نے اس کو ایک شاگرد کے ساتھ بیٹھا ہوا پایا، میدے کی روٹی اور بکرے کے بھنے ہوئے بچے (کے گوشت) پر، اور دونوں کے سامنے شراب کا مٹکا تھا، تب میں نے اس سے کہا "ارے او! وہ تھی تیری ظاہری حالت اور یہ ہے تیرا باطن"۔

***

هَجَمْتُ عليه : هَجَمَ عليه (ن) هُجُوْمًا : اچانک آنا، اچانک لانا (لازم ومتعدّی) حملہ کرنا، ٹوٹ پڑنا۔ الهَجْمَة والهُجُوْم : حملہ، هُجوم بالهِرَاوَات : لاٹھی چارج۔ هُجوم جَوِّيٌّ : فضائی حملہ۔ التهجُّم : جھڑپ، التَّهَجُّمَات السِّيَاسية : سیاسی جھڑپیں۔

مُثَافِنًا لِتِلْمِيذ : مثافن : باب مفاعلہ سے صیغہ اسم فاعل ہے : ساتھ رہنے اور بیٹھنے والا۔ ثَفِن الشيءَ (ض) ثَفْنًا و ثَافَنَه مُثَافَنَةً : لازم پکڑنا۔ بعض نسخوں میں "مثافنا" کے بجائے "مُحَاذِيًا" ہے بمعنی حِذا یعنی طرف میں بیٹھنے والا۔ تِلْمِيذ : شاگرد، جمع : تَلَامِيْذ، تَلَامِذَة۔ خُبْزٌ : روٹی، جمع : أَخْبَاز۔ سَمِيذ : میدہ، سفید آٹا۔ خُبزسَمِيذ : میدہ کی روٹی۔

جَدْيٍ حَنِيذ : جَدْيٌ : بکری کا بچہ، جمع : أَجْد، جِدَاءٌ، جِدْيَان، آسمان کے ایک برج کو بھی جَدْی کہتے ہیں۔ حَنِيذ : بھنا ہوا۔ حَنَذَ اللَّحْمَ (ض) حَنْذًا : گوشت بھننا۔ سورۂ ہود آیت ۶۹ میں ہے : فَمَا لَبِثَ اَنْ جَآءَ بِعِجْلٍ حَنِيْذٍ۔

قُبَالَتَهما خَابِيَة نَبِيذ : قُبَالَة : سامنے، سامنے کی جانب۔ خَابِيَة : مشکیزہ، مٹکا، جمع : خَوَابِي۔ نَبِيْذ : نبیذ، یہاں اس سے شراب مراد ہے، جمع : أَنْبِذَة۔

ذَاكَ خَبَرَك وهذا مَخْبَرك : خَبَر : خبر، مراد ظاہری حالت ہے۔ مَخْبَر : باطن، لیبارٹری۔ خبر (ن) خِبْرًا : تجربہ سے جاننا، تجربہ کرنا، آزمانا۔ خَبُرَ (ك) خُبْرًا : تجربہ کار ہونا

***

فزفرَ زفرَةَ القَيْظِ ، وَكادَ يَتَميَّزُ مِنَ الغَيْظِ ؛ وَلَمْ يَزَلْ يُحَمْلِقُ إليَّ ، حَتَّى خِفتُ أنْ يَسْطُوَ عَلَيَّ . فَلَمَّا أنْ خَبَتْ نارُهُ ، وَتَوارَى أُوارُه ، أنشد :

تو اس نے ایک گرم لمبی سانس کھینچی، قریب تھا کہ وہ غصے کی وجہ سے جدا جدا ہوجائے (پھٹ جائے) اور مجھے مسلسل (آنکھیں پھاڑ پھاڑ کر) گھورنے لگا، میں ڈرا اس سے کہ وہ مجھ پر حملہ کردے گا، جب اس کی آگ بجھ گئی اور اس کی شدت حرارت چھپ گئی (اور اس کی تیزی کم ہوگئی) تو اس نے یہ شعر پڑھے۔

***

فزفر زَفرَةَ القَيْظ : زَفَر (ض) زَفْرًا، زَفِيْرًا : زور سے لمبی سانس کھینچنا، گدھے کا آواز نکالنا۔ زَفْرَة : سانس، جمع : زَفَرَات۔ القَيْظ : گرمی کی شدت، جمع : قُيُوظ، أَقْيَاظ قاظ اليومُ (ض) قَيْظًا : گرم ہونا ۔

کاد يَتَميَّز من الغَيْظ : کاد يفعل كذا، يكاد (ن) كَوْدًا، مَكَادَةً ، أى قاربه ولم يفعل یعنی فعل کرنے کے قریب ہوا لیکن کیا نہیں جیسے کاد یضرب وہ مارنے کے قریب ہوا لیکن مارا نہیں کاد افعال مقاربہ میں سے ہے اور کان جیسا عمل کرتا ہے یعنی اپنے اسم کو رفع اور خبر کو نصب دیتا ہے البتہ کاد کی خبر ہمیشہ کے لیے فعل مضارع پر مشتمل جملہ فعلیہ ہوتا ہے جیسا کہ یہاں "کاد یتمیز" میں کاد کا اسم اس میں ضمیر ہے اور یَتَمَيَّز جملہ فعلیہ اس کی خبر ہے۔ الغَيْظ : غصہ، غَاظَ (ض) غَيْظًا : غصہ دلانا ۔

لم يَزَل يُحَمْلِق إليّ : زال (ن) زَوَالًا : زائل ہونا ، لم يَزَل : ہمیشہ ۔ يُحَمْلِقُ : بروزن يُبَعْثِر رباعی مجرد سے صیغہ مضارع ہے ۔ حَمْلَقَ : گھورنا، آنکھیں پھاڑ پھاڑ کر دیکھنا۔ يَسْطُو:(ن) عليه سَطْوًا : حملہ کرنا۔ خَبَتْ : بروزن دَعَتْ ، خَبَا (ن) خَبْوًا : بجھنا۔ سورۃ اسراء آیت ۹۷ میں ہے : ﴿ كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنٰهُمْ سَعِيْرًا ﴾ أُوَار : گرمی کی شدت، پیاس، جمع : أُوُر ۔

① لَبِسْتُ الخَمِيصَةَ أَبْغِي الْخَبِيصَهْ وَأَنْشَبْتُ شِصِّيَ فِي كُلِّ شِيصَهْ
② وَصَيَّرْتُ وَعْظِيَ أُحْبُولَةً أُرِيغُ الْقَنِيصَ بِهَا وَالْقَنِيصَهْ
③ وَأَلْجَأَنِي الدَّهْرُ حَتَّى وَلَجْتُ بِلُطْفِ احْتِيَالِي عَلَى اللَّيْثِ عِيصَهْ
④ عَلَى أَنَّنِي لَمْ أَهَبْ صَرْفَهُ وَلَا نَبَضَتْ لِي مِنْهُ فَرِيصَهْ
⑤ وَلَا شَرَعَتْ بِي عَلَى مَوْرِدٍ يُدَنِّسُ عِرْضِيَ نَفْسٌ حَرِيصَهْ
⑥ وَلَوْ أَنْصَفَ الدَّهْرُ فِي حُكْمِهِ لَمَا مَلَّكَ الْحُكْمَ أَهْلَ النَّقِيصَهْ

① میں نے منقش چادر پہنی ہے اس حال میں کہ طلب کرتا ہوں میں حلوہ کو، میں نے اپنے جال (اور کانٹے) کو گاڑ دیا ہے ہر اچھی ردی مچھلی میں (یعنی ہر اچھے برے شکار کو پھانسنے کے لئے میں نے دام فریب بچھایا ہے)

② میں نے اپنے وعظ کو رسی (اور جال) بنایا ہے جس سے میں مذکر اور مؤنث شکار طلب کرتا ہوں

③ زمانے نے مجھے مجبور کیا یہاں تک کہ میں اپنی حسن تدبیر سے داخل ہوا شیر پر اس کی کچھار میں۔

④ اس کے باوجود میں زمانے کی گردش سے نہیں گھبرایا اور نہ ہی اس کی وجہ سے میرے شانے کے گوشت نے حرکت کی۔

⑤ اور نہ ہی مجھے میرے حریص نفس نے داخل کیا ایسے گھاٹ میں جو میری عزت کو میلا کردے۔

⑥ اور اگر زمانہ اپنے فیصلے میں انصاف کرتا تو ناقص لوگوں کو حکومت کا مالک نہ بناتا۔

***

① (الخميصة) (لبست) کے لئے مفعول بہ ہے (أبغي الخبيصة) جملہ فعلیہ (لبست) کی ضمیر متکلم سے حال ہے (أنشبتُ) کا عطف (لبست) پر ہے (فی کل) جار مجرور (أنشبت) سے متعلق ہے۔

② (وعظی) (صیّرت) کے لئے مفعول بہ اول اور (أحبولة) مفعول بہ ثانی ہے

(أريغ) جملہ فعلیہ (صَيرت) کی ضمیر متکلم سے حال ہے (القنيص) (أريغ) کے لئے مفعول بہ ہے(بها) جار مجرور(أريغ) سے متعلق ہے۔

③ (عِيصَه) (وَلَجتُ) کے لئے مفعول بہ ہے (بلطف احتيالى) اور (على الليث) دونوں (وَلَجتُ) سے متعلق ہے۔

④ (أننى لم أَهَب) پورا جملہ (عَلَى) حرف جار کے لئے مجرور، جار مجرور کا متعلق محذوف (كائن) یا (ثابت) ہے جو کہ مبتدا محذوف (التحقيق) کے لئے خبر ہے (صَرفه) (لَمْ أَهَب) کا مفعول بہ ہے (فريصةٌ) (نَبَضَتْ) کا فاعل ہے (لى منه) دونوں جار مجرور (نَبَضَتْ) فعل سے متعلق ہیں اور اس جملہ کا عطف (لَمْ أَهَب) پر ہے۔

⑤ (نفس حريصة) موصوف صفت ہیں اور یہ (شَرَعَتْ) کا فاعل ہے (يُدَنِّس) فعل اور ضمیر اس میں فاعل ہے جو (مورد) کی طرف راجع ہے (عِرضى) اس کے لئے مفعول بہ ہے، جملہ فعلیہ ہو کر یہ (مورد) کی صفت ہے (بى) اور (عَلَى) دونوں (شَرَعَتْ) فعل سے متعلق ہے۔

⑥ (لو أنصف الدهر) شرط ہے (لما ملّك) جزا ہے (الحكم) (مَلَّك) کے لئے مفعول بہ اول اور (أهل النقيصة) مفعول بہ ثانی ہے۔

***

لَبِسْتُ الخَمِيصَةَ : لَبِسَ (س) لُبْسًا : پہننا۔ الخَمِيصَة : كِسَاءٌ فِيه خُطُوطٌ۔ یعنی منقش چادر۔ والجمع خَمَائِص۔ الخَبِيصَه : یہ خاص قسم کا حلوہ ہے، علامہ شریشی نے فرمایا کہ ہمارے ہاں عام لوگ اس کو "خبيز" کہتے ہیں، خَبَصَ الشيَّ بالشئ (ض) خَبْصًا : خلط کرنا، ملانا۔

أَنْشَبْتُ شِصِّى فى كُلِّ شِيْصَة : أنشبَ۔ إِنْشَابًا : لٹکانا، معلق کرنا، بچھانا نَشِبَ (س) نُشُوْبًا : لٹکنا، معلق ہونا۔ شِصٌّ : لوہے کا وہ کانٹا جس سے دریا میں مچھلی وغیرہ شکار کی جاتی ہے، جال، جمع : شُصُوْص۔ شَصَّ (ض) شَصًّا : دانتوں سے پکڑنا۔ شِيْصَة : ناکارہ مچھلی، ردی کھجور، جمع شِيْصٌ (بدون التاء) أُحْبُولَة : پھندا، جال، جمع : أَحَابِيل، ماده (حبل)

أُرِيْغُ القَنِيص : أُرِيْغُ : باب افعال سے متکلم مضارع کا صیغہ ہے۔ أَرَاغَ۔ إِرَاغَةً : مکرو فریب سے طلب کرنا۔ رَاغ (ن) رَوْغًا : فریب سے راستہ کترا کر چلنا، بچ نکلنا، چھپکے سے پیچھے ہٹنا، سورة هود آیت ٦٩ میں ہے "فَرَاغَ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ فَجَآءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ" القَنِيص : نر شکار۔

قَنَصَ الطَّيرَ (ض) قَنصًا : شکار کرنا۔ اُلْجِاُ : از باب افعال اَلجاء : مجبور کرنا احتِیَال : باب افتعال کا مصدر ہے احتالَ الرَّجلُ : حیلہ کرنا۔ وحَالَ (ن) حِیلَةً حیلہ وتدبیر کرنا۔ اللَّیث : شیر، جمع لُیُوث۔ عِیصَة : اس درخت کو کہتے ہیں جس کی جڑیں ملی ہوئی ہوں، یہاں اس سے شیر کی کچھار مراد ہے، اس کی جمع عِیصَان اور أعیَاص آتی ہے۔

لم اَهَبْ صَرْفَه : هَابَ (س) هَیبَةً ، مَهَابَةً : ڈرنا۔ صَرْفُ الدَّهر : زمانہ کے حوادث، گردش دوران۔

نبضت فریصة : نبض (ض) نَبضًا، نَبضَانًا : حرکت کرنا، پھڑکنا۔ فَرِیصَة : شانہ کا گوشت جمع : فَرَائِص۔

شَرَعَت بی علی مورد : شرع (ف) شَرْعًا : ظاہر ہونا، قانون بنانا، شرع فی الماء : داخل ہونا، اس کے صلہ میں جب "فی" آئے تو یہ داخل ہونے کے معنی میں آتا ہے یہاں دَخَلَتْ کے معنی میں ہے کیونکہ اس کے صلہ میں "علی" آرہا ہے اور وہ بمعنی "فی" ہے۔ مَورِد : جائے ورود، گھاٹ۔

آج کل منصوبہ، اسکیم اور پلان کے لیے لفظ "مَشْرُوْع" استعمال کرتے ہیں۔ مَشْرُوعٌ إنمائِیٌ : ترقیاتی پلان، مَشروع بَدِیل : متبادل اسکیم، مَشْرُوْع قَرَار : مسودۂ قرار داد۔

یُدَنِّس عِرْضی : دَنَّسَ ۔ تَدْنِیسًا : میلا کرنا۔ دَنِسَ (س) دَنَسًا ، دَنَاسَةً : میلا ہونا۔ عِرْض : عزت وآبرو، حسب ونسب، حُسنِ خُلق، جمع : أعْرَاض۔

حضرت حسان بن ثابت رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں ایک شہرۂ آفاق قصیدہ کہا ہے جس کے چند اشعار امام مسلم رحمہ اللہ نے اپنی "صحیح" میں "باب مناقب حسان بن ثابت" کے تحت نقل کیے ہیں۔

هَجَوتَ مُحَمَّدًا وأَجَبْتُ عنه — وعِندَ اللهِ فِی ذٰلكَ الجَزَاءُ
هَجَوتَ مُحَمَّدًا بَرًّا تَقِیًّا — رَسُولَ اللهِ شِیمَتُهُ الوَفَاءُ
فَإِنَّ أَبِی ووَالِدَتِی وعِرْضِی — لِعِرْضِ مُحَمَّدٍ مِنْكُم وِقَاءُ

حَرِیصَة : حرص ولالچ والی۔ حَرَصَ (ض) حِرْصًا : حرص ولالچ کرنا۔ "حَرِیصة" نفس کی صفت ہے اور "نفس" "شرعت" کا فاعل ہے "یدنس" "مورد" کی صفت ہے۔

أَنْصَفَ فی حُکمِه : أنصَفَ ۔ إنصَافًا : انصاف کرنا۔ ونَصَفَ الشیئَ (ن) نَصْفًا : آدھے تک پہنچنا، کہتے ہیں نَصَفَ القُرآنَ : قرآن کے آدھے تک پہنچ گیا، نَصَفَ الشیئَ : آدھا لینا۔ حُکم : فیصلہ، حکومت، حکم، جمع : أحکَام ۔ مَلَّكَ ۔ تَمْلِیکًا : مالک بنانا۔ النَّقِیصَة : عیب، کمی، جمع : نَقَائِص۔

ثم قَالَ لِي : ادْنُ فَكُلْ ، وَإنْ شِئتَ فَقُمْ وَقُلْ .

فَالْتَفتُ إلى تِلمِيذهِ وَقُلْتُ : عَزَمْتُ عَلَيْكَ بِمَنْ تَسْتَدْفِعُ به الأذَى ، لَتُخْبِرَنِّي مَنْ ذا ؟ فقال : هَذا أَبُو زيدِ السَّرُوجِيّ ، سِراجُ الْغُرَباء ، وَتَاجُ الأدباء .

فانصرفتُ مِنْ حيث أتيْتُ ، وقضيْتُ الْعَجَبَ مِمَّا رأيتُ !

پھر اس نے مجھ سے کہا، قریب ہو جاؤ اور کھاؤ اور اگر چاہتے ہو تو کھڑے ہو (کر جاؤ) اور کہو (جو کچھ کہنا چاہتے ہو)، چنانچہ میں اس کے شاگرد کی طرف متوجہ ہو کر کہنے لگا میں نے تجھے اس ذات کی قسم دی جس سے تکلیف کو دفع کرنا طلب کیا جاتا ہے تو مجھے ضرور بتائے گا کہ یہ کون ہے؟ اس نے کہا یہ ابوزید سروجی ہے جو مسافروں کا چراغ اور ادیبوں کا تاج ہے، پس میں لوٹا جہاں سے آیا تھا اور میں نے جو کچھ دیکھا اس سے تعجب کیا۔

***

أُدْنُ: صیغہ امر دَنَا (ن) دُنُوًّا : قریب ہونا۔ التَفَتُّ : یہ باب افتعال سے واحد متکلم ماضی کا صیغہ ہے۔ اِلتَفَتَ إليه- اِلتِفاتًا : متوجہ ہونا۔ و لَفَتَ (ض) لَفْتًا : متوجہ کرنا، پھیرنا۔ سورۃ یونس آیت ۷۸ میں ہے "اَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ اٰبَآءَنَا "

عَزَمْتُ عَلَيْكَ : عَزَمَ (ض) عَزْمًا : پختہ ارادہ کرنا۔ عَزَمَ عَلَى فلان : قسم دینا۔ یہاں اسی معنی میں ہے۔ يُسْتَدْفَعُ : صیغہ مجہول از استفعال بمعنی دفع طلب کرنا ، الأذَى اس کا نائب فاعل ہے۔ استَدْفع باللهِ الشرَّ : اللہ تعالیٰ سے دفعِ شر طلب کیا ، دفعِ شر چاہا۔ و دفع (ف) دَفْعًا: ہٹانا ، دھکیلنا۔ الأذَى : تکلیف، اذیت۔ أَذِيَ الرجلُ (س) أَذًى : تکلیف اٹھانا، اذیت میں ہونا۔ لِتُخْبِرَنِّي : اس میں ایک نون خفیفہ ہے، اور دوسرا نون وقایہ ہے نون خفیفہ کو نون وقایہ میں مدغم کر دیا ہے سِرَاجُ الغُرَبَاءِ : سِرَاج : چراغ ، جمع : سُرُج۔ الغُرَباء : مسافر، مفرد: غریب ۔ حدیث میں ہے : "کن في الدنيا كانك غريب " تَاج : شاہی ٹوپی جس میں عموماً جواہرات لگے ہوتے ہیں، جمع : تیجان قَضَيْتُ العَجَبَ مما : قَضَى (ض) قَضَاءً : فیصلہ کرنا ، پورا کرنا۔ قَضَى منه العَجَبَ : تعجب کرنا اس کے صلہ میں جب "على" آجائے تو ختم کرنے کے معنی میں ہوتا ہے۔ قَضَى عَليه : ختم کرنا ، ہلاک کرنا العَجَب : الأمرالذي يُتَعَجَّبُ منه : قابلِ تعجب معاملہ ، اس کی جمع نہیں آتی ۔ عَجِبَ مِنْه (س) عَجَبًا : تعجب کرنا۔

المَقَامَة الثانِيَة الحلوانِيَّة

علامہ حریری رحمہ اللہ نے اس مقامہ میں نرالی تشبیہات پر مشتمل خوبصورت چھ شعر پیش کیے ہیں اس کے لیے قصہ یوں ترتیب دیا گیا ہے کہ حارث بن ھمام کا عراق کے شہر حلوان میں ابوزید سروجی کے ساتھ یادگار ادبی مجلسیں جمتی ہیں، ابوزید کچھ عرصہ بعد عراق سے سفر کر جاتا ہے اور دونوں کے درمیان جدائی ہو جاتی ہے، حارث اپنے وطن لوٹ آتا ہے ایک دن کتب خانہ میں حاضر ہوتا ہے جہاں ادیبوں کی محفل لگتی ہے، ایک صاحب آتے ہیں اور مطالعہ میں مشغول ایک دوسرے آدمی سے پوچھتے ہیں آپ کونسی کتاب کا مطالعہ کر رہے ہیں؟ وہ کہتا ہے، مشہور شاعر ابو عبادہ بحتری کی کتاب پڑھ رہا ہوں، پوچھتے ہیں ”اس میں کوئی انوکھا شعر نظر سے گزرا؟“ کہتا ہے ”ہاں“ اور بحتری کا وہ شعر سناتا ہے جس میں دانتوں کو اولوں اور موتیوں سے تشبیہ دی گئی ہے، آنے والے صاحب کہتے ہیں ”یہ کوئی خاص شعر نہیں“ اور پھر خود دانتوں کی تشبیہات پر مشتمل دو شعر سناتے ہیں، حاضرین انہیں پسند کر کے پوچھتے ہیں ”یہ کس کے شعر ہیں؟“ کہتا ہے ”میرے ہیں“ حاضرین کو یقین نہیں آتا، اس لیے ایک آدمی واواد مشقی کا ایک شعر سناتا ہے اور مطالبہ کرتا ہے کہ اگر آپ واقعتاً شاعر ہیں تو اس طرح پر مزید شعر کہہ دیں، وہ صاحب نرالی تشبیہات پر مشتمل برجستہ چار شعر کہہ دیتے ہیں، تب حاضرین سے وہ اپنا لوہا منوا لیتے ہیں، حارث جب غور سے دیکھتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ آنے والے شخص ابوزید سروجی ہیں جن سے حلوان میں ان کی ملاقاتیں رہی تھیں اور جن کی داڑھی اب سفید ہو چکی ہوتی ہے اور حالت تبدیل! حارث تعجب سے پوچھتا ہے کہ اس قدر جلد یہ تغیر کیسا؟ ابوزید پانچ اشعار میں جواب دے کر کہتے ہیں کہ حوادث زمانہ نے مجھے بوڑھا اور متغیر کر دیا ہے۔

اس مقامہ میں کل تیرہ اشعار ہیں جن میں گیارہ حریری کے اپنے ہیں جو ابوزید کی زبانی کہلوائے گئے ہیں اور ایک ابو عبادہ بحتری کا اور ایک واواد مشقی کا ہے۔

المقامة الثانية وهي الحلوانية

حَكَى الحارثُ بن همّامٍ قال : كَلِفتُ مُذ مِيطَت عنّي التّمائمُ ، وَنِيطَت بِيَ العَمائمُ ، بأن أغشى مَعانَ الأدبِ ، وأُنضِيَ إليهِ رِكابَ الطّلبِ ، لأعلَقَ مِنه بِما يكونُ لي زينةً بينَ الأنامِ ، ومُزنةً عِندَ الأوامِ . وكُنتُ لِفرطِ اللّهجِ باقتِباسِهِ ، والطّمعِ في تقمّصِ لِباسِهِ ، أُباحِثُ كلَّ مَن جَلَّ وقَلَّ ، وأستَسقِي الوَبلَ والطّلَّ ، وأتَعلّلُ بِعَسَى ولَعَلَّ .

حارث بن ہمام نے روایت بیان کی ہے کہ میں مشتاق ہوا جب سے دور کئے گئے مجھ سے تعاویذ اور باندھے گئے میرے سر پر عمامے اس بات کا کہ میں ادب کی مجلس میں حاضر ہوتا رہوں اور لاغر کروں اس کی طرف طلب کی سواریوں کو تاکہ میں اس سے وہ چیز حاصل کروں جو میرے لئے زینت ہو لوگوں میں اور بارش والا بادل ہو پیاس کے وقت! ادب حاصل کرنے میں حرص (و شوق) کی زیادتی اور اس کے لباس کا کرتہ پہننے میں لالچ کی زیادتی کی وجہ سے میں بحث کرتا تھا ہر بڑے چھوٹے سے اور ہر تیز و خفیف بارش سے میں سیرابی طلب کرتا تھا، اپنے آپ کو عسی و لعل (امید و بیم) سے بہلا رہا تھا۔

***

علامہ حریریؒ نے یہ مقامہ بغداد کے قریب واقع شہر "حلوان" کی طرف منسوب کیا ہے۔
علامہ حموی نے معجم البلدان (ج ۲ ص ۲۹۰ - ۲۹۴) میں لکھا ہے کہ حلوان نام کے مختلف مقامات ہیں
حلوان ایک خوبصورت بستی کا نام ہے جو مصر میں دریائے نیل کے قریب واقع ہے۔
حلوان نامی ایک چھوٹا سا شہر نیشاپور میں بھی واقع ہے۔
لیکن سب سے زیادہ مشہور عراق کا حلوان ہے، جو بغداد سے ملی ہوئی پہاڑیوں کی حدود میں واقع ہے اس شہر کو حلوان بن علی نے بسایا تھا اور اسی کی طرف منسوب ہے، حضرت فاروق اعظمؓ کے دورِ خلافت میں حضرت جریر بن عبداللہ نے ۱۹ھ میں اس کو فتح کیا تھا، حموی نے لکھا ہے کہ یہاں کے انار پوری دنیا میں اپنی نظیر نہیں رکھتے۔ انجیر بھی یہاں کے بہت عمدہ ہوتے ہیں۔

امام بخاری اور امام مسلم کے استاد حسن بن علی حلوانی اسی شہر کے تھے، شعراء نے اشعار میں حلوان کے بڑے تذکرے کیے ہیں، قعقاع بن عمرو تمیمی نے کہا :

وهل تذكرون، إذ نزلنا و أنتم منازل كسرى، والأمور حوائل

فصرنا لكم ردءاً بحلوان بعد ما نزلنا جميعا، وللجميع نوازل

فنحن الأولى، فزنا بحلوان بعد ما أرنت على كسرى، الإماء والحلائل

كلفت مذ ميطت عني التمائم : كلف به (س) كلفاً : عاشق ہونا، دلدادہ ہونا۔ آج کل لاگت کے لیے کُلفة کا لفظ استعمال کرتے ہیں، کُلفة العمارة : تعمیر کی لاگت

میطت : صیغہ واحد مؤنث مجہول ماضی۔ ماطہ (ض) میطاً : ہٹانا، دور کرنا، دور ہونا۔ لازم اور متعدی دونوں طرح مستعمل ہے۔ التمائم : تمیمة کی جمع ہے، تعویذ کو کہتے ہیں، ابو ذویب ہذلی نے اپنے پانچ بیٹوں کی موت پر جو مشہور مرثیہ کہا ہے، اس کا ایک شعر ہے

وإذا المنية أنشبت أظفارها ألفيت كل تميمة لا تنفع

" جب موت اپنے پنجے گاڑ دیتی ہے تو آپ ہر تعویذ کو غیر مفید پائیں گے۔"

اور اس سے پہلے کے دو شعر ہیں :

فبقيت بعدهم بعيش ناصب وأخال أني لاحق مستتبع

ولقد حرصت بأن أدافع عنهم وإذا المنية أقبلت لا تدفع

ونيطت بي العمائم : نيطت : صیغہ مفرد مؤنث مجہول از نصر۔ ناطه۔ نوطاً و نياطاً : لٹکانا، نيط عليه الشئ : معلق کی گئی، لٹکائی گئی۔ نوط : تمغہ، جمع : أنواط۔ العمائم : عِمامة کی جمع ہے : پگڑی، دستار۔

أغشى معاني الأدب : أغشى : غشيه (س) غشياناً : آنا، داخل ہونا۔ معان : گھر۔ سُمّي به لمعاينة بعضهم فيه بعضاً، یعنی گھر کو معان اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں رہنے والے ایک دوسرے کی معاونت و مدد کرتے ہیں ۔

وأنضي إليه ركاب الطلب : أنضى ۔ إنضاءً از افعال : کمزور کرنا، لاغر کرنا۔ مجرد میں از باب نصر و ضرب، نضا (ض) نضواً ، و نضى (ض) نضياً : نکالنا، کھینچنا۔ ركاب : اس لوہے کو کہتے ہیں جس پر قدم رکھ کر سواری پر چڑھا جاتا ہے، بعد میں یہ عام ہو کر سواری کے اونٹ کے لیے استعمال ہونے لگا، پھر اور عام ہو کر ہر سواری کے لیے استعمال ہونے لگا، اس کا مفرد اس مادہ سے استعمال نہیں ہوتا ہے اور اس کی جمع : رُكُبٌ ہے جیسے كِتاب کی جمع كُتُب ہے ۔ اسی طرح اسکی جمع ركابات اور ركائب بھی آتی ہے ۔

لاَعْلَقَ منه بمايكون زِينَةً بَيْنَ الأنَامِ، ومُزْنَةً عِنْدَ الأُوَامِ : أَعْلَقَ صیغۂ متکلم عَلِقَ مِنَه (س) عَلَقًا : حاصل کرنا، عَلِقَ الامر : جاننا۔ أنام : مخلوق، اس کا اطلاق جنات اور انسانوں پر ہوتا ہے، سورۂ رحمان آیت ۱۰ میں ہے : "وَالْاَرْضَ وَضَعَهَا لِلْاَنَامِ" مُزْنَة : وہ بادل جس میں پانی ہو، جمع : مُزَنٌ۔ الأُوَام : دھواں، دورانِ سر، پیاس کی حرارت۔ یہاں یہی معنی مراد ہیں، اس کی جمع أُيَم ہے۔ از آمَ (ن) أَوْمًا : پیاس کا شدید ہونا۔

وكنتُ لِفَرطِ اللّهَجِ باقتباسه، وَالطَمَعِ فى تقمّصِ لبَاسه : فرط : شدت، حد سے تجاوز فرط (ض ن) فَرْطًا و فُرُوْطًا : آگے بڑھنا، سبقت کرنا۔ اللَّهَج : مصدر لَهِجَ به (س) لَهَجًا : دلدادہ ہونا، عاشق ہونا۔ اقتباس : اخذ و اکتساب۔ اقْتَبَسَ وقَبَسَ (ض) قَبْسًا : اخذ کرنا آگ کا شعلہ اٹھانا۔ الطَمَع : حرص، لالچ، طَمِعَ الرجلُ (س) طَمَعًا : لالچ کرنا۔ تَقَمُّص : باب تفعل کا مصدر ہے، قمیص پہننا۔

أُبَاحِثُ كلَّ مَنْ جَلَّ وَقَلَّ : بَاحَثَ۔ مُبَاحَثَه : بحث کرنا۔ وبَحَثَ فى الموضوع (ف) بَحْثًا : تحقیق کرنا، چھان بین کرنا۔ جَلَّ الشئُ (ض) جَلَالًا وجَلَالَة : بڑا ہونا۔ وقَلَّ، يَقِلُّ (ض) قِلَّةً : کم ہونا، حقیر ہونا

واَسْتَسْقِي الوَبْلَ والطَّلَّ : أَسْتَسْقِي : استفعال سے واحد متکلم کا صیغۂ مضارع ہے۔ اسْتَسْقَى : سیرابی چاہنا، وسَقَاهُ (ض) سَقْيًا : سیراب کرنا۔ سورۂ دھر آیت ۲۱ میں ہے : "وَسَقٰهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُوْرًا"۔ الوبل : تیز بارش، الطَّلّ : ہلکی بارش، شبنم۔ سورۂ بقرہ آیت ۲۶۵ میں ہے "فَاِنْ لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ"۔

واَتَعَلَّلُ بِعَسَى ولَعَلَّ : أَتَعَلَّل : تفعل سے واحد متکلم مضارع کا صیغہ ہے، تَعَلَّلَ بالشئ : مشغول ہونا، مجرد میں از باب نصر وضرب عَلَّ (ن ض) عَلًّا وعَلَلًا : دوبارہ پینا، متواتر پینا۔

عَسَى : افعالِ مقاربہ میں سے ہے، کلیاتِ ابی البقاء (ص ۲۵۵) میں ہے :

"عَسَى هِي لِمُقَارَبَةِ الأمْرِ على سَبِيلِ الرَّجاء والطمع أى لِتَوَقُّعِ حُصُولِ مالم يحصل، سواء يُرْجَىٰ حُصولُه عَنْ قريب أو بعيد۔

یعنی عَسَى کسی غیر حاصل شدہ شئ کے حصول کی توقع اور امید کے لیے آتا ہے چاہے اسی شی کے حصول کی امید قریب میں ہو یا دور میں ہو۔"

عَسَى فعل جامد ہے، ماضی کے علاوہ باقی افعال اس سے نہیں آتے ہیں اس کی خبر عام طور سے فعل مضارع ہوتی ہے جس کے شروع میں "أنْ" مصدریہ ہوتا ہے جیسے عَسَى أنْ يَقُوْمَ زَيْدٌ

اپنے اسم کو رفع اور خبر کو نصب دیتا ہے، عَسَى کبھی تامہ بھی ہوتا ہے جیسے وعَسَىٰٓ اَنْ تَكْرَهُوْا شَيْئًا صاحب معجم النحو نے (ص ۲٤١) میں لکھا ہے کہ عَسَى ایک لغت میں "لَعَلَّ" کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور لَعَلَّ کی طرح عمل کرتا ہے، اسم کو نصب اور خبر کو رفع دیتا ہے، اس صورت میں عَسَى حرف ہوتا ہے اور اس کے اسم کے لیے شرطیہ ہے کہ وہ ضمیر ہو جیسے عَسَاهَا۔ یہاں مقامات میں بھی عَسَى بطور حرف یا بطور اسم مستعمل ہے اور اسی وجہ سے اس پر باء حرفِ جر داخل ہے ورنہ فعل پر حرف جر داخل نہیں ہو سکتا۔

لَعَلَّ: ترجی کے لیے ہے، اسم کو نصب اور خبر کو رفع دیتا ہے، اس میں مختلف لغات ہیں لَعَلَّ عَلَّ، عَنَّ، أَنَّ، لَأَنَّ، لَعَنَّ، مبرد کے نزدیک لَعَلَّ کی اصل عَلَّ ہے۔ اس کے شروع میں لام کا اضافہ کر دیا، باقی لغات فروع ہیں۔ (دیکھئے ہدایۃ النحو ص ۱۰۹)

***

فَلَمَّا حَلَلْتُ حُلْوَانَ، وَقَدْ بَلَوْتُ الإِخْوَانَ، وَسَبَرْتُ الأَوْزَانَ؛ وَخَبَرْتُ مَاشَانَ وَزَانَ، أَلْفَيْتُ بِهَا أَبَا زَيْدٍ السَّرُوجِيَّ يَتَقَلَّبُ فِي قَوَالِبِ الانْتِسَابِ، وَيَخْبِطُ فِي أَسَالِيبِ الاكْتِسَابِ؛ فَيَدَّعِي تَارَةً أَنَّهُ مِنْ آلِ سَاسَانَ، وَيَعْتَزِي مَرَّةً إِلَى أَقْيَالِ غَسَّانَ، وَيَبْرُزُ طَوْراً فِي شِعَارِ الشُّعَرَاءِ، وَيَلْبَسُ حِيناً كِبْرَ الْكُبَرَاءِ.

پس جب میں حلوان شہر میں اترا اس حال میں کہ بھائیوں کو میں آزما چکا تھا اور (لوگوں کی) قدر و منزلت کو جانچ چکا تھا اور ہر اس چیز کو پرکھ چکا تھا جو عیب لگاتی ہے اور زینت بخشتی ہے (یعنی تجربہ کار بن چکا تھا) تو میں نے ابو زید سروجی کو پایا اس حال میں کہ وہ پلٹ رہا تھا نسب بیان کرنے کے سانچوں میں (یعنی اپنے نسب بیان کرنے میں مختلف باتیں کہتا تھا) اور کمانے کے مختلف اسلوبوں میں ٹامک ٹوئیاں (ہاتھ پیر) مار رہا تھا، چنانچہ وہ کبھی تو دعوی کرتا کہ وہ آل ساسان سے ہے اور کبھی نسبت کرتا تھا سلاطین غسان کی طرف، کبھی ظاہر ہوتا شعراء کے لباس میں اور کبھی بڑوں کی بڑائی پہنتا تھا (یعنی بزرگوں کا سا لباس پہنتا تھا)

***

حَلَلْتُ : صیغۂ متکلم حَلَّ (ن) حُلُولاً : اترنا، سورۂ رعد آیت ۳۱ میں ہے" اَوْ تَحُلُّ قَرِيبًا مِنْ دَارِهِم "

بَلَوتُ : بَلاَ (ن) بَلْوًا وبَلاءً : آزمانا، جانچنا۔ سَبَرْتُ : (ن) سَبْرًا : آزمانا۔

وخَبَرتُ ماشَانَ وزَانَ : خَبَرَ الأمرَ (ن) خِبْرًا، خُبْرًا : آزمانا، تجربہ حاصل کرنا، تجربہ سے جاننا وخَبُرَ الرجلُ (ك) خُبْرًا : تجربہ کار ہونا۔

المُخَابَرَة : سراغ رسانی، المُخَابَرَةُ العَسْكَرِيَّةُ : محکمۂ فوج کی سراغ رسانی۔ المُخْتَبَر: لیبارٹری الاستِخْبَارَات : اطلاعات۔

شان (ض) شَيْنًا : عیب لگانا۔ زان (ض) زِيْنَةً : مزین کرنا۔

قَوالِبُ الإِنْتِسَاب : قوالب : قالبٌ کی جمع ہے سانچہ کو کہتے ہیں، انتساب : نسبت کرنا۔ نسب الرَّجُلَ (ن ض) نَسَبًا و نِسْبَةً : وصف بیان کیا، اس کے نسب کا ذکر کیا۔

يَخْبِطُ فى أَسَالِيبِ الإكْتِسَاب : خَبَطَه (ض) خَبطًا : خوب مارا، خَبَطَ اللَّيلَ : رات کے وقت لڑکھڑا کر اور ادھر ادھر ہاتھ مار کر چلنا۔ شریشی نے یہاں یخبط کا ترجمہ یمشی سے کیا ہے۔

اسالیب : اسلوب کی جمع ہے : طریقہ، انداز اور طرز۔ الاکتساب : کمائی، اکتسب وکسب (ض) كَسْبًا : کمانا، مال حاصل کرنا۔

اِكْتَسَبَ الاسْتِحقَاقَ : استحقاق حاصل کرنا، اکتسب السُّمْعَة : شہرت حاصل کرنا۔ اِكْتَسَبَ سُمْعَةَ فَضْلٍ : کریڈٹ حاصل کرنا، اکتسب النفوذ : اقتدار اور رسوخ حاصل کرنا، اكْتَسَبَ المُبَارَاة : میچ جیتنا۔

فَيَدَّعى تَارَةً أَنَّه مِنْ آلِ سَاسَان : یدعی : باب افتعال سے واحد مذکر غائب مضارع کا صیغہ ہے، اصل میں يَتْدَعِيُ تھا، افتعال کے فاء کلمہ میں دال واقع ہونے کی وجہ سے تاء افتعال کو دال سے بدل کر دال کا دال میں ادغام کر دیا اور یاء کے ضمہ کو ثقل کی وجہ سے حذف کر دیا يَدَّعِي بن گیا۔

ادعى الأمْرَ: دعویٰ کرنا، ادَّعٰى عَليه بكذا : الزام لگانا۔ سورۂ ملک آیت ۲۷ میں ہے : هٰذَا الَّذِى كُنْتُمْ بِهِ تَدَّعُونَ۔

تَارَةً : ایک مرتبہ، ایک بار۔ جمع تَارَات و تِيَرٌ۔ آل ساسان : شاہانِ فارس کی اولاد۔

آل کی اصل کیا ہے؟ اس میں دو مذہب ہیں، کوفیوں کے نزدیک آل کی اصل أَوْل ہے کیونکہ اس کی تصغیر أُوَيْل آتی ہے، بصری کہتے ہیں کہ آل اصل میں أَهل تھا، ہاء کو ہمزہ کے ساتھ قریب المخرج ہونے کی وجہ سے بدل دیا، پھر بقاعدہ آمَن کے آل بن گیا، لیکن کسائی کہتے ہیں کہ یہ دونوں الگ

الگ لفظ ہیں، وہ کہتے ہیں کہ میں نے ایک اعرابی چرواہے کو آل، أُوَیْلٌ، أَهْل، أُهَیْل کہتے سنا ہے۔

آل کی اضافت، ذی روح، ذی عقل اور اشراف کی طرف ہوتی ہے، فلا یقال آل الکوفة وآلُ الحجام۔ جبکہ أهل کی اضافت سب کی طرف ہوتی ہے، بعض نے آل کی اضافت کے لیے تذکیر کی شرط بھی لگائی ہے، فَلَا یُقَالُ: آل فَاطِمَة۔

علامہ آلوسیؒ نے روح المعانی (ج ا ص ۲۵۳) میں مذکورہ تفصیل لکھنے کے بعد لکھا: "وَلَعَلّ كل ذلك أكثر، و إلا فقد وَرَدَ عَلىٰ خِلَافِ ذٰلكَ، كآل أعْوَج۔ اسم فرس۔ وآل المدینة .... ویستعمل غیر مضاف کھم خیر آل۔ آل کی جمع آلون آتی ہے۔

وفی مختار الصحاح: ۳۳۔ آلَ الرَّجُلُ: أهْـلُهٗ وعَیَالُه، وآله أیضًا أتْبَاعُه، والآل: الشخص، والآل أیضًا الذی تَرَاه فی أوّل النّهار وآخره۔

ساسان ملک فارس کے اول بادشاہ کا نام تھا، پھر یہ تمام شاہانِ فارس کا لقب بن گیا۔ کفِرعون لَقَبٌ لِمَن مَلَكَ العَمَالقة، وتُبَّع لملك الیمن، وقیصر لِمَلِكِ الرُّوم، وخاقان لِمَلِكِ التُّرك، والنجاشی لمَلِك الحَبَشَة۔

و یَعتزی مَـرَّةً إلی أقْیَال غَسَّانَ: یعتزی: منسوب ہونا۔ عزا فلانًا إلی فلان (ن ض) عَزْوًا وعزیًا: منسوب کرنا۔ وعزا فلانٌ إلی فلان، ولفلان: منسوب ہونا۔ أقیال: قَیْل کی جمع ہے: بادشاہ، سردار۔ غسان: ملکِ یمن کے ایک قبیلہ کا بھی نام ہے اور ملکِ شام میں واقع ایک چشمہ کا نام بھی ہے جہاں اہل یمن نے سیلِ عرم سے بھاگ کر سکونت اختیار کی تھی۔

ویَبْرُز طَوْرًا فی شِعار الشعراء: یبرز: برز (ن) بُرُوْزًا: ظاہر ہونا۔ سورۃ ابراہیم آیت ۲۱ میں ہے: وَبَرَزُوْا لِلّٰهِ جَمِیْعًا۔ طَوْرًا: مَرّةً کے معنی میں ہے۔ سورۃ نوح، آیت ۱۴ میں ہے: وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا۔ شِعَار: کسی قوم یا جماعت کی امتیازی علامت، جسم سے لگنے والا کپڑا اس کی جمع أشْعِرَة ہے۔ تارةً، مَرّةً اور طَوْرًا ترکیب میں مفعول فیہ واقع ہو رہے ہیں۔

کِبْر: بڑائی، عظمت، بڑا گناہ۔ سورۃ نور آیت ۱۱ میں ہے: وَالَّذِیْ تَوَلّٰی کِبْرَهٗ مِنْهُمْ لَهٗ عَذَابٌ عَظِیْمٌ۔ کَبُرَ (ک) کِبَرًا بڑا ہونا۔ کُبَرَاء: کبیر کی جمع ہے: بڑا۔

***

بَيْدَ أَنَّهُ مَعَ تَلَوُّنِ حَالِهِ ، وَتَبَيُّنِ مُحَالِهِ ، يَتَحَلَّى بِرُوَاءٍ وَرِوَايَةٍ ، وَمُدَارَاةٍ وَدِرَايَةٍ ، وَبَلَاغَةٍ رَائِعَةٍ ، وَبَدِيهَةٍ مُطَاوِعَةٍ ، وَآدَابٍ بَارِعَةٍ ، وَقَدَمٍ لِأَعْلَامِ الْعُلُومِ فَارِعَةٍ ، فَكَانَ لِمَحَاسِنِ آلَاتِهِ ، يُلْبَسُ عَلَى عِلَّاتِهِ ، وَلِسَعَةِ رِوَايَتِهِ ، يُصْبَى إِلَى رُؤْيَتِهِ ، وَلِخَلَابَةِ عَارِضَتِهِ ، يُرْغَبُ عَن مُعَارَضَتِهِ ، وَلِعُذُوبَةِ إِيرَادِهِ ، يُسْعَفُ بِمُرَادِهِ ،

لیکن اس کی حالت کی رنگینی اور جھوٹ کے ظاہر ہونے کے باوجود وہ آراستہ تھا حسن منظر اور (عمدگی) روایت کے ساتھ، خاطر تواضع، اور دانائی کے ساتھ، خوشنما بلاغت کے ساتھ، موافقت اور فرمانبرداری کرنے والی برجستہ گفتگو کے ساتھ، بلند ترین آداب کے ساتھ اور علوم کے پہاڑوں پر چڑھنے والے قدم کے ساتھ، اس کے آلات (اور علوم) کے محاسن کی وجہ سے اس کے عیوب پر پردہ ڈالا جاتا تھا اور اس کی روایت کی وسعت کی وجہ سے اس کے دیدار کی طرف میلان کیا جاتا تھا، اس کی قوت گویائی کی فریفتگی کی وجہ سے اس کے مقابلہ سے اعراض کیا جاتا تھا اور اس کے وارد کرنے (والے کلام) کی شیرینی کی وجہ سے اس کی مراد پوری کی جاتی تھی۔

* * *

بَيْدَ أَنَّهُ مَعَ تَلَوُّنِ حَالِهِ وتَبَيُّنِ مُحَاله : بَيْدَ : اسم ہے اور غیر کے معنی میں ہے، اس کے بعد أنّ لانا ضروری ہے، أنّ کی طرف یہ مضاف ہوتا ہے جیسے : فلان كثير المال، بَيْدَ أَنَّه بَخِيلٌ۔ اور کبھی کبھی "مِن أجل" کے معنی میں آتا ہے جیسے حدیث میں ہے : أَنَا أَفْصَحُ العَرَب، بَيْدَ أَنِّي مِنْ قُرَيْش ، وَ نَشَأْتُ فِي بَنِي سَعْد۔ یعنی میں افصح العرب ہوں اس لیے کہ میرا تعلق قریش سے ہے اور بنو سعد میں پلا بڑھا ہوں۔

تَلَوُّن : مصدر از تفعل، تَلَوَّنَ الشئُ : رنگ والا ہونا۔ تَلَوَّنَ فُلَانٌ : ایک عادت اور ایک مزاج کا نہ ہونا بلکہ بدلتے رہنا۔ تلوّنت حاله : حالت کا تبدیل ہوتے رہنا۔ مجرد سے مستعمل نہیں۔

مِحاله : مِحال (بکسر المیم) مکروفریب، جھوٹ۔ ماحله۔ مُماحلة، مِحالا : مکر کرنا، مجرد میں از فتح وسمع وکرم، مَحل المکان ـــ مَحْلاً ومحالةً : قحط زدہ ہونا۔ و مَحل به إلى الأمير (س) مَحْلاً : امیر سے چغلی کھانا۔

مُحال (بضم المیم) : باطل، غیر ممکن، اس کا مادہ "حَوْلٌ" ہے از نصر، حَالَ الشئُ (ن) حَوْلاً : بدل جانا۔ یہاں دونوں مراد ہو سکتے ہیں لیکن اول معنی زیادہ بہتر ہیں۔

يَتَحَلّٰى بِرُوَاء : يَتَحَلّٰى، از تفعل : مزین ہونا۔ وحَلَى المَرأةَ (ض) حَلْيًا : عورت کو زیورات سے مزین کرنا۔ حَلِيَتِ الجارِيَةُ (س) حَلْيًا : زیورات والی ہونا۔

رُوَاء (بضم الراء) : خوبصورت منظر۔ اس کا مادہ (رءی) ہے، رُوَاء اصل میں رُؤَاء تھا، ہمزہ مفتوحہ کو ماقبل ضمہ کی وجہ سے واو سے بدل دیا تو رُوَاء ہوگیا۔

مُدَارَاة : مصدر ہے، داراہ : رعایت کرنا، نرمی کرنا، خاطر و تواضع کرنا، خاطر و تواضع کرنا و دری الشئَ۔ وبه (ض) دَرْيًا، دِرَايَةً : جاننا، ودَرَى فلانًا : دھوکہ دینا۔ دِرَايَة : دانائی، عقلمندی۔

وبَلَاغَة رَائِعَة : تعجب میں ڈالنے والی بلاغت۔ رائع : شاندار، خوشنما۔ راعه (ن) رَوْعًا: ڈرانا، حسن کی وجہ سے تعجب میں ڈالنا۔ رَوْعٌ : حسن وجمال، شان و شوکت۔

و بديهة مُطَاوِعَة : موافقت کرنے والا فی البدیہہ کلام، فرمانبرداری کرنے والی بدیہہ گوئی۔

بديهة : اچانک، فی الفور، بغیر سوچے کہنا۔ جمع : بَدائه۔ از فتح، بدهه (ف) بَدَاهَةً : اچانک جالیا۔ مُطَاوِعَة : اسم الفاعل از مفاعلۃ : موافقت۔ وطاع الرجلُ (ن) طَوْعًا : تابع فرمان ہونا۔

وآداب بَارِعَة : بلند ترین آداب۔ برع ۔ بَرَاعةً از سمع وکرم وفتح : ماہر ہونا، صاحبِ کمال ہونا۔

وقَدَم لأعلام العُلُوم فارعة : فارعة : قدم کی صفت ہے، ایسے قدم جو علوم کے پہاڑوں پر چڑھنے والے ہیں۔ أعْلَام : عَلَم کی جمع ہے : پہاڑ، پہاڑ کی چوٹی۔ فارعة : از فتح، فرع (ف) فَرْعًا : بلندی پر چڑھنا۔ «لأعلام» میں «لام» زائدہ ہے۔

فكان لِمَحَاسِن آلَاتِه يُلْبَس عَلٰى عِلَّاتِه : آلات : اس کا مفرد آلَةٌ ہے : وہ چیز جس کے ذریعہ سے کام لیا جائے، ہتھیار، اداۃ، اس کے حروفِ اصلیہ (أول) ہیں۔ يُلْبَس : مضارع سے صیغہ مجہول ہے۔ لَبِسَ (س) لُبْسًا : پہننا۔ عِلَّات : عِلَّةٌ کی جمع ہے : مرض، دکھ، روگ۔

وَلِسَعَةِ رِوَايَته يُصْبٰى إلى رُؤْيَته : سِعَةٌ بروزنِ عِدَةٌ یہ اصل میں وِسْعٌ تھا عِدَةٌ کے قانون سے ابتدا میں واؤ کو حذف کرکے آخر میں تاء لگادی گئی، سِعَةٌ میں سین کو فتحہ بھی دے سکتے ہیں اور کسرہ بھی، بمعنی قدرت، طاقت۔ سورۃ الطلاق آیت ۷ میں ہے : «لِيُنْفِقْ ذُوْ سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِه» وَسِعَ (س) سِعَة : وسیع ہونا، آیت الکرسی میں ہے : «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰوٰتِ وَالأرْضَ» يُصْبٰى : صیغہ واحد مذکر غائب مضارع مجہول، صَبَا إلى الشئ (ن) صُبُوًّا، وصَبْوَةً : مائل ہونا، سورۃ یوسف آیت ۳۳ میں ہے : «وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّيْ كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِّنَ الْجٰهِلِيْنَ» ومِنه الصَّبِيّ، لأنّه يَصْبُو ويَمِيلُ إلى أمّه۔

ولِخلابة عارِضته يُرغب عن مُعارضتِه : خِلابة : مصدر ہے، خلب(ن) خَلباً، خِلابًا، خِلابَةً : نرم کلامی سے دھوکہ دینا اور فریفتہ کرنا، ایک صحابی کو خرید وفروخت میں دھوکہ لگ گیا، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا "إذا بايعتَ. فقل: لاخِلابة" یعنی جب آپ بیع کریں تو کہہ دیا کریں کہ دھوکہ نہیں ہوگا۔ عارِضَة : قوتِ کلام، گفتگو پر قدرت، کہتے ہیں هُوَ قَوِيُّ العارِضَة یعنی وہ کلام پر قادر ہے مُعارَضَة : مقابلہ، عارَضَ الكتابَ بالكتابِ : مقابلہ کیا، دونوں کا تقابل کرایا۔ يُرْغَب : مضارع مجہول، رَغِبَ عنه (س) رَغْبَةً : اعراض کرنا، سورۂ بقرہ آیت ۱۳۰ میں ہے : " وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ " رَغِبَ إِلَيْه : رغبت کرنا، شوق ظاہر کرنا۔

ولِعُذوبة إيراده يُسْعَفُ بمُراده : عُذُوبَة : شیرینی، خوشگواری، عَذُبَ (ك) عُذُوبَةً : پاکیزہ ہونا، خوشگوار ہونا، سورۂ فاطر آیت ۱۲ میں ہے : " هٰذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ " إيراد : مصدر از افعال، أَوْرَدَ : وارد کرنا، لانا۔ يُسْعَف : صیغۂ مجہول مضارع، أسْعَفَ ۔ إسْعافًا، وسَعَفَ (ف) سَعْفًا : حاجت پوری کرنا۔

***

فَتَعَلَّقْتُ بأَهْدَابِهِ، لِخَصَائِصِ آدابِهِ، وَنَافَسْتُ فِي مُصَافاتِهِ لِنَفَائِسِ صِفاتِهِ.

① فَكُنْتُ بِهِ أَجْلُو هُمُومِي وَأَجْتَلِي　　زَمَانِيَ طَلْقَ الْوَجْهِ مُلْتَمِعَ الضِّيَا

② أَرَى قُرْبَهُ قُرْبَى وَمَغْنَاهُ غُنْيَةً　　وَرُؤْيَتَهُ رِيًّا، وَمَحْيَاهُ لِي حَيَا

اس لئے میں اس کے (ان) آداب کی خصوصیات (ادبی خصوصیات) کی وجہ سے اس کے دامن سے چمٹ گیا اور اس کی نفیس (وعمدہ) صفات کی وجہ سے اس کی دوستی میں بڑھنے کی خواہش کرنے لگا۔

① میں اس کے ذریعے اپنے غموں کو دور کرتا تھا اور اپنے زمانے کو ہنس مکھ اور روشن دیکھتا تھا،

② اور اس کی قربت و نزدیکی کو قرابت (رشتہ داری) اور اس کے گھر کو باعث استغناء، اس کے دیدار کو سیرابی اور اس کی زندگی کو اپنے لئے بارش (اور تروتازگی) سمجھتا تھا۔

① (به) (أحلو) کے لئے متعلق مقدم ہے (هومي) (أحلو) کے لئے مفعول بہ ہے جملہ فعلیہ ہو کر یہ معطوف علیہ ہے (أجتلي) فعل، فاعل (زماني) مفعول بہ ہے (طَلْقَ الوجه) اور (ملتمع الضياء) دونوں (زماني) مفعول بہ سے حال ہے، یہ پورا جملہ معطوفہ ہے، جملہ معطوف علیہ اور جملہ معطوف مل کر (کُنْتُ) کی خبر ہیں۔

② (قُربه) (أرى) کے لئے مفعول بہ اول اور (قُربي) مفعول بہ ثانی ہے، اسی طرح آگے (مَغناه) (أرى) کے لئے مفعول بہ اول (غُنية) مفعول بہ ثانی (رُؤيته) مفعول اول (رِيا) مفعول ثانی (محيا) مفعول اول (حَيا) مفعول ثانی ہے اور یہ تمام مفاعیل عطف کے ذریعے سے ہیں۔

***

فَتَعَلَّقْتُ بِأَهْدَابِه لِخَصَائِصِ أَدَابِه : تَعَلُّقَهٗ، وتَعَلَّقَ به : پکڑنا، تعلق قائم کرنا أَهْدَاب : اس کا مفرد هُدْب (دال کے سکون اور ضمہ دونوں کے ساتھ) ہے اور هُدْب کا مفرد هُدْبة ہے : دامن، پھندنا، امرأۃ رفاعہ کی حدیث میں ہے «مَامَعَهٗ إلّا كهُدْبَةِ الثَّوب» أهْدَاب پلکوں کو بھی کہتے ہیں. مشہور جہادی ترانہ ہے :

يَنَامُ أخي على زندي　　أُظَلِّلُه بأهدابي
وفي قلبي فرشتُ له　　فهل يَدْري أخي ما بي؟

(یعنی میرا بھائی شہید ہو کر میرے بازو پر سر رکھ کر سو رہا ہے، میں نے اپنی پلکوں سے اس پر سایہ کر رکھا ہے، میں نے اپنا دل فرشِ راہ کیا ہے اور اسے کیا معلوم کہ مجھ پر کیا گزر رہی ہے)

خَصَائص : خَاصِيَةٌ کی جمع ہے : خصوصیت، امتیاز۔

نَافَسْتُ فِي مُصَافَاتِه لِنَفَائِسِ صِفَاتِه : نَافَسَ في الشيء۔ مُنَافَسَةً : مبالغہ کرنا، مقابلہ کرنا، بڑھنے کی خواہش کرنا ونَفِس بالشيء (س) نَفَسًا : بخل کرنا، ونَفِسَ الشيءَ وبه على فلان : حسد کرنا اور اہل نہ سمجھنا۔ مُصَافَاة : مصدر از مفاعلہ : خالص محبت اور دوستی۔ نَفَائِس : نفیس کی جمع ہے : عمدہ اور بہتر۔

أَجْلُو هُمُومِي وأَجْتَلِي زَمَانِي طَلْقَ الوَجْه : جَلَا عنه الهَمّ (ن) جَلْوًا : غم دور کرنا، جَلَا الأمر (ن) جلاء : واضح کرنا، واضح ہونا (لازم ومتعدی) جَلَا القومُ عن منازلهم۔ جلاء : جلا وطن کرنا، جلا وطن ہونا۔ ابن فارس معجم مقائیس اللغہ (ج ا ص ۴۶۸) میں لکھتے ہیں :

« الجيم واللام والحرف المعتل أصل واحد، وهو انكشاف الشيء وبروزه »
یعنی جیم، لام اور حرفِ معتل کا مادہ کسی چیز کے واضح ہونے پر دلالت کرتا ہے۔

هُمُوم: هَمّ کی جمع ہے: غم، حدیث شریف کی مشہور دعا ہے «لَا تَدَعْ لِيْ ذَنْبًا إِلَّا غَفَرْتَهُ وَلَا هَمًّا إِلَّا فَرَّجْتَه» اجتلى الشيءَ۔ اجتلاءً: نظر إليها یعنی دیکھنا۔ طلق الوجه: ہنس مکھ چہرہ والا۔ طَلْقٌ، صیغہ صفت ہے، ضد العابس۔ طَلُقَ الوجه (ک) طُلُوقَةً، طَلَاقَةً: ہنس مکھ ہونا۔ حدیث میں ہے: « إن من المعروف أن تلقَ أخاكَ بوجهٍ طَلْقٍ » اس کی جمع أطلاقٌ آتی ہے۔

مُلْتَمِع الضِياء: ملتمع: چمکدار، روشن، الضیاء: روشنی، جمع: أضْوَاء۔

قُرْبه قُرْبى: قُرْب: مکان کے اعتبار سے قریب ہونا، قُرْبَةٌ: مرتبہ کے اعتبار سے قریب ہونا۔ قُرْبى وقَرَابَة: رشتہ کے اعتبار سے قریب ہونا۔

مَغْنَاه غُنْيَة: مَغْنَىً: گھر، جمع: مغانی۔ غنی بالمکان (س) غِنىً: رہنا، سورہ یونس، آیت ۲۴ میں ہے: « فَجَعَلْنٰهَا حَصِيْدًا كَأَنْ لَّمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ » وغنى عنه (س) غُنْيَانًا: مستغنی ہونا۔ غُنْيَة: اسم مصدر ہے: استغناء، بے نیازی۔

رُؤْيَته رِيًّا، مَحْيَاه لِي حَيًا: رِیًّا، سیرابی، رَوِيَ مِنَ الْمَاءِ (س) رِيًّا، رَيًّا: سیراب ہونا مَحْيَا: زندگی۔ سورۃ انعام آیت ۱۶۳ میں ہے: « قُلْ إِنَّ صَلَاتِيْ وَنُسُكِيْ وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِيْ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ »۔ حَيَا: عام بارش، تروتازگی۔

***

وَلَبِثْنَا عَلَى ذَلِكَ بُرْهَةً، يُنْشِئُ لِي كُلَّ يَوْمٍ نُزْهَةً، وَيَدْرَأُ عَنْ قَلْبِي شُبْهَةً، إِلَى أَنْ جَدَحَتْ لَهُ يَدُ الإِمْلَاقِ كَأْسَ الْفِرَاقِ، وَأَغْرَاهُ عَدَمُ الْعُرَاقِ بِتَطْلِيقِ الْعِرَاقِ، وَلَفَظَتْهُ مَعَاوِزُ الإِرْفَاقِ إِلَى مَفَاوِزِ الآفَاقِ، وَنَظَمَهُ فِي سِلْكِ الرِّفَاقِ خُفُوقُ رَايَةِ الإِخْفَاقِ،

ہم اس حالت پر ایک زمانے تک ٹھہرے رہے، وہ میرے لئے ہر دن تفریح (کا سامان) پیدا کرتا اور میرے دل سے شبہ دور کرتا تھا، یہاں تک کہ فقر و فاقہ کے ہاتھ نے جدائی کا گلاس اس کو تھمادیا اور گوشت سے خالی ہڈی کے نہ ہونے (یعنی فقر و فاقہ) نے عراق کے چھوڑنے پر اس کو آمادہ کیا، مدد کی نایابیوں نے اس کو پھینک دیا اطراف عالم کے بیابانوں کی طرف اور اس کو پرو دیا ساتھیوں کی لڑی میں نامرادی کے جھنڈے کی حرکت نے۔

وَلَبِثْنا بُرْهَةً : لَبِثَ (س) لَبْثًا، لُبْثًا : ٹھہرنا، اقامت اختیار کرنا، سورۃ النازعات آیت ۴۶ میں ہے: " لَمْ يَلْبَثُوْا إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحٰهَا " بُرْهَةٌ : زمانہ خواہ کم ہو یا زیادہ، جمع : بُرَهٌ، بُرُهَاتٌ ۔ نُزْهَةٌ : تفریح، جمع : نُزَهٌ ۔ يَدْرَأُ : (ف) دَرْءًا : دور کرنا، دفع کرنا، سورۃ نور آیت ۸ میں ہے " وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ "

جَدَحَتْ لَهُ يَدُ الْإِمْلَاقِ كَأْسَ الْفِرَاقِ : جَدَحَ السَّوِيقَ (ف) جَدْحًا : ستو کو پانی میں ملانا، خلط ملط کرنا، گھولنا، کہتے ہیں جَدَحَ جُوَيْنٌ مِنْ سَوِيقِ غيره : دوسرے کے ستو کو جوین نے گھولا، جس طرح اردو میں کہتے ہیں " حلوائی کی دکان پر داداجی کی فاتحہ " یہاں اس کا ترجمہ بعض نے " ملانے " اور بعض نے " تیار کرنے " کا کیا ہے یعنی فقر و فاقہ کے ہاتھ نے جدائی کا گلاس اس کے لیے تیار کیا یا ملایا ۔ کَأْس : گلاس، جمع : كُؤُوسٌ، أَكْؤُسٌ ، قال ابن الاعرابي : لا تسمى الكأس كأسًا إلا وفيها الشراب ، وهى مؤنثة ۔ الْإِمْلَاق : افلاس، فقر و فاقہ ۔ الْفِرَاق : باب مفاعلہ کا مصدر ہے فارق ۔ مفارقة، فِرَاقًا : ایک دوسرے سے جدا ہونا ۔

وَأَغْرَاهُ عَدَمُ الْعُرَاقِ بتطليق العِرَاق : أغرا ۔ إِغْرَاء : برانگیختہ کرنا، شوق و رغبت دلانا سورۃ مائدہ آیت ۱۴ میں ہے " فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلٰى يَوْمِ الْقِيٰمَةِ " وغَرِيَ (س) غِرًى ، غَرَاءً : لازم ہونا، چپکنا ۔ عَدَم : ضد الوجود ۔ عَدِمَ الشئَ (س) عَدَمًا : گم کرنا ۔ الْعُرَاق : ائمہ لغت نے اس کے مختلف معانی بیان کیے ہیں :

امام خلیل فرماتے ہیں عُراق گوشت سے خالی ہڈی کو کہتے ہیں، گوشت والی ہڈی کو عَرق کہتے ہیں

ابن قتیبہ نے اس کے برعکس گوشت والی ہڈی کو عُراق اور بغیر گوشت کی ہڈی کو عَرق کہا ہے

ابوعبیدہ کہتے ہیں عُراق گوشت کے ٹکڑے کو کہتے ہیں ۔

ابن الانباری نے ابوعبیدہ کے قول کو درست قرار دیا اس لیے کہ عرب أَكَلْتُ الْعُرَاقَ کہتے ہیں لیکن أكلتُ العَظْمَ نہیں کہتے، جس سے پتہ چلتا ہے کہ عراق گوشت والی ہڈی کو کہتے ہیں ۔

یہ تفصیل شرح شریشی میں ہے اور اس کے مطابق عُراق لفظ مفرد ہے، جمع نہیں ہے لیکن یہ عَرْقٌ کے لیے بطور جمع بھی مستعمل ہے، حدیث میں ہے " أَنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم دخل على أمّ سلمة و تناول عَرْقًا ثم صلّى ولم يتوضّأ " ابن الاثیر النہایہ (ج ۳ ص ۲۲۰) پر اس حدیث میں لفظِ عَرق کی تشریح میں لکھتے ہیں :

" العَرْق بالسكون : العظم إذا أُخِذَ عنه مُعْظَمُ اللَّحْمِ، وجمعه : عُرَاق، وهو جمع نادر ، يقال : عَرَقْتُ العَظْمَ ، وَاعْتَرَقْتُهُ، وتَعَرَّقْتُهُ

إذا أخذتَ عنه اللحمَ بأسنانِك."

یعنی عَرْق اس ہڈی کو کہتے ہیں جس سے اکثر گوشت لے لیا جائے، اس کی جمع عُراق آتی ہے اور یہ جمع نادر ہے (کیونکہ فَعْل کی جمع فُعَال کے وزن پر نہیں آتی)

عُراقۃٌ کی جمع بھی عُراق آتی ہے، عُراقۃ صاف وشفاف پانی اور تیز بارش کو کہتے ہیں

تطلیق: مصدر از تفعیل: طلقہ: چھوڑنا، آزاد کرنا۔

کچھ ملک عراق کے بارے میں

عراق مشہور اسلامی ملک ہے. کوفہ، بصرہ اور بغداد اس کے مشہور شہر ہیں دریائے دجلہ وفرات کے ساحل میں واقع ہے۔

عراق کی وجہ تسمیہ میں علامہ حموی نے معجم البلدان (ج ۴ ص ۹۳-۹۴) میں مختلف اقوال بیان کیے ہیں بعضوں نے کہا کہ عراق سمندر کے کنارے کو کہتے ہیں، چونکہ ملکِ عراق دریائے دجلہ وفرات کے کنارے واقع ہے اس لیے اس کو عراق کہتے ہیں۔ بعضوں نے کہا کہ عراق کے معنی کلام میں برابری اور استواء کے ہیں چونکہ ملکِ عراق کی زمین بھی ہموار ومستوی ہے اس لیے اسے عراق کہتے ہیں۔ بعضوں نے کہا یہ فارسی لفظ "ایراہ" کو "عراق" بنا دیا ہے۔ حموی کہتے ہیں:

العِراق أعدلُ أرضِ اللهِ هَواءً وأصحّها مِزاجًا وماءً، فلذلك كانَ أهلُ العِراقِ هُم أهلُ العقولِ الصّحيحةِ والآراءِ الرّاجحةِ والشمائلِ الظريفةِ، والبَراعةِ في كُلِّ صَناعةٍ مَعَ اعتِدالِ الأعضاءِ وسُمْرةِ الألوانِ.

"عراق ہوا کے اعتبار سے بہت معتدل ہے اور آب ومزاج کے لحاظ سے بڑا صحتمند ملک ہے، اس لیے عراق کے لوگ سلیم عقل اور راجح رائے، اچھی خصلتوں اور ہر کام میں مہارت کے مالک ہوتے ہیں، معتدل الاعضاء اور گندمی رنگ کے ہوتے ہیں"

ولَفَظَتْه مَعاوِزُ الإرفاقِ إلى مَفاوِزِ الآفاق: لفظ (ض) لَفْظًا: پھینکنا، سورۃ ق آیت ۱۸ میں ہے "مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ" مَعاوِز: مِعْوَز کی جمع ہے، مِعْوَز پرانے کپڑے کو کہتے ہیں لیکن یہاں مِعْوَز عَوَز کے معنی میں ہے، عَوَز مصدر ہے بمعنی نایابی۔

عَوِزَالشئُ (س) عَوَزًا : نایاب ہونا۔ عَوِزَالرجلُ : فقیر ہونا، محتاج ہونا۔ الإرْفَاق : باب افعال کا مصدر ہے بمعنی نفع، مدد۔ أرفقَهُ : نفعَه۔ مَفَاوِز : مَفَازةٌ کی جمع ہے : صحرا، بیابان۔

صاحب مختار الصحاح لکھتے ہیں :

"... قال ابن الاعرابی : سُمّیت بذلك لأنها مَهْلَكَة مِنْ (فَوَّزَ تَفْوِيزًا) أی هَلَكَ۔ وقال الأصمعی : سُمِّيَتْ بذلك تَفَاؤُلاً بالسَّلَامَة وَالفوز"

یعنی مفازۃ تفویز سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہلاکت کے ہیں چونکہ جنگل جائے ہلاکت ہے اس لیے اسے مَفَازَۃ کہتے ہیں، لیکن اصمعی کہتے ہیں کہ یہ "فوز" سے ماخوذ ہے جس کے معنی کامیابی اور نجات کے ہیں، جنگل کو نیک شگونی اور تفاؤلاً مَفَازَۃ کہتے ہیں (جیسے سانپ کے ڈسے ہوئے کو تفاؤلاً سلیم کہتے ہیں) شریشی نے بھی اس دوسرے قول کو اختیار کیا ہے، لکھتے ہیں "سُمِّيَتْ مفازة علی التفاؤل، لأن الرجل إذا قطعها، فاز ونجا۔"

مَفَازَۃ کے معنی جائے نجات کے بھی آتے ہیں، سورۃ آل عمران آیت ۱۸۸ میں ہے "فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِّنَ الْعَذَابِ" أی بمَنْجَاة منه۔ الآفاق : اُفُق کی جمع ہے : کنارۂ آسمان۔

ونَظَمَ فی سِلْكِ الرِّفَاقِ خُفُوقُ رَایَةِ الإخْفَاقِ : نظم (ض) نَظْمًا : پرونا۔ الرِّفاق : رُفْقَة کی جمع ہے : سفر کے ساتھیوں کی جماعت کو رفقۃ کہتے ہیں راء پر ضمہ اور کسرہ دونوں درست ہیں۔ وقیل : الرِّفَاق جمعُ رفیقٍ مثل کریم وکرام۔ خُفُوق : حرکت، خَفَقَتِ الرایَةُ (ض ن) خَفْقًا، خُفُوقًا، خَفَقَانًا : لہلہانا۔ خفق الشئُ : حرکت کرنا، طلوع ہونا، اضداد میں سے ہے۔ أَخْفَقَ : مضطرب ہونا، طلبِ حاجت میں کامیاب نہ ہونا، محروم ہونا، الإخْفَاق : نامرادی، محرومی۔ ابن فارس معجم المقاییس (ج ۲ ص ۲۰۱) میں لکھتے ہیں :

"الخاء، والفاء، والقاف أصل واحد يرجع اليه فروعه، وهو الاضطراب فی الشئ" یعنی اس مادہ کے اصل معنی حرکت کے آتے ہیں۔

رایۃ : جھنڈا، جمع : رایات۔

***

فشَحَذَ لِلرِّحْلَةِ غِرَارَ عَزْمَتِهِ ، وَظَعَنَ يَقْتَادُ الْقَلْبَ بِأَزِمَّتِهِ .

① فَمَا رَاقَنِي مَنْ لَاقَنِي بَعْدَ بُعْدِهِ وَلَا شَاقَنِي مَنْ سَاقَنِي لِوِصَالِهِ

② وَلَا لَاحَ لِي مُذْ نَدَّ نِدٌّ لِفَضْلِهِ وَلَا ذُو خِلَالٍ حَازَ مِثْلَ خِلَالِهِ

چنانچہ اس نے سفر کے لئے اپنے ارادے کی دھار کو تیز کیا اور کوچ کیا اس حال میں کہ کھینچ رہا تھا (ہر ایک کے) دل کو اپنی لگاموں سے،

① سو مجھے بھلا (اور اچھا) معلوم نہیں ہوا اس کے بعد جو بھی شخص مجھ سے ملا اور نہ ہی (اس کے بعد) مجھے شوق دلایا کسی شخص نے جس نے مجھے اپنے وصال کی طرف ہنکایا،

② اور نہ ہی فضیلت میں اس کا کوئی ہم سر ظاہر ہوا جب سے وہ گیا اور نہ ہی کوئی ایسا دوست جس نے اس جیسی خصلتیں جمع کی ہوں۔

* * *

① (مَنْ) (راقنی) کے لئے فاعل ہے (بَعْدَ بُعْده) (لاقنی) کے لئے ظرف ہے (لاشاقنی) کا عطف (ما راقنی) پر ہے (لوصاله) (ساقنی) سے متعلق ہے۔

② (ولا لاح) کا عطف ماقبل میں (لا شاقنی) پر ہے (مُذْ) ظرفیہ مضاف ہے (نَدَّ) فعل فاعل جملہ فعلیہ بن کر مضاف الیہ ہے، مضاف، مضاف الیہ مل کر (لاح) فعل کے لئے ظرف زمان ہے (نِدٌّ) (لاح) کا فاعل ہے (لفضله) (نِدٌّ) سے متعلق ہے (ولا ذو خلال) میں واؤ عاطفہ ہے (لا) زائدہ ہے (ذو خلال) کا عطف (نِدٌّ) پر ہے جو (لاح) کا فاعل ہے (أی لا لاح ذو خلال) (حاز) جملہ فعلیہ (ذو خِلال) کی صفت ہے (مثلَ خُلاله) مضاف، مضاف الیہ (حاز) کے لئے مفعول بہ ہے۔

* * *

فَشَحَذَ للرِّحلة غِرارَ عَزْمَته : شحذ (ف) شَحْذًا : تیز کرنا۔ رِحْلَة : کوچ، سفر، سورۂ قریش میں ہے «لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ إِيلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ» غِرار : دھار، جمع : أَغِرَّة۔ عَزْمَة : مصدر ہے : عزم وارادہ، عَزَم علیه (ض) عَزْمًا : مضبوط ارادہ کرنا۔

وظَعَنَ يَقْتَادُ القَلْبَ بِأَزِمَّتِه : ظعَن (ف) ظَعْنًا، ظَعَنًا : جانا، سفر کرنا۔ سورۂ نحل

آیت ۸۰ میں ہے «... یَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ اِقَامَتِكُمْ» يَقْتَادُ: مضارع از افتعال۔ اقتاد الفَرَسَ ۔ اِقْتِيَادًا: کھینچنا۔ أَزِمَّة: زِمام کی جمع ہے: لگام۔

مَارَاقَنِي مَنْ لَاقَنِي بَعْدَ بُعْدِهِ: راق (ن) رَوْقًا: تعجب میں ڈالنا، بھلا معلوم ہونا لاقَ الشيءُ بـه (ض) لَيْقًا، لَيَاقًا: چمٹنا، لازم ہونا۔ لاق به الثوبُ: کپڑا اس کے مناسب ہے۔ کہتے ہیں هـذا أمرلايليق بك: یہ کام آپ کے مناسب نہیں۔ بُعْد مصدر ہے: دوری، بَعُدَ (ک) بُعْدًا دور ہونا۔ شاق (ن) شَوْقًا: شوق پیدا کرنا ہیجان میں ڈالنا۔

لا لَاحَ مُذْ نَدَّ نِدٌّ لِفَضْلِه: لاح (ن) لَوْحًا: ظاہر ہونا۔ نَدَّ الإبلُ (ض) نَدًّا: بدک گیا، بھاگ گیا۔ نِدٌّ: نظیر، ہم سر، جمع: أَنْدَاد، سورۃ بقرہ، آیت ۲۲ میں ہے "فَلَا تَجْعَلُوْا لِلّٰهِ اَنْدَادًا..." الفَضْل: ضد النَّقْص۔

لا ذو خِلالٍ حَازَ مِثْلَ خِلَالِه: خِلَال: خُلَّةٌ کی جمع ہے بمعنی دوستی ومحبت، دوسرا خِلَال خَلَّةٌ کی جمع ہے بمعنی خصلت وعادت۔ حَازَ (ن) حَوْزًا: جمع کرنا۔

***

وَاستَسَرَّ عَنِّي حِيناً ، لاَ أَعْرِفُ لَهُ عَرِيناً ، وَلا أَجِدُ عَنْهُ مُبِيناً . فَلَمَّا أُبْتُ مِنْ غُرْبَتِي ، إلى مَنْبِتِ شُعْبَتِي ، حَضَرْتُ دَارَ كُتُبِهَا الَّتِي هِيَ مُنْتَدَى الْمُتَأَدِّبِينَ ، وَمُلْتَقَى الْقَاطِنِينَ مِنْهُمْ وَالْمُتَغَرِّبِينَ ، فَدَخَلَ ذُو لِحْيَةٍ كَثَّةٍ ، وَهيْئَةٍ رَثَّةٍ ، فَسَلَّمَ على الْجُلَّاسِ ، وَجَلَسَ فِي أُخْرَيَاتِ النَّاسِ .

• وہ مجھ سے ایک زمانہ تک بالکل چھپا رہا، میں اس کا ٹھکانہ نہیں جانتا تھا اور نہیں پاتا تھا اس کے بارے میں کسی ظاہر کرنے (اور بتلانے) والے کو، چنانچہ جب میں لوٹ آیا اپنے سفر سے اپنی شاخ (قرابت) کے اگنے کی جگہ کی طرف (یعنی اپنے وطن اصلی کی طرف) تو میں اس کے اس کتب خانہ میں حاضر ہوا جو ادیبوں کے جمع ہونے کی جگہ اور ان میں سے مقیم، مسافر لوگوں کی ملاقات گاہ تھا تو ایک گھنی داڑھی اور بوسیدہ حالت والا شخص داخل ہوا، اس نے بیٹھنے والوں پر سلام کیا اور لوگوں کے پیچھے بیٹھ گیا۔

***

استَتَرَّ : بابِ استفعال سے مذکر غائب کا صیغہ ہے، سِرٌّ سے ماخوذ ہے، یہ مادہ جہاں کہیں ہوگا پوشیدگی اور خفا کے معنی اس میں پائے جائیں گے یعنی بہت زیادہ پوشیدہ ہوا، س ت مبالغہ کے لیے ہیں۔ عَرِیْن : بَیْتُ الأسَد وہ جھاڑی جہاں شیر، بھیڑیے اور سانپ بچھو رہتے ہیں، جمع : عَرَائِن
مُبِیْن : بیان کرنے والا۔

أُبْتُ مِنْ غُرْبَتِی : اُبْتُ : بروزنِ قُلْتُ۔ آبَ (ن) أَوْبًا : لوٹنا غُرْبَةٌ : سفر، غَرُبَ عَن وطنه (ک) غَرَابَةً ، غُرْبَةً : دور ہونا۔

مَنْبِتُ شُعْبَتِی : مَنْبِت : صیغۂ ظرف، اگنے کی جگہ، شُعْبَة : شاخ، نوع، پہاڑ کی گھاٹی، جمع : شُعَبٌ، شِعَابٌ۔ مُنْتَدی : صیغۂ ظرف از باب افتعال بمعنی مجلس۔

مُلْتَقَى القَاطِنِیْنَ : مُلْتَقی : موضع الملاقاة۔ القاطنین : وہ لوگ جو مقیم ہوں، مسافر نہ ہوں قطن (ن) قُطُونًا بالمکان : رہنا المُتَغَرِّبِیْن : اسم فاعل از تفعل، مسافر حضرات۔ تَغَرَّبَ : سفر کرنا

لِحْیَةٌ کَثَّةٌ : لِحْیَة : داڑھی، جمع لُحًی۔ کَثَّة : گھنی، جمع : کِثَاثٌ۔ کَثَّتِ اللِّحْیَةُ (س) کَثَثًا، کَثَاثَةً : داڑھی گھنی ہونا۔

هَیْئَةٌ رَثَّةٌ : بوسیدہ حالت هَیْئَة : حالت، جمع : هَیْئَات۔

آج کل تنظیم، جماعت، بورڈ، ادارہ، مجلس، سوسائٹی، باڈی اور کمیٹی کے لیے بھی هَیْئَةٌ کا لفظ مستعمل ہے۔ هَیْئَةُ الأُمَمِ المُتَّحِدَة : انجمن اقوام متحدہ، الهَیْئَةُ الانتخابیة : الیکشن بورڈ، هیئة التحریر : ایڈیٹوریل اسٹاف، هَیْئَة دَوْلِیَة : بین الاقوامی ادارہ۔

رَثَّة : بوسیدہ، جمع : رِثَاث۔ رَثَّ (ض) رَثًّا : بوسیدہ ہونا۔

جُلَّاس : جالس کی جمع ہے۔ أُخْرَیَات : یہ أُخْرٰی کی جمع ہے، مراد پیچھے کے اطراف ہیں۔

***

ثُمَّ أَخَذَ یُبْدِی مَا فِی وِطَابِهِ ، وَیُعْجِبُ الْحَاضِرِیْنَ بِفَصْلِ خِطَابِهِ ، فقالَ لِمَنْ یَلِیه : مَا الکتابُ الَّذِی تَنْظُرُ فیه ؟ فقال : دیوانُ أبی عبادَةَ ، الْمَشْهُودِ لَهُ بالإجادَةِ .

پھر اس نے ظاہر کرنا شروع کردیا اس چیز کو جو اس کے مشکیزے میں تھی اور حاضرین کو اپنے فصل خطاب سے تعجب میں ڈالنے لگا، چنانچہ اس نے اس شخص سے کہا جو اس کے نزدیک تھا "کون سی کتاب ہے جس میں آپ دیکھ رہے ہیں" وہ کہنے لگا "ابو عبادہ کا دیوان ہے جس کے لئے عمدگی کی گواہی دی گئی ہے"۔

أخذ يُبدي مافي وِطابه　أخذ افعالِ مقاربہ میں سے ہے أی شَرَعَ ۔ یُبْدِی ۔إبْدَاءٌ : ظاہر کرنا۔ بدا (ن) بُدُوًّا : ظاہر ہونا۔ وِطَاب : وَطْبٌ کی جمع ہے : مشکیزہ ۔
فصل الخِطاب : فصل : مصدر ہے ۔ فَصَلَ (ض) فَصْلاً : جدا کرنا ، الگ کرنا ، سورۃ الطارق آیت ۱۳ میں ہے « إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ » ، الخِطاب : الکلام المخاطب بہ یعنی وہ کلام جس سے خطاب کیا جائے ، فصل الخطاب میں فَصْل مصدر یا اسم فاعل کے معنی میں ہے أی الکلام الفاصل بین الحق والباطل ، والصّحیح والفاسد اور یا اسم مفعول کے معنی میں ہے ای الکلام المفصول یعنی وہ کلام جس کو الگ الگ اور واضح کر کے بیان کیا گیا ہو۔ دونوں صورتوں میں یہ ترکیب اضافۃ الصفۃ إلی الموصوف کی قبیل سے ہے ۔ سورۃ صٓ آیت ۲۰ میں ہے « وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ » اس کے مصداق میں مفسرین کے مختلف اقوال ہیں ، بعض نے کہا کہ اس کا مصداق مشہور حدیث « البیّنۃ علی المدّعی والیمین عَلَی المُدَّعٰی عَلَیه » ہے ، بعض نے « أما بعد » کو اس کا مصداق قرار دیا اور بعض نے الکلام الفاصل بین الحق والباطل سے اس کی تفسیر کی ہے ، تفصیل کے لیے دیکھئے روح المعانی (ج ۱۱ ص ۱۷۰) ۔
یَلِیْه : وَلِیَ فلانًا (ض) وَلْیًا : قریب ہونا ، کہتے ہیں تَبَاعَدَ بَعْدَ وَلْیٍ : قریب ہونے کے بعد دور ہوگیا اور حدیث میں ہے « کُلْ مِمَّا یَلِیْكَ » اپنے قریب یعنی اپنے سامنے سے کھائیں ۔
دیوان أبی عُبَادَة : ابوعبادہ ، مشہور شاعر بحتری کی کنیت ہے ، ان کا نام ولید بن عبید اللہ ہے اور عرب کے مشہور قبیلہ طیّ سے ان کا تعلق ہے ، ۲۰۶ھ کو حلب اور فرات کے درمیان واقع ایک بستی « مَنْبِج » میں پیدا ہوئے ، قبائل طیّ میں پروان چڑھے اور بلیغ اور ستھری زبان پائی ، پھر بغداد آئے ، وہاں قبیلہ طیّ ہی کے مشہور شاعر ابو تمام حبیب بن اوس کی خدمت میں رہے ، ان کی صحبت نے ادبی اور شاعرانہ صلاحیت کو جلا بخشی اور اسلوب و بدیع کی راہوں میں انہیں کے نقشِ قدم پر سفر کیا ۔ ابو تمام نے ان کی ادبی صلاحیت دیکھ کر ان سے کہا تھا « أَنْتَ وَاللهِ یَا بُنَیَّ أَمِیْرُ الشُّعَرَاءِ غَدًا بَعْدِی » " بیٹے ! آپ میرے بعد شعراء کے بعد امیر ہوں گے اور واقعۃً ایسا ہی ہوا ، ابو تمام کے بعد بحتری سے بڑھ کر کوئی شاعر نہ تھا ، ان کے اخلاق و عادات کے متعلق احمد حسن زیات اپنی شہرۂ آفاق کتاب " تاریخ الادب العربی ص ۱۹۶ " میں لکھتے ہیں

« کان البُحتری عَلی أدَبه وفَضْله ورقته أوسَخَ خَلْقِ الله ثَوبًا وأبخلهم علی نفسه وغیره ، وکان مِنْ أبغضِ النّاس إنشَادًا یَتَشَادَقُ ویتزاور فی مِشیته جانبًا او القهقری ، ویَهُزّ رأسَه مرّة ومَنکِبَیْهِ أخری ، ویقف عندکلّ بیت ویقول : أحْسَنْتُ والله ، ثُمَّ یقبل علی المستمعین قائلاً : ما لکم لا

تقولون : أحسنتَ .... ولكنه كان مُنصِفاً يعترف بالفضل لأهله ، ولا يدعى ماليس له »

« یعنی بُحتری ادب میں فضل وتفوق کے باوجود انتہائی میلے کپڑے پہنتے تھے اور اپنے اور غیر سب کے لیے بخیل تھے ، ان کے شعر پڑھنے کا انداز بھی انتہائی ناپسندیدہ تھا ، وہ شعر پڑھتے ہوئے کبھی آگے کی جانب اور کبھی پیچھے کی طرف ٹہلتے ، سر ہلاتے ، کبھی کندھے ہلاتے ، ہر بیت پر ٹھہر کر کہتے « بہت اچھا ، بہت خوب » اور سامعین سے کہتے تم داد کیوں نہیں دیتے ہو .... لیکن ان سب کے باوجود دوسرے باصلاحیت لوگوں کے تفوق کا بھی اعتراف کرتے تھے اور اپنے لیے کسی ایسی بات کا دعویٰ نہیں کرتے تھے جو ان میں نہ ہو »

کسی نے ان سے کہا کہ آپ ابوتمام سے بھی بڑے ہیں ، کہنے لگے :

« ماینفعُنی هٰذَا القولُ ، ولا یَضُرُّ أبا تمام .... نسیمی یرکد عند هوائه و أرضی تنخفض عند سمائه »

« یہ قول میرے لیے مفید نہیں اور ابوتمام کے لیے مضر نہیں ، میری بادِ نسیم اس کی ہوا کے وقت رُک جاتی ہے اور میری زمین اس کے آسمان کے مقابلہ میں بڑی پست معلوم ہوتی ہے »

شریشی نے لکھا ہے کہ کسی نے ان سے پوچھا کہ آپ بڑے شاعر ہیں یا ابوتمام ، کہنے لگے " جَیّدُهٗ خیرٌ مِن جَیِّدِیْ وَرَدِیُّ خیرمن ردیئه " ان کا اچھا شعر میرے اچھے شعر سے بہتر ہے اور میرا خراب شعر ان کے خراب شعر سے بہتر ہے »

بُحتُری کے ویسے تو بہت قصائد اور مختلف صنفوں کے اشعار ہیں لیکن ان کے دو قصیدے ایسے ہیں جن کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اگر وہ ان کے علاوہ اور کچھ بھی نہ کہتا تب بھی وہ بحتری کی شاعرانہ عظمت کے لیے کافی تھے ، ان میں سے ایک " قصیدہ سینیہ " ہے جس میں کسریٰ کے ایوان کی منظر کشی کی گئی ہے اور کہا جاتا ہے کہ عربی ادب میں اس سے بہتر قصیدہ سینیہ نہیں ہے ۔ اور دوسرا قصیدہ وہ ہے جس میں بحتری نے خلیفہ متوکل کے تالاب کی تصویر کشی کی ہے ، ایوانِ کسریٰ والے قصیدے کے یہ چند شعر ملاحظہ ہوں :

صُنتُ نفسی عمّا یُدَنِّس نفسی　　وترفَّعْتُ عن جَدا کُلِّ جِبْسِ ،

و تماسکتُ حین زَعْزَعَنی الدّهـ　　رُ التماساً منه لِتَعْسی و نَکْسی

بُلَغٌ مِنْ صُبابَة العَیْش عندی　　طَفَّفَتْهَا الأیّام تطفیف بَخْسِ

لَو تَراه عَلِمْتَ أَنَّ اللّيالي جَعَلَتْهُ فيه مَأتَما بَعدَ عُرْس
لَيْسَ يُدرىٰ أَصُنْعَ إنسٍ لِجِنٍّ سكنوه أم صُنْعَ جِنٍّ لأُنس
ذَاكَ عِندي وليسَتِ الدارُ دَاري باقتراب منها ولاالجِنْسُ جِنسي

متوکل کے تالاب کی منظر کشی میں جو قصیدہ کہا ہے اس کے بھی یہ چند شعر پڑھئے :

تُنْصَبُ فيها وفود الماء مُعْجَلَة كالخَيْلِ خارجَة من حبل مُجْريها
كأنما الفضة البَيْضَاء سَائلة مِنَ السبائكِ تجري في مَجَارِيها
فحاجِب الشمس أحياناً يضاحكها ورَيِّق الغيث أحياناً يُبَاكيها
اذا النجوم تَرَاءَت في جَوَانبها لَيلاً حَسِبْتَ سماء رُكِّبَت فيها

خلیفہ متوکل کو عید الفطر کی مبارک باد دیتے ہوئے کہتے ہیں :

بالبِرّ صُمْتَ وأنت أفضلُ صائم وبسُنّة الله الرَّضيّة تفطر
ذكروا بطَلْعَتك النّبيَّ فهلّلُوا لمّا طَلَعتَ منَ الصُّفُوف وكَبّرُوا
ومشيت مِشْيَة خاشعٍ مُتَوَاضِعٍ لله لا يُزْهىٰ ولا يتكبّر
فلَو أنّ مُشْتاقاً تكلّفَ فوقَ مَا في وسعه لَسَعىٰ إليك المنبر
أَبْدَيْتَ بفَصْل الخِطَاب بحكمة تُنْبي عن الحقّ المبين، وتُخْبِر

المشهود له بالإجادة : المَشهُود: صیغہ اسم مفعول ہے، شَهِدَ له (س) شَهَادَةً : گواہی دینا۔ الإجادة: عمدگی اور بہتری۔ أَجَادَ الشيءَ وفيه، عمدہ اور بہتر بنانا۔ جاد (ن) جُوْدَة : عمدہ ہونا والمعنى: شهد الناس لأبي عُبادة أنه أجاد۔

***

فقَالَ: هَلْ عَثَرْتَ لَهُ فِيمَا لَمَحْتَهُ، عَلَى بَدِيعٍ اسْتَمْلَحْتَهُ ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَوْلُهُ :

① كأَنَّمَا يَبْسِمُ عَنْ لُؤْلُؤٍ مُنَضَّدٍ أَوْ بَرَدٍ أَوْ أَقَاحْ

فإنَّهُ أَبْدَعَ فِي التشبيهِ، المُودَعِ فِيهِ.

اس نے کہا کیا آپ اس کے لئے اس حصہ میں جو آپ نے دیکھا (اور مطالعہ کیا) کسی ایسی انوکھی بات پر مطلع ہوئے ہیں جس کو آپ نے عمدہ پایا ہو، کہنے لگا، جی ہاں، اس کا قول: "گویا کہ وہ مسکراتا ہے تہہ بہ تہہ موتی سے یا اولے سے یا گل بابونہ سے"۔
بے شک اس نے ایک انوکھی بات ایجاد کی ہے اس تشبیہ میں جو اس میں ودیعت رکھی گئی ہے۔

①(كَأنّما) (كَأنَّ) حرف مشبہ بالفعل ہے (ما) کافہ ہے (يَبسم) فعل، فاعل (لُؤلُؤ) موصوف (منضد) صفت (برد) اور (أقاح) اس کے لئے معطوف ہے (عَنْ) (يبسم) سے متعلق ہے۔

***

عَثَرَتَ له فيما لَمَحْتَه : عَثَرَ (ن) عَثرًا، عُثُورًا : مطلع ہونا۔ لَمَحَ الشئَ وَإليه (ف) لَمحًا : اچٹتی ہوئی نگاہ سے دیکھنا، جلدی سے دیکھنا۔ لَمحَة : سرسری نظر، جھک بَديع : انوکھی بات عمدہ، اچھوتا، جمع : بَدائع۔ إستَملَح : از باب استفعال : عمدہ پانا، عمدہ سمجھنا۔ ومَلُح (ك) مَلاحَة، مُلُوحَة : خوبصورت ہونا

يَبْسِمُ عَنْ لُؤلُؤ : پاکستانی نسخوں میں "تبسم" ہے جو کہ غلط ہے، اصل شعر میں مذکر کا صیغہ ہے۔ بَسم (ض) بَسْمًا : مسکرانا۔ لُؤلُؤ : موتی، جمع : لآلی۔

مُنَضَّد أو بَرَد أو أقاح : مُنَضَّد : تہ بر تہہ لپٹا ہوا، ترتیب سے رکھا ہوا۔ نضد (ض) نَضدًا : ترتیب سے لگانا، تہ بہ تہہ رکھنا۔ آج کل کی اصطلاح میں تَنضِيد الحُرُوف کمپوزنگ کو کہتے ہیں مُنَضِّدالحُروف : کمپوزیٹر۔ بَرَد : بَرَدَةٌ کی جمع ہے : اولہ۔ بَرّادَة : ریفریجریٹر، ٹھنڈا کرنے کی مشین، بَرّادِية : واٹرکولر۔ اَقَاح : أُقحُوان کی جمع ہے، أُقحُوان کا مفرد أُقحُوانَة ہے : گل بابونہ، یہ ایک قسم کی گھاس ہے جس میں چھوٹے چھوٹے خوشنما سفید پھول ہوتے ہیں، دانتوں کو اس کے ساتھ تشبیہ دیتے ہیں۔ صاحب مختار الصحاح لکھتے ہیں :

الأُقحُوان : البابونج على أفعُلان، وهو نبتٌ طيّب الريح حَواليه
وَرَق أبيض، ووسطه أصفر، وجمعه : أقَاحي و أقَاح .

اس کے حروف اصلیہ ق ح ا ہیں۔

فانه أبْدَعَ في التّشبيه المُودَع فيه : أبْدَعَ - إبْدَاعًا : کسی چیز کو بغیر سابقہ نمونہ کے ایجاد کرنا، کمال دکھانا۔ المُودَع : باب افعال سے صیغہ اسم مفعول ہے۔ أودَعَ مَالًا : مال ودیعت کے طور پر اپنے پاس رکھنا، یا ودیعت کے طور پر کسی کو دینا، اضداد میں سے ہے۔ التشبيه المُودَع فيه : وہ تشبیہ جو اس میں ودیعت رکھی گئی۔ یہ شعر بحتری کے ایک قصیدہ کا ہے اس سے پہلے اور بعد کے اشعار یہ ہیں :

بات نديمًا لي حتى الصّباح أغْيَدُ مجدولُ مكانِ الوِشاحْ
فَبِتُّ أفْدِيْه ولا أرْعَوِي لنَهيِ ناهٍ عنه أو لَحيِ لاحْ

أَمْزُجُ كَأسِي بِجَنَى رِيقَــه، وإنَّمَا أَمْزَجَ رَاحًا بِرَاحْ
كَأَنَّمَا يَبْسِمُ عن لُؤْلُؤٍ مُنَضَّدٍ أو بَرَدٍ أو أَقَاحْ
سِحرُ العُيُونِ النُّجلِ مُستَهلِكٌ لُبِّي وتوريدُ الخدودِ المِلَاحْ
قُلْ لأبِي نوح شقيقِ العلاَ ومَعدِنِ الجُودِ وتِربِ السَّمَاحْ
أَعُوذُ بالفضلِ الجميلِ الذي عَوَّدتَنِي والنائِلِ المُسْتَمَاحْ
مِنْ أنْ تَصُدَّ الطَّرفَ عَنِّي وأن أَخِيبَ مِنْ جَدْوَاكَ بَعدَ النَّجَاحْ

***

فَقَالَ لَهُ: يَا لَلْعَجَب، ولِضَيْعَةِ الأَدَبِ! لَقَدِ اسْتَسْمَنْتَ ذَا وَرَمٍ، وَنَفَخْتَ فِي غَيْرِ ضَرَمٍ! أَيْنَ أَنْتَ مِنَ البَيْتِ النَّدْرِ، الجَامِعِ مُشَبَّهَاتِ الثَّغْرِ! وأَنْشَدَ:

(۱) نَفْسِي الفِدَاءُ لِثَغْرٍ رَاقَ مَبْسِمُهُ
وَزَانَهُ شَنَبٌ نَاهِيكَ مِنْ شَنَبِ
(۲) يَفْتَرُّ عَنْ لُؤْلُؤٍ رَطْبٍ وَعَنْ بَرَدٍ
وَعَنْ أَقَاحٍ وَعَنْ طَلْعٍ وَعَنْ حَبَبِ

تو اس (مفلوک الحال شخص) نے اس سے کہا ہائے تعجب! ادب کے ضائع ہونے پر، بلاشبہ آپ نے ورم والے کو موٹا سمجھا اور تونے پھونکا (ایسی لکڑی میں) جس میں آگ بھڑکانے کے ریزے نہیں (تونے آگ کے ایندھن کے علاوہ میں پھونکا) کہاں ہیں آپ دانتوں کی تشبیہات کے جامع نادر شعر سے (یعنی ایسا شعر آپ جانتے ہی نہیں) اور یہ شعر پڑھے:

(۱) میرا نفس فدا ہو ایسے دانت پر جس کا منہ اچھا (اور خوبصورت) ہے اور مزین کیا ہے اسے ایسی چمک نے کہ وہ آپ کے لئے (دوسری ہر) چمک سے کافی ہے۔
(۲) وہ تر موتی سے، اولے سے، گل بابونہ سے، کلی سے اور (پانی کے) بلبلہ سے ہنستا ہے۔

***

① (نفسي) مبتدا ہے (الفداء) خبر ہے (لثغر) (الفداء) سے متعلق ہے (راق مبسمه) (ثغر) کے لئے صفت ہے (زانه) کا عطف (راق) پر ہے (شنب) (زان) کا فاعل ہے (ناهيك) قائم مقام مبتدا اور (مِنْ شَنَب) (ثابت) سے متعلق ہو کر قائم مقام خبر ہے۔

② (لُو لُو رَطْب) موصوف صفت ہے اور (بَرَد) (أقاح) (طلع) اور (حَبَب) کا عطف حرف جار (عَنْ) کے تکرار کے ساتھ (لُو لُو) پر ہے جو (عَنْ) کے لئے مجرور ہو کر (يفتر) فعل سے متعلق ہے۔

***

یاللعجب : اس میں لام یا مفتوح ہے اور عجب مستغاث بہ ہے، اس صورت میں یا حرفِ ندا۔ اور عجب منادی ہوگا أي أحضر، فهٰذ وقتك اور یا لام مکسور ہے اور عجب مستغاث لہ ہے، اس صورت میں منادی محذوف ہوگا أي يا قوم احضروا لأجل العجب۔ ضيعة : مصدر ہے ضاع الشيءُ (ض) ضِياعًا وضَيْعَةً : ضائع ہونا۔

استَسْمَنْتَ ذاوَرَم : آپ نے ورم والے کو موٹا سمجھا یعنی اس کو عظیم سمجھا جو درحقیقت عظیم نہیں۔ اسْتَسْمَنَ الشيءَ : موٹا سمجھنا وسَمِنَ (س) سَمَنًا : موٹا ہونا، سمین ہونا۔ وَرَم : سوجن وَرِمَ (ح) وَرَمًا : جسم کا پھول سوج جانا، ذَاوَرَم : ورم والا۔

نَفَخْتَ فی غَیْرِضَرَم : نَفَخَ (ن) نَفْخًا : پھونکنا۔ ضَرَم : ایندھن، آگ کا بھڑکاؤ، لکڑیوں کے وہ ریزے جن سے آگ بھڑکائی جاتی ہے، یہ ضرب المثل ہے، جب بے محل کسی چیز کو طلب کیا جائے اس وقت یہ استعمال ہوتا ہے۔

النّذر : مصدر بمعنی النّادِر ہے۔ نَدَرَالشيءُ (ن) نَدْرًا، نُدُوْرًا : کمیاب ہونا۔ الثغر : آگے کے دانت، منہ، سرحد، جمع : ثُغُوْر۔

نفسی الفِدَاءِ لِثَغْرٍ رَاقَ مَبْسِمُه : الفِدَاء : مصدر، فَدَى (ض) فِدَاءً : قربان ہونا، فدا ہونا راق (ن) رَوْقًا خوشگوار ہونا مَبْسِم : صیغہ ظرف، مسکراہٹ کی جگہ یعنی منہ ترکیب میں "نفسی" مبتدا ہے "الفِدَاء" خبر ہے "ثغر" موصوف اور "راق مبسمُه" صفت، موصوف صفت مجرور ہے اور یہ متعلق ہے "الفِدَاء" مصدر کے ساتھ۔

وزانه شَنَبٌ ناهيك مِنْ شَنَب : شَنَب : دانتوں کی چمک اورخوبصورتی۔ شَنِبَ (س) شَنَبًا : دانتوں کا چمکنا، خوبصورت ہونا۔ ناهيك، اس کا فيك یعنی کافی ہے کسی اور کی ضرورت نہیں ، نَاهِی صیغہ اسم فاعل ہے جمع : نُوَاهٍ ، نُهَاة ، کہتے ہیں هٰذا رجل ناهيك مِن رَجل ، یعنی أنه بجده وغنائه ينهاك عن تَطَلُّبُ غيره ، یعنی یہ آدمی اپنے فضل وغنا کی وجہ سے غیر کے طلب کرنے سے آپ کے لیے مانع ہے (اور خود آپ کے لئے کافی ہے) یہ کلمہ مقام مدح، تعجب اور استعظام میں بولا جاتا ہے۔

علامہ ابن عابدینؒ نے اپنے رسالہ " فوائد عجيبة في إعراب كلمات غريبة " میں سید سند کے حوالہ سے اس لفظ کی جو ترکیب لکھی ہے، اس کے مطابق ناهی اسم فاعل قائم مقام مبتداء ، نهیؒ سے ماخوذ ہے اور کاف خطاب آمی ہے ۔ مِن " زائدہ ہے شَنَب قائم مقام خبر ہے، فانه مثل كافيك وزنًا ومعنًى اور یہ بھی ممکن ہے کہ " ناهيك " کو خبر مقدم اور " شَنَب " کو مبتدا مؤخر بنادیا جائے ۔

يَفْتَرُّ عَنْ لُؤْلُؤٍ رَطْب : اِفْتَرَّ۔ افْتِرَارًا از افتعال : مسکراتے ہوئے دانتوں کا ظاہر ہونا۔ فَرَّ (ض) فَرًّا، فِرَارًا : بھاگنا۔ رَطْبٌ و رَطِيبٌ دونوں مبالغے کے صیغے ہیں: ضد اليابس یعنی تر، تروتازہ۔ سورۃ انعام آیت ۵۹ میں ہے " وَلَا رَطْبٍ وَّلَا يَابِسٍ اِلَّا فِيْ كِتٰبٍ مُّبِيْنٍ "

رَطُبَ (ک) رُطُوبَةً : تر ہونا۔

طَلْع ،حَبَب : طَلْع : پھول کی کلی، کھجور کا شگوفہ۔ سورہ قٓ آیت ۱۰ میں " لَّهَا طَلْعٌ نَّضِيْدٌ " حَبَب : پانی کا بلبلہ۔

***

فاسْتَجَادَهُ مَنْ حَضَرَ واسْتَحْلاَهُ ، واسْتَعَادَهُ مِنْهُ واسْتَمْلاَهُ ، وَسُئِلَ لِمَنْ هٰذَا الْبَيْت ، وَهَلْ حَيٌّ قَائِلُهُ أَوْ مَيْتٌ؟ فقالَ : أَيْمُ اللهِ ، لَلْحَقُّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ ، وَلَلصِّدْقُ حَقِيقٌ بِأَنْ يُسْتَمَعَ : إِنَّهُ يَاقَوْمُ ، لَنَجِيُّكُمْ مُنْذُ الْيَوْمِ . قَالَ : فَكَأَنَّ الْجَمَاعَةَ ارْتَابَتْ بِعِزْوَتِهِ ، وَأَبَتْ تَصْدِيقَ دِعْوَتِهِ .

چنانچہ حاضرین نے اس کو عمدہ سمجھا، اس کو شیریں سمجھا، اس سے دوبارہ (پڑھوانا) چاہا اور اس کو لکھنا چاہا اور اس سے پوچھا گیا کہ یہ شعر کس کا ہے؟ اور کیا اس کا کہنے والا زندہ ہے یا مردہ؟ تو اس نے کہا بخدا! حق بات زیادہ اس کی سزاوار ہے کہ اس کی اتباع کی جائے اور سچ مستحق ہے اس کا کہ سنا جائے، اے قوم! بے شک وہ (شعر کہنے والا) آج تم سے سرگوشی کرنے والا ہے، (یعنی وہ میں ہوں) راوی نے کہا گویا کہ جماعت نے اس کی اس نسبت کرنے پر شک کیا اور اس کے دعوی کی تصدیق کا انکار کیا۔

اسْتَجَادَ: اچھا سمجھا اسْتَحْلَى : شیریں سمجھنا۔اسْتَمْلَى : س ت طلب کیلئے ہیں املاء کرانا چاہا۔
اسْتَعَادَ : أى قال أعِدْهُ علىّ یعنی دوبارہ پڑھنے کا مطالبہ کیا۔
أَيْمُ اللهِ : اصل میں أَيْمُنُ اللهِ ہے ، نون کو تخفیفاً حذف کردیتے ہیں۔ أيمُ الله ، إيمُ الله ،
أَمُ الله.... یہ سب الفاظِ قسم ہیں۔
حَقِيقٌ : لائق وسزاوار۔سورہ اعراف آیت ۱۰۵ میں ہے "حَقِيقٌ عَلَى اَنْ لَّآ اَقُوْلَ عَلَى اللّٰهِ اِلَّا الْحَقَّ"
نَجِي : ہم راز، سرگوشی کرنے والا، باتیں کرنے والا، جمع : أَنْجِيَة۔سورۂ یوسف آیت ۸۰ میں ہے
فَلَمَّا اسْتَيْاَسُوْا مِنْهُ خَلَصُوْا نَجِيًّا ۔ ادتابَ فيه و به : ازباب افتعال : شک کرنا راب (ض)
رَيْبًا :شک میں ڈالنا۔ أَبَتْ : (ض ف) إِبَاءً، إِبَاءَةً : انکار کرنا بِعِزْوَتِه : اى بنسبته۔ دعوته :
ادعاؤه انه من قومه ، والدِّعوة بكسر الدال فى النسب ، و بفتحها فى الطعام۔

***

فتوجَّسَ مَا هَجَسَ فى أَفْكَارِهِمْ ، وَفَطَنَ لِمَا بطَنَ من استنكارِهِمْ ، وَحَاذَرَ أَنْ يَفْرُطَ إِلَيْهِ ذمٌّ ، أَوْ يَلْحَقَهُ وَهْمٌ ، فقرأ ﴿ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ ﴾ . ثُمَّ قال : يا رُوَاةَ الْقَرِيضِ ، وَأُسَاةَ الْقَوْلِ الْمَرِيضِ ، إِنَّ خُلَاصَةَ الْجَوْهَرِ تَظْهرُ بالسَّبْكِ ، وَيَدَ الْحَقِّ تَصْدَعُ رِدَاءَ الشَّكِّ ، وَقَدْ قِيلَ فِيمَا غَبَرَ مِنَ الزَّمَانِ : عِنْدَ الامْتِحَانِ يُكْرَمُ الْمَرْءُ أَوْ يُهَانُ ، وها أَنا قَدْ عَرَّضْتُ خَبِيَّتِي(۱) لِلاخْتِبَارِ ، وَعَرَضْتُ حَقِيبَتِي على الاعْتِبَارِ .

چنانچہ اس نے محسوس کیا اس چیز کو جو ان کے افکار میں کھٹکی اور ان کی مخفی نکیر و ناگواری کو سمجھ گیا اور ڈرا اس سے کہ اس کی طرف مذمت سبقت کرجائے گی، تو اس نے (قرآنی آیت کا یہ حصہ) پڑھا ﴿ان بعض الظن اثم﴾ بے شک بعض گمان گناہ ہیں، پھر اس نے کہا، اے شعر کے راویو! اور مریض (وناکارہ) قول کے طبیبو! بلاشبہ جوہر کا خلاصہ ظاہر ہوتا ہے پگھلانے سے اور حق (ویقین) کا ہاتھ پھاڑ دیتا ہے شک کی چادر کو، تحقیق گذرے ہوئے زمانے میں کہا گیا عند الامتحان یکرم الرجل او یہان امتحان کے وقت آدمی کا اکرام کیا جاتا ہے یا اس کی توہین کی جاتی ہے" لیجئے میں نے اپنے باطن (کی صلاحیت) کو امتحان کے لئے اور اپنے تھیلہ کو آزمانے کے لئے پیش کردیا ہے۔

تَوَجَّسَ ما هَجَسَ : تَوَجَّسَ وأَوْجَسَ : ہلکی آواز پر کان لگانا، محسوس کرنا، سننا۔ سورۃ ہود آیت۷۰ میں ہے "وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً" وجس (ض) وَجْسًا : پوشیدہ ہونا۔ وَجَسَتِ الأُذُنُ : کانوں کا آہٹ محسوس کرنا، سنی ہوئی بات سے ڈر محسوس کرنا۔ هَجَسَ فِي القَلْب (ض ن) هَجْسًا : گذرنا، کھٹکنا۔

وفَطِنَ لِمَا بَطَنَ مِنْ اسْتِنكارِهِم : فَطِنَ (س) فَطَانَةً : سمجھنا۔ بَطَنَ : (ن) بَطْنًا، بُطُونًا، پوشیدہ ہونا۔ بَطَنَ الأَمْرَ : تہہ تک پہنچنا۔ استنکار الشئ : کسی شی سے ناآشنا ہونا، ناواقف ہونا، منکر اور بُرا سمجھنا۔

وحَاذَر أَن يَفرُطَ إليه ذَمٌّ : حَاذَرَ ۔ محاذرة : وحَذِر (س) حَذَرًا : بچنا۔ سورۃ نور آیت ۶۳ میں ہے "فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ" يَفرُطُ : فرط في الأمر (ن) فَرْطًا : کسی معاملہ میں کوتاہی کرکے اس کو ضائع کر دینا۔ فَرَطَ عليه : جلدبازی کرنا، اسی معنی میں سورۃ طٰہٰ آیت ۴۵ میں یہ لفظ مستعمل ہے "أَنْ يَفْرُطَ عَلَيْنَا" فَرَطَ إليه : بڑھ جانا، سبقت کرنا، یہاں اسی معنی میں مستعمل ہے۔ ذَمٌّ : مذمت ذَمَّ (ن) ذَمًّا : مذمت کرنا۔

رُوَاةُ القَرِيضِ : رُوَاة : رَاوِيٌ کی جمع ہے۔ القَرِيض : شعر، قَرَضَ (ض) قَرْضًا : کاٹنا، شعر کہنا أُسَاة : آسی کی جمع ہے بمعنی طبیب، علاج کرنے والا۔ التَّسْبِيك : مصدر ہے، سَبَكَ الفِضَّةَ (ن ض) سَبْكًا : چاندی کو پگھلا کر سانچے میں ڈھالنا، کھرا کھوٹا دیکھنا۔ تَصْدَع (ف) صَدْعًا : پھاڑنا۔ صَدَعَ بالحق : ظاہر کرنا، سورۃ حجر آیت ۹۴ میں ہے "فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ" رِدَاء : چادر، جمع أَرْدِيَة۔ غَبَرَ (ن) غُبُورًا : گذرنا، باقی رہنا۔ اضداد میں سے ہے۔ يُهَان : صیغہ مجہول از باب افعال۔ أَهَان ۔ إِهَانَةً : ذلیل کرنا۔ هان (ن) هُونًا، هَوَانًا : معمولی ہونا، ذلیل ہونا۔ ها أنا۔ اس میں ها کلمۂ تنبیہ ہے اور أنا ضمیر متکلم ہے۔

عَرَضْتُ خَبِيئَتِي لِلاخْتِبَارِ، وعَرَضْتُ حَقِيبَتِي عَلَى الاعْتِبَار عَرَّضَ ۔ تَعْرِيضًا : پیش کرنا۔ عَرَضَ (ض) عَرْضًا : پیش کرنا۔ باب تفعیل سے جب ہو تو صلہ میں "لام" استعمال کرتے ہیں اور ضرب سے ہو تو صلہ میں "علی" استعمال کرتے ہیں۔ عَرَّضْتُ الشئَ عَلَى البَيْعِ وعَرَضْتُه للبيع، إن أتيتَ بعلى خففتَ الراء، وإن أتيت باللام شَدَّدْتَهَا۔ خَبِيئَة : چھپی ہوئی چیز، جمع : خَبَايَا۔ وفي الحديث : "أُطْلُبُوا الرِّزْقَ فِي خَبَايَا الأَرْضِ" زمین کے چھپے ہوئے گوشوں اور خزانوں میں رزق تلاش کرو۔ خَبَأَ (ف) خَبْئًا : چھپانا۔ حَقِيبَة : تھیلہ، جمع : حقائب۔ الاعتبار : قال الشریشی : الاعتبار والاختبار واحد، یعنی اعتبار بمعنی امتحان ہے۔

فَابْتَدَرَ أَحَدُ مَنْ حَضَرَ، وقال: أَعْرِفُ بَيْتاً لَمْ يُنْسَجْ عَلَى مِنْوَالِهِ، وَلاَ سَمَحَتْ قَرِيحَةٌ بِمِثَالِهِ، فَإِنْ آثَرْتَ اخْتِلاَبَ الْقُلُوبِ، فَانْظِمْ على هَذَا الأُسْلُوب:

① فَأَمْطَرَتْ لُؤْلُؤاً مِنْ نَرْجِسٍ وَسَقَتْ
وَرْداً وَعَضَّتْ عَلَى الْعُنَّابِ بِالْبَرَدِ

تو حاضرین میں سے ایک آدمی جلدی سے بڑھا، اور کہا میں ایک ایسا شعر جانتا ہوں کہ اس کے طرز پر (کوئی شعر) نہیں بنا گیا اور نہ کسی طبیعت نے اس کے مثل لانے کی سخاوت کی (یعنی اس طرح کا شعر کسی نے بھی نہیں کہا ہے) پس اگر آپ دلوں کے فریفتہ کرنے کو ترجیح دیتے ہیں تو اس اسلوب پر شعر بنائیں۔

"پس اس نے موتی برسائے نرگس سے اور سیراب کیا گلاب کے
پھول کو اور اس نے عناب کو کاٹا اولے سے"

① (فَأَمْطَرَتْ) فاء ابتدائیہ (أمطرتْ) فعل فاعل (لُو لُواً) مفعول بہ (مِنْ نرجس) جار مجرور (أمطرتْ) سے متعلق ہے (وَرْدا) (سَقَتْ) کے لئے مفعول بہ ہے (عَضَّتْ) کا عطف (سَقَتْ) پر ہے (علی العناب) اور (بالبرد) دونوں (عَضَّتْ) سے متعلق ہیں۔

ابتَدَرَ۔ ابتِدَارًا: جلدی کرنا، ایک دوسرے سے سبقت کرنا۔

لَمْ يُنْسَجْ عَلَى مِنْوَالِه: لَمْ يُنْسَجْ: صیغہ مجہول (ن ض) نَسْجًا: بُننا۔ مِنْوال: جولاہے کی وہ لکڑی جس پر کپڑا بُنتے وقت لپیٹا جاتا ہے، کرگہ، لوم، کپڑا بننے کی مشین، ڈھنگ، طرز وطریقہ جمع: مَنَاوِل۔ سَمَحَ به (ف) سَمَاحًا، سَمَاحَةً: سخاوت کرنا۔

آثَرْتَ اخْتِلَابَ الْقُلُوب: آثر فلانًا علی نفسه۔ إيثارًا: ترجیح دینا، اختیار کرنا۔ سورۃ یوسف آیت ۹۱ میں ہے "لَقَدْ آثَرَكَ اللّٰهُ عَلَيْنَا" اختلاب: دھوکہ دینا، فریفتہ کرنا۔ خَلَبَ (ن ض) خَلْبًا: گرویدہ بنانا۔

اَمطَرَتْ نرجس: أَمْطَرَ: برسانا۔ سورۃ انفال، آیت ۳۲ میں ہے "إِنْ كَانَ هٰذَا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِّنَ السَّمَاءِ" مَطَرَتِ السَّمَاءُ (ن) مَطَرًا: بارش برسنا۔ مَطَر: بارش۔ نَرجِس: نون کے فتحہ اور کسرہ کے ساتھ، گلِ نرگس، اس کا پھول خوب صورت اور

خوشبو اچھی ہوتی ہے، اس کے ساتھ آنکھ کو تشبیہ دی جاتی ہے، اس کا مفرد نَرْجِسَةٌ ہے۔ سَقَتْ (ض) سَقْيًا : پلانا

عَضَّتْ : عَضَّه ، وعَضَّ بِه ، وعَضَّ عَلَيْه : (ن س) عَضًّا : دانت سے کاٹنا ، دانت سے دبالینا

العُنَّاب : ایک درخت ہے جس کا پھل چھوٹے چھوٹے سرخ اور لذیذ دانوں کی شکل میں ہوتا ہے ، پشتو میں اس کو مرغڑئی کہتے ہیں

یہ شعر ابوالفرج غسانی دمشقی کا ہے جو " وأوا " سے مشہور ہیں ، کہہ رہے ہیں

" اس نے نرگس سے موتی برسا کر گلاب کو سیراب کیا اور منظر یہ تھا کہ عناب کو اس نے اولوں سے دبا رکھا تھا "

یعنی گل نرگس کی خوبصورت آنکھوں سے موتیوں کی طرح حسین آنسو بہائے ، وہ آنسو جو اس کے گلاب کی طرح رخساروں پر بہے اور اس نے عناب جیسے سرخ انگلیوں کے پوروں کو اولوں کی طرح سفید دانتوں سے دبایا تھا ۔

مطلب یہ ہے کہ محبوبہ نے شرم وحیا کی وجہ سے اپنی انگلیوں کو دانتوں میں دبا رکھا تھا ، اس حالت میں غم فراق کی وجہ سے اس کی خوبصورت آنکھوں سے حسین آنسو رواں ہوئے جو اس کے سرخ رخساروں پر بہتے چلے گئے ۔ آنکھوں کو " وأوا " نے گلِ نرگس کے ساتھ تشبیہ دی اور آنسوؤں کو موتی کے ساتھ اسی طرح رخسار کو گلاب ، انگلیوں کے پوروں کو عناب کے ساتھ اور دانتوں کو اولوں کے ساتھ تشبیہ دی ۔

اس طرح اس شعر میں حرف تشبیہ ذکر کیے بغیر پانچ تشبیہات جمع ہو گئیں ۔ اس شعر سے پہلے کے اشعار ہیں :

① إنسيّةٌ لو بَدَت لِلشَّمسِ مَا طَلَعَتْ ۔۔۔ لِلناظِرِينَ ولم تَغْرُبْ عَلَىٰ أَحَدِ

② نَالَتْ وقَدْ فَتَكَتْ فِينَا لَوَاحِظُهَا ۔۔۔ مَا إن أرَى لِقَتِيلِ الحُبِّ مِنْ قَوَدِ

③ فَأَمْطَرَتْ لُؤْلُؤًا مِنْ نَرْجِسٍ وسَقَتْ ۔۔۔ وَرْدًا وعَضَّتْ عَلَى العُنَّابِ بِالبَرَدِ

④ ثُمَّ اسْتَمَرَّتْ وقَالَتْ وهِيَ ضَاحِكَة : ۔۔۔ قُومُوا وانظُروا كَيفَ فِعْلُ الظَّبي بالأسَدِ

① محبوبہ اگر سورج کے سامنے جلوہ گر ہو جائے تو سورج کی روشنی ماند پڑ جائے گی اور وہ ہی ہر کسی کو نظر آئے گی

② اس کی نظروں نے ہمارا خون کیا تو کہنے لگی قتیلِ محبت کا خون بہا نہیں ہوتا ۔

③ پھر اس نے نرگس سے موتی برسا کر گلاب کو سیراب کیا اور عناب کو اولوں سے دبا لیا

④ پھر ٹھہر کر مسکراتے ہوئے کہنے لگی ، ذرا کھڑے ہو کر دیکھ تو لو ہرن نے شیر کی کیا حالت کر دی

اوراسی قصیدہ کا پہلا شعر ہے :

لَمَّا وَضَعْتُ علی صَدْرِی یَدًا لِیَدٍ　　　وَصِحْتُ فی اللَّیْلَۃ الظَّلْمَاءِ وَاکَبِدِیْ

میں نے جب اپنے سینہ پر ہاتھ رکھا اور تاریک رات میں چیخ پڑا کہ " ہائے میرے جگر! "

ابوالفرج کے یہ اشعار بھی بڑے مزے کے ہیں :

أَتَانِیْ زَائِرًا مَنْ کَانَ یُبْدِی　　　لِیَ الهجرَ الطَّوِیْلَ وَلَا یَزُوْرُ

فَقَالَ النَّاسُ لَمَّا أَبْصَرُوْهُ　　　لِیَهْنِكَ زَارَكَ القَمَرُ المُنِیْرُ

فَقُلْتُ لَهُمْ وَدَمْعُ العَیْنِ یَجْرِی　　　عَلٰی خَدِّیْ لَهٗ دُرٌّ نَثِیْرٌ

وَلَوْ نَصَبُوْا رَحًا بِإِزَاءِ عَیْنِیْ　　　لَکَانَتْ مِنْ مَدَامِعِهَا تَدُوْرُ

وہ میرے پاس طویل فراق کے بعد جس میں وہ مجھ سے ملا نہیں تھا اب ملنے آیا

تو لوگوں نے اسے دیکھ کر مجھ سے کہا مبارک ہو روشن چاند تجھ سے ملنے آیا

میں نے ان سے کہا اور میری حالت یہ تھی کہ آنسو چہرے پر بکھرے موتی کی طرح اس قدر رواں تھے کہ اگر وہ میری آنکھ کے سامنے چکی نصب کر دیتے تو ان آنسوؤں سے وہ گھومنے لگتی۔

***

فَلَمْ یَکُنْ إِلاَّ کَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ ، حَتّٰی أَنْشَدَ فَأَغْرَبَ :

① سَأَلْتُهَا حِیْنَ زَارَتْ نَضْوَ بُرْقُعِهَا الْ
قَانِی وإِیدَاعَ سَمْعِی أَطْیَبَ الْخَبَرِ

② فَزَحْزَحَتْ شَفَقًا غَشّٰی سَنَا قَمَرٍ
وَسَاقَطَتْ لُؤْلُؤًا مِنْ خَاتَمٍ عَطِرِ

پس نہیں تھا مگر آنکھ جھپکنے کے برابر یا اس سے بھی زیادہ قریب (اور کم وقت) یہاں تک کہ اس نے شعر پڑھا اور نادر چیز لایا۔

① میں نے اس سے مطالبہ کیا جس وقت اس نے زیارت کی اس کے سرخ برقعہ ہٹانے کا اور میرے کان میں اچھی خبر ودیعت رکھنے (اور ڈالنے) کا۔

② چنانچہ اس نے دور کیا ایسے شفق کو جس نے ڈھانکا تھا چاند کی روشنی کو اور اس نے گرائے موتی خوشبودار انگوٹھی سے"۔

① (حین) ظرفیہ مضاف ہے (زَارتْ) جملہ فعلیہ، مضاف الیہ ہے، مضاف مضاف الیہ مل کر (سألتها) کے لئے ظرف ہے (نضْوَ) (سألتها) کے لئے مفعول بہ ہے (القانی) (برقعها) کی صفت ہے (إیداع...) کا عطف (نضْو) پر ہے (أطیب الخبر) (إیداع) کے لئے مفعول بہ ثانی ہے (سمعی) (إیداع) کے لئے مضاف الیہ ہے اور معنی کے لحاظ سے مفعول بہ اول ہے۔

② (ف) تفریعیہ ہے (زَحْزَحَتْ) فعل فاعل ہے، (شفقاً) اس کے لئے مفعول بہ ہے (غَشّی سنا قمر) (شفقا) کی صفت ہے (لُولُوا) (ساقَطَتْ) کے لئے مفعول بہ ہے (عَطِر) (خاتَم) کی صفت ہے اور یہ (مِنْ) کے لئے مجرور ہو کر (ساقطَتْ) سے متعلق ہے۔

***

أغرب : إغرابًا : جَاءَ بشیءٍ غَرِیبٍ : نادر چیز لانا۔

زَارَتْ نَضْوَ بُرْقُعِهَا : زَارَہ (ن) زِیَارَةً : ملاقات کرنا، زیارت کرنا۔ نَضْو : مصدر ہے نَضَا ثَوبَہ (ن) نَضْوًا : کپڑے اتارنا، نکالنا۔ البُرْقُعُ : بفتح القاف وضمها : برقعہ، سارے بدن کو ڈھانپنے کا پردہ۔ القانی : بہت سرخ۔ قنا الشیءُ (ن) قَنْوًا، قُنُوًّا : زیادہ سرخ ہونا۔

"القانی" "بُرْقُعِهَا" کی صفت ہے "إِیدَاع سمعی" کا عطف "نَضْو" پر ہے اور یہ دونوں "سَأَلْتُهَا" کا مفعول ہیں۔

زَحْزَحَتْ شَفَقًا غَشّی سَنَا قمر : زَحْزَح : از باب بعثر : زائل کرنا، اٹھانا، سورۃ آل عمران آیت ۱۸۵ میں ہے "فَمَنْ زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَ أُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ" شَفَقَ : سورج کے غروب ہونے کے بعد آسمان کے کناروں میں جو سرخی نظر آتی ہے اسے شفق کہتے ہیں۔ غشّی۔ تَغْشِیَةً : چھا جانا۔ سَنَا : چاند کی روشنی، چمک، آج کل تصویر کھینچتے وقت کیمرے کی روشنی کو بھی سَنَا کہتے ہیں، سورۃ النور، آیت ۴۳ میں ہے "یَکَادُ سَنَا بَرْقِهٖ یَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ" سَنَا البَرْقُ (ن) سَنَاءً : بجلی چمکنا۔ سَاقَطَتْ۔ مُسَاقَطَةً : گرانا۔ سَقَطَ (ن) سُقُوطًا : گرنا۔ خَاتَم : انگشتری، انگوٹھی، مہر، جمع : خَوَاتِم۔ عَطِر : صیغہ صفت : عطر میں بسا ہوا، خوشبودار۔

حریری کہہ رہے ہیں کہ میں نے محبوبہ سے ملاقات کے وقت چہرہ سے برقعہ ہٹانے کو کہا اور

بات کرنے کی فرمائش کی تو اس نے چاند جیسے چہرہ کی چمک سے شفق جیسا سرخ پردہ سرکایا اور انگشتری کی طرح چھوٹے خوشبودار منہ سے موتیوں کی طرح الفاظ کہے۔

مطلب یہ ہے کہ محبوبہ سے ملاقات کے وقت چہرہ کھولنے اور بات کرنے کا مطالبہ کیا تو اس نے چہرہ سے پردہ ہٹا کر خوبصورت باتیں کیں

علامہ حریری کا یہ دوسرا شعر درحقیقت ابوالفرج کے شعر کے مقابلہ میں کہا گیا ہے اگرچہ ابوالفرج کے شعر میں تشبیہات کی تعداد پانچ ہے اور حریری کے شعر میں چار تاہم فنِ بدیع کے نقطۂ نظر سے حریری کا شعر فائق ہے۔ حریری نے سرخ برقعہ کو شفق کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور چہرے کو چاند کے ساتھ اسی طرح الفاظ وکلام کو موتی کے ساتھ اور منہ کو انگشتری کے ساتھ تشبیہ دی۔

موتی کے ساتھ دانتوں کو تشبیہ دیتے ہیں جیسا کہ گذر گیا:

كَأَنَّمَا يَبْسِمُ عَنْ لُؤْلُؤٍ   مُنَضَّدٍ أَوْ بَرَدٍ أَوْ أَقَاحِ

کلام اور کلمات کو بھی موتی کے ساتھ تشبیہ دیتے ہیں جیسا کہ حریری کے اس شعر میں ہے۔

اور آنسوؤں کو بھی موتی کے ساتھ تشبیہ دیتے ہیں جیسا کہ ابوالفرج غسانی کے شعر میں ہے۔

کسی اور نے کہا:

ولَمَّا وَقَفْنَا لِلوِدَاعِ ودَمْعُهَا   ودَمْعِي يُثِيرَانِ الصَّبَابَةَ والوَجْدا

بَكَتْ لُؤْلُؤًا رَطْبًا ففَاضَتْ مَدَامِعِي   عَقِيقًا، وصَارَ الكُلُّ في نَحْرِهَا عِقْدا

جب ہم دونوں الوداع کے لئے کھڑے ہوئے تو اس کے اور میرے آنسو عشق اور غم میں انگیخت پیدا کر رہے تھے۔ وہ تر موتی برسا کر روئی، میری آنکھوں نے عقیق بہایا اور یہ سب اس کے گلے میں ہار بن گیا۔

***

فحار الحاضرون لِبَدَاهَتِهِ، واعترفوا بِنَزَاهَتِهِ. فلمَّا آنسَ استئناسَهُمْ بكلامِهِ، وانصبابَهُمْ إلى شِعْبِ إكْرَامِهِ، أَطْرَقَ كَطَرْفَةِ الْعَيْنِ، ثم قال: ودُونَكُمْ بيتَيْنِ آخَرَيْنِ، وأنشد:

حاضرین حیران ہوئے اس کی برجستگی سے اور انہوں نے اعتراف کیا اس کی پاکیزگی (کلام) کا/ یا شک سے اس کے بری ہونے کا، چنانچہ جب اس نے لوگوں کے اپنے کلام کے ساتھ مانوس ہونے کو اور اپنے اکرام کی گھاٹی کی طرف ان کے میلان کو محسوس کیا تو سر جھکایا آنکھ کی جھپک کے برابر، پھر کہنے لگا دو شعر اور لو اور شعر پڑھے۔

***

حار : یَحَار (س) حَیْرَۃً ، حَیْرًا : حیران ہونا۔ النَّزَاھَۃ : شر سے دوری، پاکدامنی۔ نـزہ (س ک) نَزَاھَۃً ، نَزَاھِیَۃً : برائی سے دور ہونا، پاک دامن ہونا۔ یہاں اس سے شعر کا ذاتی صاف ستھرا ذوق مراد ہے جو شعری سرقہ اور دوسرے کے کلام کی چوری سے بالکل منزّہ اور پاک ہو۔

آنَسَ استِئناسَھُم : آنَسَہٗ ۔ إینَاسًا : مانوس کرنا۔ آنَسَ الصَّوْتَ : آواز سننا۔ آنس الشیَٔ : دیکھنا اور اسی سے سورۃ قصص آیت ۲۹ میں ہے " آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّوْرِ نَارًا " حضرت موسیٰ علیہ السلام نے طور کی جانب آگ دیکھی۔ آنس الأمرَ : جاننا، سورۃ نساء آیت ۶ میں ہے " فَإنْ آنَسْتُمْ مِنْھُمْ رُشْدًا " أَنِسَ (س) أُنْسًا، أَنَسَۃً (ض) أُنْسًا : مانوس ہونا۔ اسْتَأْنَسَ بفلان : مانوس ہونا۔

انصبابھم إلی شِعْبِ إکرامہ : انْصِبَاب : میلان۔ صَبَابَۃٌ سے مشتق ہے۔ شِعْب : گھاٹی، جمع : شِعَاب۔ أَطْرَقَ۔ إطْرَاقًا : جھکانا۔ دُوْنَکُمْ : اسم فعل بمعنی خُذُوْا۔

***

① وأَقْبَلَتْ يَوْمَ جَدَّ الْبَيْنُ فِي حُلَلٍ
سُودٍ تَعَضُّ بنانَ النَّادِمِ الحَصِرِ

② فَلَاحَ لَيْلٌ عَلَى صُبْحٍ أَقَلَّهُمَا
غُصْنٌ وضَرَّسَتِ البِلَّوْرَ بِالدُّرَرِ

فحينئذٍ استَسْنَى الْقَوْمُ قِيمَتَهُ ، واستغْزَرُوا دِيمَتَهُ ، وأجْمَلُوا عِشْرَتَه ، وجَمَّلُوا قِشْرَتَه .

① وہ سیاہ لباس میں سامنے آئی جس دن جدائی واقع ہوئی اس حال میں کہ وہ پشیمان، گفتگو سے عاجز آدمی کی طرح (شرمندگی کی حالت میں) انگلیوں کے پوروں کو کاٹ رہی تھی۔

② چنانچہ رات صبح پر ظاہر ہوئی، ان دونوں (رات و صبح) کو ایک ٹہنی نے اٹھایا ہوا تھا اور وہ بلور کو موتیوں سے کاٹ رہی تھی۔

پس اس وقت قوم نے اس کی قیمت کو بلند سمجھا، اس کی بارش کو زیادہ سمجھا، اس کی معاشرت کو عمدہ کیا اور اس کے لباس کو خوبصورت (اور مزین) کیا،

① واو مستانفہ ہے (أَقْبَلَتْ) فعل فاعل جملہ فعلیہ ہے(یوم) مضاف ہے (حَدَّ) فعل (البَيْن) اس کا فاعل ہے، فعل فاعل جملہ فعلیہ ہو کر مضاف الیہ (یوم) مضاف کے لئے اور پھر یہ (أقبلتْ) فعل کے لئے ظرف ہے (حلل سود) موصوف صفت مل کر مجرور (فی) کے لئے جو کہ (أَقْبَلَتْ) سے متعلق ہے(تعض) (أَقبلَتْ) کی ضمیر فاعل سے حال ہے(بنان) (تعض) کے لئے مفعول ہے۔

② فاء تفصیلیہ ہے(لیل)(لاح) کا فاعل ہے(عنی صبح) (لاح) سے متعلق ہے (أقلهما) (لیل) سے حال ہے(غُصْنٌ) (أَقَلّ) کا فاعل ہے(البلّور) (ضَرَّسَتْ) کے لئے مفعول بہ ہے(بالدُرر) (ضَرَّسَتْ) سے متعلق ہے۔

***

أَقْبَلَتْ يَوْمَ جَدَّ البَيْنُ فِي حُلَل : أَقبَلَتْ ۔ إِقْبَالاً : سامنے آنا، سورۃ ذٰریات آیت ۲۹ میں ہے « فَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ فِي صَرَّةٍ » جَدَّ (ض) جِدًّا : سنجیدہ ہونا۔ یہاں جَدَّ بمعنی تحقق ہے ۔ البَيْن : جدائی، وصال، اضداد میں سے ہے۔ بَانَ (ض) بَيْنًا : جدا ہونا، ملنا۔ حُلَل : حُلَّةٌ کی جمع ہے : کپڑوں کا جوڑا۔ سُوْد : أَسْوَد کی جمع ہے: سیاہ۔ بَنَان : بَنَانَةٌ کی جمع ہے : انگلیوں کا پورا، سرا۔ الحَصِر : صیغہ صفت جو بولتے ہوئے بند ہو جائے اور مزید نہ بول سکے۔ لاح : (ن) لَوْحًا : ظاہر ہونا۔ أَقَلَّ ۔ إِقْلَالاً: اٹھانا ضَرَّسَتْ ۔ تَضْرِيْسًا وضرس (ض) ضَرْسًا : دانتوں سے کاٹنا۔ البِلَّوْر والبَلُّوْر (بفتح الباء وضم اللام او بکسر الباء وبفتح اللام) ایک قسم کا شیشہ، ایک قسم کا صاف وشفاف سفید جوہر۔ اس کے حروف اصلیہ (ب ل ر) ہیں۔

حریری کہہ رہے ہیں کہ محبوبہ جدائی کے دن سوگ اور غم کے سیاہ کپڑوں میں ملبوس ہو کر سامنے آئی انگلیاں منہ میں دبائے ہوئی، بالکل خاموش کھڑی رہی ؛ اس کی سیاہ زلفیں اس کے چمکتے چہرے پر لہلہا رہی تھیں اور درخت کی شاخ کی طرح نرم ونازک اور لمبا قد لئے وہ اس حال میں کھڑی رہی کہ بلور کی طرح سفید انگلیوں کو اس نے موتی کی طرح حسین دانتوں میں دبائے رکھا تھا۔

آخری شعر میں سیاہ زلفوں کو رات کے ساتھ تشبیہ دی، چہرے کو صبح کے ساتھ اور قد کو شاخ کے ساتھ، اسی طرح انگلیوں کے پوروں کو بلور کے ساتھ اور دانتوں کو موتی کے ساتھ تشبیہ دی ہے کہ اس کی زلفیں رات کی طرح تاریک اور اس کا چہرہ صبح کی طرح درخشاں تھا۔

ابوالفرج غسانی کا شعر ہے

فأمطرَتْ لُؤلُؤًا مِنْ نَرجِسٍ وسَقَتْ　　　وَرْدًا وعَضّتْ على العُنّاب بِالبَرَدِ

حریری نے اس کے مقابلہ میں کہا :

فَزَحزَحَتْ شَفَقًا غَشّٰى سَنَا قَمَرٍ　　　وسَاقَطَتْ لُؤلُؤًا مِنْ خَاتَمٍ عَطِرِ

حریری « اُمْطَرَتْ » کے مقابلہ میں « ساقطت » لائے « لُؤلُؤ » کے مقابلہ میں « لُؤلُؤ » لائے وہاں اس سے آنسو مراد تھے اور یہاں کلام « نرجس » کے مقابلہ میں « خاتم » استعمال کیا اور « وردًا » کے عوض میں « سَنَا قمر » کی تعبیر اختیار کی، وہاں گلاب سے تشبیہ دے کر رخسار کی سرخی بتانا تھا یہاں چاند سے تشبیہ دے کر چہرے کی سفیدی بتلائی۔ تاہم « وعضت على العناب بالبرد » کے مقابلہ میں کچھ نہیں کہا۔ اس لئے مزید دو شعر کہہ کر اس معنی کو « وضرست البلور بالدُّرَر » کے الفاظ میں ادا کر دیا۔

اسْتَسْنیٰ : از استفعال : بلند مرتبہ سمجھنا۔ سَنِیَ (س) سَنَاءً : بلند رتبہ ہونا۔

<u>اسْتَغْزَرُوا دِيمَتَهٗ</u> : اسْتَغْزَرَ : زیادہ سمجھنا۔ عزر المطر (ك) غَزَارَةً : زیادہ ہونا۔ دِيمَةٌ : بارش، جس میں بجلی و کڑک نہ ہوں، جمع : دِيَم، دُيُوم، حروف اصلیہ (دوم) ہیں، وأصل الديمة المطرُ الدائمُ۔

<u>أَجمَلُوا عِشْرَتَهٗ</u> : أَجْمَلَ - إجْمَالاً : خوبصورت بنانا۔ جَمُلَ الشئُ (ک) جَمَالاً : خوبصورت ہونا۔ عِشْرَة : اسم للمعاشرة، اسم مصدر ہے، میل جول، صحبت۔ قِشْرَة : چھلکا، جمع : قُشُوْر۔ جَمَّلُوا قِشْرَتَه : أی حَسَّنُوها۔ جَمَّلُوا تَجمِيلاً : مزین کیا، جمال سے ماخوذ ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ جَمَّلْتُ الحِسَابَ سے ماخوذ ہو جس کے معنی ہیں میں نے حساب جمع کیا تب جَمَّلُوا قِشْرَتَه کے معنی ہوں گے ان لوگوں نے اس کے لئے کپڑے جمع کئے۔ قِشْرَة سے اس صورت میں کپڑے مراد ہوں گے، پہلے گزر چکا کہ اس کی ظاہری ہیئت بڑی خراب تھی اس لئے لوگوں نے اس کو عمدہ لباس پہنایا۔

❀

قال المخبِرُ بهذه الحِكايةِ : فَلمّا رَأَيتُ تَلهُّبَ جَذْوَتِهِ ، وَتَأَلُّقَ جَلْوَتِهِ ، أَمْعَنْتُ النَّظرَ فِي تَوسُّمِهِ ، وَسَرَّحْتُ الطَّرْفَ فِي مِيسَمِهِ ، فإذَا هُوَ شَيخُنا السَّرُوجِيّ ، وَقدْ أَقْمَرَ لَيلُهُ الدَّجُوجِيّ ، فهَنَّأْتُ نفسِي بِمَوْرِدِهِ ، وابتدرتُ اسْتِلامَ يَدِهِ ، وَقلْتُ لَهُ : ما الَّذِي أَحَالَ صِفتَكَ، حَتَّى جَهِلتُ مَعْرِفَتَكَ ، وَأَيُّ شيءٍ شَيَّبَ لِحيَتَكَ ، حَتَّى أَنكَرتُ حِلْيَتَكَ ! فأنشأ يقول :

اس حکایت کی خبر دینے والے نے کہا، جب میں نے اس کی چنگاری کے بھڑکنے کو اور اس کے جلوے کے چمکنے کو دیکھا تو میں نے غور سے نظر ڈالی اس کے پہچاننے میں اور نگاہ دوڑائی اس کی علامت میں تو (کیا دیکھتا ہوں کہ) وہ ہمارے شیخ سروجی ہیں اور اس کی تاریک رات میں چاندنی آگئی تھی (یعنی اس کے سیاہ بال سفید ہوگئے تھے) تو میں نے اپنے آپ کو اس کی آمد پر مبارکباد دی اور اس کے ہاتھ چومنے کے لئے جلدی سے آگے بڑھا، میں نے اس سے کہا کس چیز نے آپ کی حالت بدل دی ہے؟ یہاں تک کہ میں آپ کی پہچان سے جاہل رہا اور کونسی شے ہے؟ جس نے آپ کی داڑھی سفید کردی حتی کہ میں نے آپ کے حلیہ کو ناآشنا سمجھا، تو وہ کہنے لگا:

***

تَلَهُّبَ جَذْوَتِهِ وتَأَلُّقَ جَلْوَتِهِ : تلھّب، ولَھِب (س) لَهَبًا : آگ کا بھڑکنا ۔ جَذْوَةٌ : دہکتی ہوئی چنگاری، جمع : جُذًى ۔ تألّق : از تفعّل وألَق (ض) أَلْقًا : چمکنا۔ جَلْوَة : مصدر ہے، خلوت کی ضد ہے، جَلَوْتَ العروسَ (ن) جِلْوَةً : جب نقاب ہٹا کر اس کا چہرہ ظاہر کر دیا جائے ، یہاں "تَأَلُّقَ جَلْوَتِه" سے چہرے کی چمک اور رونق مراد ہے ۔

أَمْعَنْتُ النظرَ في تَوَسُّمِه : أمعن في الأرض إمْعَانًا : زمین میں دور تک جانا ۔ أَمْعَنَ في الطلب : ڈھونڈنے میں مبالغہ کرنا ۔ أَمعَنَ الفَرَسُ : گھوڑے کا دوڑنے میں دور تک چلا جانا۔ أَمْعَنْتُ النَّظَرَ في الأمر : کسی معاملہ پر غور کرنا ۔ توسّم : از باب تفعّل ، علامات کے ذریعہ کسی شی کو معلوم کرنا ، فراست سے معلوم کرنا ۔ شریشی لکھتے ہیں :

توسمه : نظر سماته، وهي علامته التي يُعرَف بها، ويُريد أنه أدام النظر في نعوته

یعنی توسمہ کے معنی ہیں اس کے اس علامت کی طرف نظر کی جو اس کی پہچان ہے ، مطلب یہ ہے کہ اس کی صفات میں اچھی طرح دیر تک سوچتا رہا۔

وَسَرَّحتُ الطَّرفَ فِي مِيسَمِه : سرح ۔ تسریحًا : جانوروں کو صبح کے وقت چرانے کے لئے لے جانا۔ یہاں سَرَّحتُ بمعنی أرسَلتُ ہے۔ الطَّرْف : آنکھ، سورۃ ابراھیم، آیت ۴۳ میں ہے "لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ وَأَفْئِدَتُهُمْ هَوَاءٌ" مِيسَم : علامت، وہ آلہ جس سے جانوروں پر نشان لگاتے ہیں، و"المِيسَم" أيضًا: الجمال، وأصلُ الياء فيه واو، وجمعه مياسِم على اللفظ، ومَوَاسم على الأصل۔

أَقمَرَ لَيلُه الدَّجُوجِي : أقمَرَ الليلُ : رات کا چاند والی ہونا۔ الدَّجُوجِي : صیغۂ صفت، بمعنی سخت تاریک۔ دج (ن ض) دَجًّا، دَجِيجًا : رینگنا، جلدی کرنا، تجارت کرنا، کہتے ہیں : ما حَجَّ ولكن دَجَّ یعنی اس نے حج نہیں کیا بلکہ وہ تجارت کے ارادے سے گیا۔ دَجَّ الليلُ : رات کا تاریک ہونا، (حروفِ اصلیہ (د ج ج) ہیں۔

ترجمہ ہے، اس کی تاریک رات پر چاندنی چھا چکی تھی یعنی اس کے سیاہ بالوں میں سفیدی آ گئی تھی۔

هَنَأتُ : تَهنِئَةً : مبارکباد دینا۔ مَورِد : مصدر میمی ہے، ورد عليه (ض) وُرُودًا، مَورِدًا: آنا۔ اشتِلَام : یہ افتعال کا مصدر ہے۔ اشتَلَمَ الحَجَرَ : پتھر کو ہاتھ یا منہ سے بوسہ دینا۔ حروفِ اصلیہ (س ل م) ہیں۔ دوسرا قول ہے کہ یہ باب استفعال کا مصدر ہے۔ اسْتَلأَمَ ۔ اسْتِلأَامًا : بوسہ دینا، اس صورت میں اس کے حروفِ اصلیہ (ل أ م) ہوں گے۔ أَحَالَ ۔ إِحَالَةً : تبدیل کر دینا۔ حال (ن) حَوْلًا : تبدیل ہونا۔ شَيَّبَ ۔ تَشْيِيبًا : سفید کرنا، بوڑھا کرنا۔ شَابَ (ض) شَيْبَةً، شَيْبًا : سفید ہونا۔ حِلْيَة : ظاہری ہیئت و حالت، جمع : حُلى۔

***

① وَقعُ الشَّوَائِبِ شَيَّبْ وَالدَّهْرُ بِالنَّاسِ قُلَّبْ

② إِنْ دَانَ يَوْمًا لِشَخْصٍ فَفِي غَدٍ يَتَغَلَّبْ

③ فَلَا تَثِقْ بِوَمِيضٍ مِنْ بَرْقِهِ فَهْوَ خُلَّبْ

④ وَاصْبِرْ إِذَا هُوَ أَضْرَى بِكَ الْخُطُوبَ وَأَلَّبْ

⑤ فَمَا عَلَى التِّبْرِ عَارٌ فِي النَّارِ حِينَ يُقَلَّبْ

ثُمَّ نَهَضَ مُفَارِقًا مَوْضِعَهُ، وَمُسْتَصْحِبًا الْقُلُوبَ مَعَهُ.

① مصائب کے وقوع نے (مجھے) بوڑھا کردیا اور زمانہ لوگوں کے ساتھ بدلتا رہتا ہے۔
② اگر کسی دن زمانہ کسی شخص کا تابع بن جائے تو اگلے دن اس پر پھر غلبہ حاصل کرلیتا ہے۔
③ اس لئے تو اس کی بجلی کی چمک پر اعتماد نہ کر کہ وہ دھوکہ دینے والی ہے۔
④ اور صبر کر جب وہ تجھ پر حوادث بھڑکائے اور جمع کرے۔
⑤ کیونکہ سونے کی ڈلی کے لئے یہ عیب کی بات نہیں کہ اسے آگ میں لوٹا پوٹا جائے۔

پھر وہ اپنی جگہ سے جدا ہوتے ہوئے اور دلوں کو اپنے ساتھ لیتے ہوئے اٹھا۔

***

① (وَقْعُ الشوائب) مبتدا ہے (شَيَّب) خبر ہے (الدهر) مبتدا ہے (قَلَّب) خبر ہے (بالناس) (قلب) کے لئے متعلق مقدم ہے۔

② (إنْ دان) شرط ہے (یوما) فعل (دان) کے لئے ظرف ہے (لشخص) (دان) سے متعلق ہے (ففي غد...) ظرف مقدم ہے (یتغلب) کے لئے، یہ جزا ہے۔

③ فاء تفریعیہ ہے (لاتثق) فعل نہی، ضمیر اس میں فاعل (بومیض) فعل نہی سے متعلق ہے (مِنْ برقه) بھی اسی سے متعلق ہے (هو) مبتدا ہے اور (خُلَّب) خبر ہے اور فاء اس میں جواب نہی کی وجہ سے آئی ہے۔

④ (إذا) ظرفیہ ہے (هو) مبتدا اور (أَضْرٰی) خبر ہے (الخطوب) (أضرٰی) کا مفعول ہے (أَلَّب) کا عطف (أَضْرٰی) پر ہے اور یہ پورا جملہ معطوفہ (اصبِر) کے لئے ظرف ہے۔

⑤ فاء تفریعیہ ہے، (ما) مشبہ بلیس ہے (علی التبر) (ثابتا) محذوف سے متعلق ہو کر (ما) مشبہ بلیس کے لئے خبر مقدم اور (عار) اسم مؤخر ہے (فی النار) جار مجرور (عار) سے متعلق ہے (حین) ظرفیہ مضاف ہے (یُقَلَّب) صیغہ مجہول، ضمیر اس میں نائب فاعل یہ مضاف الیہ، مضاف با مضاف الیہ ماقبل پورے جملہ کے لئے ظرف ہے۔

***

وقع الشوائب : وَقَعَ (ف) وَقْعًا وُقُوْعًا، واقع ہونا۔ الشَّوَائِب : شَائِبَةٌ کی جمع ہے : آلودگی، مصیبت، آمیزش۔ شَابَ (ن) شَوْبًا : خلط کرنا، ملانا۔ دان (ن) دَوْنًا، دُوْنًا؛ ذلیل ہونا، حقیر ہونا۔ دَانَ لَهٗ ؛ مطیع وفرمانبردار ہونا۔ یہاں اسی معنی میں ہے۔ یَتَغَلَّبُ ؛ از تفعل تَغَلَّبَ عَلَى الْبَلَد ؛ زبردستی قبضہ کرنا۔ وغَلَبَ (ض) غَلْبًا، غَلَبَةً : غالب ہونا، غلبہ پانا۔

لَا تَثِقْ بِوَمِيْضٍ وَثِقَ به (ح) ثِقَةً : اعتماد کرنا۔ وَمِيْض : مصدر ہے ومضَ البَرْقُ (ض) ومِيضًا : بجلی کا چمکنا۔ خُلَّب : ابر بے باراں جس میں بجلی چمکے اور بارش نہ ہو۔ خَلَبَ (ن) خَلَابَة : دھوکہ دینا، ایسے بادل سے بھی چونکہ آدمی دھوکہ میں مبتلا ہوتا ہے اس لئے اسے خُلَّب کہتے ہیں۔

أَضْرى بِكَ الخُطُوب وأَلَّب : أَضْرٰى ۔ إِضْرَاءً : بھڑکانا۔ أَضْرَى الْكَلْبَ بِالصَّيد : شکار پر کتے کو بھڑکانا۔ ضَرِيَ بالشئ (س) ضَرَاوَةً : حریص ہونا، خوگر ہونا۔ الخُطُوْب : خَطْبٌ کی جمع ہے : امر عظیم، مہم۔ أَلَّبَ، از باب تفعیل أَلَّبَ القومَ۔ تَأْلِيْبًا۔ جمع کرنا۔ أَلَبَ القَوْمُ (ن) أَلْبًا : جمع ہونا۔ التِّبْر : مفردہ تِبْرَةٌ : سونے کی ڈلی۔ عــار : عیب، جمع : أَعيَار۔ نَهَضَ (ف) نَهْضًا، نُهُوْضًا : اٹھنا، کھڑا ہونا، ترقی کرنا۔ نَهَضَ بالأَعباء : ذمہ داریاں اٹھانا۔ نَهْضَة : بیداری، ترقی، نشأۃ ثانیہ، جمع : نَهَضَات۔ مُستَصْحبًا: اسم فاعل از باب استفعال۔ اسْتَصْحَبَه : ساتھی بنانا، کسی کو ساتھ کرنا، ساتھی بننا (لازم و متعدی)، مُسْتَصْحِب : ساتھی بنانے والا، ساتھ کرنے والا۔

المَقَامَة الثَّالِثَة الدِّينَارِيَة

تیسرے مقامہ میں حریری نے اشعار میں **دینار** کی بڑے خوبصورت انداز میں تعریف بھی کی ہے اور مذمت بھی، دینار کی تعریف ومذمت ہی اس مقامہ کی ادبی خصوصیت اور مقصد ہے، قصہ کو یوں ترتیب دیا گیا ہے کہ حارث چند دوستوں کے ساتھ شعروشاعری کی مجلس میں بیٹھا ہوتا ہے، اتنے میں بوسیدہ کپڑوں میں ملبوس ایک لنگڑا شخص آتا ہے اور بڑے پردرد اور فصیح اسلوب میں اپنی بدحالی اور مصائب زمانہ کا تذکرہ کرتا ہے، حارث اس کے بلیغ اسلوب سے بڑا متاثر ہوتا ہے اور ایک درہم نکال کر اسے کہتا ہے کہ تم نظم میں اس کی تعریف اگر کردو تو یہ تمہیں دیدیا جائے گا، وہ برجستہ گیارہ شعروں میں اس کی تعریف کردیتا ہے، حارث ایک دوسرا درہم نکال کر کہتا ہے کہ اس کی مذمت بیان کردو تو یہ بھی تمہیں مل جائے گا، وہ فی البدیہہ نو شعروں میں اس کی مذمت وبرائی بیان کرتا ہے اور اس طرح دونوں درہم وصول کرلیتا ہے، حارث کو اندازہ ہو جاتا ہے کہ یہ ابوزید ہے اور اس کا لنگڑا پن مکر وفریب ہے، اس کے پاس جاکر کہتا ہے "صحیح چال چلو، میں نے تمہیں پہچان لیا کہ تم کون ہو اور کیوں لنگڑا پنے ہو" ابوزید تین شعروں میں اپنی اس حرکت کی وجہ بیان کردیتے ہیں، اس مقامہ میں کل ۲۲ اشعار ہیں۔

المقامة الثالثة وهي الدينارية

رَوَى الحارثُ بن هَمَّامٍ قال : نظَمَنِي وأخدانًا لي نادٍ ، لَمْ يَخِبْ فِيهِ منادٍ ، ولا كبَا قَدْحُ زنادٍ ، وَلاَ ذَكَتْ نارُ عِنادٍ ؛ فَبَيْنَا نَحْنُ نتجاذَبُ أطْرَافَ الأناشِيدِ ، و نتوارَدُ طُرَفَ الأسانيدِ ، إذ وقف بنا شَخْصٌ عَلَيْهِ سَمَلٌ ، وفِي مِشْيَتِهِ قَزَلٌ .

حارث بن ھمام نے روایت کرتے ہوئے کہا کہ مجھے اور میرے دوستوں کو ایک ایسی مجلس نے پرویا جس میں پکارنے والا (سائل) محروم نہیں رہتا اور نہ اس میں چقماق کی رگڑ بے آگ رہتی (یعنی کوئی کام اس میں بے فائدہ نہیں رہتا) اور نہ ہی عناد کی آگ اس میں بڑھکتی، اسی دوران کہ ہم ترانوں کے اطرف کو کھینچ رہے تھے اور دلچسپ مستند واقعات پر ہم پے درپے وارد ہورہے تھے، اچانک ہمارے ساتھ ایک ایسا شخص کھڑا ہوا جس پر پرانی چادر تھی اور اس کی چال میں لنگڑا پن تھا۔

***

وجہ تسمیہ

یہ مقامہ اس لحاظ سے بڑا دلچسپ ہے کہ اس میں دینار کی بڑی شاندار تعریف کی گئی ہے اور اس کے ساتھ ساتھ اس کی مذمت بھی بڑے اچھے انداز سے کی ہے، جس طرح اس کی تعریف اور مذمت اس مقامہ میں کی گئی ہے شاید ہی ادب کی کسی اور کتاب میں ایسی تعریف و مذمت آپ کو ملے۔

نَظَمَنِي : نَظَمَ اللُّؤْلُؤَ (ض) نَظْمًا : پرونا، دھاگے میں جمع کرنا، جدید اصطلاح میں اس مادہ سے "المُنَظَّمَة" کا لفظ ادارے کے لئے استعمال ہوتا ہے، مُنَظَّمَةُ الإغَاثَة : امدادی ادارہ۔ پارٹی اور تنظیم کو بھی "مُنَظَّمَة" کہتے ہیں، مُنَظَّمَةُ التحرِيرِ الفَلَسطِينِيَّةِ : تنظیم آزادیٔ فلسطین۔

أَخْدَانًا : خِدْنٌ کی جمع ہے خِدْن کے معنی دوست اور ساتھی کے آتے ہیں۔ سورۃ النساء آیت ۲۵ میں ہے : " مُحْصَنٰتٍ غَيْرَ مُسٰفِحٰتٍ وَّلَا مُتَّخِذٰتِ اَخْدَانٍ "

نَادٍ : مجلس، جمع : أَنْدِيَةٌ، أَنْدِيَاتٌ، سورۃ عنکبوت آیت ۲۹ میں ہے : "وَتَاْتُوْنَ فِيْ نَادِيْكُمُ الْمُنْكَرَ"

لَمْ يَخِبْ فِيهِ مُنَادٍ : خاب (ض) خَيْبَةً : نامراد ہونا، ناکام ہونا۔
مُنَادٍ : باب مفاعلہ سے اسم فاعل کا صیغہ ہے۔ پکارنے والا، آواز دینے والا، نادی بالأمر : اعلان کرنا۔ یہاں مُنَادٍ سے سائل مراد ہے۔

کَبَا : کَبَا الزَّنْدُ (ن) کَبْوًا : چقماق سے آگ نہ نکلنا، روشن نہ ہونا۔ کَبَا لِوَجْهِهٖ : ٹھوکر کھا کر منہ کے بل گرنا، کَبْوَةٌ : ٹھوکر کو کہتے ہیں، مثل مشہور ہے : لِكُلِّ جَوَادٍ كَبْوَةٌ و لِكُلِّ عَالِمٍ هَفْوَةٌ، وَلِكُلِّ سَيْفٍ نَبْوَةٌ۔

قَدْحُ زِنَاد : قَدَحَ النَّارَ بِالزَّنْدِ (ف) قَدْحًا : چقماق سے آگ نکالنا، قَدْحُ زِنَادٍ : چقماق کی رگڑ۔ قَدَحَ فِيْهِ : عیب لگانا، مذمت کرنا، قَدَحٌ (بفتح الدال) پیالہ کو کہتے ہیں اسکی جمع أَقْدَاح آتی ہے۔

زِنَاد یہ زَنْد کی جمع ہے چقماق کو کہتے ہیں، یہ ایک خاص قسم کا پتھر ہوتا ہے جس سے قدیم زمانہ میں آگ نکالتے تھے۔ علامہ شریشیؒ نے لکھا ہے کہ عرب کے یہاں اس کا طریقہ یہ ہوتا تھا کہ ایک خاص قسم کی دو لکڑیاں لے کر ایک لکڑی میں غیر منفذ سوراخ کر دیا جاتا اور دوسری لکڑی کے سرے کو باریک کر کے اس سوراخ میں ڈال لیتے پھر اس کو گھماتے تو اس سے آگ نکلتی، اوپر والی لکڑی کو زَنْد اور نیچے والی کو زَنْدَة کہتے تھے، زَنْدٌ کی جمع أَزْنَادٌ، زُنُودٌ بھی آتی ہے۔ زَنَدَ (ن) زَنْدًا : چقماق سے آگ نکالنا۔ زَنِدَ الرجلُ (س) زَنَدًا : سخت پیاسا ہونا۔

ذَكَتْ : ذَكَتِ النَّارُ (ن) ذُكُوًّا : آگ کا تیز ہونا، مشتعل ہونا۔ وذكا الرجلُ (ن) ذَكَاءً : ذہین، ذکی اور سریع الفہم ہونا۔ ذَكِيَ الرَّجُلُ (س) ذَكَاوَةٌ کے بھی یہی معنی آتے ہیں۔

عِنَاد : باب مفاعلہ کا مصدر ہے بمعنی حسد، کینہ۔ وعَنَدَ الرَّجُلُ (ن ض) عَنْدًا، عُنُودًا : عناد کرنا، ضد و حسد کرنا، حق بات کو رد کرنا۔ کہا جاتا ہے : عَنَدَ عَنِ الطَّرِيقِ : راستے سے ہٹ گیا، اسی سے عَنِيدٌ ہے۔ سورۃ ابراہیم آیت ۱۵ میں ہے : "وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ" عَنِيد کی جمع عُنُدٌ ہے امام راغب اصفہانیؒ کہتے ہیں : اپنی ہر چیز پر تعجب کرنے والے کو عَنِيد اور اپنی چیز پر فخر کرنے والے کو مُعَانِد کہتے ہیں۔

نَتَجَاذَبُ أَطْرَافَ الأَنَاشِيدِ : نَتَجَاذَبُ باب مفاعلہ سے جمع متکلم مضارع کا صیغہ ہے مل کر کسی چیز کو اس طرح کھینچنا کہ ایک آدمی ایک طرف سے اور دوسرا دوسری طرف سے کھینچے، باہم کشمکش کرنا۔ یہاں نَتَجَاذَبُ سے نزاع کرنا، بحث و مباحثہ کرنا مراد ہے۔ جَذَبَ الشَّيْءَ (ض) جَذْبًا : کھینچنا، مائل کرنا، شَخْصِيَّةٌ جَذَّابَةٌ : پرکشش شخصیت، أُسْلُوبٌ جَذَّابٌ : دل

موہ لینے والا اسلوب۔
أَطْرَاف: طَرَفٌ کی جمع ہے: کنارہ، اس کی جمع الجمع أَطَارِيفُ آتی ہے۔
أَنَاشِيْدُ: أُنْشُوْدَةٌ کی جمع ہے: ترانہ، گیت۔
نَتَوَارَدُ طَرَفَ الأَسَانِيْدِ: تَوَارُدٌ پے درپے وارد ہونا، توارد کے اصل معنی ہیں: اونٹوں کا کسی گھاٹ پر پانی پینے کے لئے جمع ہوتے وقت پانی پینے میں سبقت کی وجہ سے ہجوم و مزاحمت کرنا۔ یہاں نَتَوَارَدُ سے مراد ہے کہ ہم ایک دوسرے سے بڑھ بڑھ کر اشعار پڑھ رہے تھے۔ طُرَف طُرْفَة کی جمع ہے: دلچسپ بات، اچھوتی بات۔ طَرِيْفَةٌ بھی دلچسپ بات کو کہتے ہیں۔
أَسَانِيْد: إِسْنَادٌ کی جمع ہے۔ أَسْنَدَ الحديثَ إلى فلانٍ: کسی کی طرف بات منسوب کرنا۔ یہاں طُرَفَ الأَسَانِيْدِ سے وہ دلچسپ واقعات مراد ہیں جو کہنے والوں کے حوالہ اور سند سے بیان کئے گئے ہوں۔ وَقَفَ الرَّجُلُ (ض) وُقُوفاً: کھڑا ہونا، امرؤ القیس کے معرکۃ الآراء معلقہ کا مطلع ہے:

قِفَا نَبْكِ مِن ذِكْرَىٰ حَبِيبٍ وَمَنْزِلِ
بِسِقْطِ اللِّوَىٰ بين الدَّخُولِ فَحَوْمَلِ

سَمَلٌ: پرانا کپڑا، جمع: أَسْمَالٌ، سَمَلَ الثَّوبُ (ن) سُمُولاً، وسُمُوْلَةً وسَمُلَ (ک) سَمَالَةً: کپڑے کا بوسیدہ اور پرانا ہونا
قَزَلٌ: لنگڑاپن۔ قَزِلَ (س) قَزَلاً: لنگڑا ہونا۔ مِشْيَة: چال۔

***

فقال: يا أخايرَ الذخائرِ، وبشائرَ العشائرِ، عِموا صباحاً، وأَنْعِمُوا اصْطِباحاً، وَانظرُوا إلى مَنْ كَانَ ذا ندِيٍّ وَنَدَى، وَجِدَةٍ وَجَدًا، وَعقَارٍ وَقُرَى، وَمَقَارٍ وَقِرًى، فَما زالَ به قُطُوبُ الْخُطُوبِ، وَحُرُوبُ الكُرُوبِ، وَشَرَرُ شرِّ الْحَسُودِ، وانتيابُ النُّوَبِ السُّودِ،

اور کہنے لگا: اے بہترین ذخیرو! اور قبیلوں کو خوشخبری دینے والو! صبح کو تم خوشگوار رہو اور صبح کی شراب نوشی سے خوشحال رہو، ذرا دیکھو اس شخص کی طرف جو مجلس و سخاوت والا تھا، مال و دولت اور بخشش والا تھا، زمین اور بستیوں والا تھا، پیالوں، حوضوں اور مہمان نوازی والا تھا، حوادثات کی ترش روئی، غموں کی لڑائیاں، حاسد کے شر کی چنگاریاں اور سیاہ مصیبتوں کا باری باری آنا مسلسل اس کے ساتھ رہا۔

أَخَائِرِ الذَّخَائِرِ : أَخَائِر أَخْيَرُ کی جمع ہے أَخْيَرَ اسم تفضیل کا صیغہ ہے، أَخْيَرُ اور أَشَرُّ کی بجائے خَيْرٌ اور شَرٌّ استعمال کرتے ہیں، استعمال کے وقت عام طور پر أَخْيَر اور أَشَرّ کا ہمزہ گرا دیتے ہیں البتہ جمع اصل کے مطابق لاتے ہیں لأنہ يَرُدُّ الشَّئَ إِلىٰ أَصْلِه۔ ذَخَائِر : ذَخِيْرَةٌ کی جمع ہے۔ ذَخَرَ (ف) ذَخْرًا و ذُخْرًا : کسی نفیس چیز کو جمع کرنا، ذخیرہ کرنا۔

بَشَائِرُ الْعَشَائِرِ : بَشَائِر: بِشَارَةٌ (بکسر الباء وضمها) کی جمع ہے : خوشخبری، خوش کر دینے والی بات۔ العَشَائِر : قبائل، جماعتیں۔

عِمُوا صَبَاحًا : تمہاری صبح خوشگوار ہو، یہ جملہ دعا کے طور پر کہتے ہیں۔ عِمُوا باب ضرب سے صیغۂ امر ہے۔ نَعِمَ يَنْعَمُ کے معنی میں ہے، وَعَمَ (ض) وَعْمًا : خوشگوار ہونا۔

اَنْعِمُوا اصْطِبَاحًا : تمہاری صبح کی شراب اچھی ہو۔ ترکیب میں اصْطِبَاحًا، اَنْعِمُوا کے ابہام نسبت سے تمیز ہے۔ اصْطَبَاحَ الرجلُ : صبح کے وقت شراب پینا، صبح کے وقت پی جانے والی شراب کو صَبُوْحٌ اور شام کے وقت کی شراب کو غَبُوق کہتے ہیں۔

نَدِیّ : مجلس۔ نَدَا القَوْمُ (ن) نَدْوًا : جمع ہونا، نَادِيَةٌ اور نَدِیٌّ مجلس کو کہتے ہیں۔

نَدیٰ : سخاوت، مصدر ہے۔ نَدِیَ الرجلُ (س) نَدًی و نَدَاوَةً و نُدُوَّةً : سخاوت کرنا، اصل میں اس کے معنی ہیں تر ہونا، نَدِيَتِ الْأَرْضُ : زمین تر ہوگئی، نَدِیَ الرَّجُلُ : آدمی نے سخاوت کی، اس لئے کہ سخاوت میں بھی انسان دوسرے کی خشکی کو اپنے مال کی تری سے تر کرتا ہے۔

ذَاجِدَة : جِدَة بروزن عِدَة : مال و دولت۔ وَجَدَ (ض) جِدَةً : مال والا ہونا، وجد (ض) وَجْدًا : غمگین ہونا، وَجَدَ عَلَيہ (ض) مَوْجِدَةً : غصہ ہونا، وَجَدَ (ض) وَجْدًا و وُجْدَانًا : پانا، ذَاجِدَةٍ : مال والا۔ جَدَا : عطیہ، بخشش۔ جَدَا عليہ (ن) جَدْوًا : بخشش دینا، عطا کرنا۔ عَقَار : غیر منقولہ جائیداد، جاگیر، زمین گھر وغیرہ، ج عقارات۔

قُریٰ : قَرْيَة کی جمع ہے بستی۔ قَرَا (ن) قَرْوًا : قصد کرنا، ارادہ کرنا، قَرْيَة کو بھی قرية اس لئے کہتے ہیں کہ لوگ اس کا قصد کرتے ہیں۔

مَقَارٌ : مِقْرَاة کی جمع ہے : بڑا پیالہ، حوض۔ قَریٰ (ض) قَرًی : جمع کرنا، قَرَیَ الماءَ فی الْحَوْضِ : پانی کو حوض میں جمع کرنا۔ پیالہ اور حوض کو "مِقْرَاة" اسی مناسبت سے کہتے ہیں کہ اس میں پانی وغیرہ جمع کیا جاتا ہے۔ یہاں مَقَارٌ سے بڑے بڑے پیالے مراد ہیں۔

قِرىٰ : وہ چیز جو مہمان کے سامنے پیش کی جاتی ہے۔ قَرَی الضَیفَ (ض) قِرًی : مہمان نوازی کرنا۔

قُطُوبِ الخُطُوْب : قُطُوب : مصدر ہے، قَطَبَ الرَّجُلُ (ن) قُطُوبًا : ترش رو ہونا، چیں بجبیں ہونا۔ الخُطُوْب : خَطْبٌ کی جمع ہے : حالت، معاملہ خواہ چھوٹا ہو یا بڑا : عموماً بڑے اور ناپسندیدہ معاملہ کے لئے مستعمل ہے، مہم۔ سورۃ ذاریات آیت ۳۱ میں ہے " قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ اَيُّهَا الْمُرْسَلُوْنَ " یہاں الخُطُوْب سے مصائب مراد ہیں۔

حُرُوْبُ الكُرُوْب : حُرُوْب حَرْبٌ کی جمع ہے : جنگ، محرابِ مسجد کو اسی لئے محراب کہتے ہیں کہ وہاں شیطان سے جنگ ومحاربہ ہوتا ہے۔ الکُرُوْب : غم، مفرد : کَرْب، سورۃ انبیاء آیت ۷٦ میں ہے : " فَنَجَّيْنٰهُ وَاَهْلَهٗ مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِيْمِ "

شَرَرُ الحَسُوْد : شَرَر : شَرَرَةٌ کی جمع ہے : چنگاری۔ شَرَّ الرجلُ (ض ن) شَرًّا، شَرَارَةً : شریر ہونا، برائی کرنا۔ حَسُود : اس شخص کو کہتے ہیں جو طبعاً حاسد ہو، جمع : حُسُدٌ حَسَدَ الرَّجُلُ (ن ض) حَسَدًا وحَسَادَةً : حَسَدْتُ فُلَانًا نِعْمَتَہ وَعَلیٰ نِعْمَتِہ : زوالِ نعمت کی تمنا کرنا یا دوسرے سے نعمت کے زوال اور اپنے لئے حصول کی تمنا کرنا۔ قرآن کریم میں یہ مادہ ۴ جگہ استعمال ہوا ہے، سورۃ الفلق آیت ۵، سورہ فتح آیت ۱۵، سورۃ النساء آیت ۵۴، اور سورہ بقرۃ آیت ۱۰۹ میں۔

اِنْتِیَابُ النُّوَبِ السُّوْد : اِنْتِیاب : باب افتعال کا مصدر ہے، اِنْتَابَ الرَّجُلُ : نوبت بنوبت آنا، مرۃ بعد مرۃ آنا، باری باری آنا۔ النُّوَب : نَوْبَۃ کی جمع ہے : باری، بیماری کا حملہ، دورہ، مصیبت۔ نَوبَۃ عَصَبِيَّةٌ : اعصابی دورہ، نَوبَةٌ قَلْبِيَّةٌ : دل کا دورہ۔ یہاں النُّوَب سے مصیبتیں مراد ہیں۔

السُّوْد : سَوْدَاء کی جمع ہے : سیاہ، کالا، ضِدّ البَیاض۔ سَوِدَ یَسْوَدُ (س) سَوَادًا : کالا ہونا، سیاہ ہونا۔

***

حتّٰی صَفِرَتِ الرَّاحۃُ ، وَقَرِعت السَّاحۃُ ، وغارَ المنبعُ ، وَنبا الْمَرْبعُ ، وَأَقْوی الْمَجْمعُ ، وَأَقَضَّ الْمَضْجَعُ ، وَاسْتَحَالَتِ الْحَالُ ، وَأَعْوَلَ الْعِیالُ ، وَخَلَتِ الْمَرَابِطُ ، وَرَحِمَ الْغَابِطُ ، وَأَودَی النَاطِقُ وَالصَّامِتُ ، وَرَثٰی لَنَا الْحَاسِدُ وَالشَّامِتُ .

حتی کہ ہتھیلی خالی ہوگئی، صحن فارغ ہوگیا، چشمہ خشک ہوگیا، گھر ناموافق ہوگیا، محفل اجڑ گئی، خوابگاہ سخت ہوگئی، حالت بدل گئی، اھل و عیال آہ و بکاہ کرنے لگے، اصطبل خالی ہوگئے، (پہلے) رشک کرنے والا (اب) رحم کرنے لگا، بولنے والا اور خاموش رہنے والا (دونوں طرح کا مال) ہلاک ہوگیا، حسد کرنیوالا اور مصیبت پرخوش ہونیوالا (بھی) رحم کھانے لگا۔

* * *

صَفِرَتِ الرَّاحَۃ : صَفِرَتِ الدَّارُ (س) صُفُوْرًا وصَفَرًا : خالی ہونا ، الرَّاحَۃ : ہتھیلی جمع : رَاح ، رَاحَات .

قَرِعَتِ السَّاحَۃ : قَرِعَ الشَّيْءُ (س) قَرَعًا : خالی ہونا ، قَرَعَ البَابَ (ف) قَرْعًا : مارنا ، کھٹکھٹانا ، السَّاحَۃ : میدان ، گھر کا صحن ، جمع : سَاحٌ ، سُوْحٌ ، سَاحَاتٌ

غَارَ الْمَنْبَع : غَارَ الماءُ (ن) غَوْرًا : پانی کا خشک ہوجانا۔ المَنْبَع : چشمہ ، جمع : مَنَابِع ، نَبَعَ المَاءُ (ف) نَبْعًا ، نُبُوْعًا ، نَبَعَانًا : چشمہ سے پانی نکلنا ۔

نَبَا الْمَرْبَع : نَبَتِ الدَّارُ وَالمَرْبَعُ بِفلان (ن) نَبْوًا : گھر کا ناموافق ہونا۔ مَرْبَع : وہ مکان جہاں عرب موسم ربیع یعنی بہار گزارتے تھے ، مطلقاً گھر کے لئے بھی استعمال کرتے ہیں۔

أَقْوٰی : إِقْوَاءً : خالی ہونا ، وقَوِيَ المَکَانُ (س) قَیًّا ، قَوَایَۃً : خالی ہونا ، وَقَوِيَ الرَّجُلُ (س) قُوَّۃً : قوی اور طاقتور ہونا۔

أَقَضَّ الْمَضْجَع : خوابگاہ کا سخت ہونا ، چھوٹی چھوٹی کنکریوں والا ہونا۔ قَضَّ المَکَانُ (س) قَضَضًا : مکان میں چھوٹی چھوٹی کنکریوں کا گرنا ، القَضُّ اور القَضَض چھوٹی کنکریوں اور ان کے ریزوں کو کہتے ہیں۔ المَضْجَع : سونے کی جگہ ، خوابگاہ ، جمع : مَضَاجِع بستر کو بھی مضجع کہتے ہیں اس لئے کہ اس پر سویا جاتا ہے ، ضَجَعَ الرَّجُلُ (ف) ضَجْعًا ، ضُجُوْعًا : پہلو کو زمین پر رکھنا۔

استحالت الحال : ایک حالت یا صفت سے دوسری حالت یا صفت میں منتقل ہونا ، بدل جانا ،

حَالَ الشَيْءُ (ن) حَوْلًا ، بدل جانا ، کسی شئ پر سال گذرنا ۔

أَعْوَلَ الْعِيَال : أَعْوَلَ - إِعْوَالاً : شور کرنا، آہ و بکا کرنا، وَعَالَ عِيَالَه (ن) عِيالةً : کفالت کرنا، عَالَ فِي حُكْمِه (ن) عَوْلاً : ظلم کرنا، وَعَالَه الشَّيْءُ : چیز کا غالب آنا، وَعَالَ الأَمْرُ : سخت ہونا۔ لازم اور متعدی دونوں طرح مستعمل ہے۔ مِعْوَل : کدال کو کہتے ہیں اس کی جمع مَعَاوِل آتی ہے، العِيَال : اہل خانہ، جن کی معیشت کا آدمی انتظام کرتا ہے۔ مفرد : عَيِّل۔

المَرَابِط : مَرْبَطٌ کی جمع ہے، مِرْبَط ظرف مکان ہے اصطبل کو کہتے ہیں۔ جہاں جانور وغیرہ باندھے جاتے ہیں۔ رَبَط بِه (ن ض) رَبْطاً : باندھنا۔

رَحِمَ الْغَابِطُ : رَحِمَ (س) رَحْمًا : رحم کرنا، الغَابِط : غبطہ کرنے والا، رشک کرنے والا غَبَطَهُ بِالنِّعْمَةِ (ض) غَبْطاً، غِبْطَةً : رشک کرنا۔ ایک ہوتا ہے حسد اور ایک ہوتا ہے غبطہ دونوں میں فرق یہ ہے کہ حسد میں دوسرے سے زوالِ نعمت کا جذبہ دل میں ہوتا ہے، جبکہ غبطہ میں دوسرے سے زوالِ نعمت کی خواہش دل میں نہیں ہوتی، بلکہ دوسرے کے پاس کوئی نعمت دیکھ کر یہ تمنا ہوتی ہے کہ مجھے بھی اس طرح کی نعمت حاصل ہو۔ حسد ناجائز اور غبطہ جائز ہے۔

أَوْدَى النَّاطِقُ وَالصَّامِتُ : أَوْدَى : باب افعال سے ہے : ہلاک کرنا، وَدَى (ض) دِيَةً : دیت ادا کرنا۔

لکھا ہے کہ جس ترتیب سے بھی یہ مادہ پایا جائیگا ہلاکت کے معنی اس میں ملحوظ ہوں گے۔ دِيَةٌ کو بھی دِيَة اس لئے کہتے ہیں کہ انسان دیت دے کر ہلاکت سے بچ جاتا ہے اسی طرح دَوَاء کو بھی دواء اس لئے کہتے ہیں کہ انسان دوا کھا کر ہلاکت سے بچ جاتا ہے۔ النَّاطِق : بولنے والا، نَطَقَ (ض) نُطْقًا : بولنا۔ ناطق سے وہ مال مراد ہیں جو بولتے ہیں، گھوڑا، گائے، بھینس اور اونٹ وغیرہ۔ الصَّامِت : خاموش رہنے والا۔ صمت (ن) صُمُوْتًا، صَمْتًا : خاموش رہنا۔ صَامِت سے درہم و دنانیر وغیرہ مراد ہیں جو بول نہیں سکتے۔

رَثَى لَنَا : باب نصر سے، اس کا مصدر "رَثْوًا" استعمال ہوتا ہے اور باب ضرب سے اس کے کئی مصادر آتے ہیں، رَثْيًا، رِثَاءً، رِثَايَةً، مَرْثَاةً، مَرْثِيَةً۔ رَثَى المَيتَ : مردہ کے محاسن بیان کر کے رونا۔ رَثَى کے صلہ میں جب لام آئے تو اس کے معنی رحم کرنے کے آتے ہیں، رَثَى لَه : رحم کرنا، يُرْثَى لَهُ : قابلِ رحم۔

مرثیہ اس قصیدہ اور اشعار کو کہتے ہیں جن میں مرنے والے کے محاسن بیان کئے گئے ہوں۔

عربی زبان کا بے مثال مرثیہ گو شاعر

عربی زبان کے بے مثال مرثیہ گو شاعر متمم بن نویرہ ہیں، عربی ادب کی تاریخ نے آج تک ان جیسا مرثیہ خوان پیدا نہیں کیا، ان کی ساری شاعری اپنے بھائی مالک بن نویرہ کے گرد گھومتی ہے مالک بڑے بہادر انسان تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر اسلام لائے تھے، جب تک مالک زندہ رہے، متمم کو کوئی فکر نہ تھی، نہ معاش کی، نہ گھر کی، لیکن مالک حضرت صدیق اکبرؓ کے زمانہ میں مسلمانوں کے ہاتھوں غلطی سے مارے گئے، مالک کے چلے جانے کے بعد متمم نے پوری زندگی بھائی کے غم میں مرثیے کہنے کے لئے وقف کر دی اور حقیقت یہ ہے کہ مالک کے غم نے متمم سے وہ دردناک مرثیے کہلوائے جنہیں پڑھ کر آج بھی دل غمگین اور آنکھیں اشکبار ہو جاتی ہیں، ذرا پڑھئے اور دیکھئے کہ کس قیامت کے عالم میں انھوں نے یہ اشعار کہے ہیں

① لَقَدْ لَامَنِي عِنْدَ الْقُبُوْرِ عَلَى الْبُكَاء — رَفِيْقِي لِتَذْرَافِ الدُّمُوْعِ السَّوَافِكِ

② فَقَالَ: أَتَبْكِي كُلَّ قَبْرٍ رَأَيْتَه — لِقَبْرٍ ثَوَى بَيْنَ اللِّوَى فَالدَّكَادِكِ

③ فَقُلْتُ لَهُ: إِنَّ الشَّجَا يَبْعَثُ الشَّجَا — فَدَعْنِي فَهٰذَا كُلُّهُ قَبْرُ مَالِكِ

① قبروں کے پاس میرے اشکہائے غم کا سیلاب رواں دیکھ کر میرے رفیق نے مجھے ملامت کرتے ہوئے کہا،

② آپ مقام ثوی، لوی، دکادک کی ہر قبر کو دیکھ کر کیوں روتے ہیں؟

③ میں نے کہا ایک غم کا منظر دوسرے غم کی یاد تازہ کرتا ہے، لہذا مجھے رونے دیں، میرے لئے تو یہ تمام قبریں مالک کی ہیں۔

حضرت عمرؓ اپنے لطیف ادبی ذوق کی بنا پر متمم کو بلاتے اور ان سے ان کے اشعار سنتے، ایک روز حضرت عمرؓ نے ان سے پوچھا "متمم! تم اپنے بھائی کی یاد میں مرثیے پڑھ کر دنیا بھر کو رلاتے ہو، آخر تمہارے بھائی میں کیا بات تھی؟" صاحب نزہۃ الابصار نے متمم کا جو جواب نقل کیا وہ کچھ اس طرح ہے:

"كَانَ وَاللهِ أَخِي فِي اللَّيْلَةِ ذَاتِ الْأَزِيْزِ، وَالْقِرِّ يَرْكَبُ الْجَمَلَ الثِّقَالَ، وَيَجْنُبُ الْفَرَسَ الْجَرُوْرَ، وَيَحْمِلُ الرُّمْحَ الطَّوِيْلَ وَعَلَيْهِ الشَّمْلَةُ الْفَلُوْتُ وَهُوَ بَيْنَ مَزَادَتَيْنِ، فَيُصْبِحُ وَهُوَ مُتَبَسِّمٌ"

"خدا کی قسم! میرا بھائی جاڑے کی ٹھٹھری ہوئی رات میں سرکش اونٹوں پر سوار ہوتا، منہ زور گھوڑے دوڑاتا، لمبے نیزے اٹھاتا، اس پر

صرف ایک تنگ چادر ہوتی ، وہ دو مشکیزوں کے درمیان ہوتا اس
حال میں صبح ہوتی تو وہ مسکرا رہا ہوتا "

اردو زبان کے سب سے اچھے مرثیہ گو انیس ہیں ان کے اکثر مرثیے کربلا کے ارد گرد گھومتے ہیں، روانی ، سلاست میں ان کے اشعار بے نظیر ہیں ، ان کی ایک نظم کا بند دیکھئے :

ہے زیر زمیں صاحب علم وتخت وتاج　　جو صاحب نوبت تھے نشان ان کے نہیں آج
وہ شاہ کہ لیتے رہے شاہوں سے سدا باج　　بعد فنا آپ ہوئے وہ کفن کے بھی محتاج
درویش وغنی سب رہے اس کے شاکی
بتلاؤ کہ دنیا نے کسی سے بھی وفا کی

الشَّامِت : شَمِتَ (س) شَمَاتًا وشَمَاتَةً : کسی کی مصیبت پر خوش ہونا۔ حدیث شریف میں ہے : " اَللّٰهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ جَهْدِ الْبَلَاءِ ودَرْكِ الشَّقَاءِ وَسُوءِ الْقَضَاءِ وشَمَاتَةِ الْأَعْدَاءِ "

***

وآلَ بنَا الدَّهرُ الْمُوقِعُ ، وَالْفَقْرُ الْمُدْقِعُ ، إلى أنِ احْتَذَيْنَا الْوَجَى، وَاغْتَذَيْنَا الشَّجَا ، وَاسْتَبْطَنَّا الْجَوَى ، وَطَوَيْنَا الْأَحْشَاءَ عَلَى الطَّوَى ، وَاكْتَحَلْنَا السُّهَادَ ، وَاسْتَوْطَنَّا الوِهَادَ ، وَاستوطَأْنَا الْقَتَادَ ، وَتَنَاسَيْنَا الْأَقْتَادَ ، وَاسْتَطَبْنَا الْحَيْنَ الْمجتاحَ ، وَاسْتَبْطَأْنَا الْيَومَ الْمُتَاحَ ، فَهَلْ مِنْ حُرٍّ آسٍ ، أَوْ سَمْحٍ مواسٍ! فوالذي اسْتَخْرَجَنِي مِنْ قَيْلَةَ ، لَقَدْ أَمْسَيْتُ أَخَا عَيْلَةٍ ، لا أَمْلِكُ بِيتَ لَيْلَةٍ .

ہلاک کرنے والا زمانہ اور خاک میں ملانے والا فقر ہم پر لوٹ آیا۔ یہاں تک کہ ہم نے برہنہ پائی کو جوتہ اور حلق میں اٹکنے والی ہڈی کو غذا بنایا، سوزش غم سے پیٹ بھرا، آنتوں کو بھوک پر لپیٹا، بیداری کا سرمہ لگایا، گڑھوں کو وطن بنایا، خاردار درخت کو نرم سمجھا، کجاوں کو ہم بھول گئے اور ہلاک کرنے والی ہلاکت (اور موت) کو ہم نے اچھا سمجھا اور (موت کے لئے) مقرر شدہ دن کو سُست پایا، پس کیا علاج کرنے والا کوئی شریف آدمی یا ہمدردی کرنے والا کوئی سخی آدمی ہے؟ قسم ہے اس ذات کی جس نے مجھے قیلہ سے پیدا کیا ہے یقیناً میں فقیر ہو گیا ہوں، نان شبینہ کا بھی مالک نہیں ہوں۔

آلَ بِنَا الدَّهْرُ الْمُوْقِعُ : آلَ: نصر سے واحد مذکر غائب کا صیغہ ہے : آلَ الشَّیْئُ (ن) أَوْلًا: لوٹنا۔ الموقع : واقع کرنے والا، ہلاک کرنے والا، أَوْقَعَ الدَّهْرُ بِهِ : ہلاک کیا، اَلدَّهْرُ الْمُوْقِعُ : ہلاک کرنے والا زمانہ۔

اَلْفَقْرُ الْمُدْقِعُ : فَقْر اور فُقْر (فا کے فتحہ اور ضمہ دونوں کے ساتھ) : غربت، احتیاج۔ المُدقع : باب افعال سے صیغہ اسم فاعل ہے : مٹی میں ملانے والا، ذلیل کرنے والا۔ و دَقِعَ (س) دَقْعًا و دَقْعَةً : مٹی میں ملنا، الدَّقْعَاء : مٹی کو کہتے ہیں۔

احْتَذَيْنَا الْوَجِيَ : اِحْتَذَيْنَا باب افتعال سے ہے، حِذَاءٌ سے ماخوذ ہے : جوتا پہننا احتذی مِثَالَه : اقتدا کرنا، وحَذَا (ن) حَذْوًا : پیروی کرنا، نقل کرنا۔ حَذَا النَّعْلَ بِالنَّعْلِ: ایک جوتے کو دوسرے جوتے کے نمونے پر بنانا۔ الوَجِيٰ : وَجِيَ (س) وَجًى : زیادہ چلنے کی وجہ سے پاؤں کا گھس جانا، رقیق ہوجانا۔ یہاں الوجی سے برہنہ پائی یعنی پاؤں کا ننگا ہونا مراد ہے۔ شریشیؒ نے اس کا ترجمہ کیا ہے : « تَوَجُّعُ بَاطِنِ الْقَدَمَيْنِ مِنَ الْحَفَا » برہنہ پائی کی وجہ سے پاؤں کے تلووں میں تکلیف۔

اِغْتَذَيْنَا الشَّجِيٰ : اِغْتَذَيْنَا : باب افتعال سے ہے۔ اِغْتَذَا الشَّيْءَ ۔ اِغْتِذَاءً: غذا بنانا۔ الشَّجِيٰ : حلق میں اٹک جانے والی ہڈی۔ شَجِيَ (س) شَجًى : غمگین ہونا، شجا (ن) شَجْوًا : غمگین کرنا۔

احْتَذَيْنَا الْوَجِيٰ وَاغْتَذَيْنَا الشَّجِيٰ : ہم نے پاؤں کے ننگا ہونے کو جوتا بنایا اور ہم نے حلق میں اٹکنے والی ہڈی کو غذا بنایا حالانکہ ننگے پاؤں کو جوتا اور حلق میں اٹکنے والی ہڈی کو غذا نہیں بنایا جاسکتا اس لئے وجی اور شجی یہ دونوں برے حال سے کنایہ ہیں یعنی جو چیز جوتا بنانے کے قابل نہیں ہم نے اس کو مجبوراً جوتا بنایا اور جو چیز غذا بنانے کے قابل نہیں ہم نے اسے بھی فقر و فاقہ کی وجہ سے غذا بنا دیا۔

اِسْتَبْطَنَّا الْجَوٰى : اسْتَبْطَنَّا : باب استفعال سے جمع متکلم کا صیغہ ہے۔ اِسْتَبْطَنَّا أَيْ جَعَلْنَا فِي بُطُوْنِنَا : ہم نے اس کو اپنے پیٹ میں کر دیا۔ بَطَنَ الشَّيْءُ (ن) بُطُوْنًا : مخفی ہونا۔ الجوی : سوزش جو عشق یا غم کی وجہ سے ہو۔ جَوِيَ (س) جَوًى : سوزش غم میں مبتلا ہونا، سوزش عشق میں مبتلا ہونا۔

طَوَيْنَا الْأَحْشَاءَ عَلَى الطَّوٰى : طَوٰى (ض) طَيًّا : لپیٹنا، سورۃ انبیاء آیت ۱۰۴ میں ہے : « يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ » ۔ الأَحْشَاء : آنتیں، مفرد: الحشا الطَّوٰى : بھوک۔ طَوِيَ (س) طَوًى : بھوکا ہونا۔

اِكْتَحَلْنَا السُّهَادَ : اِكْتَحَلَ وكَحَلَ (ف ن) كَحْلًا : سُرمہ لگانا۔ السُّهاد : بیداری۔ سَهِدَ (س) سَهَدًا : بیدار ہونا۔

اِسْتَوْطَنَّا الْوِهَادَ : اسْتَوْطَنَّا : استفعال سے جمع متکلم کا صیغہ ہے۔ استوطن الرجلُ البَلَدَ : وطن بنایا، ٹھکانا بنایا۔ الوِهاد : وَهْدَةٌ کی جمع ہے۔ وَهْدَة گڑھے اور نشیبی زمین کو کہتے ہیں۔

اِسْتَوْطَأْنَا الْقَتَادَ : اسْتَوْطَأْنَا : استفعال سے جمع متکلم کا صیغہ ہے۔ اسْتَوْطَأَ الشیءَ: سہل پانا، روندا ہوا پانا و وَطُأَتِ الأرضُ (ک) وَطَاءَةً و وَطُوءَةً : زمین کا ہموار ہونا۔ القَتاد : قَتَادَةٌ کی جمع ہے : خاردار درخت، کہا جاتا ہے : "مِنْ دُوْنِهٖ خَرْطُ القَتَاد" یعنی یہ کام بڑی مشقت سے ہی ہوسکتا ہے، اس کے مقابلہ میں درخت قتاد کے کانٹے چھیلنا زیادہ آسان ہے۔

وَتَنَاسَيْنَا الْأَقْتَادَ : تَنَاسَيْنَا: تفاعل سے جمع متکلم کا صیغہ ہے: بھلانے کی کوشش کرنا، بھولنے کا بہانہ۔ اَلْأَقْتَاد : یہ قَتَدٌ کی جمع ہے قَتَد کجاوے اور سواری کی اس لکڑی کو کہتے ہیں جس پر انسان بیٹھتا ہے۔ قَتَدٌ کی جمع اَقْتَاد اور قُتُوْد بھی آتی ہے۔

اِسْتَطَبْنَا الْحَيْنَ الْمُجْتَاحَ : اِسْتَطَاب : اچھا پانا، طیب سمجھنا۔ طَابَ الشَّيءُ (ض) طِيْبًا : خوشگوار ہونا، خوش ہونا۔ الحَيْن : ہلاکت، ضرب سے ہے۔ حَانَ (ض) حِيْنًا : وقت کا آنا۔ قَدْحَانَ مَوْعِدُ الأَذَان : اذان کا وقت قریب ہوگیا، قدحَان مَوْعِدُ الأَنْبَاء : خبروں کا وقت ہوا چاہتا ہے۔ وحان (ض) حَيْنًا : ہلاک ہونا۔ اَلْمُجْتَاح : أي المُهْلِك : ہلاک کرنے والا، یہ باب افتعال سے اسم فاعل کا صیغہ ہے، اِجْتَاح وجَاح (ن) جَوْحًا : ہلاک کرنا۔ الحَيْن المُجْتاح: صفحۂ ہستی سے مٹانے والی موت۔

اِسْتَبْطَأْنَا : اِسْتَبْطَأَ الشَّيءَ : کسی چیز کو بہت ہی آہستہ سمجھنا یا پانا۔ یہ بَطِيءٌ ضِدُّ السَّرِيْع سے ماخوذ ہے۔ بَطُؤَ الشَّيءُ (ک) بُطْئًا و بِطَاءً و بُطُوْءًا : آہستہ ہونا۔

المُتَاح : باب اِفعال سے صیغۂ اسم مفعول ہے بمعنی مقدر، حاصل شدہ، ممکن الحصول۔

أَتَاحَ لَهُ : مقرر کرنا أَتَاحَ لَهُ الفُرْصَةَ : موقع دینا۔ اَلْيَوْمُ المُتَاحُ : وہ دن جس میں موت مقرر کی گئی ہو، المَوْتُ المُتَاح : مرگِ مقررہ۔ و تاح (ن) تَوْحًا، و تَاحَ (ض) تَيْحًا : تیار ہونا مقدر ہونا۔

حُرٌّ آسٍ : حُرٌّ : آزاد، جمع : اَحْرَار۔ حَرِرَ (س) حَرَارًا : آزاد ہونا، حَرَّ (س) حُرِّيَّةً : شریف الاصل ہونا۔ آس: طبیب، ڈاکٹر، جمع : أُسَاة۔

سَمْح مُوَاس : سَمْح : سخی، جمع : سِمَاح۔ مُواس : باب مفاعلہ سے صیغۂ اسم فاعل ہے : ہمدردی کرنے والا۔ آسَاهُ۔ مُوَاسَاةً : اظہارِ ہمدردی۔

اسْتَخْرَجَنِی قَيْلَة : اسْتَخْرَجَنِی : باب استفعال سے ہے اسْتَخْرَجَ الشَّئَ : پیدا کرنا نکالنا، قَيْلَة : یہ ارقم غسانی کی بیٹی کا نام ہے جہاں اوس اور خزرج کا نسب جا کر ملتا ہے، اوس وخزرج انصارِ مدینہ کے مشہور دو قبیلے ہیں، اوس کے سردار حضرت سعد بن معاذؓ تھے اور خزرج کے سردار حضرت سعد بن عبادہ تھے۔ فَوَالَّذِی اسْتَخْرَجَنِی مِنْ قَيْلَة سے اپنے خالص عربی النسل ہونے کی طرف اشارہ ہے۔

أَخَا عَيْلَة : أَخَا : صاحب کے معنی میں ہے۔ أخو العِلم : صاحب علم، علم والا۔ عَيْلَة : فقر وفاقہ، عالَ (ض) عَيْلاً وعَيْلَةً : غریب ہونا، فقیر ہونا، أَمْسَيْتُ أَخَا عَيْلَة : میں فقر وفاقہ والا ہو گیا۔ سورۃ توبہ آیت ۲۸ میں ہے " وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللهُ "

بِيْت لَيْلَة : بِيْت : اتنا کھانا جس سے آدمی رات گزار سکے۔ نانِ شبینہ۔

***

قال الحارث بن همّام : فَأَوَيتُ لِمَفَاقِرِهِ، وَلَوَيتُ إلى استنباطِ فِقَرِهِ، فَأَبْرَزْتُ ديناراً، وَقُلْتُ له اختباراً : إن مَدَحْتَهُ نظماً، فَهُوَ لَكَ حَتْماً، فانبرى يُنْشِدُ في الحالِ، مِنْ غَيْرِ انْتِحَالٍ.

حارث بن ہمام نے کہا، اس کے فقر کی وجہ سے مجھے رحم آیا اور اس کے فقروں (جملوں) کے استنباط کی طرف میں مائل ہوا، چنانچہ میں نے ایک دینار نکالا اور امتحان کے طور پر اس سے کہا "اگر آپ نظم میں اس کی مدح کردیں گے تو یقیناً یہ آپ کا ہو جائے گا" تو وہ فی الفور آگے آکر کسی دوسرے کے کلام کو اپنی طرف منسوب کئے بغیر یہ شعر پڑھنے لگا:

***

أَوَيْتُ لِمَفَاقِرِه : أَوَى إليه (ض) أُوِيًّا وإِوَاءً : ٹھکانا پکڑنا، پناہ لینا، سورۃ ھود آیت ۴۳ میں ہے : " قَالَ سَآوِي إِلَى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ " وأَوَى لَهُ (ض) إِيَّةً ومَأْوِيَةً : رحم کرنا، شفقت کرنا۔ یہاں اس کے یہی معنی مراد ہیں، صلہ میں لام ہے۔ مَفَاقِر : خلافِ قیاس فَقْر کی جمع ہے، جیسے حُسْنٌ کی جمع مَحَاسِن ہے۔

لَوَيتُ إلىٰ اسْتِنْبَاطِ فِقَرِهِ : لوىٰ إليه (ض) (ض) ليًا ولَيَانًا : مڑنا، مائل ہونا۔ سورۃ آل عمران آیت ۱۵۳ میں ہے : " إِذْ تُصْعِدُوْنَ وَلَاتَلْوُوْنَ عَلَىٰٓ اَحَدٍ " لَوَى الحَبلَ : رسی بٹنا۔ لَوَىٰ سِرَّه : راز چھپانا۔ لازم اور متعدی دونوں طرح مستعمل ہے۔ اسْتِنْبَاط : نکالنا۔ ونَبَطَ (ن ض) نَبطًا، نُبُوْطًا : کنویں سے پانی نکلنا، پانی کا نکلنا۔ لازم اور متعدی دونوں طرح مستعمل ہے۔ فِقَر : جملے، فقرے، مفرد : فِقْرَةٌ۔

حَتْمًا : یقینی طور پر، لازمی طور پر۔ حَتَمَ الشَّئَ (ض) حَتْمًا : مضبوط کرنا۔ حَتَمَ عَلَيه : لازم اور واجب کرنا۔

انْبَرىٰ : باب انفعال سے ہے : سامنے آنا، آگے آنا، مقابلے پر آنا۔ وبَرَى القَلَمَ (ض) بَرْيًا : قلم تراشنا، چھیلنا، اَلْمِبْرَاةُ : قلم تراش۔ اَلْمُبَارَاة : مقابلہ، ٹورنامنٹ، اَلْمُبَارَاةُ النِّهَائِيَّةُ : فائنل میچ۔

اِنْتِحَال : باب افتعال سے ہے اِنْتَحَلَ : کسی دوسرے کے کلام کو اپنی طرف منسوب کرلینا مجرد میں باب فتح سے اس کا مصدر نُحلاً (بضم النون اور نَحلاً بفتح نون) آتا ہے معنی میں فرق ہے، نَحَلَ الرجلُ (ف) نُحلاً : کسی کو کوئی چیز دینا، ونَحَلَ الرجلَ القَوْلَ (ف) نَحلاً : دوسرے کے قول کو اپنی طرف منسوب کرنا۔

***

① أَكْرِمْ بِهِ أَصْفَرَ رَاقَتْ صُفْرَتُهْ جَوَّابَ آفَاقٍ تَرَامَتْ سَفْرَتُهْ

② مَأْثُورَةً سُمْعَتُهُ وَشُهْرَتُهْ قَدْ أُودِعَتْ سِرَّ الْغِنَىٰ أَسِرَّتُهْ

③ وَقَارَنَتْ نُجْحَ المساعِي خَطْرَتُهْ وَحُبِّبَتْ إِلَى الْأَنَامِ غُرَّتُهْ

④ كَأَنَّمَا مِنَ الْقُلُوبِ نُقْرَتُهْ بِهِ يَصُولُ مَنْ حَوَتْهُ صُرَّتُهْ

① یہ دینار کس قدر اکرام والا (اور عمدہ) ہے، اس حال میں کہ زرد ہے جس کی زردی بھلی لگتی ہے اطراف عالم کا چکر لگانے والا ہے، جس کا سفر لمبا اور مسلسل ہے۔

② اس کا آوازہ اور شہرت منقول (اور معروف) ہے اس کی لکیریں ودیعت رکھی گئی ہیں مالداری کے راز میں۔

③ اور کوششوں کی کامیابی اس کی حرکت کے ساتھ ملی ہوئی ہے، لوگوں کو اسکی پیشانی کی چمک محبوب ہے۔

④ گویا کہ اس کی ڈلی دلوں سے ہے (یعنی اس کی ڈلی دل کے ٹکڑے کی طرح لوگوں کو عزیز ہے)، اسی کے ذریعے وہ شخص حملہ کرتا ہے جس کی تھیلی نے اس کو جمع کیا

① (أکرِمْ بہ) فعل تعجب ہے (بہ) میں باء زائدہ ہے اور ضمیر اس کا فاعل ذوالحال ہے جو لفظاً مجرور اور محلاً مرفوع ہے (أصفَرَ) حال ہے اور موصوف ہے (رافَتْ سفرتہ) جملہ فعلیہ صفت ہے (حوّاب آفاق) حال ثانی ہے اور موصوف ہے (ترامت سُفرتہ) جملہ فعلیہ صفت ہے۔

② (ماثورۃ) خبر مقدم (سمعتہ) اور (شہرتہ) معطوف، معطوف علیہ بن کر مبتدا مؤخر ہے (أُوْدِعَتْ) ماضی مجہول، (أسِرتہ) نائب فاعل اور (سرّ الغنی) مفعول بہ ہے۔

③ (نَجح المساعی) (قارَنتْ) کا مفعول ہے (خَطْرتُہ) اس کا فاعل ہے (غرتہ) (حُبّبَتْ) کے لئے نائب فاعل ہے (إلی الأنام) (حُبّبَتْ) سے متعلق ہے۔

④ (کَأنّما) میں (ما) کافہ ہے (نقرتہ) مبتدا مؤخر ہے (من القلوب) (ثابت) سے متعلق ہو کر خبر مقدم ہے (بہ) (یصول) کے لئے متعلق مقدم ہے (مَنْ) (یصول) کا فاعل ہے (صرتہ) (حَوَتْ) کا فاعل ہے۔

***

أکْرِمْ بِہٖ: یہ صیغہ تعجب ہے، تعجب کے لئے دو صیغے استعمال ہوتے ہیں ① مَا أَفْعَلَ ② وأَفْعِلْ بِہٖ جیسے مَا أحْسَنَ العِلْمُ، أکْرِمْ بِدِیْنَارٍ ان دو صیغوں کے وزن پر فعل تعجب بنانے کے لئے چند شرطیں ہیں ① وہ فعل ثلاثی مجرد ہو، مزید سے نہیں آئے گا، ② مثبت ہو، منفی سے فعل تعجب نہیں بنتا ③ معلوم ہو، مجہول سے نہیں آتا ④ تام ہو، ناقص سے نہیں آتا ⑤ اس فعل سے صفتِ مشبہ کا صیغہ "أَفْعَل" کے وزن پر نہ آتا ہو جیسے أَحْمَر، أَکْحَل یہ شرطیں پائی جائیں گی تو مذکورہ دو وزنوں پر صیغہ تعجب بنایا جاسکتا ہے بصورتِ دیگر معنی تعجب کی تعبیر کا طریقہ یہ ہے کہ "أَشَدّ" یا "أکْثَر" کے بعد اس فعل کا مصدر منصوب لایا جائے جیسے: مَا أَشَدَّ إِیْمَانَہٗ، مَا أکْثَرَ ابْتِہَاجَہٗ یا "أَفْعِل" کے بعد اس مصدر کو با زائدہ کے ساتھ مجرور لایا جائے جیسے "أَبْلِغْ بِعَوْرِہٖ، أَشْدِدْ بِکُحْلِہٖ"

مَا أحْسَنَ زَیْدًا۔ مَا بمعنی أیُّ شَیْءٍ مبتدا ہے، أحْسَنَ زَیْدًا خبر ہے لفظی ترجمہ ہے کس چیز نے زید کو حسین بنایا۔ یہ ترکیب لغت کی بنا پر کی جاتی ہے، انشاء تعجب میں یہ اعراب مقصود نہیں ہوتا چنانچہ ترجمہ اس ترکیب کے مطابق نہ ہوگا بلکہ ہر زبان میں تعجب کے لئے جو صیغہ استعمال ہوگا اسی سے اس کا ترجمہ کیا جائے گا چنانچہ مَا أحْسَنَ العلم کا ترجمہ ہوگا کیا

ہی اچھا ہے علم! سوال بظاہر سببِ حسن سے ہے لیکن مقصود نہ سوال ہے اور نہ ہی جواب کی طلب ہے۔

أَكْرِمْ بِدِينَار میں أَكْرِمْ صیغہ امر بمعنی فعل تعجب، أَنتَ ضمیر مستتر فاعل، با زائدہ ہے دِینَار، أَكْرِمْ کے لئے مفعول بہ ہے، یہ ترکیب علامہ زمخشری اور فراء وغیرہ حضرات کرتے ہیں لیکن جمہور کہتے ہیں کہ أَكْرِمْ صیغہ امر کی صورت میں فعل ماضی ہے، با زائدہ ہے اور دینار أَكْرِمْ کے لئے فاعل ہے۔ جمہور کے نزدیک أَكْرِمْ کا مابعد لفظاً مجرور اور محلاً فاعل ہونے کی وجہ سے مرفوع ہوتا ہے جبکہ علامہ زمخشریؒ کے نزدیک أَكْرِمْ کا مابعد لفظاً مجرور اور محلاً مفعول ہونے کی وجہ سے منصوب ہوتا ہے۔ ثمرۂ اختلاف ضرورت شعری کی وجہ سے أَكْرِمْ کے مابعد باء کے حذف کرنے کی صورت میں ظاہر ہوگا کہ جمہور کے نزدیک مرفوع اور زمخشری کے نزدیک منصوب پڑھا جائے گا۔

بہرکیف ترکیب میں أَكْرِمْ چاہے فعل ماضی ہو یا فعل امر ہو تاہم مقصود یہ دونوں نہیں، مقصود انشاء تعجب ہے۔

أَصْفَرَ : زرد، صَفِرَ (س) صَفَرًا وصُفُورًا : خالی ہونا، صَفَرَ (ض) صَفِيرًا : سیٹی بجانا۔ صَفِيرٌ : سیٹی۔

رَاقَتْ صُفْرَتُهُ : رَاقَهُ (ن) رَوْقًا : پسند آنا، بھلا لگنا، صاف ہونا، تعجب میں ڈالنا۔ صُفْرَةٌ : زردی۔

جَوَّابٌ : فَعَّال کے وزن پر نصر سے مبالغہ کا صیغہ ہے : بہت زیادہ کاٹنے والا، چکر لگانے والا۔ یہ حال واقع ہونے کی وجہ سے منصوب ہے۔ آفاق : آسمان کے کنارے، مفرد : أُفُقٌ

سُفْرَةٌ : سَفَرَ (ض) سُفُورًا : واضح ہونا، منکشف ہونا، وسَفَرَ (ض) سَفَرًا : سفر کرنا سُفْرَةٌ سے مراد یہاں سفر ہے۔ سفر کو سفر اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں انسان کے اخلاق وعادات ظاہر ہو جاتی ہیں۔ کہتے ہیں : السَّفَرُ مِيزَانُ السَّفَرِ۔ أی أنه يُسْفِرُ عَنْ أَخْلَاقِ الْمُسَافِرِينَ۔ سُمْعَةٌ اور شُهْرَةٌ دونوں کے ایک ہی معنی ہیں۔

سِرٌّ : راز، جمع : أَسْرَارٌ۔ أَسِرَّة : لکیریں، مفرد : سِرَارٌ، سُرٌّ۔

قَارَنَتْ : یہ باب مفاعلہ سے ہے : متصل ہونا۔ وقَرَنَ الشَّيْءَ بِالشَّيْءِ (ض) قَرْنًا : ایک چیز کو دوسری چیز سے ملانا۔

نَجَحَ الْمَسَاعِي : نَجَحَ (ف) نَجَاحًا : کامیاب ہونا۔ الْمَسَاعِي : مَسْعَى کی جمع ہے، کوشش سَعَى (ف) سَعْيًا : کوشش کرنا، سورۂ نجم آیت ۳۹ میں ہے : " وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ

اِلَّا مَاسَعٰی » خَطْرَۃ : حرکت، خَطَرَالشَّئُ (ض) خَطَرَانًا : حرکت کرنا۔
غُرَّۃ : گھوڑے کی پیشانی کی سفیدی، ہر چیز کا اول حصہ، سفیدی، جمع : غُرَرٌ۔ غَرَّ وَجْھُہٗ (س) غَرَرًا، وغَرَارَۃٌ : سفید ہونا، چمکنا، غَرَّ (ض) غِرَّۃٌ : ناتجربہ کار ہونا، بھولا بھالا ہونا، حدیث میں ہے : « المُؤمِنُ غِرٌّ کَرِیْمٌ » : مومن سیدھا سادہ ہوتا ہے وغَرَّہ (ن) غُرُوْرًا : دھوکہ دینا۔ سورۃ الانفطار آیت ٦ میں ہے « یَاَیُّھَا الْاِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْکَرِیْمِ »
نُقْرَۃ : سونے چاندی کو پگھلانے کے بعد کا ٹکڑا اور ڈلی، جمع : نُقَرٌ ونِقَارٌ۔ یَصُوْلُ (ن) صَوْلاً : حملہ کرنا۔ حَوَتْ (ض) حَوَایَۃٌ : جمع کرنا۔ صُرَّۃ : تھیلی، جمع : صُرَرٌ۔ صَرَّالدَّرَاھِمَ (ن) صَرًّا : دراہم کو تھیلی میں جمع کرنا۔

***

۵ وَاِنْ تفاَنَتْ أو تَوَانَتْ عِتْرَتُہٗ   یَا حَبَّذَا نُضَارُہٗ وَنَضْرَتُہٗ
۶ وَحَبَّذا مَغْنَاتُہٗ وَنُصْرَتُہٗ   کَمْ آمِرٍ بِہٖ اسْتَتَبَّتْ إمْرَتُہٗ
۷ وَمُتْرَفٍ لَوْلاہُ دَامَتْ حَسْرَتُہٗ   وَجَیْشِ ھَمٍّ ھَزَمَتْہُ کَرَّتُہٗ
۸ وَبَدْرِ تِمٍّ أنْزَلَتْہُ بَدْرَتُہٗ   وَمُسْتَشِیطٍ تَتَلَظّٰی جَمْرَتُہٗ
۹ أسَرَّ نَجْوَاہُ فَلانَتْ شِرَّتُہٗ   وَکَمْ أسِیرٍ أسْلَمَتْہُ أُسْرَتُہٗ
۱۰ أنقَذَہ حَتّٰی صَفَتْ مَسَرَّتُہٗ   وَحَقٌّ مَوْلًی أبْدَعَتْہُ فِطْرَتُہٗ

• لَوْلاَ التُّقٰی لَقُلْتُ جَلَّتْ قُدْرَتُہٗ

۵ اگرچہ اس کا خاندان ختم، یا کمزور ہو جائے، اس کا سونا اور اس کی شادابی کس قدر اچھی ہے۔
۶ اور کیا ہی اچھی ہے اس کی مالداری اور نصرت! کتنے ہی حاکم ہیں جن کی حکومت اس کی وجہ سے قائم رہی۔
۷ اور کتنے ہی خوشحال لوگ ہیں کہ اگر یہ نہ ہوتا ان کی حسرت ہمیشہ رہتی، کتنے ہی غم کے لشکر ہیں کہ اس کے حملے نے انہیں شکست دی۔
۸ کتنے ہی ماہ کامل ہیں جن کو اس کی تھیلی نے اتارا، کتنے ہی ایسے غضبناک ہیں جن کا انگارہ بھڑکتا ہے۔

⑨ اس نے چپکے سے سرگوشی کی تو ان کی تیزی نرم ہوگئی (اور غصہ ختم ہوگیا) بہت سے ایسے قیدی ہیں جنہیں ان کے خاندان نے بے یار و مددگار چھوڑ دیا تھا۔
⑩ اس نے انہیں بچایا، یہاں تک کہ ان کی خوشی خالص ہوگئی اس مولیٰ کے حق کی قسم! جس کی فطرت نے اس کو پیدا کیا۔
⑪ اگر ڈر نہ ہوتا تو میں کہہ دیتا جلت قدرتہ "اس کی قدرت بڑی ہے"

***

⑤ (وإنْ) وصلیہ ہے (عزتہ) میں تنازع فعلین ہے (تفانَتْ) اور (توانت) دونوں اس کے فاعل ہونے کا تقاضہ کر رہے ہیں بصریین کے نزدیک (عزۃ) فعل ثانی (توَانت) کا فاعل ہے اور (تفانَت) میں ضمیر اس کا فاعل ہوگی جبکہ کوفیوں کے نزدیک (عَزۃ) (تفانَت) کا فاعل ہے اور (توانت) کا فاعل اس میں ضمیر ہے (یا حبّذا) یا حرف نداء ہے، منادی (قوم) محذوف ہے (حبّذا) میں (حَبَّ) فعل ہے اور (ذا) اسم اشارہ فاعل ہے (نضارہ) مخصوص بالمدح ہے یہ سب مل کر جواب ندا ہے (نضرتہ) کا عطف (نضارہ) پر ہے۔

⑥ (مَغْناته ونصرته) (حبذا) مخصوص بالمدح ہے (کَمْ) خبریہ ممیز ہے (آمر) تمیز ہے، ممیز تمیز مبتدا، (استتبّت إمرته) خبر ہے (به) (استتبتْ) سے متعلق ہے۔

⑦ (ومترف) میں واؤ بمعنی رُبَّ ہے (مترف) لفظاً مجرور اور محلاً مرفوع مبتدا ہے (لولا) حرف شرط ہے (ہ) ضمیر اس کا اسم ہے اور اس کی خبر (موجود) محذوف ہے، (لولا) کی خبر جب عام یعنی (موجود ثابت) وغیرہ ہو تو واجب الحذف ہوتی ہے، مبتدا خبر مل کر شرط ہے (دَامَت حَسرتُه) فعل، فاعل مل کر جزا ہے، شرط جزا جملہ شرطیہ ہو کر (مترف) مبتدا کے لئے خبر ہے، (وجیش هَمٍّ) میں بھی واؤ بمعنی رُبَّ ہے اور یہ محلا مرفوع مبتدا ہے (هزَمته) خبر ہے (کَرَّته) (هزَمَت) کا فاعل ہے۔

⑧ (وبدر تمٍ) میں بھی واؤ بمعنی رُبَّ ہے (بدر) مضاف ہے (تم) مضاف الیہ ہے، یہ اضافۃ الموصوف الی الصفۃ کی قبیل سے ہے، یہ مبتدا ہے (أنزلته) اس کی خبر ہے (بَدرتُه) (أنزلَت) کا فاعل ہے (ومستشیط) میں واؤ بمعنی رب ہے (مستشیط)

موصوف (تتلظی جمرته) جملہ فعلیہ صفت، موصوف باصفت لفظاً مجرور، محلاً مبتدا مرفوع ہے۔

⑨ (أسر) پہلے شعر میں (مستشیط) مبتدا کے لئے صفت ثانیہ ہے (بجواه) (أسر) کا مفعول بہ ہے (فلانت شرته) جملہ فعلیہ (مستشیط) مبتدا کے لئے خبر ہے۔

(کم أسیر) مبتدا موصوف ہے (أسلَمته) صفت ہے (أسرتُه) (أسْلَمتْ) کا فاعل ہے۔

⑩ (أنقذه) پہلے شعر میں (کم أسیر) مبتدا کے لئے خبر ہے (حتی) عاطفہ ہے (صَفَت مسرته) جملہ فعلیہ معطوفہ ہے۔ (وحق مولی) میں واؤ قسمیہ ہے (حق مولی) مضاف بامضاف الیہ مقسم بہ ہے (أبدعَته) (مولی) کی صفت ہے (فطرته) (أبدعَت) کا فاعل ہے (لولا التقی) میں (التقی) مبتدا ہے اور خبر (موجود) محذوف ہے اور یہ شرط ہے (لقلتُ: حلّت قدرته) جزا ہے (حلّت) مقولہ ہے (قدرته) اس کا فاعل ہے، شرط جزا جملہ شرطیہ بن کر قسم کے لئے جواب قسم ہے۔

***

تَفَانَتْ : تَفَانِيًا : فانی ہونا۔ فَنِيَ الشَّئُ (س) فَنَاءً : فنا ہونا، ختم ہونا۔

تَوَانَتْ : تَوَانِيًا از تفاعل: سست پڑنا، کمزور ہونا وَوَنَى (ض) وَنيًا وَوَنِيَ (س) وَنًى : سست ہوجانا۔ عِتْرَة : خاندان، قریبی رشتہ دار۔

يا حَبَّذَا نُضَارُه ونُضْرَتُه : حَبَّذَا: افعالِ مدح میں سے ہے، حبّ باب کرم سے فعل ماضی ہے "ذا" اسم اشارہ اس کے لئے فاعل ہے اور نضارہ مخصوص بالمدح ہے۔ نُضَار : نَضْرَةٌ کی جمع ہے : خالص سونا۔ نُضْرَةٌ : شادابی۔ نَضِرَ (ن س ک) نَضْرَةً، نُضُورًا، نَضَرَةً ونَضَارَةً : شاداب ہونا۔

مُغْنَاة : یہ میم کے فتحہ اور ضمہ دونوں کے ساتھ ہے بمعنی غنی کردینا، قائم مقام ہونا، کہتے ہیں : أَغْنَيتُ مَغْنَاةَ فلان : میں فلاں کا قائم مقام بنا۔

اسْتَتَبَّتْ إمرَتُه : اسْتَتَبَّ الأَمْرُ : کام کا درست ہونا، قائم رہنا۔ تَبَّ (ض) تَبًّا وتَبَبًا : ہلاک ہونا، ہلاک کرنا، لازم اور متعدی۔ سورۃ اللّھب آیت ۱ میں ہے : "تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ وَّتَبَّ" إِمْرَةٌ اور إِمَارَةٌ کے ایک ہی معنی ہیں، کہتے ہیں تَأَمَّرَ فلانٌ علينا، فحَسُنَت إمرتُه : فلاں نے ہم پر حکومت کی اور اس کی حکومت اچھی رہی۔

مُتْرَفٍ : خوشحال آدمی، مالدار آدمی۔ باب افعال سے صیغۂ اسم مفعول ہے، أَتْرَفَ الرَّجُلُ : مال کا کسی آدمی کو سرکش بنانا۔ مجرد میں از سمع تَرِفَ۔ تَرَفًا : خوش عیش ہونا، خوش حال ہونا۔

دَامَتْ حَسْرَتُهُ : دَامَ (ن) دَوَامًا : ہمیشہ ہونا حَسْرَةً : شدید ندامت، جمع : حَسَرَات، سورۃ یٰسٓ آیت ۳۰ میں ہے : " يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ " اور سورۃ فاطر آیت ۸ میں ہے فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ " حَسِرَ عَلَى الشَّيْءِ (س) حَسَرًا وحَسْرَةً : حسرت کرنا۔ جیش : لشکر، جمع جُيُوش۔

هَزَمَتْهُ كَرَّتُهُ : هَزَمَ (ض) هَزْمًا : شکست دینا۔ هَزِيمَةٌ نُكْرَاء : سخت ناکامی۔ هَزِيمَةٌ مَاحِقَةٌ : زبردست شکست، كَرَّة : حملہ، كَرَّ (ن) كُرُورًا لوٹنا، پیچھے ہٹنا، كَرَّ عليه : حملہ کرنا، ٹوٹ پڑنا۔ سورۃ ملک آیت میں ہے " ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ "

بَدْرُ تَمٍّ أَنْزَلَتْهُ بِدْرَتُهُ : بَدْر : چودھویں رات کا چاند، جمع : بُدُور۔ بَدْرُ تَمٍّ : ماہِ تمام۔ بَدْرَة : اس تھیلے کو کہتے ہیں جس میں دس ہزار درہم سما سکیں، جمع : بِدَرٌ۔

مُسْتَشِيط : باب استفعال سے اسم فاعل کا صیغہ ہے، اسْتَشَاطَ : بھڑکنا، یہاں غصہ سے بھڑک اٹھنے والا امراد ہے وَشَاطَ (ض) شَيْطًا و شَيَاطَةً : جلنا، مشتعل ہونا۔

تَتَلَظَّى جَمْرَتُهُ : تَتَلَظَّى : باب تفعل سے مؤنث غائب مضارع کا صیغہ ہے : بھڑکنا، و لَظِيَ (س) لَظًى کے بھی یہی معنی ہیں۔ جَمْرَة : انگارہ، جمع : جُمُر، جُمْر۔ مِجْمَرَة : انگیٹھی، آتش دان۔

نَجْوَى : سرگوشی، جمع : نَجَاوِي۔ نَجَا (ن) نَجَاةً : نجات پانا، خلاصی پانا ونجا (ن) نَجْوًا : سرگوشی کرنا، سورۃ نساء آیت ۱۱۴ میں ہے " لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّنْ نَّجْوَاهُمْ " قرآن کریم میں یہ لفظ گیارہ جگہ استعمال ہوا ہے۔

لَانَتْ شِرَّتُهُ : لَانَ (ض) لِينًا : نرم ہونا، شِرَّة : تیزی۔ کہتے ہیں : أَعُوذُ بِاللهِ مِن شِرَّةِ الغَضَب۔

أَسِير : قیدی جمع : أُسَر، أُسَرَاء، أُسَارَى۔ أَسَرَه (ض) أَسْرًا و إِسَارَةً : رسّی سے باندھنا۔ أُسْرَة : خاندان، جمع : أُسَر، أُسْرَةُ التَّحْرِير : ادارۂ تحریر۔

أَنْقَذَ : باب افعال سے ہے : نجات دلانا، بچانا، سورۃ النساء آیت ۱۰۳ میں ہے : " وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِّنْهَا " نَقَذَ (ن) نَقْذًا : نجات دلانا۔ ونَقِذَ (س) نَقَذًا : نجات پانا۔ أَنْقَذَ الأَزْمَةَ : بحران ختم کرنا۔ أَنْقَذَ حَيَاةَ الرهائن

برغمالیوں کو چھڑانا۔ أَنقَذَ الموقِفَ : پوزیشن سنبھالنا، صورت حال درست کرنا۔ مُنقِذ: نجات دہندہ۔ صَفَتْ (ن) صُفُوًّا : صفا ہونا۔

مَولیٰ : مولیٰ کے بہت سارے معنی آتے ہیں مثلاً رب، مالک، سید، مدد کرنیوالا، معتِق (غلام آزاد کرنے والا) مُعتَق (آزاد شدہ)، محبت کرنے والا، پڑوسی۔ جمع : مَوالٍ یہاں اللہ جل شانہ کی ذات مبارکہ مراد ہے۔

التُّقٰی : تُقٰی اور تقویٰ کے ایک ہی معنی ہیں۔ تَقٰی (ض) تُقًی، و تِقاءً و تَقِیَّۃً : ڈرنا، پرہیزگار ہونا۔ اس کا مادہ "وَقَیَ" ہے "واو" کو "تا" سے بدل دیتے ہیں۔ جَلَّ (ض) جَلًّا وجَلَالًا : عظیم ہونا، جلیل ہونا۔

***

ثمَّ بَسَطَ يَدَهُ ، بعْدَ ما أَنْشَدَهُ ، وَقالَ : أَنجزَ حُرٌّ ما وَعَدَ ، وَسَحَّ خَالٌ إذا رَعَدَ. فَنَبَذْتُ الدِّينارَ إليْه ، وقُلْتُ : خُذْهُ غَيْرَ مَأْسُوفٍ عَلَيْه ، فوَضَعَهُ فِي فِيهِ ، وقال : بارِكَ اللَّهُمَّ فِيهِ ، ثم شَمَّرَ لِلانثِناءِ ، بَعْدَ تَوْفِيَةِ الثَّناءِ .

اشعار پڑھنے کے بعد اس نے اپنا ہاتھ پھیلایا اور کہا شریف آدمی جس کا وعدہ کرتا ہے پورا کرتا ہے اور بادل برستا ہے جب گرجتا ہے، چنانچہ میں نے اس کی طرف دینار پھینکا اور کہا، لے لو اس حال میں کہ اس پر کوئی افسوس نہیں، پس اس نے وہ دینار اپنے منہ میں رکھا اور کہا "اے اللہ! تو اس میں برکت دے" ثناء مکمل کرنے کے بعد پھر وہ لوٹنے کے لئے تیار ہوا۔

***

بَسَطَ (ن) بَسْطًا : پھیلانا، کشادہ کرنا۔ بَسُطَ (ک) بَسَاطَۃً : چہرہ کھل جانا۔

أَنجَزَ حُرٌّ مَا وَعَدَ : أَنجَزَ الوَعْدَ : وعدہ پورا کرنا و نَجَزَ (ن)، نَجْزًا کے بھی یہی معنی ہیں۔ نَجِزَ (س) نَجَزًا : پورا ہونا۔ إِنجَاز : کامیابی، تکمیل۔ جمع : إِنجَازَات، إِنجَازَاتُ خُطَطِ التَّنمِيَةِ : ترقیاتی منصوبوں کی تکمیل۔ إِنجَازُ المَشَارِيعِ المُخَطَّطَةِ : منصوبہ بند کاموں کی تکمیل۔

حُرٌّ : شریف۔ جمع : أَحْرَار۔ وَعَدَ (ض) عِدَۃً : وعدہ کرنا۔ علامہ سیوطی نے الکنز المدفون (ص ۳۱۰) میں وعدہ کی تعریف لکھی ہے : "الوعد : الإِخبارُ بإِيصَالِ الخَيْرِ فِي المُستَقبَلِ" یعنی مستقبل میں خیر پہنچانے کی خبر دینا"

أَنْجَزَ حُرٌّ مَا وَعَدَ : شریف آدمی پورا کرتا ہے جو وعدہ کرتا ہے۔ یہ محاورہ ہے۔ صاحب جمہرۃ الامثال نے (ج ا ص ۳۰) میں لکھا ہے کہ اس کو سب سے پہلے حارث نے استعمال کیا۔ کہا جاتا ہے کہ: عرب میں حارث نامی ایک شخص تھا، اس نے عرب کے مشہور شاعر امرؤ القیس کے دادا صخر بن نہشل بن دارم سے کہا کہ: میں ایک ایسے قبیلے کو جانتا ہوں جن کے پاس مال تو بہت زیادہ ہے لیکن قوت کے اعتبار سے کمزور ہے آپ ان پر حملہ کریں اور مال چھین کر آئیں، وہ قبیلہ میں اس شرط پر بتاتا ہوں کہ آپ جو کچھ چھین کر لائیں گے مجھے اس میں سے خمس (پانچواں حصہ) دیں گے اس نے شرط منظور کرلی، حارث نے قبیلہ بتا دیا چنانچہ وہ گئے اور حملہ کر کے تمام کا تمام مال ان سے چھین لیا۔ جب وہ واپس آئے تو حارث نے کہا: أَنْجَزَ حُرٌّ مَا وَعَدَ، بعد میں یہ ضرب المثل بن گیا۔ اگر کسی کو اس کا وعدہ یاد دلانا ہو تو یہ جملہ کہا جاتا ہے۔

وَسَحَّ خَالٌ إِذَا رَعَدَ : سَحَّ (ن) سَحًّا وَسُحُوحًا: بہت زیادہ برسنا۔ خال: اس بادل کو کہتے ہیں جس کو دیکھ کر بارش کا گمان ہونے لگے، اس کی جمع خِيلَان آتی ہے۔ خَالَ (س) خَيْلًا خَيْلَةً، خَيَلَانًا، مَخَالَةً، مَخِيلَةً، خَيْلُولَةً: خیال کرنا، گمان کرنا۔ بادل کے مختلف مراحل اور مختلف حالات کے لئے مختلف نام استعمال ہوتے ہیں، علامہ ثعالبی نے فقہ اللغہ (ص ۲۷۹-۲۸۰) میں اس کی تفصیل نقل کی ہے: ① اَلنَّشْءُ: جب بالکل ابتدائی مراحل میں بادل ہو ② السَّحَاب: جب ہوائیں چلنے لگے ③ العَارِض: جب اس کا سایہ چھانے لگے ④ العَرَّاض: جب گرجنے چمکنے لگے ⑤ القَزَع: جب بادل کے ٹکڑے متفرق ہوں ⑥ الكِرْفِئُ المُكْفَهِر: جب گھنا ہو ⑦ طَخْيَاءُ: جب سیاہ ہو ⑧ المُزْنُ: جب سفید ہو ⑨ خَال، مُخِيلَة: جب دیکھ کر بارش کا گماں ہونے لگے ⑩ الصُّرَّاد: جب اس میں ٹھنڈک ہو لیکن بارش نہ ہو ⑪ أَجَشّ جب اس کی گرج کی آواز تیز ہو۔

رَعَدَ (ن) رَعْدًا: آسمان کا کڑکنا، آسمان کے کڑکنے کے لئے بھی مختلف الفاظ استعمال کرتے ہیں تیز ہونے کے لحاظ سے اس کو بتدریج پانچ مراحل میں تقسیم کیا گیا ہے ① رَعَدَتِ السَّمَاءُ ② اِرْتَجَسَتْ ③ أَرْزَمَتْ وَدَوَّتْ ④ قَصَفَتْ وَقَعْقَعَتْ ⑤ جَلْجَلَتْ وَ هَدْهَدَتْ۔

نَبَذْتُ : نَبَذَ (ض) نَبْذًا: پھینکنا۔ نَبِيذ کو بھی اسی لئے نبیذ کہا جاتا ہے کہ اسے مٹکے میں پھینکا جاتا ہے۔ سورۃ آل عمران آیت ۱۸۷ میں ہے: «فَنَبَذُوْهُ وَرَآءَ ظُهُوْرِهِمْ»

غَيْرَ مَأْسُوْفٍ عَلَيْهِ : ناقابلِ افسوس، اس پر کوئی افسوس نہیں ہے۔ أَسِفَ عَلَيْهِ (س) أَسَفًا : کسی چیز پر افسوس کرنا۔

فِيْ فِيْهِ : پہلا فِيْ جارّہ ہے اور دوسرا فَمٌ کے معنی میں ہے فم منہ کو کہتے ہیں۔

شَمَّرَ لِلْاِنْثِنَاءِ بَعْدَ تَوْفِيَةِ الثَّنَاءِ : شَمَّرَ، بابِ تفعیل سے ہے : تیار کرنا، اس کے اصل معنی ہیں : آستین چڑھانا، پائنچے اٹھانا، چونکہ آدمی جب کسی چیز کی تیاری کرتا ہے تو وہ عام طور پر پائنچے اٹھاتا ہے اسی لئے اس کے معنی تیاری کرنے کے بھی آتے ہیں۔ وشَمَرَ (ن) شَمْرًا : تیز چلنا، متکبرانہ چال چلنا۔ الِانْثِنَاء : واپس ہو جانا، لوٹنا۔ و ثَنَیٰ (ض) ثَنْيًا : لپیٹنا، موڑنا، ثَنَیٰ صَدْرَهٗ : اپنے سینے پر کپڑا ڈالنا، چھپانا۔ سورۃ ھود آیت ۵ میں ہے « اَلَآ اِنَّهُمْ يَثْنُوْنَ صُدُوْرَهُمْ »

تَوْفِيَة : بابِ تفعیل کا مصدر ہے، فَعَّلَ کا مصدر " تَفْعِيْل " کے علاوہ پانچ دوسرے اوزان پر بھی آتا ہے، چنانچہ فصولِ اکبری (ص ۲۱) میں ہے : « وَيَجِيْءُ مَصْدَرُهٗ عَلٰى تَفْعِلَة وفِعَال وفَعَال وفِعَّال وتَفْعَال » جیسے تَعْزِيَة، كِذَاب، سَلَام، كِذَّاب اور تَكْرَار ہے۔ ان میں دو وزن قیاسی ہیں تَفْعِيْل اور تَفْعِلَة اور باقی سماعی، چنانچہ رضی شرح شافیہ (ج ۱ ص ۱۶۴) میں لکھتے ہیں :

> « فَعَّلَ میں ناقص واوی اور یائی کے علاوہ باقی تمام افعال کا مصدر تَفْعِيْل کے وزن پر قیاسًا آتا ہے، اور جو افعال ناقص واوی یا یائی ہیں، ان کا مصدر اس باب سے " تَفْعِلَة " کے وزن پر آتا ہے، ناقص کے علاوہ باقی افعال خصوصًا مہموز اللام میں بھی تَفْعِلَة کے وزن پر مصدر بکثرت آتا ہے لیکن وہ سماعی ہوتا ہے، جیسے تَخْطِيْئًا وَتَخْطِئَةً و تَهْنِيْئًا وَتَهْنِئَةً، لیکن سیبویہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ناقص کی طرح مہموز اللام میں بھی " تَفْعِلَة " ہی کا وزن مصدر کے لئے لازمی ہے لہٰذا ان کے نزدیک تَخْطِيْئًا اور تَهْنِيْئًا درست نہیں »

حاصل کلام یہ کہ فَعَّلَ میں عام افعال کے مصدر کے لئے " تَفْعِيْل " کا وزن اور ناقص کے لئے « تَفْعِلَة » کا وزن قیاسًا مقرر ہے، سیبویہ کے نزدیک مہموز اللام کے لئے بھی یہی وزن قیاسًا مستعمل ہے۔ ان دونوں کے علاوہ باقی اوزان فِعَال، [illegible] تَفْعَال سماعی ہیں۔

وَفَّى چونکہ ناقص یائی ہے اس لئے تفعیل سے اس کا مصدر " تَوْفِيَة " تَفْعِلَة کے وزن پر آتا ہے وَفَّاہ۔ تَوْفِيَة: پورا کرنا۔ سورۃ نور آیت ۳۹ میں ہے: " فَوَفَّاهُ حِسَابَه " مجرد میں ازضرب وَفَى الشَّيْءُ۔ وَفِيًا: پورا ہونا، مکمل ہونا۔ وَفَى بكذا۔ وَفَاءً: پورا کرنا۔ الثَّنَاءُ: تعریف۔ جمع أَثْنِيَةٌ آتی ہے۔

***

فنَشَأَتْ لِي مِنْ فُكَاهَتِهِ نَشْوَةُ غَرَامٍ، سَهَّلَتْ عَلَيَّ ائتنافَ اغْتِرَامٍ، فَجَرَّدْتُ دِينَارًا آخَرَ وَقُلْتُ لَهُ: هَلْ لَكَ فِي أَنْ تَذُمَّهُ، ثُمَّ تَضُمَّهُ؟ فَأَنْشَدَ مُرْتَجِلاً، وَشَدَا عَجِلاً:

اس کی خوش طبعی سے میرے لئے عشق کا سا کیف و سرور پیدا ہوگیا، جس نے مجھ پر از سر نو نقصان اٹھانا آسان کردیا، اس لئے میں نے ایک دوسرا دینار اس کے لئے نکالا اور اس سے کہا "کیا آپ کو اس بات میں رغبت ہے کہ اس کی مذمت کردیں پھر اس کو بھی (پہلے دینار کے ساتھ) ملالیں" تو اس نے برجستہ یہ اشعار پڑھے اور جلدی میں ترنم سے گانے لگا۔

***

نَشْوَةَ غَرَامٍ: نَشْوَة: مستی، مدہوشی، کیف وسرور نَشِيَ (س) نَشْوًا ونُشْوَةً: (نون کے ضمے، فتحے، کسرے کے ساتھ) نشہ میں ہونا، نَشْوَانٌ: جو نشے میں مدہوش ہو۔ غَرَام: عشق، فریفتگی۔ نَشْوَة غَرَام: عشق کا سا نشہ، کیف وسرور۔

سَهَّلَتْ: باب تفعیل سے واحد مؤنث غائب کا صیغہ ہے: آسان کردینا، آسان بنادینا۔ وسَهُلَ (ک) سَهْلاً وسُهُولَةً: آسان ہونا۔

اِئْتِنَاف اغْتِرَام: ائْتِنَاف اور اسْتِئْنَاف کے ایک ہی معنی ہیں: از سرِنو کرنا وأَنِفَ مِنْهُ (س) أَنَفًا: نفرت کرنا۔ اِغْتِرَام: تاوان۔ اِغْتَرَمَ الرَّجُلُ: اپنے اوپر نقصان ڈالنا، اٹھانا۔ غَرِمَ (س) غَرَامَةً: نقصان اٹھانا، تاوان دینا۔

جَرَّدْتُ: باب تفعیل سے واحد متکلم کا صیغہ ہے: نکالنا۔ وجَرَدَ (ن) جَرْدًا، جُرُودًا: چھیلنا، ننگا کرنا، خول اتارنا۔ آج کل عامی زبان میں بولتے ہیں، جَرَدَ البَضَائِعَ: اسٹاک کرنا۔

تَذُمُّه ثُمَّ تَضُمُّه: ذَمَّه (ن) ذَمًّا: مذمت کرنا۔ ضَمَّه (ن) ضَمًّا: ملانا۔

وَشَدَا عَجِلاً: شَدَا (ن) شَدْوًا: ترنم سے گانا عَجِلاً: عَجِلَ (س) عَجَلاً وعَجَلَةً: جلدی کرنا۔ عَجِل: صیغۂ صفت ہے

① تبًّا لَهُ مِنْ خادِعٍ مُماذقِ أصفرَ ذِی وَجْهَیْنِ کَالْمُنافِقِ
② یبدو بِوَصْفَیْنِ لِعَیْنِ الرَّامِقِ زِینةِ مَعْشُوقٍ وَلَوْنِ عَاشِقِ
③ وَحُبُّهُ عِنْدَ ذَوِی الحقائِقِ یَدْعُو إلَی ارْتِکابِ سُخْطِ الخالِقِ
④ لَوْلاَهُ لَمْ تُقْطعْ یَمِینُ سارِقٍ وَلاَ بَدَتْ مَظْلِمَةٌ مِنْ فاسِقِ
⑤ وَلا اشمأزَّ باخِلٌ من طارِقٍ وَلا شکا المطول مَطْلَ العائقِ
⑥ وَلااسْتُعِیذَ مِن حسودٍ رَاشِقٍ وَشَرُّ مَا فِیهِ مِنَ الْخلاَئقِ
⑦ أنْ لَیْسَ یُغْنِی عَنْکَ فی الْمَضایقِ إلّا إذا فَرَّ فِرارَ الآبقِ
⑧ واهاً لِمَنْ یَقْذِفُهُ من حَالقِ وَمَنْ إذَا نَاجَاهُ نَجْوَی الْوَامِقِ
⑨ قَالَ لَهُ قَوْلَ المحقِّ الصَّادِقِ: لاَ رأی فی وَصلِكَ لِی فَفَارِقِ

① ہلاکت ہو اس کے لئے جو کہ دھوکہ باز، منافق ہے، زرد ہے منافق کی طرح دو چہروں والا ہے (کہ اس کے دونوں طرف نقش و نگار مختلف ہیں)

② عاشق کی آنکھ کے لئے دو وصفوں کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے یعنی معشوق کی زینت اور عاشق کے رنگ کے ساتھ (مطلب یہ ہے کہ یہ نقش و نگار سے معشوق کی طرح مزین بھی ہے لیکن رنگ اس کا عاشق کی طرح زرد ہے)

③ حقیقت والوں کے نزدیک اس کی محبت خالق کی ناراضگی کے ارتکاب کی طرف دعوت دیتی ہے۔

④ اگر یہ نہ ہوتا تو چور کا دایاں ہاتھ نہ کاٹا جاتا اور نہ فاسق سے ظلم ظاہر ہوتا۔

⑤ نہ بخیل آدمی رات کو آنے والے مہمان سے ناگواری کا اظہار کرتا اور نہ ہی منع کرنے والے کے ٹال مٹول کی وہ شخص شکایت کرتا جس کے ساتھ ٹال مٹول کیا جاتا ہے۔

⑥ اور نہ گھور کر دیکھنے والے حاسد سے پناہ مانگی جاتی، اس کی خصلتوں میں سب سے بری خصلت یہ ہے۔

⑦ کہ یہ تنگیوں میں آپ کو فائدہ نہیں دے گا مگر اس وقت جب وہ بھگوڑے غلام کی طرح بھاگ جائے۔

⑧ وہ شخص کیا ہی اچھا ہے جو اس کو بے آب و گیاہ پہاڑ سے پھینک دے اور کس قدر اچھا ہے وہ بھی کہ جب یہ دینار اس کے ساتھ عاشق کی طرح سرگوشی کرے۔

⑨ تو وہ اس سے حق کہنے والے سچے آدمی جیسا قول کہے کہ "میری رائے تجھ سے ملنے کی نہیں، مجھ سے الگ ہوجا"۔

***

① (تَبّاً له) (تَباً) فعل محذوف (تَبَّ) کے لئے مفعول مطلق یا(أطلُبُ) فعل محذوف کے لئے مفعول بہ ہے(له) میں ضمیر لفظاً مجرور اور محلاً مرفوع فاعل ہے(مِنْ) ضمیر مجرور کے لئے بیان ہے(خادع مماذق) موصوف صفت ہے(أصفر) (له) ضمیر فاعل سے حال اول ہے(ذی وجهين) موصوف (كالمنافق) (ثابتا) محذوف سے متعلق ہوکر صفت موصوف صفت مل کر حال ثانی ہے۔

② (يبدو) فعل فاعل ہے(بوصفين) اور(لِعَين) جار مجرور(يبدو) سے متعلق ہے(زينة معشوق) اور(لون عاشق) دونوں (وَصفين) سے بدل ہیں۔

③ (حبه) مبتدا ہے (عند ذوی...) ظرف ہے (يدعو) خبر ہے (إلى ارتكاب...) (يدعو) سے متعلق ہے۔

④ (لولا) حرف شرط ہے(ه) ضمیر اسم اور (موجود) محذوف خبر ہے، یہ جملہ شرط ہے(لم تقطع يمين) جزا ہے(لا بَدَت) کا عطف (لم تُقطع) پر ہے(مَظلمة) (بَدَت) کا فاعل ہے(مِن فاسق) (بَدَت) سے متعلق ہے۔

⑤ (لا اشمأزّ باخل) جملہ فعلیہ کا عطف پہلے شعر میں (لا بدَت) پر ہے(مِن طارق) (اشمأزّ) سے متعلق ہے (لا شكا) کا عطف(لا اشمأزّ) پر ہے(الممطول) (لا شكا) کا فاعل ہے(مَطلَ العائق) مفعول بہ ہے۔

⑥(لا استعيذ) کا عطف پہلے شعر میں (لا شكا) پر ہے(مِنْ) (استعيذ) سے متعلق ہے(شر ما فيه) مبتدا ہے(مِنْ الخلائق) (ما) کا بیان ہے اور یہ(شرٌ) مبتدا سے متعلق ہے۔

⑦ (أنْ ليس...) پہلے شعر میں مبتدا کے لئے خبر ہے(ليس) میں ضمیر اس کا اسم اور (يُغنى) خبر ہے (فى المضائق) (يُغنى) سے متعلق ہے (إلا) حرف استثناء مفرغ ہے (إذا) ظرفیہ ہے (فرار الآبق) (فَرّ) کے لئے مفعول مطلق ہے۔

⑧ (واهاً) اسم فعل بمعنی أعجبُ مبنی بر سکون ہے لا محل له من الإعراب ضمیر مستتر (أنا) اس میں فاعل (لِمَنْ) (واهاً) اسم فعل سے متعلق ہے (یقذفه) (مَن) موصول کے لئے صلہ ہے (مِن حالق) (یقذفه) سے متعلق ہے، واؤ عاطفہ ہے (مَن إذا ناحاه) کا عطف (مَن یقذفه) پر ہے (نَجوی الوامق) (ناحاه) کے لئے مفعول مطلق ہے۔

⑨ (قال) فعل فاعل (قَوْلَ المحق) (قال) کے لئے مفعول بہ ہے (الصادق) (المحق) کی صفت ہے اور یہ پورا جملہ قول ہے (لا رأی) لا نفی جنس ہے (رأی) اسم ہے (فی وصلك) (رأی) سے متعلق ہے (لی) جار مجرور (ثابت) سے متعلق ہو کر (لا) نفی جنس کی خبر ہے اور یہ پورا جملہ قول کے لئے مقولہ ہے۔

***

تَبًّا لَہٗ مِنْ خَادِعٍ : تبًّا فعل محذوف کے لئے مفعولِ مطلق ہے یعنی تبَّ تبًّا۔ خادِع دھوکہ باز۔ خَدَعَه (ف) خَدْعًا، وخِدْعًا : دھوکہ دینا، فریب دینا، چال چلنا۔ خُدْعَة : چال، دھوکہ، خِدَاعُ البَصَر : فریبِ نظر، خَيْدَع : سراب۔ خَدَعَ کے اصل معنی چھپنے کے آتے ہیں۔ خَدَعَ الضَّبُّ فی جُحْرِہٖ : یعنی گوہ اپنے بل میں داخل ہوا۔ ایک آدمی حضرت عمرؓ کے پاس آکر بارش نہ ہونے کی شکایت کرتے ہوئے کہنے لگے : قَحَطَتِ السَّمَاءُ وَخَدَعَتِ الضِّبَابُ وَجَاعَتِ الأَعْرَابِ۔

مُمَاذِق : یہ باب مفاعلہ سے اسم فاعل کا صیغہ ہے جو محبت میں مخلص نہ ہو منافق ہو، اس کو "مُمَاذِق" کہتے ہیں۔ و مَذَقَ اللَّبَنَ بالمَاءِ : دودھ میں پانی ملانا، آمیزش کرنا۔ مَذَّاق : ملاوٹ کرنے والا۔ باب نصر سے مستعمل ہے۔

المُنَافِق : جو عداوت کو چھپائے اور دوستی ومحبت کو ظاہر کرے۔ نَفَقَ الشَّیْءُ (ن) نَفقًا : ختم ہونا۔

الوَامِق : محبت کرنے والا۔ باب حسب سے مستعمل ہے۔ وَمِقَ یَمِقُ (ح) وَمْقًا ومِقَةً : محبت کرنا، وَمْقٌ : محبت، چاہت معشوق : جس کے ساتھ عشق ہو، عَشِقَ (س) عَشْقًا، عِشقًا : عاشق ہونا، فریفتہ ہونا۔ سُخْطٌ : ناراضگی، سَخِطَہٗ وعَلَیه (س) سَخَطًا وسُخطًا : ناراض ہونا۔

يَمِينُ سَارِقٍ : يَمِينٌ : دایاں ہاتھ، جمع : أَيمان۔ سورۃ الاعراف آیت ۱۶ میں ہے
"ثُمَّ لَآتِيَنَّهُم مِّن بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَن شَمَائِلِهِمْ"
سارق : چور، جمع : سَرَقَةٌ، سُرَّاق۔ سَرَقَ الشیءَ (ض) سَرَقًا : چوری کرنا۔ مَظْلِمَة : ظلم، جمع مَظَالِم۔

وَلَا اشْمَأَزَّ بَاخِلٌ مِنْ طَارِقٍ : اشْمَأَزَّ : باب اقْشَعَرَّ سے واحد مذکر غائب کا صیغہ ہے : نفرت کرنا، ناگواری کا اظہار کرنا۔ سورۃ زمر آیت ۴۵ میں ہے "وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ" وشَمَزَتْ نَفْسُهُ مِنْهُ (ن) شَمْزًا : نفرت کرنا، متنفر ہونا، مکروہ سمجھنا۔ بَاخِل : بَخِيل، جمع : بُخَّالٌ جبکہ بَخِيل کی جمع بُخَلَاء آتی ہے بَخُلَ (ک) بُخْلًا و بَخِلَ (س) بَخَلًا و بُخُولًا : کنجوس ہونا۔ طَارِق : طَرَقَ (ن) طَرْقًا : رات کو دروازہ کھٹکھٹانا، بعد میں مطلق رات کے آنے والے کو طارق کہا جانے لگا۔ جمع : أَطْرَاق۔

شَكَا الْمَمْطُولُ مَطْلَ الْعَائِقِ : شَكَا (ن) شَكْوًا وشَكْوَى و شِكَاةً وشِكَاوَةً، و شِكَايَةً : شکایت کرنا۔ الْمَمْطُول : وہ شخص جس کے ساتھ ٹال مٹول کیا جاتا ہے۔ مَطَلَ فلانًا حَقَّهُ وبِحَقِّهِ (ن) مَطْلًا : کسی کا حق دینے میں ٹال مٹول کرنا۔ العَائِق : روکنے والا، رکاوٹ بننے والا۔ جمع عَوَائِق۔

رَاشِقٍ : رَشَقَهُ بِبَصَرِهِ (ن) رَشْقًا : تیز نگاہ سے دیکھنا، گھور کر دیکھنا۔ رَشَقَهُ بِالسَّهْم : تیر مارنا، رَشَقَ بِلِسَانِهِ : طعن و تشنیع کرنا، ورَشُقَ (ک) رَشَاقَةً : خوش قامت ہونا، پھرتیلا اور چابکدست ہونا، رَشَاقَة : خوبصورتی، سجیلا پن۔ خَلَائِق : عادت، مفرد : خَلِيقَة۔ المَضَائِق : تنگیاں، مفرد : مَضِيقَةٌ۔ ضَاقَ الشَّيْءُ (ض) ضِيقًا وضَيقًا : تنگ ہونا۔

الْآبِقِ : بھگوڑا غلام أَبَقَ (ض) أَبْقًا، وأَبَاقًا : غلام کا بھاگنا۔ مطلب یہ ہے کہ دینار سے اس وقت تک فائدہ نہیں حاصل کیا جا سکتا ہے جب تک اس کو خرچ کرکے اپنے سے الگ نہ کیا جائے، اس کے فائدہ کا وصال اس کے فراق کے بغیر ممکن نہیں، ابونعیم اصفہانی نے حلیۃ الاولیاء (ج ۲ ص ۱۵۵) میں حضرت حسن بصری کا قول نقل کیا ہے :

"بِئْسَ الرَّفِيقَانِ : الدِّرْهَمُ وَالدِّينَارُ، لَا يَنْفَعَانِكَ حَتَّى يُفَارِقَانِكَ"

"درہم اور دینار بہت برے رفیق ہیں جب تک آپ سے جدا نہ ہوں اس وقت تک نفع نہیں دیں گے"

اخطل کا شعر ہے:

وَمَعْشُوقٌ يَرْفُضُ كُلَّ يَوْمٍ تَرَىٰ فِي وَجْهِهِ أَبَدًا كَلَامَا
إِذَا فَارَقْتَهُ أَجْدَاكَ خَيْرًا وَلَا يُجْدِي عَلَيْكَ إِذَا أَقَامَا

علامہ ماوردی نے ادب الدنیا والدین (۱۲۱) میں حدیث نقل کی ہے، آپ نے فرمایا:

" يَقُولُ ابْنُ آدَمَ: مَالِي، مَالِي! وَهَلْ لَكَ يَا ابْنَ آدَمَ مِنْ مَالِكَ إِلَّا مَا أَكَلْتَ فَأَفْنَيْتَ، أَوْ لَبِسْتَ فَأَبْلَيْتَ أَوْ أَعْطَيْتَ فَأَمْضَيْتَ "

" ابن آدم کہتا ہے کہ میرا مال، میرا مال! حالانکہ آپ کے مال کی حقیقت سوائے اس کے اور کیا ہے کہ جو آپ نے کھایا، اس کو ختم کر دیا جو پہنا اسے بوسیدہ کر دیا اور جو کسی کو دیا اس کو اپنے پاس سے گزار دیا"

وَاهًا لِمَنْ يَقْذِفُهُ مِنْ حَالِقٍ: وَاهًا، یہ کلمۂ تعجب ہے، کہتے ہیں: وَاهًا لَهُ، وَبِهِ: یعنی مَا أَطْيَبَهُ! کتنا ہی اچھا ہے، حسرت کے موقع پر بھی بولتے ہیں: واهًا علی مافات۔ افسوس مافات پر۔ يَقْذِفُ: قَذَفَ (ض) قَذْفًا: پھینکنا۔ سورۃ طٰہٰ آیت ۳۹ میں ہے " فَاقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ۔ قرآن کریم میں یہ مادہ تقریباً نو مقامات پر استعمال ہوا ہے۔
حَالِق: وہ پہاڑ جس پر درخت اور گھاس وغیرہ نہ ہو۔ جمع: حَلَقَةٌ۔

قَوْلُ الْمُحِقِّ الصَّادِقِ لَا رَأْيَ فِي وَصْلِكَ لِي فَفَارِقْ: "میری رائے تجھ سے ملنے کی نہیں، مجھ سے الگ ہو" مُحِق: حق کہنے والا، اس سے حضرت علی رضی اللہ عنہ مراد ہیں، یہ ان کا قول ہے علامہ حریری نے غالباً اس سے ضرار بن ضمرہ کے اس خطبہ کی طرف اشارہ کیا ہے جو انھوں نے حضرت معاویہؓ کے سامنے ان کے کہنے پر حضرت علیؓ کی مدح میں کہا تھا، ابونعیم اصفہانی رحمہ اللہ نے حلیۃ الاولیاء (ج ۱ ص ۸۴ - ۸۵) اور علامہ ابن الجوزی نے صفوۃ الصفوۃ (ج ۱ ص ۳۱۵ - ۳۱۶) میں ضرار بن ضمرہ کے وہ الفاظ نقل کئے ہیں۔ حضرت معاویہؓ نے ان سے کہا: "صِفْ لِي عَلِيًّا، حضرت علیؓ کے اوصاف بیان کریں تو انھوں نے کہا:

" فَإِنَّهُ وَاللّٰهِ كَانَ بَعِيدَ الْمَدَىٰ، شَدِيدَ الْقُوَىٰ، يَقُولُ فَصْلًا، وَيَحْكُمُ عَدْلًا، يَتَفَجَّرُ الْعِلْمُ مِنْ جَوَانِبِهِ، وَتَنْطِقُ الْحِكْمَةُ مِنْ نَوَاحِيهِ، يَسْتَوْحِشُ مِنَ الدُّنْيَا وَزَهْرَتِهَا، وَ

يَسْتَأْنِسُ بِاللَّيْلِ وَظُلْمَتِهِ، كَانَ وَاللهِ غَزِيرَ الدَّمْعَةِ طَوِيلَ الْفِكْرَةِ، يُقَلِّبُ كَفَّهُ وَيُخَاطِبُ نَفْسَهُ، يُعْجِبُهُ مِنَ اللِّبَاسِ مَا خَشُنَ، وَمِنَ الطَّعَامِ مَاجَشُبَ، كَانَ وَاللهِ كَأَحَدِنَا يُجِيبُنَا إِذَا سَأَلْنَاهُ، وَيَأْتِينَا إِذَا دَعَوْنَاهُ، وَنَحْنُ وَاللهِ مَعَ تَقْرِيبِهِ لَنَا، وَقُرْبِهِ مِنَّا لَا نُكَلِّمُهُ هَيْبَةً .... يُعَظِّمُ أَهْلَ الدِّيْنِ، وَيُحِبُّ الْمَسَاكِيْنَ، وَأَشْهَدُ بِاللهِ لَقَدْ رَأَيْتُهُ فِي بَعْضِ مَوَاقِفِهِ وَقَدْ أَرْخَى اللَّيْلُ سُدُوْلَهُ وَغَارَتْ نُجُوْمُهُ، يَمِيْلُ فِي مِحْرَابِهِ قَابِضًا عَلَى لِحْيَتِهِ يَتَمَلْمَلُ تَمَلْمُلَ السَّلِيْمِ، وَيَبْكِي بُكَاءَ الْحَزِيْنِ فَكَأَنِّي أَسْمَعُهُ الْآنَ، وَهُوَ يَقُوْلُ: يَا دُنْيَا، يَا دُنْيَا، أَبِي تَعَرَّضْتِ أَمْ لِي تَشَوَّقْتِ؟ هَيْهَاتَ! هَيْهَاتَ! غُرِّي غَيْرِي، قَدْ بَتَتُّكِ ثَلَاثًا، لَا رَجْعَةَ لِي فِيْكِ، فَعُمُرُكِ قَصِيْرٌ، وَعَيْشُكِ حَقِيْرٌ، وَخَطَرُكِ كَبِيْرٌ. آه! آه! مِنْ قِلَّةِ الزَّادِ وَبُعْدِ السَّفَرِ، وَوَحْشَةِ الطَّرِيْقِ !!!-"

" و اللہ وہ بڑے بلند ہمت اور مضبوط اعصاب کے مالک تھے، آپ کی بات قول فیصل اور آپ کا فیصلہ انصاف پر مبنی ہوتا، آپ کے ہر پہلو سے علم کا چشمہ اُبلتا تھا، آپ کو دنیا اور اس کی زیب وزینت سے وحشت رہتی تھی، رات کی تنہائی اور تاریکی سے آپ بہت مانوس تھے، خدا کی قسم! آپ بہت ہی رونے والے، طویل غور وفکر میں رہنے والے تھے آپ اپنی ہتھیلی کو پلٹ کر اپنے آپ سے مخاطب ہوتے اور اپنا محاسبہ کرتے، آپ کو موٹا جھوٹا لباس اور روکھا پیکھا کھانا پسند تھا، وہ ہم میں ہمارے ہی طرح رہتے تھے، جب ہم کوئی بات پوچھتے تو بشاشت سے جواب دیتے اور جب ہم ان کو بلاتے تو ہمارے پاس آتے لیکن ان کی شفقت اور اپنی نیازمندی اور بے تکلفی کے باوجود ہم رعب کے مارے زیادہ گفتگو نہ کرتے، وہ دینداروں کی تعظیم کرتے اور مسکینوں سے محبت رکھتے تھے، میں خدا کو گواہ بنا کر کہتا ہوں کہ میں نے انہیں کبھی کبھی اس حال میں بھی دیکھا ہے کہ رات ڈھل چکی ہے اور ستارے ڈوبنے لگے ہیں اور آپ اپنی

محراب میں سانپ کاٹے ہوئے شخص کی طرح بے چین ہیں اور کسی
غمزدہ کی طرح رو رہے ہیں اور میں انھیں یہ کہتے ہوئے سن رہا ہوں:
اے دنیا! کیا تو مجھے نشانہ بنانا چاہتی ہے اور میرے لئے
بن سنور کر آتی ہے؟ دور رہو، دور رہو، دور رہو!!! اور میرے علاوہ کسی
اور کو دھوکہ دے، میں نے بغیر رجعت کے تجھے تین طلاقیں دیں،
تیری عمر مختصر اور تیرا عیش حقیر اور تیرا خطرہ بہت بھاری ہے، آہ! زادِ
سفر کم، سفر لمبا اور راستہ وحشت ناک ہے "

حضرت معاویہؓ یہ سن کر رونے لگے، یہاں تک کہ آپ کی داڑھی تر ہوگئی اور فرمانے لگے: رَحِمَ اللهُ أَبَا الحَسَنِ، كَانَ وَاللهِ كَذٰلِكَ. پھر ضرار سے پوچھنے لگے، حضرت علیؓ کے چلے جانے کے بعد آپ کے غم کی کیا کیفیت ہے؟ ضرار نے کہا "میں اس عورت کی طرح غمگین ہوں جس کا بچہ اس کی گود میں ذبح کر دیا گیا ہو کہ ایسی عورت کے نہ آنسو تھمتے ہیں اور نہ غم ماند پڑتا ہے"

***

فَقُلْتَ لَهُ: ما أَغْزَرَ وَبْلَكَ! فَقَالَ: وَالشَّرْطُ أَمْلَكُ، فَنَفَحْتُه بالدِّينارِ الثَّانِي، وقُلْتُ لهُ: عَوِّذْهُمَا بالمَثَانِي، فَأَلْقَاهُ فِي فمِهِ، وَقَرَنَهُ بِتَوْءَمِهِ، وَانْكَفَأَ يَحْمَدُ مَغْدَاه، وَيَمْدَحُ النَّادِي وَنَدَاهُ.

میں نے اس سے کہا آپ کی بارش کس قدر زیادہ ہے وہ کہنے لگا "شرط پوری کرنا زیادہ ضروری ہے" چنانچہ میں نے اس کو دوسرا دینار دیدیا اور کہا "دونوں کو سورہ فاتحہ کے ساتھ تعویذ بنادو" (یعنی سورۃ فاتحہ پڑھ کر شکر ادا کرو تاکہ وہ اس کی حفاظت اور تعویذ کا ذریعہ بن جائے) پس وہ اس نے اپنے منہ میں ڈالا، اپنے جڑوے (پہلے دینار) کے ساتھ ملایا اور اپنے صبح کے وقت نکلنے کی تعریف کرتے ہوئے اور مجلس اور اس کی سخاوت کی مدح کرتے ہوئے وہ واپس ہوا۔

***

مَا أَغْزَرَ وَبْلَكَ: مَا أَغْزَرَ تعجب کا صیغہ ہے: کس قدر زیادہ ہے آپ کی بارش! از کرم غَزُرَ (ک)، غَزَارَةً: بہت ہونا المَطَرُ الغَزِيرُ: موسلا دھار بارش۔ وَبْلٌ اور وَابِلٌ تیز بارش کو کہتے ہیں۔ سورۃ بقرۃ آیت ۲۶۵ میں ہے: " فَإِنْ لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ " بارش

ابتدا میں عام طور سے ہلکی اور پھر تدریجاً بڑھتی ہے، ان تدریجی مراحل میں بارش کے نام ثعالبی نے فقہ اللغہ (ص ۲۸۱) میں یوں نقل کئے ہیں: ① أَوَّلُ المَطَرِ رَشٌّ وطَشٌّ ② ثُمَّ الطَّلُّ ③ ثُمَّ الرَّذَاذُ ④ ثُمَّ نَضْخٌ ⑤ ثُمَّ هَطْلٌ ⑥ ثُمَّ وَابِلٌ۔

مَا أَغْزَرَ وَبْلَكَ: کیا ہی تیز ہے آپ کی بارش۔ یہاں اس کی مراد ہے کہ آپ کا علم کتنا ہی زیادہ ہے

وَالشَّرطُ أَمْلَكُ: یہ ضرب المثل ہے، اس وقت کہا جاتا ہے جب کسی کو اس کی شرط پر عمل کرانے کی یاد دہانی کروانی ہو۔ میدانی نے کتاب الامثال (ج ۱ ص ۳٦٧) میں لکھا ہے کہ سب سے پہلے اس محاورے کو أفعی جرہمی نے استعمال کیا چونکہ وہ عرب کے حکیم تھے اس لئے ان کے پاس دو آدمی آئے ان میں سے ایک نے کوئی شرط لگائی تھی لیکن اب وہ اسے پورا نہیں کرنا چاہتا تھا اس پر افعی جرہمی نے کہا: الشرط أملك، تقدیری عبارت ہے الشَّرْطُ أَمْلَكُ لِأَمْرِكَ مِنْكَ: آپ کے معاملہ کے لئے شرط آپ سے زیادہ مالک ہے یعنی شرط پوری کرنا ضروری ہے۔

نَفَحْتُهُ: ماضی واحد متکلم کا صیغہ ہے نَفَحَتِ الرِّيحُ (ف) نَفْحاً ونُفُوحًا: ہوا کا چلنا، نَفَحَ فُلَانًا بِالْمَالِ: عطا کرنا، دینا۔

عَوِّذْهُمَا بِالْمَثَانِي: عَوَّذَ - تَعْوِيذًا، تعویذ بنانا۔ المَثَانِي: مَثْنَاةٌ یا مَثْنًى کی جمع ہے: سورہ فاتحہ کا نام ہے۔ علامہ سیوطیؒ نے الإتقان فی علوم القرآن (ج ۱ ص ۷۰-۷۱) میں سورۃ فاتحہ کے پچیس نام نقل کئے ہیں۔ فاتحہ کو مثانی یا تو اس لئے کہتے ہیں کہ اس کا نزول دو مرتبہ ہوا ہے۔ ایک مرتبہ مکہ میں اور دوسری مرتبہ مدینہ میں اور یا اس لئے کہ یہ نماز میں بار بار پڑھی جاتی ہے۔

اِنْكَفَأَ: باب انفعال سے ہے: واپس ہونا، لوٹنا كَفَأَ (ف) كَفْأً: لوٹنا، مڑنا۔

مَغْدَا: مصدر میمی ہے، صبح کے وقت نکلنا، چلنا اور ظرف بھی ہو سکتا ہے بمعنی صبح کے آنے کا وقت یا جگہ۔ غَدَا (ن) غُدُوًّا: صبح ہونا۔ یہاں مَغْدَا سے صبح کے وقت نکلنا مراد ہے۔

***

قَالَ الْحَارِثُ بن هَمَّامٍ: فناجاني قَلْبِي بِأَنَّهُ أَبُو زَيْدٍ، وَأَنَّ تَعَارُجَه لِكَيْدٍ. فاستمدته وَقُلْتُ لَهُ: قَدْ عُرِفتَ بِوَشْيِكَ، فَاسْتَقِمْ فِي مَشْيِكَ.

حارث بن ہمام نے کہا، میرے دل نے مجھ سے سرگوشی کی کہ یہ ابوزید ہے اور اس کا بتکلف لنگڑا بنا مکرو فریب ہے، چنانچہ میں نے اس کو واپس لوٹانا چاہا اور اس سے کہا، میں نے آپ کو آپ کے مزین کلام سے پہچان لیا اس لئے اپنی چال میں سیدھے ہو جائیں،

تَعَارُجُهُ لِكَيدٍ : تعَارَجَ : بتکلف لنگڑا بننا۔ عَرِج (س) عَرَجًا وعَرَجَ (ن) عُرُوجًا : چڑھنا، بلند ہونا۔ کَید : مکروفریب، چالبازی، وهومن الخلق : اَلْحِيْلَةُ السَّيِّئَةُ، وَمِنَ الله : التَّدْبِيرُ بِالْحَقِّ لِمُجَازَاةِ أَعْمَالِ الْخَلْقِ۔ سورۃ طارق آیت ۱۵-۱۶ میں ہے : اِنَّهُمْ يَكِيدُوْنَ كَيْدًا وَّاَكِيْدُ كَيْدًا " كَيْدٌ کی جمع كُيُوْدٌ ہے۔

اسْتَعَدْتُهُ : س، ت طلب کے لئے ہیں عَوْدٌ سے ماخوذ ہے، لوٹنے اور واپس ہونے کی خواہش کرنا۔

عَرَفْتُ بِوَشْيِكَ : عَرَفْتُ یا متکلم کا صیغہ ہے : میں پہچان گیا، اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ مخاطب کا صیغہ ہو عُرِفْتَ آپ پہچانے گئے۔ وَشْي : مزین کلام، کپڑے کے نقش ونگار، وَشَى الثَّوبَ (ض) وَشْيًا : کپڑے کو مزین کرنا، کپڑے پر نقش ونگار کرنا۔ وَشَى الْكَلَامَ : جھوٹ بولا۔

***

فقال: إن كُنْتَ ابنَ هَمَّامٍ، فحُيِّيتَ بإكْرامٍ، وَحُيِيتَ بَيْنَ كِرَامٍ. فقلت: أنا الحارث، فكيفَ حالُكَ والحَوادِثِ؟ فقال: أَتَقَلَّبُ فِي الْحَالَيْنِ: بُؤْسٍ وَرَخَاءٍ، وأَنْقَلِبُ مَعَ الرِّيحَيْنِ: زَعْزَعٍ وَرُخَاءٍ. فقلتُ: كَيفَ ادَّعَيْتَ الْقَزَلَ، وَمَامِثْلُكَ مَنْ هَزَلَ! فاسْتَتَرَ بِشْرُهُ الَّذِي كَانَ تَجَلَّى، ثُمَّ أَنْشَدَ حِينَ وَلَّى:

تو وہ کہنے لگا "اگر آپ حارث بن ہمام ہیں تو عزت و اکرام کے ساتھ سلامت رہیں اور شریفوں کے درمیان زندہ رہیں" میں نے کہا "میں حارث ہوں، حوادث کے ساتھ آپ کا کیا حال ہے؟" کہنے لگا "میں دو حالتوں تنگی و فراخی میں پلٹتا ہوں اور دو ہواؤں آندھی اور نسیم کے ساتھ بدلتا (اور پھرتا) ہوں" میں نے کہا "آپ نے لنگڑا پن کا کیسے دعویٰ کردیا حالانکہ آپ جیسا آدمی مذاق نہیں کرتا"۔ چنانچہ اس (کے چہرے) کی وہ رونق چھپ گئی جو ظاہر تھی (یعنی اس سوال سے اس کے چہرے کی رونق غائب ہوگئی) پھر یہ شعر پڑھنے لگا جس وقت جانے لگا۔

***

حُيِّيتَ بِإِكْرَامٍ وحُيِيتَ بَيْنَ كِرَامٍ : حُيِّيتَ باب تفعیل سے ہے : حَيَّاكَ الله کہنا، تحیہ کہنا، حُيِّيتَ بِإِكْرَامٍ : آپ سلامت رہیں اکرام کے ساتھ۔ حییت : صیغہ مجہول از حَيِيَ (س) حَيًّا وحَيَاةً : زندہ ہونا۔ كِرَامٌ كَرِيْمٌ کی جمع ہے اس کی جمع كُرَمَاء بھی آتی ہے بمعنی شریف۔

بُؤْسیٌ : تنگی، فقروفاقہ، باب سمع سے استعمال ہوتا ہے بَئِسَ (س) بُؤْسًا : بہت ہی زیادہ فقیر ہونا، حاجت مند ہونا۔

***

① تَعَارَجْتُ لَا رَغْبَةً فِي الْعَرَجْ وَلٰكِنْ لِأَقْرَعَ بَابَ الْفَرَجْ

② وَأُلْقِيَ حَبْلِي عَلَىٰ غَارِبِي وَأَسْلُكَ مَسْلَكَ مَنْ قَدْ مَرَجْ

③ فَإِنْ لَامَنِي الْقَوْمُ قُلْتُ اعْذِرُوا فَلَيْسَ عَلَىٰ أَعْرَجٍ مِنْ حَرَجْ

① میں لنگڑا بنا حالانکہ لنگڑا پن میں مجھے رغبت نہیں لیکن (یہ اس لئے) تاکہ کشادگی (اور آسودہ حالی) کا دروازہ کھٹکھٹا سکوں۔

② میں اپنی رسی اپنے کاندھے پر ڈالتا ہوں (آزاد پھرتا ہوں جہاں چاہوں جاتا ہوں) اور اس شخص کے راستہ پر چلتا ہوں جس نے خلط ملط کیا (یعنی جو شخص زندگی میں بھیس بدل بدل کر چلتا ہے میں نے اسی کا طریقہ اختیار کیا ہے)

③ چنانچہ اگر لوگ مجھے ملامت کریں تو میں کہتا ہوں، عذر قبول کرو (اور مجھے معذور سمجھو) اس لئے کہ لنگڑے پر کوئی گناہ اور حرج نہیں (وہ معذور ہوتا ہے)

***

① (تعارجت) فعل ہے اور ضمیر بارز متکلم اس میں فاعل ذوالحال ہے (لا رغبة) میں (لا) نافیہ ہے (رَغْبَةً) مفعول مطلق ہے فعل محذوف (رَغِبْتُ) کے لئے (فی العرج) (رغبةً) سے متعلق ہے یہ پورا جملہ حال ہے (تعارجت) میں ضمیر متکلم سے اور دوسری صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ (لا رغبة) کو (تعارجت) کے لئے مفعول لہ بنادیا جائے (لکِنْ) حرف استدراک غیر عامل ہے (لأقرَع) میں لام کَیْ ہے جس کے بعد (أنْ) ناصبہ مقدر ہوتا ہے (أقرَعَ) جملہ فعلیہ بتاویل مصدر ہو کر مجرور لام کَیْ جارہ کے لئے، جار مجرور (تعارجتُ) فعل سے متعلق ہے (باب الفرج) (أقْرَع) کے لئے مفعول بہ ہے۔

② (ألقی) کا عطف (أقرَع) پر ہے، اسی وجہ سے منصوب ہے کیونکہ (أقرع) (أنْ) ناصبہ مقدرہ کی وجہ سے منصوب ہے (حَبْلی) (ألقی) کے لئے مفعول بہ ہے (علی غاربی) (أُلقی) سے متعلق ہے (أسلُكَ) فعل مضارع منصوب ہے کیونکہ اس کا عطف

(أُلقِيَ) پر ہے (مَسلَك) مضاف ہے اور مفعول بہ ہے (أسلُك) کے لئے (مَنْ) (مَسْلَك) کے لئے مضاف الیہ ہے (قد مَرَج) جملہ فعلیہ (مَنْ) موصولہ کے لئے صلہ ہے۔

③ فاء تفریعیہ ہے (إنْ لامنی القومُ) فعل مفعول بہ اور فاعل مل کر شرط ہے (قلت اعذروا) جزا ہے (قُلْتُ) فعل فاعل مل کر قول ہے (اعذروا) مقولہ ہے (فلیس) میں فاء تعلیلیہ ہے (لَیس) فعل ناقص ہے (مِنْ حَرَج) میں (مِنْ) زائدہ ہے اور (حَرَج) اس کا اسم مؤخر ہے (علی أعرج) (ثابتا) محذوف سے متعلق ہو کر خبر مقدم ہے۔

المَقَامَةُ الرَّابِعَةُ الدِّمياطِيَّةُ

چوتھے مقامہ میں علامہ حریری نے ایسے دو آدمیوں کی فصیح گفتگو بیان کی ہے جن کا رویہ اور برتاؤ ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہے، ایک کا برتاؤ اور معاملہ یہ ہے کہ اس نے اچھائی اور دوسروں کے ساتھ نیکی اور احسان کا وطیرہ اختیار کیا ہے، وہ ہر برائی کا بدلہ نیکی اور اچھائی سے دیتا ہے جبکہ دوسرے آدمی کا مزاج ترکی بہ ترکی ہے، اچھائی کا بدلہ اچھائی اور برائی کے عوض میں برائی اس کا شیوہ ہے، کہانی کی ترتیب یوں ہے کہ حارث اپنے ساتھیوں کے ساتھ سفر کرتے ہوئے اخیر رات میں ایک جگہ پڑاؤ ڈالتے ہیں، لوگ سو جاتے ہیں تو دو آدمیوں کی آواز سنائی دیتی ہے، حارث کان لگاتے ہیں، ایک آدمی دوسرے سے پوچھتا ہے کہ لوگوں کے ساتھ آپ کے برتاؤ کی کیا نوعیت ہے؟ وہ بڑے فصیح انداز میں جواب دیتا ہے کہ میں برائی کا جواب بھی اچھائی سے دیتا ہوں، وہ اپنی گفتگو ختم کرتا ہے تو دوسرا کہتا ہے کہ میں تو برابری کا معاملہ کرتا ہوں، اچھائی کا بدلہ اچھائی اور برائی کا جواب برائی! گفتگو ختم ہوتی ہے اور صبح ہونے لگتی ہے تو حارث ان کی فصاحت سے بڑا متاثر ہوتا ہے، جاکے ان سے ملتا ہے تو وہاں ابوزید سروجی اور اس کا بیٹا ہوتا ہے دونوں بڑی خستہ حالت میں ہوتے ہیں، اس لیے حارث اصحاب خیر سے ان کے لیے تعاون کرنے کے لیے کہتا ہے اور ہم سفر ان کی حسب بد کرتے ہیں، لوگوں سے پیسے بٹورنے کے بعد ابوزید حارث سے اجازت لیتا ہے کہ میں ذرا قریبی بستی میں غسل کرکے ابھی آتا ہوں، بیٹے کو لے کر وہ رفوچکر ہو جاتا ہے، قافلہ سفر کا فی انتظار کرتا ہے اور بالآخر سمجھ جاتا ہے کہ آدمی نے دھوکہ دیا، حارث اپنا کجاوہ کستا ہے تو پالان کی لکڑی پر ابوزید کے تین شعر لکھے ہوئے پاتا ہے جن میں حارث کے احسان اور اپنے فرار کا ذکر ہوتا ہے۔ اس مقامہ میں کل تیرہ اشعار ہیں۔

المقامة الرابعة وهي الدمياطية

أَخْبَرَ الْحَارِثُ بْنُ هَمَّامٍ قال: ظَعَنْتُ إلى دِمْياط، عَامَ هياطٍ ومِياطٍ؛ وَأَنا يَوْمَئِذٍ مَرْمُوقُ الرَّخاء، مَوْمُوقُ الإخاء، أَسْحَبُ مطَارِفَ الثَّراء، وَأَجْتَلِي مَعَارِفَ السَّرّاء. فَرَافَقْتُ صَحْباً قَدْ شَقُّوا عَصَا الشِّقَاقِ، وَارْتَضَعُوا أَفاوِيقَ الْوِفاقِ؛ حتَّى لاَحُوا كأَسْنَانِ الْمُشْطِ في الاستواء، وَكالنَّفْسِ الواحدة في الْتِئامِ الأَهْوَاء.

حارث بن ہمام نے خبر دی ہے یہ کہتے ہوئے کہ میں نے سختی اور قحط والے سال دمیاط کی طرف کوچ کیا، اس وقت میں خوشحالی میں منظور نظر، بھائی چارے کے لئے محبوب تھا، مالداری کی منقش چادروں کو کھینچتا اور مسرت کے چہرے کے محاسن (اور خوبیوں) کو دیکھتا تھا، چنانچہ میں نے ایسے ساتھیوں کی رفاقت کی جنھوں نے مخالفت کی لاٹھی پھاڑ دی تھی (کسی قسم کی مخالفت و بغاوت ان میں نہ تھی) اور انہوں نے موافقت کا دودھ پیا تھا، یہاں تک کہ وہ برابری میں کنگھی کے دندانوں کی طرح، خواہشات کے ملنے میں ایک جان کی طرح ظاہر ہوگئے تھے (یعنی پسند و ناپسند کا معیار سب کا ایک جیسا تھا)

* * *

یہ مقامہ مصر سے تیس فرسخ کے فاصلہ پر واقع ایک قدیم شہر "دمیاط" کی طرف منسوب ہے، علامہ حموی نے معجم البلدان (ج ۲ ص ۴۷۳) میں ایک حدیث نقل کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے فرمایا:

"يَا عُمَرُ، إنَّهُ سَيُفْتَحُ عَلَى يَدَيْكَ بِمِصْرَ ثَغْرَانِ، الإسْكَنْدَرِيَّةُ ودِمْيَاطُ، فَأَمَّا الإسْكَنْدَرِيَّةُ فَخَرَابُهَا مِنَ الْبَرْبَرِ، وَأَمَّا دِمْيَاطُ فَهُمْ صَفْوَةٌ مِنْ شُهَدَاء، مَنْ رَابَطَهَا لَيْلَةً كَانَ مَعِيَ فِي حَظِيرَةِ الْقُدُسِ مَعَ النَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ"

لیکن علامہ حموی شہروں کے متعلق عام طور پر ضعیف بلکہ موضوع احادیث نقل کرتے ہیں، معلوم نہیں یہ حدیث سنداً کس درجہ کی ہے، خلیفہ متوکل کے زمانہ میں رومیوں نے ۲۳۸ھ کو

دمیاط پر ایک زبردست حملہ کیا، اہل شہر کا قتل عام کیا، عورتوں اور بچوں کو قید کیا، اس وقت کا والئ مصر عنبسہ بن اسحاق ایک بڑا لشکر لے کر رومیوں کے مقابلہ کے لئے نکلا لیکن رومی نکل گئے تھے اور عنبسہ نے ان کا پیچھا کرنا مناسب نہیں سمجھا، اس پر یحیی بن الفضل نے خلیفہ متوکل کو مخاطب کرکے یہ شعر پڑھے:

أَتَرْضٰى أَنْ يُوطَأَ حَرِيمُكَ عَنْوَةً ... وَأَنْ يستباح المسلمون ويحربوا
حِمَارأَتٰى دِمياط، والروم رُتب ... بتنّيس، منه رَأْيُ عَيْنٍ وأَقْرَب
فمارَامَ مِن دمياط شَيْرا، ولادَرٰى ... مِنَ العجزمَا يَأْتِي ومَا يَتَجَنَّب
فَلا تَنْسَنَا، إِنَّا بِدَار مضيعة ... بِمصر، وإِنَّ الدِّيْنَ قدكَادَ يَذْهَب

یہ اشعار سن کر متوکل نے دمیاط میں ایک مضبوط قلعہ تعمیر کیا، ۶۱۴ھ تک یہ شہر مسلمانوں کے پاس رہا، اس کے بعد فرنگیوں نے حملہ کرکے اس پر قبضہ کیا لیکن ۶۱۸ھ میں دوبارہ مسلمانوں نے اس پر قبضہ کیا۔

ظَعَنْتُ : ظَعَنَ إِلَيْهِ (ف) ظَعْنًا : اس کی طرف نکلنا۔ ظَعَنَ مِنْه : اس سے نکلنا، کوچ کرنا۔

عَامُ هِيَاطٍ وَّمِيَاطٍ : عام : سال۔ جمع : أَعْوَامٌ۔ عَامَ فِي الْمَاءِ (ن) عَوْمًا : تیرنا۔
هِيَاط مصدر از مفاعلہ شور، ہنگامہ۔ هَايَطَ۔ هِيَاطًا وهَاطَ (ض) هَيْطًا : شور کرنا، ہنگامہ مچانا۔ مِيَاط: یہ بھی باب مفاعلہ کا مصدر ہے۔ مايط۔ مِيَاطًا : ومَاطَ (ض) مَيْطًا ومَيَطَانًا : دفع کرنا، ہٹانا۔ عرب کہتے ہیں : هُمْ فِي هِيَاطٍ وَّمِيَاطٍ : وہ اضطراب اور آنے جانے میں ہیں۔
عَامُ هِيَاطٍ و مِيَاط : سختی اور اضطراب و قحط والا سال۔

مَرْمُوقُ الرَّخَاء : مَرْمُوقٌ باب نصر سے صیغۂ اسم مفعول ہے، رَمَقَهٗ (ن)، رَمْقًا : دیکھنا، صلہ میں إلی بھی استعمال کرتے ہیں، رمق إليه : ٹکٹکی باندھ کر دیکھنا، دیر تک دیکھنا۔
مرموق : قابلِ لحاظ، ممتاز، جس کی طرف دیکھا جائے۔ الرَّخَاء : آسودگی، خوشحالی، آسائش۔
امام احمد بن حنبلؒ نے مسند احمد (ج ۳ ص ۳۴۲) میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت نقل کی ہے

لَيَأْتِيَنَّ عَلَى الْمَدِيْنَةِ زَمَانٌ، يَنْطَلِقُ النَّاسُ فِيْهَا إِلَى الآفَاقِ يَلْتَمِسُوْنَ الرَّخَاءَ، فَيَجِدُوْنَ رَخَاء، ثُمَّ يَأْتُوْنَ فَيَتَحَمَّلُوْنَ بِأَهْلِيْهِمْ إِلَى الرَّخَاءِ، وَالْمَدِيْنَةُ خَيْرٌ لَّهُمْ، لَوْكَانُوْا يَعْلَمُوْنَ.

" مدینہ منورہ پر ایک وقت ایسا آئے گا کہ لوگ اس سے دوسرے

اطراف کی جانب آسودگی وخوشحالی تلاش کرنے کے لئے چلے جائیں گے
وہاں آسودگی وخوشحالی پاکر مدینہ آئیں گے اور اپنے اہل وعیال کو
اس آسودگی کی طرف منتقل کردیں گے حالانکہ مدینہ منورہ ان کے لئے
بہتر ہوگا، لیکن کاش کہ وہ جانتے بھی!"

اور امام احمدؒ ہی نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مسند (ج ۱ ص ۱۴۰) میں حدیث نقل کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لَا يَأْتِي عَلَى النَّاسِ مِائَةُ سَنَةٍ، وَعَلَى الْأَرْضِ عَيْنٌ تطرف مِمَّنْ
هُوَ الْيَوْمَ حَيٌّ، وَإِنَّمَا رَخَاءُ هٰذِهِ وَفَرَجُهَا بَعْدَ الْمِائَةِ.

رَخَا الْعَيْشُ (ن) رَخَاءً، وَرَخِيَ (س) رَخًا وَرَخَاءً، وَرَخُوَ (ک) رَخَاوَةً وَرِخْوَةً: زندگی کا آسودہ ہونا۔ مَرْمُوقُ الرَّخَاءِ: فراخیٔ عیش میں منظور نظر اور ممتاز ہونا۔

مَوْمُوقُ الْإِخَاءِ: مَوْمُوق باب حسب یحسب سے اسم مفعول کا صیغہ ہے، بمعنی محبوب وَمِقَ يَمِقُ (ح) وَمْقًا وَمِقَةً: محبت کرنا۔ الإخاء، باب مفاعلہ کا مصدر ہے: بھائی چارہ آخَى فُلَانًا۔ مُؤَاخَاةً، وَإِخَاءً: وأخَا(ن) أُخُوَّةً، وإِخَاوَةً: بھائی بنانا، بھائی چارہ قائم کرنا۔

أَسْحَبُ مَطَارِفَ الثَّرَاءِ: أَسْحَبُ باب فتح سے واحد متکلم کا صیغہ ہے۔ سَحَبَهُ (ف) سَحْبًا: کھینچنا، بادل کو سحاب اس لئے کہتے ہیں کہ وہ پانی کو کھینچتا ہے۔ سورۂ قمر، آیت ۴۸ میں ہے: " يَوْمَ يُسْحَبُوْنَ فِي النَّارِ عَلٰى وُجُوْهِهِمْ..." مطارف، مُطْرَفٌ کی جمع ہے، میم کے ضمہ اور کسرہ دونوں کے ساتھ درست ہے، اس چادر اور کپڑے کو کہتے ہیں جس پر نقش ونگار کا کام ہوا ہو۔ الثَّرَاء: مالداری، دولت، ثَرِيَ الرَّجُلُ (س) ثَرَاءً: مالدار ہونا، دولت مند ہونا۔ ثَرِيٌّ، مُثْرٍ، ثَرْوَانٌ: دولت مند، مالدار۔

مَعَارِفَ السَّرَّاءِ: مَعَارِف: مَعرِف (را کے فتحہ اور کسرہ کے ساتھ) کی جمع ہے، چہرے کے محاسن کو کہتے ہیں۔ السَّرَّاء: خوشی، مسرت

فَرَافَقْتُ صَحْبًا: رَافَقْتُ: باب مفاعلہ سے واحد متکلم کا صیغہ ہے، رَافَقَهُ۔ مُرَافَقَةً: ساتھ ہونا، کسی کی معیت میں ہونا۔ صَحْبًا: صَاحِبٌ کی جمع ہے۔

شَقُّوا عَصَا الشِّقَاقِ: شَقَّهُ (ن) شَقًّا: پھاڑنا۔ عصا: لاٹھی، جمع: عُصِيٌّ، عِصِيٌّ، أَعْصٍ، أَعْصَاء۔ عَصَا الرَّجُلُ (ن) عَصْوًا: لاٹھی سے کسی کو مارنا۔ عَصِيَ الرَّجُلُ (س) عَصًا: لاٹھی اٹھانا۔ عَصٰی (ض) عِصْيَانًا: نافرمانی کرنا، گناہ کرنا۔ الشِّقَاق: مصدر از مفاعلہ۔ اتفاق کی ضد

ہے : مخالفت، دشمنی اور عداوت۔ شَاقَّہٗ۔ شِقَاقًا : مخالفت کرنا، دشمنی کرنا۔ عرب کہتے ہیں شَقَّ فُلَانٌ العَصَا : یعنی اس نے اطاعت چھوڑ دی اور بغاوت اختیار کرلی، عصا سے وحدت وجمعیت مراد ہے اور شق ہونے سے اس وحدت کا ختم ہوجانا اور شیرازے کا بکھر جانا مراد ہے۔

وَاِنْ تَضَعُوْا أَفَاوِيْقَ الوِفَاقِ : اِنْ تَضَعُوْا، باب افتعال سے جمع غائب کا صیغہ ہے، ارتضاع کے معنی دودھ پینے کے آتے ہیں، مجرد میں سمع سے استعمال ہوتا ہے۔ رَضِعَ الصَّبِیُّ أُمَّهٗ (س)، رَضَاعًا : بچے کا دودھ پینا، صاحب مختار الصحاح نے لکھا ہے کہ اہل نجد اس کو باب ضرب سے استعمال کرتے ہیں۔ اور مولانا وحید الزمان کیرانوی نے "القاموس الجدید" میں فتح سے بھی لکھا ہے۔

أَفَاوِيْق : مولانا ادریس صاحب کاندھلوی رحمہ اللہ حاشیہ میں لکھتے ہیں : "جَمْعُ فِيْقَةٍ، وَهُوَ اِسْمُ اللَّبَنِ الَّذِيْ يَجْتَمِعُ فِي الضَّرْعِ بَيْنَ الْحَلْبَتَيْنِ" یعنی أَفَاوِيْق، فِيْقَةٌ کی جمع ہے اور فِيْقَة اس دودھ کا نام ہے جو تھن کو ایک مرتبہ دوہنے کے بعد اس میں جمع ہوجاتا ہے۔ لیکن علامہ شریشی نے لکھا ہے کہ أَفَاوِيْق، أَفْوَاق کی جمع ہے اور أَفْوَاق، فُوَاق کی جمع ہے۔ علامہ طاہر پٹنی رحمہ اللہ نے مجمع بحار الانوار (ج۴ ص۱۸۲) میں فُوَاق کے چار معانی بیان کئے ہیں :

① ایک یہ کہ دودھ صبح دوہا جائے اور پھر شام کو دوہا جائے تو صبح وشام کے درمیانی وقفے کو فواق کہا جاتا ہے۔

② دوسرے یہ کہ دودھ دوہتے ہوئے ایک برتن بھر جانے کے بعد دوسرا برتن اٹھانے تک کے درمیانی وقفے کو فُوَاق کہتے ہیں۔

③ تیسرے یہ کہ دودھ دوہتے ہوئے بچے کو تھنوں سے لگا دیتے ہیں اور جب دودھ اُتر آتا ہے تو دوبارہ دوہتے ہیں اس وقفہ کا نام فُوَاق ہے۔

④ اور چوتھے معنی یہ ہیں کہ ایک مرتبہ تھن سے دودھ کھینچنے کے بعد دوبارہ تھن کھینچنے کے درمیانی وقفہ کو فُوَاق کہتے ہیں۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا ہے کہ فُوَاق اُس وقت کو کہتے ہیں جو دودھ دوہنے کے درمیان ہوتا ہے اس لئے علامہ شریشی کا یہ قول کہ أَفَاوِيْق، أَفْوَاق کی اور أفواق، فُوَاق کی جمع ہے درست نہیں ہے کیونکہ فُوَاق کے معنی یہاں درست نہیں بیٹھتے ہیں، صحیح بات وہی ہے جو حاشیہ میں منجد کے حوالہ سے لکھی ہے کہ یہ فِيْقَة کی جمع ہے اور وہ دودھ کا نام ہے، المعجم الوسیط نے بھی یہی لکھا ہے۔

الوِفَاق : باب مفاعلہ سے مصدر ہے، وَافَقَهٗ۔ مُوَافَقَةً : موافقت کرنا، مجرّد میں

حسب سے ہے۔ وَفِقَ (ح) وَفقًا: موافق ہونا وَافقَ علیٰ: منظور کرنا۔ وافقَ علی مَشْرُوع قانُونٍ: بل پاس کرنا۔ وَافَقَ عَلَی الطَّلَبِ: درخواست منظور کرنا۔ وَافقَ علی اقْتِرَاحٍ: تجویز منظور کرنا۔

أَسْنَانُ المِشْطِ فِی الْاِسْتِوَاءِ: أَسْنَان: سِنٌّ کی جمع ہے، دانت کو کہتے ہیں، سَنَّ السِّکِّیْنَ (ن) سَنًّا: چھری تیز کرنا۔ المِشْط: کنگھی، جمع: أَمْشَاط، مَشَطَ (ن ض) مَشْطًا: کنگھی کرنا۔ الِاسْتِوَاء: برابری۔ المستوی: معیار۔ الْمُسْتَوَی التَّعْلِیْمِیُّ: تعلیمی معیار۔

الْتِئَامُ الأَهْوَاءِ: اِلْتِئَام: باب افتعال سے ہے۔ اِلْتَأَمَ الشَّیْءُ: ملنا، درست ہونا، اِلْتَأَمَ الجُرْحُ: زخم کا بھرجانا، مشہور شعر ہے:

جِرَاحَاتُ السِّنَانِ لَهَا الْتِئَامُ وَلَا یَلْتَامُ مَا جَرَحَ اللِّسَانُ

وَلَأَمَ (ف) لَأْمًا: جوڑنا، ملانا، درست کرنا۔ الأَهْوَاء، هَوَی کی جمع ہے: خواہش محبت۔

***

وَکُنَّا مَعَ ذٰلِكَ نَسِیرُ النَّجَاءَ، وَلَا نَرْحَلُ إِلَّا کُلَّ هَوْجَاءَ، وَإِذَا نَزَلْنَا مَنْزِلًا، أَوْ وَرَدْنَا مَنْهَلًا، اخْتَلَسْنَا اللَّبْثَ، وَلَمْ نُطِلِ الْمُکْثَ. فَعَنَّ لَنَا إِعْمَالُ الرِّکَابِ، فِي لَیْلَةٍ فَتِیَّةِ الشَّبَابِ، غُدَافِیَّةِ الإِهَابِ. فَأَسْرَیْنَا إِلَی أَنْ نَضَا اللَّیْلُ شَبَابَهُ، وَسَلَتَ الصُّبْحُ خِضَابَهُ.

ہم اس کے ساتھ تیز چل رہے تھے اور سفر نہیں کرتے تھے مگر ہر تیز اونٹنی پر، جب ہم کسی منزل پر اترتے، یا کسی گھاٹ پر آتے تو ہم رہائش کو اچک لیتے اور ٹھہرنے کو طویل نہ کرتے چنانچہ ہمیں ایک ابتدائی جوانی والی، سیاہ کوے کی کھال کی طرح (سیاہ) رات میں سواریوں کو کام میں لانا درپیش ہوا، تو ہم رات کو چلے یہاں تک کہ رات نے اپنی جوانی کو کھینچ لیا اور صبح نے رات کے خصاب کو زائل کردیا،

***

نَسِیْرُ النَّجَاءَ: نَسِیْرُ: جمع متکلم کا صیغہ ہے۔ سَارَ الرَّجُلُ (ض) سَیْرًا: چلنا۔ وسار (ض) سُرًی: رات کو چلنا۔ النَّجَاء: مصدر ہے۔ نَجَا (ن) نَجَاءً: تیز رفتار چلنا۔ نَجَا (ن) نَجْوًی سرگوشی کرنا۔ نجا (ن) نجاۃً: نجات پانا۔ هَوْجَاء: تیز رفتار اونٹنی، جمع: هُوْج۔ هَوِجَ (س) هَوَجًا: احمق ہونا، تیز ہونا۔

مَنْهَل: ظرف کا صیغہ ہے، گھاٹ، پانی پینے کی جگہ، چشمہ۔ جمع: مَنَاهِل۔ نَهِلَ (س)

نَهَلاً : پہلی مرتبہ پانی پینا، پیاسا ہونا۔ یہ اضداد میں سے ہے، لیکن زیادہ تر پہلے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

اِخْتَلَسْنَا اللُّبْثَ : اِخْتَلَسَ الشَّیْءَ : اُچک لینا، جلدی سے لے لینا۔ وخَلَسَ الشَّیْءَ (ض) خَلْسًا : اچک لینا۔ اللُّبْث : اقامت، رہائش۔ لَبِثَ (س) لُبْثًا : ٹھہرنا۔ المُکْثُ : مصدر، مَکَثَ الرَّجُلُ (ن) مَکْثًا، مُکْثًا، مُکُوْثًا : کسی مکان میں ٹھہرنا۔

فَعَنَّ لَنَا إِعْمَالُ الرِّکَابِ : عَنَّ الشَّیْءُ (ن ض) عَنًّا، عُنُوْنًا : سامنے آنا، ظاہر ہونا، پیش آنا۔ إِعْمَال: کسی چیز کو کام میں لانا۔ الرِّکَاب : یہ راحلۃ کی جمع ہے من غیر لفظہ، سواری اور اونٹنی کو کہتے ہیں زین میں لگے ہوئے لوہے کے اس حلقہ کو بھی رکاب کہتے ہیں جس میں سوار پاؤں رکھتا ہے۔ رِکَابٌ کی جمع رُکُبٌ اور رَکَائِبُ آتی ہے۔

فَتِیَّۃَ الشَّبَابِ : ابتدائی جوانی، کم عمری، فَتِیٌّ : طاقتور جوان، ہر شی کا اول۔ مؤنث فَتِیَّۃٌ ہے۔ فَتِیٌّ کی جمع فِتَاءٌ، أَفْتَاءٌ آتی ہے۔ لَیْلَۃٌ فَتِیَّۃِ الشَّبَابِ : ایسی رات جو ابتدائی جوانی والی تھی یعنی خوب تاریک تھی، اس میں چاند نہ تھا جیسا کہ جوانی کے بال خوب سیاہ ہوتے ہیں اور یہ مہینہ کی ابتدائی راتوں میں ہوتا ہے۔

غُدَافِیَّۃُ الإِهَابِ : غُدَافِیَّۃٌ : غُدَافٌ کی طرف منسوب ہے جس کے معنی سیاہ کوے کے ہیں۔ غُدَافٌ کی جمع غِدْفَانٌ آتی ہے۔ الإِهَابُ : جلد، کھال۔ جمع : أُهُبٌ و أَهَبٌ۔

نَضَا اللَّیْلُ شَبَابَهٗ : رات نے اپنی جوانی کو کھینچ لیا۔ نَضَا الشَّیْءَ (ن) نَضْوًا : کھینچنا۔ شَبَابٌ : مصدر ہے، بمعنی جوانی۔ شَبَّ الغُلَامُ (ض) شَبَابًا : جوان ہونا۔ شَابٌّ کی جمع بھی شَبَابٌ آتی ہے، یہاں مصدر ہے، جمع نہیں۔

وسَلَتَ الصُّبْحُ خِضَابَهٗ : سَلَتَ الشَّیْءَ (ض) سَلْتًا : زائل کرنا، ختم کرنا۔ خِضَابَهٗ کی ضمیر "لَیْلٌ" کی طرف راجع ہے۔ صبح نے رات کے خضاب کو زائل کر دیا یعنی صبح نمودار ہو گئی۔

***

فحين مَلِلْنَا السُّرَى ، وَمِلْنَا إلى الكَرَى ، صَادَفْنَا أرضاً مُخضلَّةَ الرُّبَا ، مُعتَلَّةَ الصَّبَا ، فتخيَّرْناها مُناخاً للعيس ، وَمَحطّاً للتَّعريس ، فلمّا حلّها الخليطُ ، وهدأ بها الأطيطُ والغطيطُ ، سمعتُ صيّتاً مِنَ الرِّجالِ ، يقولُ لِسَميرِهِ في الرِّحالِ : كيفَ حُكمُ سِيرتِك ، مَعَ جِيلِكَ وَجيرتِكَ ؟

پس جس وقت رات کے چلنے سے ہم اکتا گئے اور اونگھنے کی طرف مائل ہوگئے تو ہم نے اچانک ایک سرسبز و شاداب ٹیلوں والی اور بھینی بھینی خوشگوار باد صبا والی زمین پائی، اس لئے ہم نے اس زمین کو اونٹوں کی جائے قیام کے لئے اور آخر رات میں آرام کے واسطے پڑاؤ ڈالنے کے لئے پسند کیا چنانچہ جب ساتھی وہاں اتر گئے اور اونٹوں کی آواز اور آدمیوں کے خراٹے اس میں ٹھہر گئے تو میں نے لوگوں میں ایک بلند آواز والے شخص کو سنا کہ وہ کجاوہ میں اپنے رات کے قصہ گو ساتھی سے کہہ رہا ہے "اپنے قبیلہ اور پڑوسیوں کے ساتھ آپ کی سیرت کا کیا حکم ہے؟"

***

مَلِلْنَا السُّرٰى : مَلِلْنَا : جمع متکلم ماضی کا صیغہ ہے۔ مَلَّ الرَّجُلُ (س) مَلَلاً و مَلَالَةً : اُکتا جانا۔ السُّرٰى : رات کو چلنا۔ الکَرٰى : نیند، اونگھ۔ کَرِيَ الرَّجُلُ (س) کَرًى : اونگھنا۔
مِلْنَا : جمع متکلم ماضی کا صیغہ ہے۔ مال : (ض) مَیلاً و مَیلاناً : ایک طرف مائل ہونا، جھکنا۔
نیند کے مختلف مراتب ہوتے ہیں، علامہ ثعالبی نے فقہ اللغۃ (ص ۱۶۵) میں ان کی تفصیل نقل کی ہے : ① النُّعَاس ② الوَسَن ③ التَّرْنِيق ④ الکَرٰى ⑤ التَّغْفِيق ⑥ الإغفاء ⑦ التَّهْوِيم ⑧ الرُّقَاد ⑨ الهُجُود ⑩ الهُجُوع ⑪ الهُبُوع ⑫ التَّسْبِيخ۔

صادفنا : باب مفاعلہ سے ماضی کا صیغہ ہے۔ صَادَفَهُ۔ مُصَادَفَةً : اچانک ملنا، بغیر توقع کے پانا۔ عمر بن ابی ربیعہ کا شعر ہے

أَتَانِي هَوَاهَا قَبْلَ أَنْ أَعْرِفَ الهَوٰى
فَصَادَفَ قَلْبًا خَالِيًا فَتَمَكَّنَا

صَدَفَ عَنْهُ (ض) صَدْفًا و صُدُوفًا : اعراض کرنا۔ صَدَفَ فُلَانًا عَنِ الشَّيْءِ : روکنا، پھیر دینا۔ سورۃ انعام آیت ۱۵۷ میں ہے : « سَنَجْزِي الَّذِينَ يَصْدِفُونَ عَنْ آيَاتِنَا سُوْءَ العَذَابِ »۔ مُصَادَفَةً : اتفاقاً۔ بِالصَّدْفَةِ : اچانک، اتفاقاً، کبھی، بہت کم۔

مُخْضَلَّةَ الرُّبٰى : مُخْضَرَّة : یہ ثلاثی مزید فیہ باہمزہ وصل کے باب ششم احمرار سے صیغہ اسم مفعول ہے۔ اخْضَلَّتِ الأرْضُ : زمین کا تر ہونا، سرسبز و شاداب ہونا۔ خَضِلَ (س) خَضَلاً کے بھی یہی معنی آتے ہیں۔ الرُّبٰی : رَبْوَۃٌ کی جمع ہے، ٹیلے کو کہتے ہیں۔ ارْضًا مُخْضَلَّةَ الرُّبٰی : سرسبز و شاداب ٹیلوں والی زمین۔

مُعْتَلَّةَ الصَّبَا : مُعْتَلَّة : یہ بھی باب احمرار سے ہے اور صیغہ اسم فاعل یا اسم مفعول ہے۔ اس باب سے اسم فاعل اور اسم مفعول دونوں ایک ہی وزن پر آتے ہیں۔ اِعْتَلَّتِ الرِّيْحُ : ہوا کا دھیمی دھیمی ہونا، بھینی بھینی ہونا، خوشگوار ہونا۔ الصَّبَا: اس ہوا کو کہتے ہیں جو مشرق کی جانب سے چلتی ہے، یہ مؤنث استعمال ہوتی ہے۔ جمع : صَبَوَاتٌ، أَصْبَاء۔ اس کے بالمقابل مغرب کی طرف سے چلنے والی ہوا کو دَبُوْرٌ کہتے ہیں۔

مُنَاخًا لِلْعِيْسِ : مُنَاخ : اونٹوں کے بٹھانے کی جگہ، جائے قیام۔ أَنَاخَ الْإِبِلَ : اونٹ کو بٹھانا۔ مجرد سے استعمال نہیں ہوتا ہے۔ العِيْس، أَعْيَس کی جمع ہے، اس اونٹ کو کہتے ہیں جس کے رنگ میں سرخی اور سفیدی دونوں ہوں۔

و مَحَطًّا لِلتَّعْرِيْسِ : مَحَطًّا : جائے نزول، قیامگاہ۔ حَطَّ الرَّجُلُ (ن) حَطًّا : اترنا۔ حَطَّ مِنْ قَدْرِهٖ : کسی کے رتبے کو کم کرنا۔ آج کل کی اصطلاح میں اسٹیشن کو المحطة کہتے ہیں مَحَطَّةُ الْقِطَار : ریلوے اسٹیشن، مَحَطَّةُ الطَّيَرَان : ایئرپورٹ۔ مَحَطَّةُ الْإِذَاعَة : ریڈیو اسٹیشن مَحَطَّةُ الْبِنْزِيْن : پٹرول پمپ۔

التَّعْرِيْسُ : سفر کرتے ہوئے رات کے آخری حصہ میں آرام کرنے کے لئے پڑاؤ ڈالنے کو کہتے ہیں۔

شریشی نے لکھا ہے کہ پڑاؤ کے لئے اس طرح کی زمین منتخب کرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے ماخوذ ہے :

" إِذَا كَانَتْ اَرْضٌ مُخْصَبَةٌ، فَتَقَصَّدُوْا فِي السَّيْرِ، وَ أَعْطُوا الرِّكَابَ حَقَّهَا، فَإِنَّ اللهَ رَفِيْقٌ يُحِبُّ الرِّفْقَ، وَإِذَا كَانَتْ مُجْدِبَةً فَأَلِحُّوْا عَلَيْهَا، وَعَلَيْكُمْ بِالدَّلْجَةِ، فَإِنَّ الأرْضَ تُطْوٰى بِاللَّيْلِ وَإِيَّاكُمْ وَالتَّعْرِيْسَ عَلٰى ظَهْرِ الطَّرِيْقِ، فَإِنَّهٗ مَأْوَى الْحَيَّاتِ وَمَدَارِجُ السِّبَاعِ "

یعنی جب زمین شاداب ہو تو درمیانی چال چلو اور سواریوں کو ان کا

حق دو اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نرمی کرنے والے ہیں، نرمی کو پسند کرتے ہیں، اور اگر زمین قحط والی ہو تو پھر سواریوں کو تیز چلاؤ اور رات کی تاریکی میں سفر کرو کیونکہ رات کو زمین لپیٹ دی جاتی ہے (اور مسافت جلد طے ہوتی ہے) اور سرِ راہ رات کے آخری حصہ میں پڑاؤ سے بچو کیونکہ اس وقت وہاں سانپوں کا ٹھکانہ ہوتا ہے اور درندوں کی گذرگاہ ہوتی ہے"۔

ان الفاظ کے ساتھ حدیث مجھے نہیں ملی۔ البتہ امام ابوداوٗدؒ نے سنن ابی داوٗد (ج ۲ ص ۲۸، کتاب الجہاد) میں روایت نقل کی ہے، اس کے الفاظ ہیں: " إِذَا سَافَرْتُمْ فِي الْخِصْبِ فَأَعْطُوا الْإِبِلَ حَقَّهَا، وَإِذَا سَافَرْتُمْ فِي الْجَدْبِ فَأَسْرِعُوا السَّيْرَ، وَإِذَا أَرَدْتُمُ التَّعْرِيسَ فَتَنَكَّبُوا عَنِ الطَّرِيقِ " اور امام ابن ماجہؒ نے سنن (ج ۱ ص ۱۱۹، کتاب الطہارۃ) میں روایت نقل کی ہے اس کے الفاظ ہیں " إِيَّاكُمْ وَالتَّعْرِيسَ عَلَى جَوَادِّ الطَّرِيقِ وَالصَّلَاةَ عَلَيْهَا، فَإِنَّهَا مَأْوَى الْحَيَّاتِ وَالسِّبَاعِ " البتہ علامہ دینوری نے عیون الأخبار (ج ۲ ص ۱۴۰) میں مذکورہ الفاظ کے قریب الفاظ نقل کئے ہیں۔

الخَلِيطُ : شریک اور ساتھی۔ جمع خُلَطَاء وخُلُطٌ، سورۃ ص، آیت ۲۴ میں ہے: " وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ "۔

وهَدَأَ بِهَا الأَطِيطُ وَالْغَطِيطُ: هَدَأَ (ف) هُدُوْءًا : ساکن ہونا، ٹھہرنا۔ الأَطِيطُ : اس آواز کو کہتے ہیں جو اونٹ پر کجاوہ رکھتے یا کجاوہ اتارتے ہوئے پیدا ہوتی ہے، چاہے وہ آواز کجاوے کی چرچراہٹ کی ہو یا اونٹ کی بلبلاہٹ کی ہو۔ أَطَّتِ الْإِبِلُ (ض) أَطِيطًا : آواز نکلنا۔ الغَطِيط : سوتے ہوئے انسان کی سانس کے ساتھ نکلنے والی آواز، خراٹے۔ غَطَّ (ض) غَطًّا وغَطِيطًا : خراٹے بھرنا۔ صَيِّتًا : بلند آواز والا شخص، صَاتَ (ن) صَوْتًا : پکارنا، آواز لگانا۔ سَمِيْر : رات کے وقت قصہ گو ساتھی، سَمَرَ (ن) سَمْرًا، سُمُوْرًا : رات کو قصہ گوئی کرنا۔

جِيل، جِيْرَة : جِيل : قبیلہ، خاندان، نسل، طبقہ، ہم عصر، زمانہ، صدی۔ الْجِيلُ الصَّاعِدُ : ابھرتی ہوئی نسل۔ جمع : أَجْيَال۔

جِيْرَة : جَارٌ کی جمع ہے۔ اس کی جمع أَجْوَار اور جِيْرَان بھی آتی ہے۔

***

فقال : أَرْعَى الْجَارَ ، وَلَوْ جَارَ ، وَأَبْذُلُ الوِصَالَ ، لِمَنْ صَالَ ، وأَحتمِلُ الْخَلِيطَ ، وَلَوْ أَبْدَى التَّخلِيطَ ، وَأَوَدُّ الْحَمِيمَ ، وَلَوْ جَرَّعَنِي الْحَمِيمَ ، وَأُفَضِّلُ الشَّفِيقَ ، عَلَى الشَّقِيقِ ، وأَفِي لِلْعَشِيرِ ، وَإِنْ لَمْ يُكَافِئْ بِالْعَشِيرِ ، وَأَسْتَقِلُّ الْجَزِيلَ ، لِلنَّزِيلِ ، وَأَغْمُرُ الزَّمِيلَ ، بِالْجَمِيلِ .

تو وہ کہنے لگا "میں اپنے پڑوسی کی رعایت کرتا ہوں اگرچہ وہ ظلم کرے اور میں اس شخص کو بھی وصال (محبت) عطا کرتا ہوں جو (مجھ پر) حملہ کرے، ساتھی برداشت کرتا ہوں، اگرچہ وہ گڑ بڑ ظاہر کرے، میں دوست سے محبت کرتا ہوں اگرچہ وہ مجھے گرم پانی گھونٹ گھونٹ کر پلائے، میں دوست کو سگے بھائی پر ترجیح دیتا ہوں، معاشرت اختیار کرنے والے کو پورا حق دیتا ہوں اگرچہ وہ دسواں حصہ بھی نہ دے، بڑا عطیہ بھی مہمان کے لئے کم سمجھتا ہوں، میں ساتھی کو خوبصورت تحفہ کے ساتھ ڈھانپتا ہوں،

***

أَرْعَى الْجَارَ وَلَوْ جَارَ : أَرْعٰى واحد متکلم کا صیغہ ہے۔ رَعَى الْأَمْرَ (ف) رِعَايَةً : رعایت کرنا الجار : پڑوسی۔ جَارَ : (ن) جَوْرًا : ظلم کرنا۔ السُّلْطَانُ الْجَائِرُ : ظالم بادشاہ۔

أَبْذُلُ الْوِصَالَ لِمَنْ صَالَ : بَذَلَ (ن ض) بَذْلًا خرچ کرنا، عطا کرنا۔ وِصَال : فراق کی ضد ہے ، صَالَ (ن) صَوْلًا ، صَوْلَةً ، صِيَالًا ، صَوَلَانًا : حملہ کرنا۔

أَوَدُّ الْحَمِيمَ وَلَوْ جَرَّعَنِي الْحَمِيمُ : وَدَّ الرَّجُلُ فلانًا (س) وَدًّا ، وُدًّا ، وِدًّا ، وَدَادَةً ، وِدَادًا ، وَدَادًا ، مَوَدَّةً : محبت کرنا۔ الْحَمِيمُ : مخلص اور گہرا دوست۔ جمع : أَحِمَّاء۔ جیسے خَلِيلٌ کی جمع أَخِلَّاء آتی ہے۔ سورۃ حٰم السجدۃ آیت ۳۴ میں ہے : "كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ " جَرَّعَ۔ تَجْرِيعًا : گھونٹ گھونٹ کرکے پلانا۔ الْحَمِيمُ : گرم پانی ، جمع : حَمَائِم۔

الشَّفِيق۔ الشَّقِيق : الشَّفِيق : شفقت کرنے والا دوست، مہربان ساتھی۔ شَفِقَ عليه (س) شَفَقًا : اس کی بھلائی کے لئے بے تاب ہوا۔ الشَّقِيق : ٹکڑا، آدھا، سگا بھائی، نظیر شَقَّ الشَّيْءَ (ن) شَقًّا : چیرنا، پھاڑنا، ٹکڑے کرنا ، سگا بھائی بھی قرابت کی بنا پر انسان کا ایک ٹکڑا اور حصہ ہوتا ہے اس لیے اسے شقیق کہتے ہیں۔

وَأَفِي لِلْعَشِيرِ : أَفِي : باب ضرب سے واحد متکلم کا صیغہ ہے ۔ وَفَى (ض) وَفَاءً : پورا کرنا۔ العشیر : ساتھ رہنے والا ، معاشرت اختیار کرنے والا ، جمع : عُشَرَاء۔ اور عَشِيرٌ

کے معنی دسویں حصے کے بھی آتے ہیں جیسا کہ اگلے جملہ میں ہے، اس وقت اس کی جمع أعْشِرَاء آتی ہے۔

وإن لم يكافئ بالعشير : كَافَأَهُ عَلَى الشَّئِ ۔ مُكَافَاةً وكِفَاءً : بدلہ دینا، بدلہ پورا کرنا، وكَفَأَ الإناءَ (ف) كَفْئًا : برتن کو اوندھا کرنا، وكَفُؤَ (ک) كَفَاءَةً : اہل ہونا، ہم پلّہ ہونا۔ الكَفَاءَةُ : صلاحیت۔ اس معنی کے لئے چند لفظ اور بھی استعمال کرتے ہیں : الصَّلَاحِيَة، المَوهِبَة، المُؤَهِّلَة ان کی جمع الكفاءات، الصَّلَاحِيَات، المَوَاهِب اور المُؤَهِّلَات آتی ہیں۔ المُكَافَأَةُ : وظیفہ، فیس، معاوضہ۔ مُكَافَأَةٌ سَنَوِيَّة : سالانہ وظیفہ۔ مُكَافَأَةُ أعْضَاءِ مَجْلِسِ الإدَارَة : ڈائرکٹرس فیس، مجلس انتظامی کے ارکان کا الاؤنس۔

وأسْتَقِلُّ الجَزِيْلَ لِلنَّزِيْلِ : أسْتَقِلُّ : باب استفعال سے واحد متکلم مضارع کا صیغہ ہے۔ إسْتَقَلَّ الشَّئَ : کسی چیز کو کم سمجھنا، قلیل سمجھنا۔ اور یہ لازم بھی استعمال ہوتا ہے، استقل الرجل : مستقل ہونا، خودمختار ہونا۔ الاِسْتِقْلَالُ : خودمختاری، آزادی۔ يَوْمُ اسْتِقْلَالِ البَاكِسْتَانِ، اِسْتِقْلَالُ البَاكِسْتَانِ اليَوْمِيّ : پاکستان کا یوم آزادی۔

الجَزِيْل : بڑا عطیہ۔ جمع : أجْزَال، جِزَال۔ جَزَلَ الشَّئُ (ک) جَزَالَةً : بڑا ہونا۔

النَّزِيْل : آنے والا مہمان۔

***

أُنَزِّلُ سَمِيرِي، مَنْزِلَةَ أَمِيرِي، وَأُحِلُّ أَنِيسِي، مَحَلَّ رَئِيسِي، وَأُودِعُ مَعَارِفِي، عَوَارِفِي، وَأُولِي مُرَافِقِي، مَرَافِقِي، وَأُلِينُ مَقَالِي، لِلقَالِي، وَأُدِيمُ تَسْآلِي، عَنِ السَّالِي، وَأَرْضَى مِنَ الْوَفَاءِ، بِاللَّفَاءِ، وَأَقْنَعُ مِنَ الْجَزَاءِ، بِأَقَلِّ الْأَجْزَاءِ، وَلَا أَتَظَلَّمُ، حِينَ أُظْلَمُ، وَلَا أَنْقَمُ، وَلَوْ لَدَغَنِي الْأَرْقَمُ.

اپنے قصہ گو ساتھی کو اپنے امیر کی جگہ اتارتا ہوں، انس رکھنے والے کو اپنے سردار کے مقام پر اتارتا ہوں، اپنے عطایا کو اپنے پہچان والوں کے پاس ودیعت رکھتا ہوں، اپنے رفیقوں کو اپنے فوائد کا مالک بناتا ہوں، دشمن کے لئے بھی اپنی بات نرم کرتا ہوں، بھولنے والے کے بارے میں بھی میں اپنے سوال (اور خبرگیری) کو ہمیشہ برقرار رکھتا ہوں، وفا کے بارے میں تھوڑی سی چیز پر راضی ہوجاتا ہوں اور بدلہ میں کم تر جزء (اور حصہ پر بھی) قناعت کرلیتا ہوں، میں ظلم کی شکایت نہیں کرتا جب مجھ پر ظلم کیا جائے اور عیب نہیں لگاتا اگرچہ مجھے ارقم (چت کبرا) سانپ ڈس جائے،

مَعَارِفِي عَوَارِفِي : مَعَارِف : یہ لفظ اس مقامہ کے شروع میں بھی گزرا ہے مَعْرَف کی جمع ہے۔ مَعَارِفُ الْوَجْہِ : چہرے کے محاسن، مَعَارِفُ الرَّجُل : آدمی کے ساتھی اور پہچاننے والے دوست۔ عَوَارِف : عارِفَۃٌ کی جمع ہے، عطیہ، بخشش، مَعَارِفِي "اُوْدِعُ" کے لئے مفعولِ اول ہے اور عَوَارِفِي مفعولِ ثانی ہے۔

و أُوْلِي مُرَافِقِي مَرَافِقِي : أُوْلِي : باب افعال سے واحد متکلم کا صیغہ ہے۔ أَوْلَاہُ۔ إِيْلَاءً : والی بنانا، مالک بنانا۔ مُرَافِقِي : مُرَافِق باب مفاعلہ سے صیغۂ اسم فاعل ہے، رفاقت اختیار کرنے والا۔ مَرَافِقِي : مَرَافِق (بفتح المیم وکسر الفاء) مِرْفَق کی جمع ہے بمعنی نفع، فائدہ اور ضرورت کی چیز، سورۂ کہف، آیت ۱۶ میں ہے : "وَيُهَيِّئْ لَكُمْ مِّرْفَقًا" مِرْفَق کے معنی کہنی کے بھی آتے ہیں۔ سورۂ مائدہ، آیت ۶ میں ہے : " فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ "
مَرَافِقُ الْحَيَاتِ : ضروریاتِ زندگی، مَرَافِقُ الْمَنْزِلِ : ضروریاتِ خانہ، مَرَافِقُ عَامَّۃ : عوامی ضروریات۔ رَفَقَ (ن) رَفْقًا : نفع پہنچانا۔ ورَفَقَ بِہٖ، و لہ، و علیہ (ن) رِفْقًا : نرمی کا معاملہ کرنا۔ و رَفُقَ (ک) رَفَاقَۃً : رفیق اور ساتھی ہونا۔

و أُلِيْنُ مَقَالِي لِلْقَالِي : أُلِيْنُ : باب افعال سے واحد متکلم کا صیغہ ہے۔ أَلَانَ الشَّيْءَ : نرم کرنا۔ مجرد میں ضرب سے ہے لَانَ الشَّيْءُ (ض) لِيْنًا و لَيَانًا : نرم ہونا۔ سورۂ آل عمران آیت ۱۵۹ میں ہے "فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّٰهِ لِنْتَ لَهُمْ" الْقَالِي : بغض رکھنے والا دشمن۔ قَلَاہُ (ض) قِلًى وقَلَاءً : دشمنی کرنا۔ سورۂ ضحیٰ آیت ۳ میں ہے : " مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلٰى "

أُدِيْمُ تَسْآلِي عَنِ السَّالِي : أُدِيْمُ : باب افعال سے واحد متکلم کا صیغہ ہے۔ أَدَامَہٗ۔ إِدَامَۃً : ہمیشہ برقرار رکھنا۔ مجرد میں نصر اور سمع دونوں سے استعمال ہوتا ہے۔ دَامَ الشَّيْءُ يَدُوْمُ (ن) و يَدَامُ (س) دَوْمًا ودَوَامًا : ہمیشہ ہونا۔ تَسْآل : باب فتح کا مصدر ہے سُؤَال، مَسْأَلَۃ اور تَسْآل تینوں مصدر ہیں۔ ثلاثی مجرد کے مصادر کے لئے علماء نے کچھ قیاسی قواعد بنائے ہیں لیکن بعض مصادر ایسے ہوتے ہیں کہ وہ ان قواعد کے تحت نہیں آتے۔ تَسْآل ان ہی میں سے ایک ہے۔ اس کی پوری تفصیل ہم مقدمہ میں لکھ چکے ہیں۔ السَّالِي : صیغۂ اسم فاعل ہے۔ بھولنے والا۔ سَلَاہُ وسَلَا عَنْہُ (ن) سَلْوًا، سُلُوًّا وسُلْوَانًا : بھول جانا و سَلِيَہٗ (س) سُلِيًّا : ناپسند کرنا، کہتے ہیں : مَا سَلَيْتُ أَنْ أَقُوْلَ كَذَا : میں اس طرح کہنا بھولا نہیں بلکہ میں نے قصدًا چھوڑا۔

اللَّفَاء : یہ باب فتح کا مصدر ہے، لَفَأَ الرَّجُلُ حَقَّہٗ (ف) لَفْئًا و لَفَاءً : آدمی نے اس کا حق

پورا پورا ادا کردیا، پورا پورا ادا نہیں کیا۔ اضداد میں سے ہے۔ اَللَّفَاءُ : شَيئٌ قليل۔ کہتے ہیں : فُلَانٌ لَا يَرْضَىٰ مِنَ الْوَفَاءِ بِاللَّفَاءِ : یعنی وہ ناقص اور تھوڑی سی وفاء پر راضی نہیں ہوتا۔

اَقْنَعُ : باب سمع سے واحد متکلم کا صیغہ ہے، قَنِعَ (س) قَنَعًا و قَنَاعَةً : تھوڑی سی چیز پر راضی ہونا۔

وَلَا أَنْقَمُ وَلَوْ لَدَغَنِي الْأَرْقَمُ : نَقَمَ (ض) نَقْمًا، و نُقُوْمًا : عیب لگانا، ناپسند سمجھنا، سورۃ بروج آیت ۸ میں ہے : " وَمَا نَقَمُوْا مِنْهُمْ إِلَّا أَنْ يُّؤْمِنُوْا بِاللّٰهِ الْعَزِيْزِ الْحَمِيْدِ " لَدَغَ (ف) لَدْغًا : ڈسنا۔ الْأَرْقَمُ : اس سانپ کو کہتے ہیں جس میں سیاہ سفید نشانات ہوں، جمع : أَرَاقِم۔ رَقَمَ الثوبَ (ن) رَقْمًا : کپڑے کو منقش کرنا۔

***

فَقَالَ لَهُ صَاحِبُه : وَيْكَ يَا بُنَيَّ ! إِنَّمَا يُضَنُّ بِالضَّنِينِ ، وَيُنَافَسُ فِي الثَّمِينِ ، لَكِنْ أَنَا لَا آتِي ، غَيْرَ الْمُوَاتِي ، وَلَا أَسِمُ الْعَاتِي ، بِمَرَاعَاتِي ، وَلَا أُصَافِي ، مَنْ يَأْبَى إِنْصَافِي ، وَلَا أُوَاخِي ، مَنْ يُلْغِي الْأَوَاخِي ، وَلَا أُبَالِي ، مَنْ يُخَيِّبُ آمَالِي ، وَلَا أُبَالِي ، بِمَنْ صَرَمَ حِبَالِي ،

اس کے ساتھی نے اس سے کہا، عجب ہے بیٹے! بلاشبہ بخیل کے ساتھ بخل کیا جاتا ہے اور قیمتی چیز میں رغبت کی جاتی ہے لیکن میں تو ناموافق آدمی کے پاس نہیں آتا، اور سرکش پر اپنی رعایتوں کے نشان نہیں لگاتا، اس شخص کے ساتھ خالص دوستی نہیں کرتا جو میرے انصاف کرنے کا انکار کرے، اس شخص کے ساتھ بھائی بندی قائم نہیں کرتا جو اسباب محبت کو لغو قرار دے، اس شخص کی مدد نہیں کرتا جو میری امیدوں کو نامراد بنادے، اس کی پروا نہیں کرتا جو میری رسیوں کو کاٹ ڈالے،

***

وَيْكَ يَا بُنَيَّ : وَيْكَ یہ کلمہ تعجب ہے، حسرت اور ندامت کے موقع پر بولتے ہیں " ك " ضمیر خطاب کی ہے۔ شیخ غلائینی نے جامع الدروس العربیہ (ج ۱ ص ۱۵۸) میں " وی " کو اسماء افعال میں شمار کیا ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں " وَمِنْ أَسْمَاءِ الافعال وَيْ بمعنى : أَعْجَبُ " بعض کہتے ہیں " وَيْ " اصل میں " وَيْلٌ " یا " وَيْحٌ " تھا، لام یا حاء کو حذف کر کے اس کے عوض ضمیر خطاب لے آئے، یہ " كأن " مخففہ اور مشددہ پر بھی داخل ہوتا ہے، سورۃ قصص، آیت ۸۲ میں ہے :

"وَيْكَأَنَّ اللهَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ" بُنَيَّ : یہ اِبْنٌ کی تصغیر ہے، صاحب مختار الصحاح لکھتے ہیں : " الِابْنُ أَصْلُهُ بَنَوٌ، فَالذَّاهِبُ مِنْهُ وَاوٌ... وتَصْغِيْرُهُ بُنَيٌّ، و يَا بُنَيِّ و يَا بُنَيَّ لُغَتَان، مثل يا أَبَتِ، و يا أَبَتَ "

إِنَّمَا يُضَنُّ بِالضَّنِيْنِ : يُضَنُّ باب سمع سے صیغہ مجہول ہے، ضَنَّ بِالشَّيْءِ (س) ضَنًّا، و مَضَنَّةً : بخل کرنا۔ الضَّنِيْن : بخیل، ترجمہ ہے : بے شک بخل کیا جاتا ہے بخیل کے ساتھ۔ یا ضَنِيْن سے وہ قیمتی اور نفیس چیز مراد ہے جس کی نفاست کی بناء پر اس کے ساتھ بخل کیا جاتا ہے اس صورت میں مطلب ہوگا "بیشک قیمتی اور نفیس چیز دوسروں کو نہیں دی جاتی، اس کے ساتھ بخل کیا جاتا ہے "

و يُنَافَسُ فِي الثَّمِيْنِ : نَافَسَ۔ مُنَافَسَةً : کسی چیز میں رغبت اختیار کرنا۔ نَفُسَ الشَّيْءُ (ک) نَفَاسَةً : نفیس ہونا۔ الثَّمِيْن : قیمتی۔ ثَمَنٌ : قیمت، جمع : أَثْمَان، أَثْمُنٌ۔

لَا آتِي غَيْرَ الْمُوَاتِي : آتي : باب ضرب سے واحد متکلم فعل مضارع معلوم کا صیغہ ہے۔ أَتَى (ض) إِتْيَانًا : آنا۔ المُوَاتِي : اسی مادہ سے باب مفاعلہ کا صیغہ اسم فاعل ہے : موافقت کرنے والا۔ آتَاهُ عَلَى الشَّيْءِ۔ مُوَاتَاةً : موافقت کرنا۔

وَلَا أَسِمُ الْعَاتِي بِمُرَاعَاتِي : أَسِمُ باب ضرب سے، واحد متکلم مضارع کا صیغہ ہے۔ وَسَمَ (ض) وَسْمًا : علامت لگانا۔ العَاتِي : نصر سے صیغہ اسم فاعل ہے، تکبر کرنے والا۔ عَتَا (ن) عُتُوًّا و عِتِيًّا : تکبر کرنا، سورۃ فرقان آیت ۲۱ میں ہے : " وعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيْرًا "
مُرَاعَاتِي : مصدر ہے۔ رَاعَى الرَّجُلَ۔ مُرَاعَاةً، ورَعَى (ف) رِعَايَةً : خیال رکھنا، لحاظ رکھنا۔

وَلَا أُصَافِي مَنْ يَأْبَى إِنْصَافِي : أُصَافِي : باب مفاعلہ سے واحد متکلم کا صیغہ ہے، صَافَاهُ و تَصَافَاهُ : خالص محبت کرنا۔ وصَفَا الشَّيْءُ (ن) صَفْوًا وصَفَاءً، وصُفُوًّا : صاف ہونا، خالص ہونا مشہور مقولہ ہے : "خُذْ مَا صَفَا وَدَعْ مَا كَدَرَ" يَأْبَى : أَبَى (ف) إِبَاءً : انکار کرنا۔ إِنْصَافِي : باب افعال سے مصدر ہے، أَنْصَفَ۔ إِنْصَافًا : انصاف کرنا۔ و نَصَفَ (ن) نَصْفًا، نِصَافًا، نَصَافًا : نصف کرنا۔

وَلَا أُوَاخِي مَنْ يُلْغِي الْأَوَاخِي : أُوَاخِي : باب مفاعلہ سے واحد متکلم کا صیغہ ہے۔ آخَى الرَّجُلَ۔ مُؤَاخَاةً، و إِخَاءً : بھائی بندی قائم کرنا۔ حدیث میں آتا ہے : " آخَى رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَ الْأَنْصَارِ وَالْمُهَاجِرِيْنَ " يُلْغِي : باب افعال سے واحد مذکر غائب مضارع کا صیغہ ہے۔ أَلْغَى الشَّيْءَ۔ إِلْغَاءً : باطل اور لغو قرار دینا، و لَغَى

الشَّئُ (ن) لَغْوًا : لغو ہونا۔ الْأَوَاخِي : یہ أَخِيَّةٌ یا آخِيَّةٌ کی جمع ہے، اس رسّی کو کہتے ہیں جس سے جانور وغیرہ باندھے جاتے ہیں، یہاں اس سے اسبابِ محبت مراد ہیں۔

وَلَا أُمَالِي مَنْ يُخَيِّبُ آمَالِي : أُمَالِي : باب مفاعلہ سے واحد متکلم مضارع کا صیغہ ہے اصل میں ہمزہ ہے، أُمَالِئُ، ہمزہ کو "آمالی" کی مناسبت سے حذف کردیا۔ مَالَأَهٗ عَلَى الْأَمْرِ مُمَالَأَةً و مِلَاءً : تعاون کرنا، امداد کرنا۔ لَا أُمَالِي : میں تعاون نہیں کرتا ہوں، و مَلَأَ الشَّئَ (ف) مَلْئًا : بھرنا، يُخَيِّبُ : باب تفعیل سے ہے، خَيَّبَه : محروم کردینا، خَابَ (ض) خَيْبًا : نامراد ہونا۔ آمَال : أَمَلٌ کی جمع ہے : امید، تمنّا، آرزو۔

صَرَمَ حِبَالِي : صَرَمَ الشَّئَ (ض) صَرْمًا : کاٹنا۔ حِبَالٌ : حَبْلٌ کی جمع ہے : رسّی۔

***

ولَا أُدَارِي ، مَنْ جَهِلَ مِقْدَارِي ، ولَا أُعْطِي زِمَامِي ، مَنْ يُخْفِرُ ذِمَامِي ، وَلَا أَبْذُلُ وِدَادِي ، لِأَضْدَادِي ، ولَا أَدَعُ إِيعَادِي ، لِلْمُعَادِي ، وَلَا أَغْرِسُ الْأَيَادِي ، فِي أَرْضِ الْأَعَادِي ، وَلَا أَسْمَحُ بِمُوَاسَاتِي ، لِمَنْ يَفْرَحُ بِمَسَاآتِي ، ولَا أَرَى الْتِفَاتِي ، إِلَى مَنْ يَشْمَتُ بِوَفَاتِي ،

اس کے ساتھ اچھا برتاؤ نہیں کرتا جو میری قدر سے جاہل ہو، اپنی لگام اس کو نہیں دیتا جو میرے عہد و پیمان کی خلاف ورزی کرلے، اپنی محبت سے اپنے مخالفوں کو نہیں نوازتا، دشمن کے لئے اپنی دھمکی کو نہیں چھوڑتا (دشمن کو دھمکی دیتا رہتا ہوں) دشمنوں کی زمین میں نعمتوں (کے درخت) کو نہیں لگاتا، اپنی ہمدردی کی سخاوت اس شخص کے لئے نہیں کرتا جو میری برائیوں سے خوش ہو، اس کے ساتھ توجہ کو مناسب نہیں سمجھتا جو میری موت پر خوش ہو،

***

زِمَامِي مَنْ يُخْفِرُ ذِمَامِي : زِمَامٌ : لگام۔ جمع : أَزِمَّةٌ، يُخْفِرُ : باب افعال سے واحد مذکر غائب مضارع کا صیغہ ہے : وعدہ پورا نہ کرنا، وعدہ کی خلاف ورزی کرنا، وخَفَرَ العَهْدَ، و بِالْعَهْدِ (ض) خَفْرًا، خُفُوْرًا : وعدہ توڑنا۔ خَفَرَ (ض) خِفَارَةً : حفاظت کرنا خَفَرَ بِالْعَهْدِ : وعدہ پورا کرنا۔ اضداد میں سے ہے۔ ذِمَام : عہد و پیمان۔ جمع : أَذِمَّةٌ ذِمَائِم۔

أَضْدَادِي : ضِدٌّ کی جمع ہے : مخالف، خلاف ۔ مُؤَامَرَاتُ الْيَهُوْدِ ضِدَّ الْمُسْلِمِيْنَ : مسلمانوں کے خلاف یہودیوں کی سازشیں ۔

لَا أَدَعُ إِيْعَادِيْ لِلْمُعَادِيْ : لَا أَدَعُ : باب فتح سے ہے، وَدَعَ الرَّجُلُ الشَّيْءَ (ف) وَدْعًا : چھوڑ دینا، إِيْعَادٌ : دھمکی ۔ أَوْعَدَهٗ ۔ إِيْعَادًا : دھمکی دینا ۔ کعب بن زہیر کا شعر ہے :

نُبِّئْتُ أَنَّ الرَّسُوْلَ أَوْعَدَنِيْ
وَالْعَفْوُ عِنْدَ رَسُوْلِ اللّٰهِ مَأْمُوْلُ

وَعَدَ (ض) عِدَةً : وعدہ کرنا ۔ الْمُعَادِي : مفاعلہ سے صیغۂ اسم فاعل ہے، دشمنی کرنے والا، اس کا مادہ "عَدُوٌّ" ہے ۔

وَلَا أَغْرِسُ الْأَيَادِيْ فِيْ أَرْضِ الْأَعَادِيْ : أَغْرِسُ : باب ضرب سے واحد متکلم کا صیغہ ہے ۔ غَرَسَ (ض) غَرْسًا : درخت لگانا ۔ الْأَيَادِي يَدٌ کی جمع ہے، يَد کے معنی ہاتھ کے بھی آتے ہیں ۔ اس وقت اس کی جمع أَيْدِي آتی ہے اور نعمت کے بھی آتے ہیں، تب اس کی جمع أَيَادِي آتی ہے، یہاں نعمت کے معنی میں ہے ۔ الأَعَادِي : أَعْدَاء کی جمع ہے، أَعْدَاء، عَدُوٌّ کی جمع ہے، دشمن کو کہتے ہیں ۔

وَلَا أَسْمَحُ بِمُؤَاسَاتِيْ لِمَنْ يَفْرَحُ بِمَسَاءَتِيْ : سَمَحَ بكذا (ف) سَمْحًا وسَمَاحًا : بخشش کرنا، اجازت دینا ۔ سَمَحَ بِالْأَمْرِ : جائز قرار دینا، روا رکھنا ۔ سَمَاحَةٌ : سخاوت، رواداری، عالی ظرفی ۔ صَاحِبُ السَّمَاحَةِ : عالی جناب ۔ بطور اعزاز کہتے ہیں اور عام طور سے بڑی شخصیت کے لئے استعمال کرتے ہیں ۔ مُؤَاسَاتِيْ : باب مفاعلہ کا مصدر ہے : ہمدردی، تسلی ۔ وَاسَاهُ ۔ مُوَاسَاة : اظہار ہمدردی کرنا، تسلی دینا، اس معنی میں " واو " کے ساتھ اس لفظ کا استعمال ضعیف، ہمزہ کے ساتھ اس کا اکثر استعمال کرتے ہیں ۔ آسَاهُ ۔ مُؤَاسَاةً ۔ صاحب مختار الصحاح لکھتے ہیں : " وَاسَاه " لُغَةٌ ضَعِيْفَةٌ فِيْ " آسَاهُ " مَسَاءَات : مَسَاءَةٌ کی جمع ہے : برائی ۔ سَاءَ الشَّيْءُ (ن) سَوْءًا و مَسَاءَةً : برا ہونا ۔

يَشْمَتُ : شَمِتَ بِهٖ (س) شَمَاتَةً : کسی کے غم پر خوش ہونا، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول مشہور دعا ہے : " اَللّٰهُمَّ إِنِّيْ أَعُوْذُ بِكَ مِنْ جَهْدِ الْبَلَاءِ وَدَرْكِ الشَّقَاءِ، وَسُوْءِ الْقَضَاءِ، وَشَمَاتَةِ الْأَعْدَاءِ ۔"

***

ولاَ أَخُصُّ بِحبَائِي، إلاَّ أَحِبَّائِي ، ولاَ أَسْتَطِبُّ لِدَائِي ، غَيْرَ أَوِدَّائِي، ولاَ أُمَلِّكُ خُلَّتِي ، مَنْ لاَ يَسُدُّ خَلَّتِي ، ولاَ أُصَفِّي نِيَّتِي ، لِمَن يَتَمَنَّى مَنِيَّتِي ، ولاَ أُخلِصُ دُعَائِي ، لِمَنْ لاَ يُفعِمُ وِعَائِي ، ولاَ أُفرِغُ ثنائِي، عَلَى مَنْ يُفرِّغُ إنائِي .

اپنے عطایا کے ساتھ خاص نہیں کرتا مگر اپنے دوستوں کو، اپنے احباب کے غیر سے اپنی بیماری کا علاج طلب نہیں کرتا، اپنی محبت کا مالک اس شخص کو نہیں بناتا جو میری حاجت کو پورا نہ کرے، اس کے لئے اپنی نیت کو صاف نہیں کرتا ہوں جو میری موت کی تمنا کرے، اپنی دعا کو اس کے لئے خالص نہیں کرتا جو میرے برتن کو نہ بھرے، اپنی تعریف اس کے حق میں نہیں بہاتا جو میرے برتن کو خالی کردے۔

***

<u>وَلَا أَخُصُّ بِحِبَائِي إِلَّا أَحِبَّائِي</u> : حِباء : بخشش، عطیہ، جمع : أَحْبِيَة۔ أَحِبَّاء : حَبِيبٌ کی جمع ہے۔

<u>وَلَا أَسْتَطِبُّ لِدَائِي غَيْرَ أَوِدَّائِي</u> : أَسْتَطِبُّ : علاج طلب کرنا، علاج کرانا۔ وطَبَّ (ض) طَبًّا : علاج کرنا۔ دَاء : بیماری، جمع : أَدْوَاء۔ أَوِدَّاء : وَدِيدٌ کی جمع ہے، یہ وَدَّ يَوَدُّ (س) وُدًّا سے فعیل کے وزن پر صفت کا صیغہ ہے بمعنی محبت کرنے والا۔

<u>خُلَّتِي مَنْ لَا يَسُدُّ خَلَّتِي</u> : خُلَّةٌ (بضم الخاء) : دوستی، محبت۔ مصدر ہے، جمع : خِلَالٌ کقُلَّة وقِلَال۔ اس کے معنی دوست کے بھی آتے ہیں، اس وقت اس میں مذکر، مؤنث، مفرد اور جمع سب برابر ہوتے ہیں۔ خَلَّةٌ (بفتح الخاء) حاجت وضرورت، فقر وفاقہ۔ کوئی مرجائے تو کہتے ہیں : "اَللّٰهُمَّ اسْدُدْ خَلَّتَهُ" اے اللہ! آپ اس کی خلاء کو پُر کیجئے" اس کی جمع بھی "خِلَالٌ" آتی ہے۔ خِلَّة (بکسر الخاء) دانتوں کے درمیان کھانے کے بچے ہوئے ریزے کو کہتے ہیں، اس کی جمع خِلَلٌ آتی ہے۔ لایَسُدُّ : سَدَّ (ن) سَدًّا : بند کرنا۔ واز سمع وضرب سَدَّ الشَّيْءُ سَدِيدًا وسُدُودًا: درست ہونا۔ القَوْلُ السَّدِيد : صحیح اور درست قول۔ یہاں باب نصر سے ہے۔

<u>لَا يُفْعِمُ وِعَائِي</u> : أَفْعَمَ۔ إِفْعَامًا و فَعَمَ الإِنَاءَ (ف) فَعْمًا : برتن کو لبالب بھرنا۔ و فَعُمَ (ک) فُعُومَةً و فَعَامَةً : کسی چیز کا بھر جانا۔ وِعَاء : برتن، جمع : أَوْعِيَة :

وَلَا أُفْرِغُ ثَنَائِيْ عَلٰى مَنْ يُفَرِّغُ إِنَائِيْ : أُفْرِغُ : باب افعال سے واحد متکلم مضارع کا صیغہ ہے، أُفْرِغُ ۔ إِفْرَاغًا : بہانا، اور باب تفعیل سے فَرَّغَ الإِنَاءَ ۔ تَفْرِيْغًا کے معنی ہیں : خالی کرنا۔ فرغ (س ن) فَرَاغًا وفُرُوْغًا : خالی ہونا۔ فَرَغَ الْمَاءُ : پانی کا بہنا۔ ابن فارس نے معجم مقاییس اللغۃ (ج ۴ ص ۴۹۳) میں لکھا ہے کہ فا، را، غین کا مادہ کسی چیز کے خالی ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ بہہ کر بھی چیز خالی ہوجاتی ہے اس لئے، اس کے لئے "فَرَغَ" کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ إِنَاء: برتن۔ جمع : آنية، جمع الجمع : أَوَانٍ۔

***

وَمَنْ حَكَمَ بِأَنْ أَبْذُلَ وَتَخْزُنَ ، وَأَلِينَ وَتَخْشُنَ ، وَأُذُوبَ وَتَجْمُدَ ، وَأَذْكُوَ وَتَخْمُدَ ! لا وَاللهِ ، بَلْ نَتَوَازَنُ فِي الْمَقَالِ ، وَزْنَ الْمِثْقَالِ ، وَنَتَحَاذَى فِي الْفِعَالِ ، حَذْوَ النِّعَالِ ، حَتّٰى نَأْمَنَ التَّغَابُنَ ، وَنُكْفَى التَّضَاغُنَ ؛

کس نے یہ فیصلہ کیا کہ میں خرچ کرتا رہوں اور تو جمع کرتا رہے، میں نرم ہوتا رہوں اور تو سخت ہوتا رہے، میں پگھلتا رہوں اور تو جما رہے، میں بھڑکتا رہوں اور تو بجھتا رہے، نہیں، خدا کی قسم! ہم ایک دوسرے کے ساتھ بات (اور طرز تکلم) میں مثقال کے وزن کی مانند برابری کریں گے، جوتوں کی برابری کی طرح کام کرنے میں ہم برابر تقسیم کریں گے، یہاں تک کہ ہم ایک دوسرے کو دھوکہ دینے سے محفوظ ہوجائیں اور ایک دوسرے کے ساتھ حسد رکھنے سے کفایت کردیئے جائیں

***

تَخْزُنُ، تَخْشُنُ، أُذُوْبُ : خَزَنَ الشَّيْءَ (ن) خَزْنًا : جمع کرنا، ذخیرہ کرنا۔ وخَشُنَ الشَّيْءُ (ک) ۔ خُشُوْنَةً، خَشَانَةً : سخت ہونا، کھردرا ہونا۔ ذَابَ الشَّيْءُ (ن) ذَوْبًا، ذَوَبَانًا : پگھلنا۔
نَتَحَاذٰى فِي الْفِعَالِ : نَتَحَاذٰى : باب تفاعل سے جمع متکلم مضارع کا صیغہ ہے۔ تَحَاذَى الْقَوْمُ الشَّيْءَ : برابر برابر تقسیم کرنا۔ تحاذیا ایک دوسرے کے سامنے ہونا، مقابل ہونا، حَذَا النَّعْلَ بِالنَّعْلِ (ن) حَذْوًا : ایک جوتے کو دوسرے کے برابر قطع کرنا۔ حَذَا حَذْوَهُ : پیروی کرنا، نقل کرنا، شریشی نے نَتَحَاذٰى کا ترجمہ کیا ہے "نَتَشَابَهُ" الفِعَال : اچھے یا برے فعل کا نام ہے۔

التَّغَابُن/التَّضَاغُن : التَّغَابُن : ایک دوسرے کو دھوکہ دینا۔ غَبَنَ (ن) غَبْنًا وغَبَنًا : دھوکہ دینا۔ التَّضَاغُن : ایک دوسرے کے ساتھ حسد وکینہ رکھنا، ضَغِنَ عَلَيْهِ (س) ضِغْنًا : حسد کرنا۔ ضَغِنَ إليه : مائل ہونا۔

***

——— وَإِلاَّ فَلِمَ أُعُلُّكَ وَتُعِلُّنِي، وَأُقِلُّكَ وَتَسْتَقِلُّنِي، وَأَجْتَرِحُ لَكَ وَتَجْرَحُنِي، وَأَسْرَحُ إِلَيْكَ وَتُسَرِّحُنِي. وَكَيْفَ يُجْتَلَبُ إِنْصَافٌ بِضَيْمٍ، وَأَنَّى تُشْرِقُ شَمْسٌ مَعَ غَيْمٍ! وَمَتَى أُصْحِبَ وُدٌّ بِعَسْفٍ، وَأَيُّ حُرٍّ رَضِيَ بِخُطَّةِ خَسْفٍ! وَلِلّٰهِ أَبُوكَ حَيْثُ يَقُولُ:

ورنہ کیوں میں تم کو سیراب کرتا رہوں اور تو مجھے بیمار کرتا رہے، میں تجھے بلند کرتا رہوں اور تو مجھے حقیر سمجھتا رہے، میں تیرے لئے کماتا رہوں، اور تو مجھے زخمی کرتا رہے، میں تیری طرف آتا رہوں اور تو مجھے چھوڑتا رہے، اور انصاف ظلم کے ساتھ کیوں کر حاصل کیا جاسکتا ہے، سورج بادل کے ساتھ کیسے نکل سکتا ہے، کب محبت ظلم کو ساتھ لے سکتی ہے اور وہ کونسا شریف آدمی ہے جو ذلت کے معاملہ پر راضی ہوا ہو، اللہ ہی کے لئے ہے تیرے ابا (کی خوبی) جس وقت اس نے یہ شعر کہے۔

***

أُعُلُّكَ وتُعِلُّنِي : أُعُلُّكَ : باب نصر سے صیغہ متکلم ہے۔ عَلَّ (ن) عَلًّا وعَلَلاً : سیراب کرنا، سیراب ہونا۔ تُعِلُّنِي : باب افعال سے واحد مخاطب کا صیغہ ہے، أَعَلَّهُ۔ إِعْلاَلاً : بیمار کرنا، مریض بنانا۔

أُقِلُّكَ وتَسْتَقِلُّنِي : أَقَلَّهُ۔ إِقْلاَلاً : بلند کرنا، اٹھانا۔ سورۃ اعراف آیت ۵۷ میں ہے۔ " حَتّٰى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالاً سُقْنٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ " قَلَّ (ن) قَلِيْلاً : کم ہونا۔ تَسْتَقِلُّنِي : اسْتَقَلَّ الشَّيْءَ : کسی چیز کو حقیر سمجھنا۔

وأَجْتَرِحُ لَكَ وتَجْرَحُنِي : اجْتَرَحَ : کمانا۔ جَرَحَ (ف) جَرْحًا : زخمی کرنا۔ واز سمع جَرِحَ (س) جَرَحًا : زخمی ہونا۔

أَسْرَحُ إِلَيْكَ وتُسَرِّحُنِي : أَسْرَحُ باب سمع سے متکلم کا صیغہ ہے، سَرِحَ (س) سَرَحًا : اپنے کام کاج کے لئے نکلنا۔ تُسَرِّحُنِي : باب تفعیل سے ہے۔ سَرَّحَهُ۔ تَسْرِيحًا : چھوڑنا۔ سورۃ

بقرہ، آیت ۲۳۱ میں ہے " فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْسَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ "

ضَيْم : ظلم، جمع : ضُيُوم۔ ضَامَ (ض) ضَيْمًا : ظلم کرنا۔

وَأَنَّى تُشْرِقُ شَمْسٌ مَعَ غَيْمٍ : أنّی کی دو قسمیں ہیں ① شرطیہ ② استفہامیہ۔ شرطیہ أین کے معنی میں استعمال ہوتا ہے جیسے يَامَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هٰذَا۔ وبمعنی مَتٰی جیسے أَنَّى جِئْتَ؛ وبمعنی کیفَ جیسے أَنَّى يُحْيِي هٰذِهِ اللّٰهُ بَعْدَ مَوْتِهَا۔ أنّٰی جب متٰی اور کیف کے معنی میں ہو تو اس کا فعل پر آنا ضروری ہے۔ یہاں أنّٰی کیف کے معنی میں ہے۔

تُشْرِقُ : أَشْرَقَ - إِشْرَاقًا وشَرَقَ (ن) شَرْقًا : نکلنا، ظاہر ہونا، أَشْرَقَتِ الشَّمْسُ : سورج نکلنا۔ شمس : سورج، جمع : شُمُوس۔ غَيْمٌ : بادل، جمع : غُيُوم وغِيَام۔ عَسْف : ظلم، موت۔ عسف (ض) عَسْفًا : ظلم کرنا۔

أَيُّ حُرٍّ رَضِيَ بِخُطَّةِ خَسْفٍ : أیّ کبھی شرطیہ ہوتا ہے جیسے أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ، کبھی استفہامیہ ہوتا ہے، جیسے أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هٰذِهِ إِيمَانًا۔ کبھی موصولہ ہوتا ہے جیسے : ثُمَّ لَنَنْزِعَنَّ مِنْ كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمٰنِ عِتِيًّا اور کبھی موصوفہ ہوتا ہے، جیسے : محمد رجل أیّ رجل۔

ابن عقیل نے شرح الفیہ (ج ۱ ص ۱۶۱) میں أيّ کی چار حالتیں لکھی ہیں، تین حالتوں میں یہ معرب اور ایک حالت میں مبنی ہوتا ہے، معرب ہونے کی حالتیں یہ ہیں :

① مضاف ہو اور اس کا صدر صلہ مذکور ہو جیسے : يُعْجِبُنِي أَيُّهُمْ هُوَ قَائِمٌ یہاں هو صدر صلہ مذکور ہے

② نہ مضاف ہو اور نہ ہی صدر صلہ مذکور ہو، جیسے : يُعْجِبُنِي أَيٌّ قَائِمٌ

③ مضاف نہ ہو اور اس کا صدر صلہ مذکور ہو، جیسے : يُعْجِبُنِي أَيٌّ هُوَ قَائِمٌ

④ مضاف ہو اور اس کا صدر صلہ محذوف ہو، جیسے : يُعْجِبُنِي أَيُّهُمْ قَائِمٌ۔ اس صورت میں أيّ مبنی بر ضم ہوتا ہے۔

یہاں مقامات میں "أيّ" استفہامیہ ہے، أَيُّ حُرٍّ مضاف، مضاف الیہ مل کر مبتدا، اور رَضِيَ بِخُطَّةِ خَسْفٍ اس کی خبر ہے۔

خُطَّة : خصلت، عادت، معاملہ۔ شریشی نے اس کا ترجمہ کیا ہے : المنزلة والرتبة جمع خُطَط۔ آج کل خُطَّة پروگرام، لائحہ عمل، اسکیم، نقشہ اور منصوبہ کے لئے بھی استعمال کرتے ہیں، خُطَّةُ التَّدْرِيس : اسباق کا تعلیمی نقشہ۔ خُطَّةُ الْخَمْس سنوات / خَمْسِيَّة : پنج سالہ منصوبہ۔ خُطَّةُ الدِّفَاع : دفاعی پلان۔

خَشَفَ : ذلت۔ خَسَفَ الْقَمَرُ(ض) خُسُوفًا : چاند گرہن ہونا۔ خَسَفَ الْمَكَانُ (ض) خُسُوفًا : کسی جگہ کا دھنس جانا۔ خَسَفَه (ض) خَسْفًا : ذلیل کرنا۔ سورۂ قصص آیت ۸۲ میں ہے : « لَوْلَآ اَنْ مَنَّ اللّٰهُ عَلَيْنَا لَخَسَفَ بِنَا » حضرت علی کی حدیث میں ہے : « مَنْ تَرَكَ الْجِهَادَ أَلْبَسَهُ اللهُ الذِّلَّةَ وَسِيمَ الْخَسْف »۔ قرآن کریم میں یہ مادہ آٹھ جگہ استعمال ہوا ہے سورۂ قصص آیت ۸۱ ، ۸۲ ، سورۂ قیامۃ آیت ۸، سورۂ عنکبوت آیت ۴۰ ، سورہ سبا آیت ۹ سورۂ نحل آیت ۴۵ ، سورۂ اسراء آیت ۶۸۔ اور سورۂ ملک، آیت ۱۶ میں۔

__لِلّٰهِ أَبُوكَ__ : یہ بطور تعجب کہا جاتا ہے۔

***

① جَزَيْتُ مَنْ أَعْلَقَ بِي وُدَّهُ   جَزَاءَ مَنْ يَبْنِي عَلَى أُسِّهِ
② وَكِلْتُ لِلْخِلِّ كَمَا كَالَ لِي   عَلَى وَفَاءِ الْكَيْلِ أَوْ بَخْسِهِ
③ وَلَمْ أُخَسِّرْهُ وَشَرُّ الْوَرَى   مَنْ يَوْمُهُ أَخْسَرُ مِنْ أَمْسِهِ
④ وَكُلُّ مَنْ يَطْلُبُ عِنْدِي جَنًى   فَمَا لَهُ إِلَّا جَنَى غَرْسِهِ
⑤ لَا أَبْتَغِي الْغَبْنَ ، وَلَا أَنْثَنِي   بِصَفْقَةِ الْمَغْبُونِ فِي حِسِّهِ
⑥ وَلَسْتُ بِالْمُوجِبِ حَقًّا لِمَنْ   لَا يُوجِبُ الْحَقَّ عَلَى نَفْسِهِ

① میں نے اس شخص کو جس نے اپنی محبت کا تعلق میرے ساتھ قائم کیا اس آدمی جیسا بدلہ دیا جو عمارت کو اپنی بنیاد پر بناتا ہے،

② میں نے اپنے دوست کو اسی طرح وزن و کیل کرکے دیا جس طرح اس نے مجھے پورا پورا یا کم کرنے کے ساتھ کیل کرکے دیا۔

③ حالانکہ میں نے اس کو خسارہ میں نہیں ڈالا، بدترین خلائق ہے وہ شخص جس کا آج اس کے کل سے زیادہ خسارہ والا ہو،

④ اور جو شخص میرے پاس موجود پھل طلب کرے تو اس کے لئے اس کے اپنے بوئے ہوئے درخت کے پھل کے سوا (میرے پاس) کچھ نہیں،

⑤ میں دھوکہ نہیں چاہتا اور احساس میں فریب خوردہ شخص کے معاملہ کے ساتھ نہیں لوٹتا (یعنی عقل و فہم کے لحاظ سے ناتجربہ کار لوگوں کی طرح میں دھوکہ نہیں کھاتا)

⑥ اور میں اس شخص کا حق اپنے اوپر واجب کرنے والا نہیں جو میرا حق اپنے اوپر واجب نہ کرے،

① (حزَیتُ) فعل فاعل ہیں (مَنْ) اسم موصول مفعول بہ ہے (أعلَقَ) صلہ ہے (بی) (أعلَق) سے متعلق ہے (وُدَّہ) (أعْلَق) کے لئے مفعول بہ ہے (حزاء مَن) (حزیتُ) کے لئے مفعول مطلق ہے (مَنْ) اسم موصول (حَزَاء) کے لئے مضاف الیہ ہے (یبنی) (مَن) موصولہ کے لئے صلہ ہے (علی أسہ) جار مجرور (یبنی) فعل سے متعلق ہے۔

② (للبخل) جار مجرور (کِلتُ) کے متعلق ہے (کما) میں کاف تشبیہ کا ہے اور (ما) مصدریہ ہے (لی) (کَالَ) سے متعلق ہے، یہ جملہ فعلیہ بتاویل مصدر ہو کر کاف کے لئے مجرور، جار مجرور (کلت) کے لئے متعلق ثانی ہے (علی وفاء......) جار مجرور متعلق ثالث ہے (بخسہ) کا عطف (وفاء الکیل) پر ہے۔

③ (ولم أخسرہ) جملہ فعلیہ کا عطف پہلے شعر میں (وکلت) پر ہے (شر الوری) مبتدا ہے (مَنْ) موصولہ خبر ہے (یومہ) مبتدا ہے (أخسر) خبر ہے، مبتدا خبر مل کر صلہ ہے (مَنْ) موصولہ کے لئے (من أمسہ) (أخسر) سے متعلق ہے۔

④ (کلُ مَن) مضاف مضاف الیہ مل کر مبتدا متضمن معنی شرط ہے (یطلب) فعل، فاعل (جَنیً) اس کے لئے مفعول بہ ہے اور (عندی) اس کے لئے ظرف ہے، یہ پورا جملہ (مَن) موصولہ کے لئے صلہ ہے (فمالہ) یہ خبر ہے جس پر فاء داخل ہے (ما) مشبہ بلیس ہے (لہ) (ثابت) محذوف سے متعلق ہو کر خبر مقدم (إلا) حرف استثناء مفرغ ہے (جنی غرسہ) مضاف، مضاف الیہ مل کر (ما) کے لئے اسم مؤخر ہے۔

⑤ (لاأبتغی) فعل ضمیر متکلم فاعل (الغبن) مفعول بہ ہے (بصفقة المغبون) مضاف بامضاف الیہ، مجرور ہے اور (لاأنثنی) سے متعلق ہے (فی حسہ) جار مجرور (المغبون) سے متعلق ہے۔

⑥ (بالمُوجِب) میں باء زائدہ ہے اور (لَسْتُ) کے لئے خبر ہے (حَقاً) (الموحب) اسم فاعل کے لئے مفعول بہ ہے (لِمَن) جار مجرور (الموحب) سے متعلق ہے (الحق) (لایوحب) کے لئے مفعول بہ ہے (علی نفسہ) (لایوحب) سے متعلق ہے اور یہ پورا جملہ (من) موصولہ کے لئے صلہ ہے۔

أَعْلَقَ : باب افعال سے واحد مذکر غائب کا صیغہ ہے۔ أَعْلَقَ بہ : تعلق قائم کرنا، عَلِقَ (س) عَلَقًا : متعلق ہونا۔ أسّہ : ہمزہ پر تینوں حرکات پڑھ سکتے ہیں، بمعنی : بنیاد، جمع : أساس۔

وَكِلْتُ لِلْخُلِّ : كَالَ الطَّعَامَ (ض) كَيْلًا، و مَكِيْلًا : وزن کرنا، کیل کرنا۔ الخِلّ (خاء کے ضمہ اور کسرہ کے ساتھ) دوست۔ جمع : أَخْلَال۔ مذکر ومؤنث دونوں کے لئے استعمال کرتے ہیں۔

بَخْسِہ : بَخَسَ (ف) بَخْسًا : ظلم کرنا۔ بَخَسَ الحَقَّ : کم کرنا۔ سورۃ یوسف، آیت ۲۰ میں ہے : " وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ "

لَمْ أُخْسِرْهُ : باب افعال واحد متکلم کا صیغہ ہے۔ أَخْسَرَهُ : کسی کو خسارے اور نقصان میں ڈالنا مجرد میں از ضرب۔ خَسَرَ الشَّيْءَ (ض) خَسْرًا، وخُسْرَانًا : کم کرنا۔ وخَسِرَ الرَّجُلُ (س) خَسَارَةً : نقصان اٹھانا، ضائع ہونا۔

وشَرُّ الْوَرٰى مَنْ يَوْمُہٗ أَخْسَرُ مِنْ أَمْسِہ : الوَرٰى : مخلوق۔ أَمْس : گزشتہ کل، کبھی مطلقًا ماضی کے لئے بھی بولتے ہیں، کہتے ہیں : أَمْسِ الدَّابِرُ لَا يَعُوْدُ : گزشتہ کل لوٹ نہیں سکتا، یہ مبنی علی الکسر استعمال ہوتا ہے، لیکن جب یہ نکرہ ہو یعنی گزشتہ کل مراد نہ ہو مطلقًا ماضی کا زمانہ مراد ہو، یا اس کو کسی کی طرف مضاف کیا جائے، یا اس پر الف لام داخل ہو تو پھر اس کو معرب استعمال کرتے ہیں، چنانچہ کہتے ہیں : كُلُّ غَدٍ صَائِرٌ أَمْسًا، وكَانَ أَمْسُنَا طَيِّبًا، وكَانَ الْأَمْسُ طَيِّبًا۔ یہاں پر بھی "أمسہ" مضاف ہے اس لئے معرب ہے، جمع : أُمُوْس، آمُس، آمَاس۔

علامہ حریری کہتے ہیں بدترین خلائق وہ شخص ہے جس کا آج اس کے کل سے زیادہ خسارہ اور نقصان والا ہو۔ مولانا ادریس کاندھلوی نے اس مفہوم کی ایک حدیث بھی نقل کی ہے " مَغْبُوْنٌ مَنْ كَانَ غَدُهٗ شَرًّا مِنْ أَمْسِہٖ " مقصد یہ ہے جو شخص نقصان اور خسارے کی طرف بڑھ رہا ہو اور اس کا مستقبل اس کے ماضی سے زیادہ تاریک ہو تو وہ بڑے تنزل اور خسارے میں ہے۔ علامہ ماوردی نے اپنی مشہور کتاب "أَدَبُ الدُّنْيَا وَالدِّيْن" (ص ۱٦) میں اوقات سے فائدہ اٹھانے، لمحاتِ زندگی کو غنیمت جاننے اور حسنات میں رغبت اختیار کرنے کے متعلق بڑی سبق آموز عبارت لکھی ہیں۔ چنانچہ کسی کا قول ہے :

إِنَّ الدُّنْيَا تُقْبِلُ إِقْبَالَ الطَّالِبِ، وَتُدْبِرُ إِدْبَارَ الْهَارِبِ،
وَتَصِلُ وِصَالَ الْمَلُوْلِ، وَتُفَارِقُ فِرَاقَ الْعَجُوْلِ، فَخَيْرُهَا يَسِيْرٌ
وَعَيْشُهَا قَصِيْرٌ، وَإِقْبَالُهَا خَدِيْعَةٌ، وَلَذَّاتُهَا فَانِيَةٌ، وَتَبِعَاتُهَا
بَاقِيَةٌ، فَاغْتَنِمْ غَفْوَةَ الزَّمَانِ، وَانْتَهِزْ فُرْصَةَ الْإِمْكَانِ

وَخُذْ مِنْ نَفْسِكَ لِنَفْسِكَ ، وَتَزَوَّدْ مِنْ يَوْمِكَ لِغَدِكَ .

" دنیا طلب کرنے والے کی طرح آتی ہے اور بھاگنے والے کی طرح پیٹھ دکھا کر واپس جاتی ہے ، اکتائے ہوئے شخص کی طرح ملتی ہے اور حیران و جلد باز شخص کی طرح فراق اختیار کرتی ہے ، اس کی بھلائی کم ہے ، اس کا عیش مختصر ہے ، اس کا اقبال و شکوہ دھوکہ ہے اس کی لذتیں فانی ہیں اور اس کے انجامہائے بد باقی رہتے ہیں لہذا زمانہ کی اور اپنے وجود کی فرصت کو غنیمت سمجھئے اپنے لئے اپنے نفس سے کچھ حاصل کیجئے اور اپنے آئندہ کل کے لئے اپنے آج سے زادِ راہ لیجئے "

کسی اور نے کہا :

كُلُّ امْرِئٍ يَجْرِي مِنْ عُمْرِهِ إِلَى غَايَةٍ تَنْتَهِي إِلَيْهَا مُدَّةُ أَجَلِهِ ، وَتُنْطَوَى عَلَيْهَا صَحِيفَةُ عَمَلِهِ ، فَخُذْ مِنْ نَفْسِكَ ، وَقِسْ يَوْمَكَ بِأَمْسِكَ ، وَكُفَّ عَنْ سَيِّئَاتِكَ ، وَزِدْ فِي حَسَنَاتِكَ قَبْلَ أَنْ تَسْتَوْفِيَ مُدَّةَ الْأَجَلِ ، وَتَقْصُرَ عَنِ الزِّيَادَةِ فِي السَّعْيِ وَالْعَمَلِ .

" ہر آدمی اپنی زندگی میں اس ہدف کی طرف رواں ہے جہاں اس کی مدت زندگی ختم ہوتی ہے اور اس کے عمل کا صحیفہ لپیٹ دیا جاتا ہے اس لئے اپنے لیے نفس سے کچھ حاصل کیجئے ، اپنے کل کو اپنے آج پر قیاس کریں اور عمر کی مدت کے پورا ہونے اور سعی و عمل میں کوتاہی و تقصیر سے پہلے پہلے برائیوں سے رُک جائیں اور بھلائیوں میں اضافہ کریں "

حضرت حسن بصریؒ فرمایا کرتے تھے :

أَمْسِ أَجَلٌ ، وَالْيَوْمَ عَمَلٌ ، وَغَدًا أَمَلٌ : کل تو فوت ہو چکا ، آئندہ کی تو صرف امید ہے ، عمل صرف آج ہی ہو سکتا ہے ۔

محمد بن بشیر رحمہ اللہ کے اشعار ہیں :

مَضَى أَمْسُكَ الْأَدْنَى شَهِيدًا مُعَدِّلًا ۔۔۔ وَيَوْمُكَ هٰذَا بِالْفِعَالِ شَهِيدُ

فَإِنْ تَكُ بِالْأَمْسِ اقْتَرَفْتَ إِسَاءَةً ۔۔۔ فَثَنِّ بِإِحْسَانٍ وَأَنْتَ حَمِيدُ

وَلَا تُرْجِ فِعْلَ الْخَيْرِ مِنْكَ إِلَى غَدٍ ۔۔۔ لَعَلَّ غَدًا يَأْتِي ، وَأَنْتَ فَقِيدُ

" آپ کا قریبی کل گواہِ عادل بن کر گذر گیا اور آپ کے آج کا دن آپ کے عمل کا گواہ ہے

اگر آپ نے گذشتہ کل سے بری حالت میں جدائی اختیار کی ہے تو آج سے اچھائی اختیار کرلیں تو بھی قابلِ تعریف ہیں۔
اور اپنے آپ کے کل تک نیکی کا کام ملتوی کرکے اس کو انجام دینے کی توقع نہ رکھیں، کیا معلوم کہ کل آئے اور آپ نہ ہوں"

جَنَیَ غَرْسه : جَنَیَ: مصدر ہے۔ جَنیٰ ثَمَرًا (ض) جَنًی : میوہ چننا۔ وجَنیٰ (ض) جِنَایَةً : گناہ کرنا، جرم کرنا۔ غَرْس : وہ درخت جس کو بویا جاتا ہے۔ جمع : أَغْرَاسٌ وغِرَاسٌ۔
صَفْقَةُ الْمَغْبُوْنِ : صَفْقَة : معاملہ۔ صَفَقَ (ن ض) صَفْقًا : ایک ہاتھ کو دوسرے ہاتھ پر اس طرح مارنا کہ جس سے آواز نکلے، تالی بجانا۔ عرب معاملہ کرتے وقت ہاتھ پر ہاتھ مارتے تھے جس کا مطلب یہ ہوتا تھا کہ معاملہ مکمل ہوگیا، بعد میں مطلقًا معاملہ کے لئے صفقہ کا لفظ استعمال ہونے لگا۔ المغبون: وہ شخص جس کے ساتھ دھوکہ کیا گیا ہو۔ حِسُّه : مصدر ہے، حَسَّ بِالشَّیْءِ (ض) حَسًّا : محسوس کرنا۔

***

⑦ وَرُبَّ مَذَّاقِ الهوى خالَنِي أَصْدُقُهُ الْوُدَّ عَلى لَبْسِهِ
⑧ وَمَا دَرَى مِنْ جَهْلِهِ أَنَّنِي أقضِي غَرِيمِي الدَّيْنَ مِنْ جِنْسِهِ
⑨ فَاهْجُرْ مَنِ اسْتَغْبَاكَ هَجْرَ الْقِلَى وَهَبْهُ كَالْمَلْحُودِ فِي رَمْسِهِ
⑩ وَالْبَسْ لِمَنْ فِى وَصْلِهِ لُبْسَةٌ لِبَاسَ مَنْ يُرْغَبُ عَنْ أُنْسِهِ
⑪ وَلا تُرَجِّ الْوُدَّ مِمَّنْ يَرَى أَنَّكَ مُحْتَاجٌ إِلى فَلْسِهِ

⑦ بہت سے دوستی میں ملاوٹ کرنے والے (منافق) مجھے سمجھتے ہیں کہ میں ان کے خلط ملط (اور گڑبڑ) کے باوجود ان سے سچی محبت کرتا ہوں،
⑧ حالانکہ وہ اپنی جہالت کی وجہ سے یہ نہیں جانتے کہ میں قرض خواہ کو قرض اسی جنس سے ادا کرتا ہوں۔
⑨ اس شخص کو چھوڑ جو تجھے احمق سمجھے جس طرح دشمنی (رکھنے والے) کو چھوڑا جاتا ہے، اس کو اپنی قبر میں مدفون آدمی کی طرح خیال کر،
⑩ جس شخص کے ملنے میں گڑ بڑ ہو اس کے لئے اس شخص کا سا لباس پہن جس کی محبت سے اعراض کیا جاتا ہے۔
⑪ اور اس شخص سے دوستی کی امید نہ کر جو یہ سمجھتا ہے کہ تو اس کے پیسے کا محتاج ہے۔

⑦ (رب) جارہ ہے اور کسی سے متعلق نہیں ہوتا (مذاق الهوى) مضاف بامضاف الیہ مبتدا (خالنی) خبر ہے (أصدقه) (خالنی) کی ضمیر متکلم مفعول بہ سے حال ہے (الود) (أصدقه) کے لئے مفعول بہ ثانی ہے (علی لبسه) (أصدقه) سے متعلق ہے۔

⑧ (ومادری) یہ جملہ مستانفہ بھی ہو سکتا ہے اور (خالنی) کی ضمیر فاعل سے حال بھی بن سکتا ہے (مِن جهله) (دری) سے متعلق ہے (أننی أقضی) یہ پورا جملہ (مادری) کے لئے مفعول بہ ہے (غریمی) مفعول بہ اول اور (الدین) (أقضی) کے لئے مفعول بہ ثانی ہے (مِن حسنه) (أقضی) سے بھی متعلق ہو سکتا ہے اور اس کو (الثابت) محذوف سے متعلق کر کے (الدین) کے لئے صفت بھی بنا سکتے ہیں۔

⑨ فاء تفریعیہ ہے (مَنْ) (اهجر) کے لئے مفعول بہ ہے (استغباك) (مَنْ) موصولہ کے لئے صلہ ہے (هَجْرَ القلی) (اهجر) کے لئے مفعول مطلق ہے (هَبْه) کا عطف (فاهجر) پر ہے (کالملحود) جار مجرور (وهبه) کے متعلق ہے (فی رمسه) بھی اسی سے متعلق ہے۔

⑩ (البس) فعل امر (لباسَ مَنْ.....) مضاف بامضاف الیہ صیغہ امر کے لئے مفعول بہ ہے (لِمَن) میں لام جارہ اور (مَنْ) مجرور موصولہ ہے اور یہ (البس) سے متعلق ہے (فی وصله) جار مجرور (ثابت) سے متعلق ہو کر خبر مقدم (وصلهِ) مبتدا مؤخر ہے، مبتدا خبر مل کر (مَنْ) کے لئے صلہ ہے (عن أنسه) (یرغب) سے متعلق ہے۔

⑪ (الود) (لاترج) کے لئے مفعول بہ ہے (مِمَّن) اصل میں (مِنْ مَنْ) ہے نون جارہ کا میم مَن میں ادغام کر دیا، یہ جار مجرور (لا ترج) سے متعلق ہے (یری.....) (مَنْ) کے لئے صلہ ہے (أنّك محتاج...) یہ پورا جملہ (یری) کے لئے مفعول بہ ہے (إلی فلسه) (محتاج) سے متعلق ہے۔ (محتاج) (أنّك) کی خبر ہے۔

***

مَذَاقُ الْهَوٰى خَالَنِیْ : مَذَاق : ملاوٹ کرنے والا ، منافق از نصر۔ مَذَقَ(ن) مَذْقًا : آمیزش کرنا ، ملانا۔ خَالَ (س) خِیَالاً : خیال کرنا۔

غَرِیْم : قرضدار کو بھی کہتے ہیں اور قرض خواہ کو بھی کہتے ہیں ، جمع : غُرَماء۔

فَاهْجُرْ مَنِ اسْتَغْبَاكَ هَجْرَ الْقِلٰی : هَجَرَ (ن) هَجْرًا وهِجْرَانًا : ترک کرنا ، چھوڑنا۔ اسْتَغْبَاكَ : از استفعال جو آپ کو غبی ، احمق اور نادان سمجھے ، وغَبِیَ (س) غَبًا وغَبَاوَةً : کند ذہن ہونا۔ القِلٰی : مصدر بمعنی بغض ، حسد۔ قَلٰی (ض) قِلًی : بغض و دشمنی کرنا۔

وهَبْهُ كَالْمَلْحُوْدِ فِیْ رَمْسِه : هَبْ : اسم فعل بمعنی احسِب ، یعنی آپ سمجھئے۔ المَلْحُود : جو لحد میں رکھا گیا ہو ، مدفون۔ لحد (ف) لَحْدًا : قبر کھودنا ، رَمْس : قبر ، جمع : أَرْمَاس ، رُمُوس۔ رمسه (ن ض) رَمْسًا : کسی چیز کے آثار مٹا دینا۔

اِلْبَسْ فِیْ وَصْلِه لُبْسَةً : اِلْبَس : باب سمع سے صیغۂ امر ہے ، پہننا اور لُبْسَةً باب ضرب سے مصدر ہے ، لَبَسَ (ض) لُبْسًا ولُبْسَةً : خلط ملط کرنا۔

لَا تُرَجِّ : باب تفعیل سے نہی مخاطب کا صیغہ ہے یعنی آپ امید نہ رکھیں۔ رَجَّاهُ۔ تَرْجِیَةً ورَجَاهُ (ن) رَجْوًا و رِجَاءً : امید رکھنا۔ فَلْس : پیسہ ، جمع : فُلُوس۔

***

قَالَ الْحَارِثُ بْنُ هَمَّامٍ: فَلَمَّا وَعَیْتُ مَادَارَ بینهما ، تُقْتُ إِلَى أَنْ أَعْرِفَ عینهما ، فَلَمَّا لَاحَ ابْنُ ذُكَاء ، وَأَلْحَفَ الْجَوَّ الضِّيَاء ، غَدَوْتُ قَبْلَ اسْتِقْلَالِ الرِّكَابِ ، وَلَا اغْتِدَاءِ الْغُرَابِ ، وَجَعَلْتُ أَسْتَقْرِیْ صَوْبَ الصَّوْتِ اللَّيْلِيِّ ، وَأَتَوَسَّمُ الْوُجُوهَ بِالنَّظَرِ الْجَلِيِّ ، إِلَى أَنْ لَمَحْتُ أَبَا زَيْدٍ وابنَهُ يَتَحَادَثَانِ ، وَعَلَيْهِمَا بُرْدَانِ رَثَّانِ ، فَعَلِمْتُ أَنَّهُمَا نَجِيَّا لَيْلَتِي ، وَصَاحِبَا رِوَايَتِي .

حارث بن ہمام نے کہا کہ جب میں نے وہ باتیں محفوظ کرلیں جو ان دونوں کے درمیان چلیں تو میں اس بات کا مشتاق ہوا کہ ان دونوں کی شخصیت کو پہچان لوں ، چنانچہ جب صبح طلوع ہوئی اور اس نے فضا کو روشنی پہنادی تو سواریوں کے اٹھنے اور کوے کے صبح کے وقت چلنے سے پہلے میں چل نکلا اور رات والی آواز کی جہت کو تلاش کرنے لگا اور

ظاہری نگاہ سے چہروں میں غور کرنے لگا یہاں تک کہ میں نے ابوزید اور اس کے بیٹے کو باتیں کرتے ہوئے اس حال میں دیکھا کہ دونوں پر دو پرانی چادریں تھیں تو میں نے جان لیا کہ بلاشبہ یہ دونوں میری رات کے سرگوشی کرنے والے اور میری قصہ گوئی والے ہیں،

***

مَادَارَ بَيْنَهُمَا : دَارَ (ن) دَوْرًا : گھومنا، چکر لگانا۔ دَوْر: کردار کے لئے استعمال ہوتا ہے، دَوْرُ الشَّبَاب : نوجوانوں کا کردار۔

تُقْتُ : باب نصر سے واحد متکلم کا صیغہ ہے، تَاقَ إِلَيْه (ن) تَوْقًا : مشتاق ہونا۔ عَيْنَهُمَا: عین سے مراد شخص ہے۔ ذُکَاء : سورج، ابن ذُکاء : صبح۔

أَلْحَفَ الثَّوْبَ۔ إِلْحَافًا : کپڑا پہنانا۔ وَلَحَفَ الثَّوْبَ (ن) لَحْفًا : لحاف وغیرہ سے ڈھکنا، کپڑا پہنانا ڈھانپنا۔ اِسْتِقْلَالُ الرِّكَابِ: سواریوں کا کوچ کرنا۔

الغُرَاب : کوا، جمع : أَغْرُب، غُرْب، غِرْبَانٌ وغَرَابِيْب۔ سورۂ فاطر آیت ۲۷ میں ہے "وَغَرَابِيْبُ سُوْدٌ"۔

أَسْتَقْرِي صَوْب : أَسْتَقْرِي : باب استفعال سے ہے بمعنی تلاش کرنا، تتبع کرنا۔ قَرَى (ض) قَرْيًا : قصد کرنا۔ قَرَى الْبِلَادَ : شہروں میں گھومنا۔ صَوْب : جہت، بارش۔ أَتَوَسَّمُ : باب تفعل سے واحد متکلم کا صیغہ ہے : کسی چیز کو علامت سے پہچاننا، دیکھنا، تلاش کرنا۔

بُرْدَانِ رَثَّانِ : بُرْدَانِ : بُرْدٌ کا تثنیہ ہے : چادر، رَثَّانِ : رَثٌّ کا تثنیہ ہے : پرانا، بوسیدہ۔

***

فَقَصَدْتُهُمَا قَصْدَ كَلِفٍ بِدَمَاثَتِهِمَا، رَاثٍ لِرَثَاثَتِهِمَا، وَأَبَحْتُهُمَا التَّحَوُّلَ إِلَى رَحْلِي، وَالتَّحَكُّمَ فِي كُثْرِي وَقُلِّي، وَطَفِقْتُ أُسَيِّرُ بَيْنَ السَّيَّارَةِ فَضْلَهُمَا، وَأَهُزُّ الأَعْوَادَ الْمُثْمِرَةَ لَهُمَا، إِلَى أَنْ غُمِرَا بِالنُّخْلَانِ، وَاتَّخَذَا مِنَ الْخُلَّانِ وَكُنَّا بِمُعَرَّسٍ نَتَبَيَّنُ مِنْهُ بُنْيَانَ الْقُرَى، وَنَتَنَوَّرُ نِيْرَانَ الْقِرَى۔

چنانچہ میں نے ان دونوں کی خوش اخلاقی پر عاشق سا ارادہ لے کر ان کا قصد کیا ان دونوں کی بوسیدہ حالت پر رحم کرتے ہوئے، میں نے ان کے لئے اپنے پڑاؤ (اور کجاوے) کی طرف منتقل ہونے کو اور اپنے زیادہ و کم مال میں تصرف کرنے کو مباح کردیا، ان کی فضیلت کو

قافلہ میں مشہور کرنے لگا اور پھل دار ٹہنیوں کو ان کے لئے حرکت دینے لگا (یعنی اغنیاء اور سخیوں کو ان کی مدد کی طرف متوجہ کرنے لگا) یہاں تک کہ وہ دونوں بخششوں سے ڈھانپ دیئے گئے اور دوستوں میں سے بنالئے گئے۔ ہم ایک ایسی قیام گاہ میں تھے جہاں سے ہم بستیوں کی عمارتیں دیکھ سکتے تھے اور ضیافت کی آگ دور سے دیکھ سکتے تھے،

***

کَلِفٌ بِدَمَاثَتِھِمَا : کَلِفَ الْوَجْهُ (س) کَلَفًا : چہرے پر چھائیں پڑنا ، کَلِفَ بِالشَّیْءِ : عاشق ہونا ، فریفتہ ہونا۔ دَمَاثَۃ : مصدر بمعنی خوش خلقی ۔ دَمُثَ خُلُقُہٗ (ک) دَمَاثَۃً و دُمُوثَۃً : خوش خلق ہونا ، نرم اخلاق والا ہونا ۔ دَمَاثَۃُ الْأَخْلَاقِ : خوش اخلاقی ۔ ودَمِثَتِ الْاَرْضُ (س) دَمَثًا : زمین کا نرم ہونا ، ہموار ہونا ۔ کَلِفٌ : صیغہ صفت بمعنی عاشق۔

رَاثٍ لِرَثَاثَتِھِمَا : رَاثٍ : باب ضرب سے اسم فاعل ہے اور ناقص یائی ہے ، رَثٰی لَہٗ (ض) رَثْیًا : رحم کرنا۔ رَثَی الْمَیِّتَ (ض) مَرْثِیَۃً : میت پر مرثیہ پڑھنا ۔ رَثَاثَۃ : بوسیدگی رَثٌّ (بالکسر) پرانا ، جمع : رِثَاث ، اس کا مادہ "رث ث" ہے ۔

أَبَحْتُھُمَا : إِبَاحَۃً : مباح کرنا ، ظاہر کرنا ، بَاحَ (ن) بَوْحًا : مباح ہونا ، ظاہر ہونا۔

کُثْرِیْ وقُلِّیْ : کُثْر (بالضم) بمعنی کثیر ۔ اسی طرح قُلّ بمعنی قلیل ۔ أُسَیِّرُ : باب تفعیل سے متکلم کا صیغہ ہے ، سَیَّرَہٗ : چلانا ، مشہور کرنا ۔

أَھُزُّ الْأَعْوَادَ الْمُثْمِرَۃَ : ھَزَّ (ن) ھَزًّا : حرکت دینا ، ہلانا ۔ الْأَعْوَاد : عُوْد کی جمع ہے لکڑی ۔ الْمُثْمِرَۃ : ذات ثمر ، پھل والی ۔

النُّحْلَانِ : ہر وہ چیز جو بغیر کسی عوض کے کسی کو دی جائے ، عطیہ ، تحفہ ، ہدیہ ۔ جمع : نِحَل ، نُحُلٌ از فتح نَحَلَہٗ (ف) نَحْلًا : ہبہ کر دینا ۔

الْخُلَّانِ : خَلِیْل کی جمع ہے ، بمعنی دوست ۔ مُعَرَّس : وہ جگہ جہاں قافلے والے رات کا آخری حصہ گزارتے ہیں ۔

نَتَنَوَّرُ نِیْرَانَ الْقِرَی : نَتَنَوَّرُ : باب تفعل سے جمع متکلم کا صیغہ ہے ، اس کے اصل معنی ہیں : آگ دیکھنا ، بعد میں یہ مطلق دیکھنے کے معنی میں استعمال ہونے لگا ۔ آج کل بولتے ہیں ، تَنَوَّرَ : روشن ہونا ، روشن ضمیر ہونا ، روشن خیال بننا ۔ تَنَوُّر : روشن خیالی ۔ اَلْمُتَنَوِّرُوْن : روشن خیال لوگ ۔ نِیْرَان : نَار کی جمع ہے : آگ ۔ الْقِرَی : مہمان نوازی ۔ کِیْسٌ : تھیلی ، جمع : أَکْیَاس ۔

***

فَلَمَّا رَأى أبُو زيدٍ امتِلاءَ كِيسِهِ ، وَانجلاءَ بُوسِهِ ، قال لی : إنَّ بَدَنِی قَدْ انْسَخَ ، وَدَرَنِی قَدْ رَسَخَ ، أفتَأذَنُ لِی فِی قَصْدِ قَرْيَةٍ لأَسْتَحِمَّ ؛ وَأقْضِیَ هَذَا المهِمّ ؟ فَقُلْتُ : إذَا شِئْتَ فالسُّرْعَةَ السُّرْعَةَ ، وَالرَّجْعَةَ الرَّجْعَةَ ، فقَالَ : سَتَجِدُ مَطْلَعِی عَلَيْكَ ، أسْرَعَ مِنَ ارْتِدَادِ طَرْفِكَ إليك .

جب ابوزید نے اپنے تھیلہ کے بھرجانے اور اپنی تنگی کے دور ہوجانے کو دیکھا تو مجھ سے کہنے لگا، میرا بدن میلا ہوچکا ہے اور میرا میل جم چکا ہے کیا آپ مجھے بستی کی طرف جانے کی اجازت دیں گے تاکہ غسل کروں اور اس اہم کام کو نمٹا آؤں، میں نے کہا "جلدی جلدی جائیں اور جلد لوٹیں" تو اس نے کہا آپ اپنے پاس میری آمد اپنی آنکھ جھپکنے سے بھی زیادہ تیز پائیں گے.

***

انْسَخ : ازافتعال : میلا ہونا وَسِخَ الثوبُ (س) وَسَخًا : کپڑے کا میلا ہونا۔ دَرَن : میل، جمع : أدْرَان۔ رَسَخَ : (ن) رُسُوخًا : مستحکم ہونا۔ تأذَنَ : أذِنَ لَه بكذا (س) إذْنًا: اجازت دینا۔ اسْتَحَمَّ ۔ اسْتِحْمَامًا : گرم پانی سے نہانا، حمام میں داخل ہونا۔ وحَمَّ (ن) حَمًّا : گرم ہونا۔ السُّرْعَةَ السُّرْعَةَ ، الرَّجْعَةَ الرَّجْعَةَ : یہ فعل محذوف «اُلزم» وغیرہ کی وجہ سے منصوب ہے۔

***

ثمَّ اسْتَنَّ اسْتِنَانَ الْجَوَادِ فِی المضمَارِ ، وَقَالَ لابْنِهِ : بَدَارِ بَدَارِ ! وَلَمْ نَخَلْ أنَّهُ غَرَّ ، وَطلَبَ الْمَفَرَّ . فَلَبِثْنَا نَرْقُبُهُ رِقْبَةَ الأعْيَادِ ، وَنَسْتَطْلِعُهُ بالطَّلائِعِ وَالرُّوَّادِ ، إلَی أنْ هَرِمَ النَّهَارُ ، وكادَ جُرُفُ النَّهَارِ يَنْهَارُ .

۔ پھر وہ میدان میں عمدہ گھوڑے کے دوڑنے کی طرح دوڑا اور اپنے بیٹے سے کہا "جلدی کر" اور ہم نے یہ خیال نہیں کیا کہ اس نے دھوکہ دیا اور فرار تلاش کیا، چنانچہ عید کے انتظار کی طرح ہم اس کا انتظار کرتے ہوئے ٹھہرے رہے اور ہم اس کو دریافت کررہے تھے آگے جانے والوں اور گھاس پانی تلاش کرنے والوں سے، یہاں تک کہ دن بوڑھا ہوگیا، دن کا کنارہ گرنے کے قریب ہوگیا، (یعنی دن ختم ہونے لگا)

ثُمَّ اسْتَنَّ اسْتِنَانَ الْجَوَادِ فِي الْمِضْمَارِ : اسْتَنَّ باب افتعال سے واحد مذکر غائب کا صیغہ ہے ، اسْتَنَّ الفرسُ : گھوڑے کا آگے پیچھے تیز دوڑنا۔ وسَنَّ السِّكِّيْنَ (ن) سَنًّا : تیز کرنا۔ الجَوَاد : تیز گھوڑا ، جمع : أجْوَاد ، جمع الجمع : أجَاوِيْد۔ مِضْمَار : گھڑدوڑ کا میدان۔ ضَمَرَ (ن) ضُمُوْرًا وضَمُرَ (ک) ، ضُمْرًا : دبلا ہوجانا ، میدان کو مضمار اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں دوڑ کر گھوڑے دبلے ہوجاتے ہیں۔

بَدَارِ بَدَارِ : یہ اسم فعل " بَادِر " کے معنی میں ہے ، اسم فعل کی تعریف ہے :

كَلِمَةٌ تَدُلُّ عَلَى مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ الْفِعْل ، غَيْرَ أَنَّهَا لَا تَقْبَلُ عَلَامَتَهُ"
یعنی "اسم فعل اس کلمہ کو کہتے ہیں جو معنی فعل پر دلالت کرے لیکن فعل کی علامت کو قبول نہ کرے "

اسم فعل کبھی ماضی کے معنی میں ہوتا ہے جیسے " هَيْهَاتَ " " بَعُدَ " کے معنی میں ہے، کبھی فعل مضارع کے معنی میں ہوتا ہے ، جیسے " أُفٍّ " " أَتَضَجَّرُ " کے معنی میں ہے یعنی جھڑکی دیتا ہوں اور کبھی امر حاضر کے معنی میں ہوتا ہے ، جیسے " صَهْ " بمعنی " اُسْكُتْ " خاموش ہوجاؤ۔

علمائے نحو کے نزدیک اسم فعل کی دو قسمیں ہیں ① سماعی ② قیاسی . سماعی کا مطلب یہ ہے کہ اس کا استعمال عرب سے سننے پر موقوف ہو ، اس کے لئے کوئی قیاس اور قاعدہ مقرر نہ ہو۔ اسم فعل سماعی کی پھر دو قسمیں ہیں ① مرتجل ② اور منقول۔ مرتجل وہ کلمہ ہے جس کو ابتداء ہی سے اسم فعل کے لئے وضع کیا گیا ہو جیسے هَيْهَاتَ ، أُفٍّ ، آمِيْن۔ اور منقول اس کو کہتے ہیں جو اسم فعل کے معنی کے لئے وضع نہ ہو کسی اور معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو لیکن پھر اسم فعل کے معنی میں استعمال کیا جانے لگا ہو ، پھر یہ منقول کبھی تو جار مجرور سے ہوتا ہے جیسے : عَلَيْكَ نَفْسَكَ بمعنی أَلْزِمْهَا۔ کبھی یہ منقول عن الظرف ہوتا ہے ، جیسے : دُوْنَكَ الْكِتَابَ : یعنی خُذْهُ ، کبھی منقول عن المصدر ہوتا ہے ، جیسے رویدأخاك بمعنی أَمْهِلْهُ ، اور کبھی حرف تنبیہ سے منقول ہوتا ہے ، جیسے : ها لکتاب . ای : خُذْهُ۔

دوسری قسم قیاسی ہے یعنی اس کے بنانے اور استعمال کرنے کے لئے قاعدہ مقرر ہے اس کو معدول بھی کہتے ہیں ، اور وہ قاعدہ یہ ہے کہ فعل ثلاثی مجرد سے " فَعَالِ " کے وزن پر اس کو بنایا جائے جیسے : قَتَالِ ، ضَرَابِ ، نَزَالِ ، اُقْتُلْ ، اِضْرِبْ ، انْزِلْ کے معنی میں ہے اور اس سے معدول ہے اسی طرح " بَدَارِ " بَادِرْ کے معنی میں ہے لیکن یہ شاذ ہے کیونکہ " بَادِرْ " ثلاثی مجرد سے نہیں بلکہ مفاعلہ سے صیغہ امر ہے۔

اسم فعل منقول اور معدول (قیاسی) صرف امر کے معنی میں استعمال ہوتا ہے ، جبکہ مرتجل ماضی ، مضارع اور امر سب معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔

إِنَّهٗ غَرَّ : غَرَّهٗ (ن) غَرًّا، وغُرُورًا وغِرَّةً : دھوکہ دینا۔ سورۂ انفطار، آیت ٦ میں ہے " یٰاَیُّهَا الْاِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِیْمِ "

نَرْقُبُهٗ رِقْبَةَ الْأَعْيَادِ : رَقَبَهٗ (ن) رَقْبَةً ورِقْبَةً ورِقَابَةً : انتظار کرنا، دیکھنا، نگرانی کرنا۔

آج کل رِقابة، نگرانی، کنٹرول اور سنسر شپ کے لئے بولتے ہیں۔ رِقابةٌ حکومیّةٌ : سرکاری نگرانی۔ رِقابةٌ علی الصُّحُفِ والمجلّات : اخبارات وجرائد پر سنسر و پابندی۔ المُراقبة : کنٹرول، نگرانی۔ المُراقبة الاداریة : انتظامی کنٹرول، مُراقبةُ الحُضُور : حاضری کی نگرانی۔ المُراقِب : مبصر، نگران۔ مُراقبوا الأُمَم : بین الاقوامی نگران ومبصرین۔

الأَعْیاد : عِیدٌ کی جمع ہے، حریری کہتے ہیں کہ ہم عید کی طرح اس کا انتظار کر رہے تھے۔

ونَسْتَطْلِعُهٗ بالطَّلَائِعِ وَالرُّوَّادِ : الطَّلائع : طَلِیعَةٌ کی جمع ہے۔ طَلِیعة مقدمۃ الجیش کو بھی کہتے ہیں اور اس آدمی کو بھی کہتے ہیں جس کو دشمن کے حالات جاننے کی غرض سے روانہ کیا ہو۔ الرُّوَّاد: رَائِدٌ کی جمع ہے، اس شخص کو کہتے ہیں جو گھاس اور پانی کی تلاش کے لئے روانہ ہوا ہو۔ ترجمہ ہے : " اور ہم اس کو دریافت کر رہے تھے آگے جانے والوں اور گھاس پانی تلاش کرنے والوں سے" بعض نسخوں میں " بِعُیُونِ الطَّلَائِعِ وَالرُّوَّادِ " ہے، اس صورت میں ترجمہ ہوگا " ہم اس کو مقدمۃ الجیش اور گھاس پانی تلاش کرنے والوں کی آنکھوں سے دریافت کر رہے تھے "

هَرِمَ النَّهَارُ وَکَادَ جُرُفُ الْیَوْمِ یَنْهَارُ : هَرِمَ (س) هَرَمًا : بہت زیادہ بوڑھا ہونا لنہار : طلوعِ فجر سے غروبِ شمس تک کی روشنی کو کہتے ہیں، جمع : أَنْهُرٌ و نُهُرٌ۔ جُرُفٌ : نہر ورنالہ وغیرہ کے اس کنارہ کو کہتے ہیں جس کو پانی نے کاٹ کر گرنے کے قریب کر دیا ہو۔ جمع : أَجْرُفٌ جُرُوفٌ۔ یَنْهَارُ : باب انفعال سے واحد مذکر غائب مضارع کا صیغہ ہے، اِنْهَارَ : منہدم ہو جانا، گر پڑنا، وهَارَ الْبِنَاءُ (ن) هَوْرًا وهُوُورًا : گرنا، گرانا، لازم اور متعدی دونوں لرح مستعمل ہے۔ حاشیہ میں ضرب سے هار (ض) هَیْرًا لکھا ہے، اس کے بھی یہی معنی ہیں

ـــــــ فَلَمَّا طَالَ أَمَدُ الانْتِظَارِ ، وَلاَحَتِ الشَّمْسُ فِي الأَطْمَارِ ، قُلْتُ لأَصْحَابِي : قَدْ تَنَاهَيْنَا فِي الْمُهْلَةِ ، وَتَمَادَيْنَا فِي الرِّحْلَةِ ، إِلَى أَنْ أَضَعْنَا الزَّمَانَ ، وَبَانَ أَنَّ الرَّجُلَ قَدْ مَانَ ، فَتَأَهَّبُوا لِلظَّعَنِ ، وَلاَ تَلْوُوا عَلَى خَضْرَاءِ الدِّمَنِ .

وَنَهَضْتُ لأَحْدِجَ رَاحِلَتِي ، وَأَتَحَمَّلَ لِرِحْلَتِي ، فَوَجَدْتُ أَبَا زَيْدٍ قَدْ كَتَبَ ، عَلَى الْقَتَبِ حِيْنَ شَمَّرَ لِلْهَرَبِ :

پس جب انتظار کی مدت لمبی ہوگئی اور سورج پرانے کپڑوں میں ظاہر ہوگیا تو میں نے ، اپنے ساتھیوں سے کہا ہم مہلت میں انتہاء کو پہنچ گئے اور کوچ کرنے میں ہم نے تاخیر کردی، یہاں تک کہ ہم نے وقت ضائع کردیا اور ظاہر ہوگیا کہ آدمی نے جھوٹ بولا ہے لہذا کوچ کرنے کی تیاری کرو اور کچرے کے سبزہ کی طرف مت مائل ہو،

چنانچہ میں اٹھا تاکہ اپنی اونٹنی پر کجاوہ باندھوں اور کوچ کے لئے سامان لادوں۔ تو میں نے ابوزید کو پایا، اس نے پالان کی لکڑی پر لکھا تھا، جس وقت اس نے بھاگنے کی تیاری کی،

***

الأَطْمَار : پرانے کپڑے، مفرد : طِمْرٌ .

<u>قَدْ مَانَ :</u> مَانَ الرَّجُلُ (ض) مَيْنًا : جھوٹ بولنا۔ فَتَأَهَّبُوا لِلظَّعَنِ : تَأَهَّبَ : تیار ہونا۔ الظَّعَن مصدر از فتح : سفر کرنا۔

<u>وَلَا تَلْوُوا عَلَى خَضْرَاءِ الدِّمَن :</u> لاتلووا : باب ضرب سے جمع حاضر نہی کا صیغہ ہے لَوَى عَلَيْهِ (ض) لَيًّا ولَوْيًا : موڑنا ، انتظار کرنا، کہتے ہیں : مَرَّ لَا يَلْوِي عَلَى أَحَدٍ : وہ کسی کا انتظار کئے بغیر چلا گیا۔ لَوِيَ (س) لَوًى : ٹیڑھا ہونا، مڑنا۔

خَضْرَاء : أَخْضَر کا مؤنث ہے، اس کی جمع خَضْرَاوَات ہے ، خَضِرَ (س) خَضَرًا : سبز ہونا۔ الدِّمَن ، دِمْنَةٌ کی جمع ہے کوڑا ، غلاظت کی جگہ۔ خَضْرَاء الدِّمَن : گندے نالے اور غلاظت کے ڈھیر پر اُگنے والا سبزہ جو بظاہر خوشنما معلوم ہوتا ہے ، ظاہری خوبصورتی اور باطنی گندگی۔ حدیث میں ہے :

• إِيَّاكُمْ وَخَضْرَاءَ الدِّمَن، فَقِيلَ: وَمَا خَضْرَاءُ الدِّمَنِ؟
قَالَ: الْمَرْأَةُ الْحَسْنَاءُ فِي الْمَنْبِتِ السُّوْءِ •
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا • تم خضراء الدمن سے بچو، دریافت
کیا گیا خضراء الدمن کیا چیز ہے؟ آپؐ نے فرمایا: برے حسب
نسب کی خوبصورت عورت •

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے احیاء العلوم (ج ۲ ص ۳۸) میں یہ حدیث نقل کی ہے لیکن مشہور محدث ناصر الدین البانی نے سلسلۃ الأحادیث الضعیفہ (ج ۱ ص ۲۴) میں اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے۔

و نَهَضَت لأُحْدِج: نهض (ف) نُهُوضًا: اٹھنا، ترقی کرنا، نهضة: حرکت، عمل، ترقی، بیداری، نشاتِ ثانیہ۔ جمع: نَهَضَات۔ حدج (ض) حَدْجًا: اونٹ پر کجاوہ کسنا۔ القَتَب: پالان، کجاوے کی لکڑی، آنت۔ جمع: أَقْتَاب۔ الهَرَب: مصدر ہے۔ هرب الرجلُ (ن) هَرَبًا: بھاگنا۔ سَاعد، بازو۔ جمع: سَوَاعِد۔

***

① يَا مَنْ غَدَا لِي سَاعِدًا ... وَمُسَاعِدًا دُونَ الْبَشَرْ
② لَا تَحْسِبَنْ أَنِّي نَأَيْتُ ... لَكَ عَنْ مَلَالٍ أَوْ أَشَرْ
③ لَكِنَّنِي مُذْ لَمْ أَزَلْ ... مِمَّنْ إِذَا طَعِمَ انْتَشَرْ

قَالَ: فَأَقْرَأْتُ الْجَمَاعَةَ الْقَتَبَ، لِيَعْذِرَهُ مَنْ كَانَ عَتَبَ
فَأُعْجِبُوا بِخُرَافَتِهِ، وَتَعَوَّذُوا مِنْ آفَتِهِ.
ثُمَّ إِنَّا ظَعَنَّا، وَلَمْ نَدْرِ مَنِ اعْتَاضَ عَنَّا.

① اے وہ شخص! جو تمام مخلوق کے برخلاف میرے لئے بازو اور مددگار بن گیا،
② ہرگز یہ نہ سوچنا کہ میں کسی رنج یا تکبر کی وجہ سے آپ سے دور ہوا،
③ بلکہ میں ہمیشہ ان لوگوں میں سے ہوں جو کھا پی کر منتشر ہو جاتے ہیں۔

حارث بن ہمام نے کہا میں نے جماعت کو وہ پالان پڑھوایا تاکہ جو لوگ ناراض ہو گئے تھے وہ اسے معذور سمجھیں، چنانچہ لوگ اس کے خرافات سے تعجب میں پڑ گئے اور اس کی آفت سے پناہ مانگنے لگے، پھر ہم نے کوچ کیا اور نہیں معلوم ہماری طرف سے کون بدل بنا

(یعنی معلوم نہیں ہمارے بعد اور کس کو اس نے دھوکہ دیا) یا ترجمہ ہے اور نہیں معلوم ہماری طرف سے کس نے (اس سے) بدلہ لیا۔

***

① (یا مَنْ غدالی...) یاء حرف ندا قائم مقام (أدعو) (مَنْ) منادی مفعول بہ ہے (غدا) فعل ناقص (مَنْ) کا صلہ ہے (لی) جار مجرور (ساعدا) کے لئے متعلق مقدم ہے (ساعدا) (غدا) فعل ناقص کی خبر ہے (ومساعدا) کا عطف (ساعدا) پر ہے (دون البشر) مضاف، مضاف الیہ مل کر، ماقبل جملہ کے لئے ظرف ہے۔

② (لا تَحْسَبَنْ) یہ پورا جملہ جواب ندا ہے (أنی نأیتك...) پورا جملہ (لا تحسبَنْ) کے لئے مفعول بہ ہے (نأیتك) (أنی) کے لئے خبر ہے (عَنْ ملال) جار مجرور (نأیتك) سے متعلق ہے (أشَر) کا عطف (مَلال) پر ہے۔

③ (لکنّنی...) میں (لکن) حرف مشبہ بالفعل (ی) ضمیر متکلم اس کا اسم (مُذْ لم أزَلْ) (لکن) کی خبر ہے (مذ) ظرفیہ مضاف اور (لم أزل) جملہ فعلیہ مضاف الیہ (مِمَّنْ) (مِنْ) حرف جار (مَنْ) موصولہ مجرور، جار مجرور (لَمْ أزل) سے متعلق ہے (إذا طعم) شرط ہے (انتشر) جزا ہے، شرط جزا مل کر (مَنْ) موصولہ کے لئے صلہ ہے۔

***

نَأَیْتُكَ عَنْ مَلَالٍ أَوْ أَشَرٍ : نای عنہ (ف) نَأیًا : دور ہونا، ملال : اکتاہٹ۔ مل (س) مَلَلاً و مَلَالاً : اکتانا۔ أشَر : باب سمع سے مصدر ہے۔ أشِرَ الرجلُ (س) أشَرًا : اکڑنا اترانا، تکبر کرنا۔ أشِر (بکسر الشین) متکبر۔ سورۃ قمر آیت ۲۵ میں ہے " أَأُلْقِيَ الذِّكْرُ عَلَيْهِ مِنْ بَيْنِنَا بَلْ هُوَ كَذَّابٌ أَشِرٌ "

بخرافہ : خرافۃ، جھوٹی بات، افسانہ۔ جمع : خُرافات۔ خَرِفَ الرجلُ (س) خَرَفًا، و خَرُفَ (ک) خَرَافَۃ : بڑھاپے یا بیماری سے سٹھیا جانا، کم عقل ہونا، مخبوط الحواس ہونا۔

امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے شمائل ترمذی (ص ۱۳۹ مع خصائل نبوی) میں حضرت عائشہؓ سے روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: خرافہ قبیلہ بنی عذرہ کا ایک شخص تھا جس کو جنات پکڑ کر لے گئے تھے، ایک عرصہ تک اپنے پاس رکھ کر چھوڑ دیا، وہاں کے زمانۂ قیام کے عجائبات وہ لوگوں سے نقل کرتا تھا تو لوگ حیران ہوتے تھے، اس کے بعد ہر حیرت انگیز اور عجیب قصہ

کو لوگ "حدیث خرافہ" کہنے لگے۔

میدانی نے کتاب الأمثال (ج ا ص ۱۳۱) میں اس کی تفصیل یوں نقل کی ہے کہ خرافہ کو تین جنوں نے گرفتار کیا، ان میں ایک کی رائے اس کو معاف کرنے، دوسرے کی رائے قتل کرنے اور تیسرے کی رائے اس کو غلام بنانے کی تھی، ابھی یہ مشورہ کر رہے تھے کہ ایک آدمی نے آکر پوچھا "تم کون ہو؟" بولے "جنات ہیں، اس آدمی کے متعلق مشورہ کر رہے ہیں" نو وارد نے کہا "میں اگر تمہیں عجیب قصہ سناؤں تو تم مجھے ملا لوگے؟" بولے، "ہاں" کہنے لگا: میں بڑا مالدار تھا پھر غربت نے آلیا، مقروض ہوا تو بھاگ نکلا، راستہ میں سخت پیاس لگی، ایک کنویں کے پاس پانی پینے گیا تو کنویں سے منع کرنے کی آواز آئی، میں پانی نہ پی سکا لیکن جب پیاس کی شدت ہوئی تو اس آواز کی پروا کئے بغیر میں نے پانی پی لیا، تب آواز آئی "اے اللہ اگر یہ مرد ہے تو آپ اس کو عورت بنا دیں اور اگر عورت ہے تو آپ اس کو مرد بنا دیں" جس کے اثر سے میں عورت بن گیا اور آکر شہر میں ایک آدمی سے شادی کی، اس سے میرے دو بچے پیدا ہوئے، ایک عرصہ بعد اپنے شہر کی طرف میرا سفر ہوا تو دوبارہ اس کنویں سے پانی پیا، وہی آواز دوبارہ آئی تو میں پھر سے مرد بن گیا، اپنے شہر میں، میں نے ایک عورت سے نکاح کیا اور اس سے مرے دو بچے پیدا ہوئے، اس طرح اب میں دو بچوں کی ماں اور دو بچوں کا باپ ہوں" جنات بولے "ہاں، واقعہ تو بڑا عجیب ہے"

اس دوران ایک بیل فضا میں اڑتا نظر آیا، تھوڑی دیر بعد دیکھا کہ ایک آدمی ہاتھ میں لکڑی لئے اس بیل کے پیچھے دوڑتا چلا آرہا ہے، راستہ میں ان جنات سے گفتگو اور ملاقات ہوئی اور کہا کہ میں تم کو اس سے بھی عجیب واقعہ سناتا ہوں، ہمارے چچا کی ایک حسین لڑکی تھی اور ہم سات بھائی تھے، چچا نے ایک بچھڑا پال رکھا تھا، ایک دن وہ بدک گیا، چچا نے کہا، تم میں جو بھی اس بچھڑے کو پکڑ کر لے آئے گا اپنی بیٹی میں اس کو دوں گا، اس وقت میں لڑکا تھا بچھڑے کے پیچھے چل نکلا، اب تک مسلسل سفر جاری ہے، میں بوڑھا ہو چکا ہوں لیکن اب تک نہ وہ بچھڑا جو بیل بن چکا ہے ہاتھ آیا ہے اور نہ ہی میں اکتایا ہوں" جنات بولے، ہاں واقعہ تو یہ بھی بڑا عجیب ہے۔

اس کے بعد سب نے اتفاق کر کے خرافہ کو آزاد کر دیا، خرافہ لوگوں میں آکر اس قسم کے واقعات سناتا تو لوگ تعجب کرتے، اس کے بعد ہر حیرت انگیز واقعہ کے لئے "حدیث خرافہ" کا لفظ ضرب المثل بن گیا۔

※※※

المَقَامَةُ الخَامِسَةُ الكُوفِيَّةُ

پانچویں مقامہ میں علامہ حریری نے اشعار میں فقیر کی صدا لگائی ہے، کہانی کی ترتیب یوں ہے کہ حارث بن ہمام کوفہ میں چند ساتھیوں کے ساتھ رات کو قصہ گوئی میں مشغول تھا کہ ایک فقیر دروازہ پر آکر صدا لگانے لگا اور ان سے ٹھکانہ اور کھانا طلب کیا، انھوں نے دروازہ کھولا، فقیر کو کھانا کھلایا تو دیکھا کہ وہ ابوزید سروجی تھا، اس سے مطالبہ کیا کہ ہمیں اپنا کوئی قصہ بیان کر دیجئے، سروجی نے اپنا ایک عجیب واقعہ سنایا کہ کل رات میں ایک گھر کے پاس جاکر اشعار میں صدا لگانے لگا تو ایک بچہ نکلا اور اس نے اشعار ہی میں جواب دیا کہ ہمارے پاس خود کھانے کے لیے کچھ نہیں فقیر کو کیا کھلا سکتے ہیں، ابوزید بچہ کی برجستگی سے بڑا متاثر ہوا، اس سے پوچھا کہ بیٹے! آپ کا تعارف؟ کہنے لگا، میرا نام زید ہے اور میں فید کا رہنے والا ہوں اور یہاں میں مسافر ہوں، میرے باپ نے شادی کی، بیوی جب امید سے ہو گئی تو وہ غائب ہو گیا، معلوم نہیں کہ اب وہ زندہ ہے کہ مردہ؟ ابوزید نے کہا، میں نے جان لیا کہ یہ میرا ہی بیٹا ہے کیونکہ یہ حرکت میں نے ہی کی تھی، یہ عجیب واقعہ سننے کے بعد حاضرین نے سروجی سے پوچھا کہ آپ بیٹے سے اب کب ملیں گے؟ کہنے لگا جب کچھ رقم ہاتھ آئے تب ملوں گا، فقر کی حالت میں ملنے سے کیا فائدہ؟ حاضرین میں سے ہر ایک نے اپنے ذمہ کچھ رقم لے لی اور اسے دیدی، وہ روانہ ہوا تو حارث بھی ساتھ جانے لگا کہ بیٹے سے اس کی بھی ملاقات ہو، ابوزید نے حارث کی طرف دیکھا، قہقہ لگایا اور اشعار میں کہا کہ یہ ساری کہانی من گھڑت ہے، یہ رقم بٹورنے کا ایک حربہ ہے جو میں استعمال کرتا ہوں، اس مقامہ میں چوبیس اشعار ہیں۔

المقامة الخامسة وهي الكوفية

حكى الحارثُ بن همّام قالَ : سَمَرْتُ بالكوفةِ في ليلةٍ أديمُها ذو لونين، وقمرُها كتعويذٍ من لُجَيْنٍ، مع رُفقةٍ غُذُوا بلِبانِ البيانِ، وسحبُوا على سَحْبانَ ذيلَ النّسيانِ، ما فيهم إلّا مَن يُحفَظُ عنهُ ولا يُتحفَّظُ منهُ، ويميلُ الرّفيقُ إليهِ، ولا يميلُ عنهُ

حارث بن ہمام نے حکایت کی کہا میں نے کوفہ میں ایک ایسی رات میں قصہ گوئی کی جس کا چمڑا دو رنگوں والا تھا (اس میں روشنی بھی چاند کی تھی اور تاریکی بھی) اور اس کا چاند چاندی کے تعویذ کی طرح (آدھے دائرے کا) تھا ایسے رفیقوں کے ساتھ جن کو بیان کے دودھ کے ساتھ غذا دی گئی تھی، اور انہوں نے سحبان وائل پر دامن فراموشی کھینچ دیا تھا، نہیں تھے ان میں مگر ایسے لوگ جن سے یاد کیا جاتا (ان کی باتیں حفظ کی جاتی تھیں) اور ان سے اجتناب نہیں کیا جاتا تھا، ساتھی ان کی طرف مائل ہوتا، ان سے اعراض نہیں کرتا۔

***

کچھ شہر کوفہ کے بارے میں :

علامہ حریریؒ نے یہ مقامہ مشہور شہر کوفہ کی طرف منسوب کیا ہے، شریشی نے لکھا ہے کہ کوفہ عراق میں واقع ہے اور بغداد سے تیس فرسخ کے فاصلہ پر ہے، یہ "تکوّف الرّمل" سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں ریت کا تہہ بتہہ ہونا، چونکہ کوفہ میں لوگوں کی کثرت تھی اس لیے اس کا نام کوفہ رکھا گیا۔

کوفہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ نے ایک چھاؤنی کے طور پر بسایا تھا، اس سے قبل یہ علاقہ "سورستان" کہلاتا تھا، شروع میں چونکہ یہ ایک چھاونی تھی اس لیے پختہ مکانات کے بجائے یہاں رہنے والے کھجور کے پتوں اور بانسوں سے عارضی مکانات بناتے تھے، جب حضرت مغیرۃ بن شعبہؓ یہاں کے گورنر ہوئے تو ان کے زمانے میں پھر پختہ اینٹوں کے مکانات بنائے گئے کوفہ اپنے عہدِ عروج میں سولہ میل کے اندر پھیلا ہوا تھا اور ستر ہزار مکانات پر مشتمل تھا۔

قزوینی نے "آثار البلاد" میں لکھا ہے کہ ایک مرتبہ عبدالملک بن مروان نے حجاج بن یوسف

سے پوچھا کہ ٹھیک بتاؤ کہ بصرہ اور کوفہ میں کیا فرق ہے؟ حجاج نے جواب میں کہا:

"أَمَّا الكُوفَةُ فَبِكْرٌ عَاطِلٌ لَا حُلِيَّ لَهَا وَلَا زِينَةَ، وَأَمَّا البَصْرَةُ فَعَجُوزٌ شَمْطَاءُ، بَخْرَاءُ، ذَفْرَاءُ أُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ حُلِيٍّ وَزِينَةٍ"۔

یعنی "کوفہ تو ایک ایسی دوشیزہ ہے جس پر نہ کوئی زیور ہے، نہ سنگھار، لیکن بصرہ ایک ایسی بڑھیا ہے جس کے بال کھچڑی ہیں، منہ اور بغلوں سے بو آتی ہے مگر ہر طرح کے زیور اور سنگھار سے آراستہ ہے"

کوفہ بڑی بڑی یگانۂ روزگار شخصیات کا وطن رہا ہے اور یہاں سے بڑے بڑے علماء اور رجالِ دین کی تاریخ وابستہ ہے، حضرت فاروق اعظمؓ نے تعلیمِ دین کی غرض سے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو اپنے زمانۂ خلافت میں یہاں بھیجا اور حقیقت یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے اس شہر کے چپہ چپہ کو علم حدیث سے جگمگا ڈالا، ان کے شاگردوں کے حلقے پورے شہر میں پھیل گئے اور یوں کوفہ نہ صرف عراق کا بلکہ اپنے عہد میں پورے عالمِ اسلام کی علمی آماجگاہ بنا۔ جب حضرت علیؓ نے آکر یہاں کا علمی ماحول دیکھا تو فرمایا "اللہ عبداللہ بن مسعودؓ پر رحم فرمائیں، انہوں نے یہ شہر علم سے بھر دیا ہے"

آج کل کوفہ حکومتِ عراق کے تحت ہے اور سیاسی، علمی اور جغرافیائی لحاظ سے اس کی کوئی خاص اہمیت نہیں ہے۔

أدیم: چمڑے کو کہتے ہیں۔ ادیم اللیل: رات کی تاریکی، أَدَمَ الخُبْزَ (ض) أَدْمًا: روٹی کو سالن میں ملانا، تر کرنا۔ أَدِمَ (س) أَدَمًا و أَدُمَ (ک) أُدْمَةً: گندم گوں ہونا۔

ابن فارس نے لکھا ہے کہ ہمزہ، دال، میم کا مادہ موافقت و محبت پر دلالت کرنے کے لیے آتا ہے، حضرت مغیرہ بن شعبہؓ نے ایک عورت کے پاس نکاح کا پیغام بھیجا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا "لَوْ نَظَرْتَ إِلَيْهَا، فَإِنَّهُ أَحْرَى أَنْ يُؤْدَمَ بَيْنَكُمَا" یعنی پیغامِ نکاح دینے سے قبل اگر تم اس عورت کو دیکھ لیتے تو اس سے تمہارے درمیان محبت و موافقت زیادہ ہوتی۔ طَعَامٌ مَأْدُومٌ: ملائم کھانا، جس کے ساتھ سالن ہو، قبیلہ بنی جشم کے سردار درید بن الصمہ نے ایک مرتبہ اپنی بیوی کو طلاق دینے کا ارادہ کیا تو وہ کہنے لگی:

أَبَا فُلَانٍ، أَتُطَلِّقُنِي، فَوَاللهِ لَقَدْ أَطْعَمْتُكَ مَأْدُومِي
وَأَبْثَثْتُكَ مَكْتُومِي، وَأَتَيْتُكَ بَاهِلًا غَيْرَ ذَاتِ صِرَارٍ

یعنی " آپ مجھے طلاق دے رہے ہیں جبکہ بخدا! میں نے اپنے
ہاتھ کا نرم کھانا تمہیں کھلایا، اپنا صیغہ راز تمہارے سامنے
پھیلایا اور آپ کے پاس کسی قسم کی بندش کے بغیر آزاد ہو کر آئی "

درید بن الصمہ بہادر اور فصیح آدمی تھا، جنگِ حنین میں جب ہوازن وثقیف بیس ہزار کا لشکرِ جرار لیکر بچوں، عورتوں اور جانوروں سمیت مسلمانوں کے مقابلہ کے لیے مالک بن عوف کی زیر سرکردگی آئے تو درید بن الصمہ کو بھی جنگی تجربات کی بناء پر ہودج میں اٹھا کر لایا گیا، اس وقت اس کی عمر ایک سو بیس سال سے زائد تھی، اس نے لوگوں سے پوچھا بِأَيِّ وَادٍ أَنْتُمْ ؟ تم کونسی وادی میں ہو، لوگوں نے کہا، اوطاس ہے، کہنے لگا :

نِعْمَ مَجَالُ الْخَيْلِ، لَاحَزْنٌ ضِرْسٌ وَلَاسَهْلٌ دَهْسٌ، مَالِي أَسْمَعُ رُغَاءَ الْبَعِيرِ وَنُهَاقَ الْحَمِيرِ، وَيُعَارَ الشَّاءِ، وَبُكَاءَ الصَّغِيرِ؟

" یعنی یہ گھوڑوں کی جنگ کے لیے اچھی جولاں گاہ ہے، نہ تو
زیادہ اونچی سخت پتھریلی ہے اور نہ بہت نرم ریتیلی کہ پاؤں دھنس
جائیں لیکن یہ اونٹوں کی بلبلاہٹ، گدھوں کا رینکنا، بکریوں کی
ممیاہٹ اور بچوں کا رونا کیسے میں سُن رہا ہوں "

لوگوں نے بتایا کہ بال بچے، ڈھور ڈنگر سب ساتھ ہیں، اس پر ناراض ہوئے اور کہا کہ میدانِ جنگ میں نیزہ تلوار کام کی چیزیں ہیں، بال بچوں اور عورتوں کو لانا غلط ہے کہ اگر جنگ میں شکست ہوئی تو یہ عورتیں سامانِ ذلت بن جائیں گی لیکن اس کی بات کسی نے نہ سنی اور بالآخر وہی ہوا جس کا درید نے خدشہ ظاہر کیا تھا، ہوازن اور ثقیف کی عورتیں اور بچے قید ہوئے میدانِ جنگ سے ثقیف وہوازن کے کچھ لوگ اوطاس کی طرف گئے، درید بن الصمہ بھی ان کے ساتھ تھا، مسلمانوں نے جب ان کا پیچھا کیا تو حضرت ربیعہ بن رفیع سلمیؓ نے درید کو ہودج میں پڑا دیکھ کر مارنا چاہا لیکن وار ٹھیک نہیں لگا، درید ان سے کہنے لگا :

بِئْسَ مَاسَلَّحَتْكَ أُمُّكَ، خُذْسَيْفِي، فَاضْرِبْ بِهِ، ثُمَّ ارْفَعْ عَنِ الْعِظَامِ، وَاخْفِضْ عَنِ الدِّمَاغِ فَإِنِّي كَذٰلِكَ كُنْتُ أَقْتُلُ الرِّجَالَ.

" تیری والدہ نے تجھے بُرا ہتھیار پہنایا ہے، یہ میری تلوار لیکر مار،
ہڈیوں سے اوپر اور دماغ سے نیچے وار کر، میں اسی طرح لوگوں کو قتل

کرتا تھا »

چنانچہ حضرت ربیع نے مار کر اس کا کام تمام کر دیا۔

لُجَیْن : چاندی کو کہتے ہیں اور ہمیشہ تصغیر کے ساتھ استعمال ہوتا ہے، جیسے ثُرَیَّا اور کُمَیْت۔

غُذُوا : جمع مذکر غائب مجہول کا صیغہ ہے۔ غَذَا (ن) غَذْوًا : کھانا کھلانا ، غَذَوْتُ الصَّبِيَّ بِاللَّبَنِ : پرورش کرنا۔

لِبَان : دودھ کو کہتے ہیں، لِبان اور لَبَن دونوں میں فرق یہ ہے کہ لِبان کا اطلاق صرف انسان کے دودھ پر ہوتا ہے، جانور کے دودھ کے لیے مستعمل نہیں، اور لَبَن عام ہے، کہتے ہیں : هُوَ أَخُوهُ بِلِبَانِ أُمِّهِ ، یعنی : وہ اس کا رضاعی بھائی ہے، "بلبن أمه" استعمال نہیں ہوتا۔

" غُذُوا بِلِبَانِ الْبَيَانِ " یہ جملہ رفقة کے لیے صفت ہے۔

وسَحَبُوا عَلَى سَحْبَان : سحب الشئ (ن) سَحْبًا : کھینچنا ، سَحَبَتِ الرِّيحُ التُّرَابَ : ہوا کا مٹی اڑانا۔ بادل کو سحاب اس لیے کہتے ہیں کہ وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف کھینچے جاتے ہیں۔

کچھ سحبان وائل کے بارے میں :

سحبان بن زفر، عرب کے مشہور قبیلہ وائل بن ربیعہ سے تعلق رکھتے تھے، ظہور اسلام کے بعد مسلمان ہو گئے تھے، حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ رہے اور ان ہی کی خلافت میں ۵۴ھ میں ایک سو اسی سال کی عمر میں انتقال فرمایا، سحبان فصاحت اور خطابت میں ضرب المثل ہیں، ایک مرتبہ عرب کے مختلف قبائل کے خطیب حضرت معاویہؓ کے پاس جمع تھے، سحبان آئے تو سب کھسک کر نکل گئے، سحبان نے انہیں دیکھ کر یہ شعر پڑھا :

لقد علمَ الحيّ اليمانون أنّني إذا قلتُ أمّا بعد أنّي خطيبها

"یعنی قبائل کو معلوم ہے کہ جب میں "اما بعد" کہہ دیتا ہوں تو پھر میں ہی ان کا خطیب ہوتا ہوں"

پھر تقریر کرنے لگے، ظہر سے عصر تک ایسا برجستہ اور سلیس بولے کہ نہ اٹکے، نہ رکے اور نہ ہی کسی لفظ کو مکرر استعمال کیا، حاضرین حیران ہو گئے، حضرت معاویہؓ نے فرمایا "آپ عرب کے سب سے بڑے خطیب ہیں" کہنے لگے "صرف عرب کے؟ نہیں بلکہ انس و جن سب خلقت خداوندی کا میں سب سے بڑا خطیب ہوں" حضرت معاویہؓ نے فرمایا "بے شک آپ ایسے ہی ہیں"

احمد حسن زیات نے تاریخ العربی (ص ۷۱) میں لکھا ہے کہ عربی کا اتنا بڑا خطیب ہونے کے باوجود ان کے خطبے کتابوں میں محفوظ نہیں رہے ہیں، شاید کہ ان کی گوشہ نشینی، عزلت پسندی اور شہرت سے نفرت کی وجہ سے ان کے خطبے محفوظ نہیں رہے۔ ابن نباتہ نے رسالہ ابن زیدون کی شرح سرح العیون (ص : ۸۷) میں ان کے خطبہ کا ایک حصہ نقل کیا ہے :

إن الدنيا دارُ بَلاغ، والآخرةَ دارُ قَرار. أيها الناسُ فخُذُوا مِن دَارِ مَمَرّكُم إلى دار مَقَرِّكُم، ولا تَهْتِكوا أَسْتارَكُم، عند مَن لا تخفى عليه أسرارُكم، و أخرِجُوا من الدنيا قلوبَكُم قَبلَ أن تخرُجَ منها أَبدَانكم، ففيها حُيّيتُم ولغيرها خُلِقتُم إن الرجلَ إذا هلكَ، قال الناسُ : ما ترك ؟ وقالت الملائكة ما قَدّم، فَقَدِّمُوا بعضاً يكون لكم، ولا تُخَلِّفوا كُلاً يكون عليكم.

دنیا تو صرف پیغام رسانی کا گھر ہے، آخرت ہی رہنے کے لئے ہے، لوگو! اس دارِ گزرگاہ سے اپنے اصل رہائشی گھر کے لئے کچھ حاصل کرلو، اپنی پردہ دری اس ذات کے سامنے نہ کرو جس پر کوئی بھی راز پوشیدہ نہیں، دنیا سے جسم کے نکلنے سے پہلے پہلے تم اس سے اپنا دل نکال لو، دنیا میں تم زندگی تو گزار رہے ہو لیکن پیدا دوسرے جہاں کے لئے کئے گئے ہو، آدمی جب مرتا ہے، لوگ کہتے ہیں "کیا چھوڑا ہے ؟" جبکہ فرشتے کہتے ہیں کیا لایا ہے؟ اس لیے کچھ اپنے لئے کچھ اپنے لیے آگے بھیجو، سب کچھ پیچھے نہ چھوڑو کہ وہ تمہارے لئے وبال بنے "

ذَيل : ذَيلُ الثَّوبِ : دامن، کنارہ، آخری حصّہ. ذَيلُ الكتاب : حاشیہ، ضمیمہ جمع : أَذيَال۔ طَاهِرُ الذَّيلِ : پاکدامن.

مقصد یہ ہے کہ میری داستان سرائی کے ساتھی فصاحت وبلاغت کے ماحول میں اس طرح پلے بڑھے تھے کہ ان کی فصاحت نے سحبان وائل جیسے فصیح العرب پر بھی دامن فراموشی ڈالا حتی کہ لوگ سحبان کی فصاحت کا چرچہ اور شہرہ بھول گئے اور ان کی فصاحت کے آنچل نے سحبان کی بلاغت وفصاحت کے آثار مٹا ڈالے۔

درحقیقت کسی مخدوش وخطرناک کام کرنے کے موقع پر عربوں کے ہاں طویل ازار پہننے کا دستور تھا، دامنِ ازار کو اپنے پیچھے کھینچکر چلتے تھے تاکہ آثارِ قدم مٹتے جائیں اور کسی کو علم نہ ہو سکے امرؤ القیس کا شعر ہے :

خَرَجْتُ بِهَا أَمْشِي تَجُرُّ وَرَاءَ نَا عَلَى أَثَرَيْنَا ذَيْلَ مِرْطٍ مُرَحَّلٖ

"میں محبوبہ کو اپنے ساتھ لیکر نکلا، ہم دونوں اپنے پیچھے ریشمی منقش چادر کا دامن (آثارِ قدم مٹانے کی غرض سے) کھینچ رہے تھے"۔

حریری کی یہ تعبیر اسی سے ماخوذ ہے۔

ولا یُتحفظ منه:

یعنی ہمارے ساتھی ایسے تھے کہ ان میں سے کسی سے اجتناب اور دوری وبُعد اختیار نہیں کیا جاتا تھا۔ حریری نے یہ تعبیر سلیمان بن عبدالملک کے قول سے اخذ کی ہے، سلیمان نے کہا تھا

قَدْ أَكَلْتُ الطَّيِّبَ، ولَبِسْتُ اللَّيِّنَ، وَرَكِبْتُ الفَارِهَ، وتَبَطَّنْتُ العَذْرَاءَ، فَلَمْ يَبْقَ لِي مِنْ لَذَّتِي إِلَّا صَدِيْقٌ أَطْرَحُ فِيمَا بَيْنِي و بَيْنَهُ مُؤْنَةَ التَّحَفُّظِ.

یعنی "میں نے اچھا کھایا، نرم پہنا، تیز رفتار سواریوں پر سوار ہوا اور دوشیزاؤں کا لطف اٹھایا، لیکن (ہر قسم کی لذت حاصل کرنے کے بعد) ایک ایسے دوست کی لذت ابھی باقی ہے کہ میں اپنے اور اس کے درمیان ہر قسم کے بچاؤ واجتناب کا بوجھ پھینک دوں" یعنی قابل اعتماد دوست۔

گویا سلیمان نے جس طرح کے دوستوں کی تمنّا کی، حریری نے ایسے دوست پالیے۔

تَحَفُّظ کے اصل معنی ہیں: الاِجْتِهَادُ فِي حِفْظِ الشَّيْءِ، كَأَنَّهُ عَلَى حَذَرٍ. "خوف کی وجہ سے کسی چیز کی اچھی طرح نگہداشت وحفاظت کرنا۔" ثعلب کا شعر ہے:

إِنِّي لَأُبْغِضُ عَاشِقًا مُتَحَفِّظًا لَمْ تَتَّهِمْهُ أَعْيُنٌ وَقُلُوْبُ

"مجھے اپنے آپ کو بچا بچا کر رکھنے والا ایسا عاشق اچھا نہیں لگتا کہ جس پر کوئی آنکھ ودل تہمت نہ لگائے"

ویَمِیلُ إلیهِ ولا یَمِیلُ عنه: مَالَ إِلَيْهِ (ض) مَيْلًا: مائل ہونا۔ مَالَ عَنْهُ: اعراض کرنا۔

❋❁❋

فاسْتَهْوَانَا السَّمَرُ، إِلَى أَنْ غَرَبَ الْقَمَرُ، وَغَلَبَ السَّهَرُ. فَلَمَّا رَوَّقَ اللَّيْلُ الْبَهِيمُ، وَلَمْ يَبْقَ إِلاَّ التَّهْوِيمُ، سَمِعْنَا مِنَ الْبَابِ نَبْأَةَ مُسْتَنْبِحٍ، ثُمَّ تَلَتْهَا صَكَّةُ مُسْتَفْتِحٍ، فَقُلْنَا: مَنِ الْمُلِمُّ، فِي اللَّيْلِ الْمُدْلَهِمِّ؟ فَقَالَ:

چنانچہ رات کی قصہ گوئی نے ہمیں فریفتہ بنایا، یہاں تک کہ چاند غروب ہوگیا اور بیداری غالب آگئی، پس جب تاریک رات نے اپنا خیمہ تان لیا اور نہیں رہا مگر اونگھ تو ہم نے دروازہ سے (کتوں کو) بھونکوانے والے کی آہستہ آواز سنی، پھر اس کے پیچھے (دروازہ) کھلوانے والے کی کھٹکھٹاہٹ آئی ہم نے کہا "تاریک رات میں آنے والا کون ہے؟" تو وہ کہنے لگا۔

◇

اسْتَهْوَانَا: اِسْتَهْوَا بابِ استفعال سے واحد مذکر غائب کا صیغہ ہے "نا" ضمیر مفعول ہے، آگے "السمر" اس کا فاعل ہے۔ اِسْتَهْوَا کے معنی ہیں: عاشق بنانا، گرویدہ بنانا۔ س، ت تعدیہ کے لیے ہیں، هَوِیَ بِالشَّیْءِ (س) هَوًی: عاشق ہونا۔

السَّهَرُ: مصدر ہے۔ سَهِرَ (س) سَهَرًا: جاگنا۔ مشہور شعر ہے:

بِقَدْرِ الْكَدِّ تُكْتَسَبُ الْمَعَالِي   وَمَنْ طَلَبَ الْعُلٰى سَهِرَ اللَّيَالِي

رَوَّقَ اللَّيْلُ الْبَهِيمُ: رَوَّقَ اللَّيْلُ کا ترجمہ اہل لغت نے کیا ہے: مَدَّ رِوَاقَ ظلمته، یعنی رات نے اپنی تاریکی کا خیمہ تان لیا (رِواق خیمہ کو کہتے ہیں) مطلب یہ ہے کہ رات نے خوب تاریکی پھیلائی۔ رَاقَ الشَّیْءُ (ن) رَوْقًا و رَوْقَانًا: کسی چیز کا پسند آنا، خوش کرنا، تعجب میں ڈالنا۔ و رَوِقَ الرَّجُلُ (س) رَوَقًا: اوپر کے لمبے دانتوں والا ہونا۔

ابن فارس نے لکھا ہے کہ ر، و، ق کا مادہ دو معنوں پر دلالت کرنے کے لیے آتا ہے، ایک کسی چیز کے مقدم ہونے پر، جیسے رواق البیت گھر کا اگلا حصہ۔ یعنی برامدہ رَوْقُ الْمَطَرِ: بارش کی ابتداء، رَوْقُ الشَّبَابِ: آغازِ جوانی، دوسرے حسن وجمال پر دلالت کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ الرَّوْقَةُ: بہترین حسن وجمال۔ رِيْقُ الشَّبَابِ: حسنِ جوانی۔

جدید اصطلاح میں رَاوُوق اور مُرَوِّق فلٹر، صاف کرنے کے آلہ کو کہتے ہیں، تَرْوِيقَة: ناشتہ تَرَوَّقَ: ناشتہ کرنا۔

البَهِيم : بہت زیادہ سیاہ، جمع : بُهْمٌ، بُهُمٌ۔

التَّهْوِيم : ہلکی نیند، اونگھ، شریشی نے لکھا ہے : التَّهْوِيم : النَّوْمُ بِاللَّيْلِ وَالتَّغْوِيرُ : النَّوْمُ فِي القَائِلَةِ۔ هَوَّمَ الرَّجُلُ اس وقت کہتے جب اونگھتے ہوئے انسان کا سر گر جائے جس کی وجہ سے بیدا ہو کر آدمی سر اٹھائے۔ مجرد سے استعمال نہیں ہوتا۔

نَبْأَة : آہستہ آواز۔ نَبَأَ (ف) نَبْئًا و نَبْأَةً : آہستہ آواز نکالنا۔ و نَبَأَ۔ نُبُوْءًا : بلند ہونا۔

مُسْتَنْبِح : یہ باب استفعال سے اسم فاعل کا صیغہ ہے (س) طلب کے لئے ہے، اس شخص کو کہتے ہیں جو کتوں کو بھونکائے، مجرد میں باب فتح سے ہے۔ نَبَحَ الْكَلْبُ (ف) نُبُوْحًا و نِبَاحًا : کتے کا بھونکنا، شریشیؒ نے لکھا ہے کہ عربوں کے ہاں طریقہ یہ تھا کہ جب رات کو چلتے ہوئے صحرا میں راستہ بھول جاتے تھے تو آبادی کا پتہ چلانے کے لئے کتے کی سی آواز نکالتے تھے جس کو سُن کر اگر آبادی قریب ہوتی تو وہاں کے کتے بھونکنے لگتے تھے، جس سے آبادی کا پتہ چل جاتا تھا، اس طرح کرنے والے کو "مُسْتَنْبِح" کہتے تھے۔

حسان بن مائل اپنی سخاوت کی تعریف کرتے ہوئے کہتا ہے :

وَمُسْتَنْبِحٍ فِي جُنْحِ اللَّيْلِ دَعَوْتُهُ ... بِمَشْبُوْبَةٍ فِي رَأْسِ صَمْدٍ مُقَابِلِ
فَقُلْتُ لَهُ : أَقْبِلْ فَإِنَّكَ رَاشِدٌ ... وَإِنَّ عَلَى النَّارِ النَّدَى وَابْنُ مَائِلِ

" اور رات کی تاریکی میں کتے بھونکوانے والے کو میں نے ایک مضبوط سردار کے ہاں جلتی ہوئی آگ کے پاس دعوت دیتے ہوئے کہا کہ آئیے، آپ نے ٹھیک رہنمائی پائی ہے کیونکہ اس آگ کے پاس سخاوت اور ابن مائل دونوں موجود ہیں "

صَكَّة : صَكَّ (ن) صَكًّا : زور سے مارنا، تھپڑ مارنا۔ صَكَّ البَابَ : دروازہ بند کیا۔

صَكٌّ : دستاویز، وثیقہ۔ صَكٌّ مَالِيٌّ : چیک۔

یہاں صَكَّة سے دروازہ کی کھٹکھٹاہٹ مراد ہے۔

المُلِمّ : یہ باب افعال سے اسم فاعل کا صیغہ ہے، أَلَمَّ بِالقَوْمِ وَعَلَى القَوْمِ : فروکش ہونا، مہمان بننا۔ علامہ بوصیریؒ کا شعر ہے :

وَلَا أَعَدَّتْ مِنَ الفِعْلِ الجَمِيلِ قِرَى ... ضَيْفٍ أَلَمَّ بِرَأْسِي غَيْرَ مُحْتَشِمِ

لَمَّ الشَّيْءَ (ن) لَمًّا : جمع کرنا۔ کہا جاتا ہے : لَمَّ اللّٰهُ شَعْثَهُ، یعنی اللہ اس کے متفرق امور کو جمع کردیں۔ اور جب صلہ میں "باء" آئے لَمَّ بِفُلَانٍ، تو معنی ہوتے ہیں : مہمان بننا،

اس کے پاس آکر ٹھہر جانا۔

المُدْلَہِم : سخت تاریک۔ یہ باب اِفْعَلَلَّ سے اسم فاعل کا صیغہ ہے، شریشی نے لکھاہے کہ یہ دُهْمَة سے ماخوذ ہے، اس میں لام زائد ہے، دُهْمَةٌ تاریکی کو کہتے ہیں، فَرَسٌ أدْهَم: سیاہ گھوڑا۔

***

① یا أَهْلَ ذَا الْمَغْنَى وُقِیتُمْ شَرًّا ولاَ لَقِیتُمْ مَا بَقِیتُمْ ضُرًّا

② قَدْ دَفَعَ اللَّیْلُ الَّذِی اکْفَهَرَّا إِلَى ذَرَاكُمْ شَعِثًا مُغْبَرًّا

③ أَخَا سِفَارٍ طَالَ وَاسْبَطَرَّا حَتَّى انْثَنَى مُحْقَوْقِفًا مُصْفَرًّا

④ مِثْلَ هِلاَلِ الأُفْقِ حِینَ افْتَرَّا وَقَدْ عَرَا فِنَاءَكُمْ مُعْتَرًّا

⑤ وَأَمَّكُمْ دُونَ الأَنَامِ طُرًّا یَبْغِی قِرًى مِنْكُمْ وَمُسْتَقَرًّا

⑥ فَدُونَكُمْ ضَیْفًا قَنُوعًا حُرًّا یَرْضَى بِمَا احْلَوْلَى وَمَا أَمَرَّا

وَیَنْثَنِی عَنْكُمْ یَنُثُّ الْبِرَّا

① اے گھر والو! شر سے تم بچائے جاؤ اور جب تک تم باقی رہو بدحالی و تکلیف سے نہ ملو۔

② اس رات نے جو تاریک ہے آپ کے صحن کی طرف ایک پراگندہ بال والے، غبار آلود شخص کو دھکیلا ہے۔

③ جو طویل سفر والا ہے اور اس کا سفر لمبا ہوا ہے، یہاں تک کہ وہ کوزہ پشت اور زرد رنگ والا ہو کر واپس ہوا۔

④ کنارہ آسمان کے چاند کی طرح جس وقت وہ طلوع ہو، وہ تمہارے صحن میں سائل بن کر آیا ہے۔

⑤ اس نے تمام لوگوں کو چھوڑ کر تمہارا قصد کیا ہے تم سے مہمان نوازی اور ٹھکانہ چاہتا ہے۔

⑥ لہٰذا تم قناعت کرنے والے شریف مہمان کو لے لو، جو راضی ہو جاتا ہے میٹھے پر بھی اور کڑوے پر بھی اور تمہارے پاس سے لوٹے گا نیکی (اور تمہاری نیک نامی) پھیلاتا ہوا۔

***

① یاء حرف نداء قائم مقام (أدعو) (أهل ذا المغنی) منادی مفعول بہ (وقیتم) ماضی مجہول اور ضمیر جمع مخاطب بارز نائب فاعل (شرا) مفعول بہ، یہ جملہ فعلیہ ہو کر معطوف علیہ (ولا لقیتم) فعل، فاعل ہو کر معطوف، معطوف علیہ با معطوف جواب نداء ہے (مابقیتم) میں (ما) ظرفیہ مضاف بمعنی مادام ہے (بقیتم) جملہ فعلیہ مضاف الیہ ہے، مضاف با مضاف الیہ (لقیتم) کے لئے ظرف ہے (ضرا) (لقیتم) کے لئے مفعول بہ ہے۔

② (اللیل) (دفع) کا فاعل ہے (الذی) (اللیل) کی صفت ہے (اکفھر) (الذی) کا صلہ ہے (إلی ذراکم) (دفع) سے متعلق ہے (شعثا مغبرا) موصوف صفت (دفع) کے لئے مفعول بہ ہے۔

③ (أخا سفار) (شعثا) کے لئے صفت ثانیہ ہے (طال) (سفار) کی صفت ہے (اسبطر) کا عطف (طال) پر ہے (حتی انثنی) یہاں (حتی) کی دو ترکیبیں ہو سکتی ہیں، ایک یہ کہ (حتی) جارہ ہے اور (انثنی) فعل ماضی سے پہلے (أنْ) مصدریہ مقدر ہے، فعل ماضی مع فاعل بتاویل مصدر ہو کر (حتی) جارہ کے لئے مجرور، جار مجرور (اسبطر) سے متعلق ہے، مشہور نحوی محمد محی الدین عبدالحمید نے اوضح المسالک کے حاشیہ میں یہی ترکیب اختیار کی ہے اور دوسری ترکیب یہ ہو سکتی ہے کہ (حتی) ابتدائیہ ہے لا محل لها من الإعراب ولا تتعلق بشئی، ابن ہشام نحوی نے کتاب الاعراب عن قواعد الإعراب (ص:۹) میں اسی ترکیب کو اختیار کیا ہے (محقوقفا مصفرا) دونوں (انثنی) کی ضمیر فاعل سے حال ہے۔

④ (مثل ھلال...) یہ بھی پہلے شعر میں (انثنی) کی ضمیر فاعل سے حال ہے (حین) ظرفیہ مضاف (افتر) جملہ فعلیہ مضاف الیہ، مضاف با مضاف الیہ (انثنی) کے لئے ظرف ہے (فناءَ کم) (عرا) کے لئے مفعول بہ اور (معترا) (عرَا) میں ضمیر مستتر فاعل سے حال ہے۔

⑤ (دون...) (أمکم) کے لئے ظرف ہے (طُرا) (الأنام) سے حال ہے (یبغی...) جملہ فعلیہ (أمّکم) کی ضمیر فاعل سے حال ہے (قری) (یبغی) کے لئے

مفعول بہ ہے(منکم) (یبغی) سے متعلق ہے(مستقرا) کاعطف(قری) پر ہے۔

۲ (دونکم) اسم فعل بمعنی (خذوا) (ضیفاً) اسم فعل کے لئے مفعول بہ ہے (قنوعا حرا) (ضیفاً) کی صفت ہے(یرضی...) جملہ بھی(ضیفا) کی صفت ہے(بما) باء جارہ اور (ما) موصولہ مجرور ہے اور جار مجرور (یرضَی) کے متعلق ہے (احلولَی) جملہ فعلیہ فعل بافاعل صلہ ہے(ماأمر) کاعطف (ما احلولَی) پر ہے،اس میں بھی(ما) موصولہ اور(أمرَّ) صلہ ہے۔

(و ینثنی) کاعطف(یرضی) پر ہے(عنکم) (ینثنی) سے متعلق ہے(ینث البر) (ینثنی) کی ضمیر فاعل سے حال ہے(البر) (ینث) کے لئے مفعول بہ ہے۔

***

الـمَغْنیٰ : گھر، جمع : اَلمَغَانِی، یہ باب سمع سے ظرف کا صیغہ ہے، غَنِیَ بالمکان : مقیم ہونا۔ سورۃ ہود، آیت ۶۸ میں ہے : "کَأَنْ لَّمْ یَغْنَوْا فِیھَا، اَلَآ اِنَّ ثَمُوْدَا کَفَرُوْا رَبَّھُمْ" غَنِیَ (س) غِنیً وغَنَاءً : مالدار ہونا، غَنِیَ عَنْہُ : مستغنی ہونا، بے نیاز ہونا۔
ابن فارس نے لکھا ہے کہ غین، نون، یاء کا مادہ دو معنوں پر دلالت کرنے کے لئے آتا ہے، ایک کفایت کے معنی اس میں پائے جاتے ہیں اور دوسرے معنی آواز اور گانے کے آتے ہیں، الغناء : گانا۔ مغیرہ بن حبناء کا شعر ہے

كِلَانَا غَنِيٌّ عَنْ أَخِيهِ حَيَاتَهُ ۔۔۔ وَنَحْنُ إِذَا مِتْنَا أَشَدُّ تَغَانِيَا

"زندگی میں ہم دونوں بھائی ایک دوسرے سے مستغنی ہیں، لیکن جب مریں گے تو زندہ مرنے والے پر زبردست واویلا کرے گا"

وُقِیْتُمْ : یہ باب ضرب سے ماضی مجہول جمع مخاطب کا صیغہ ہے "تم بچائے جاؤ" دعا کے طور پر کہا گیا ہے، وقی (ض) وِقَایَۃً ووَقْیًا : حفاظت کرنا، بچانا، سورۃ دہر، آیت ۱۱ میں ہے : "فَوَقٰھُمُ اللّٰہُ شَرَّ ذٰلِکَ الْیَوْمِ"
جدید اصطلاح میں وَاقٍ مِنَ المَاءِ : واٹر پروف، وَاقٍ مِنَ النَّارِ : فائر پروف اور وِقَایَۃٌ مَدَنِیَّۃٌ : سول ڈیفنس کو کہتے ہیں۔

ضُرًّا : (ضاد کے ضمہ کے ساتھ) بدحالی، تکلیف۔ سورۃ یونس، آیت ۱۲ میں ہے : "وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنْبِہٖ" الضَرّ (ضاد کے فتحہ کے ساتھ) نقصان کو کہتے

ہیں، سورۂ حج آیت ۱۳ میں ہے : "یَدْعُوْا لَمَنْ ضَرُّہٗٓ اَقْرَبُ مِنْ نَّفْعِہٖ " ضَرَّہٗ وضَرَّ بِہٖ (ن) ضَرًّا، ضُرًّا، ضَرَرًا : نقصان پہنچانا۔

- **اِکْفَھَرَّا** : یہ باب افتعلال سے واحد مذکر غائب ماضی کا صیغہ ہے۔ اِکْفَھَرَّ اللَّیْلُ : رات کی تاریکی کا زیادہ ہونا۔

ذراکم : ذریٰ : گھر کا صحن جمع : أَذْرِيَة ذرا (ن) ذَرْوًا : ہوا میں اڑنا، منتشر ہونا ذرا الریح التراب (ن ض) ذَرْوًا، ذَرْيًا : ہوا کا مٹی اڑانا۔ سورۂ کہف آیت ۴۵ میں ہے : " فَاَصْبَحَ هَشِیْمًا تَذْرُوْهُ الرِّیٰحُ ... "

شَعِثًا : پراگندہ اور بکھرے ہوئے بالوں والا۔ شَعِثَ (س) شَعَثًا : پراگندہ ہونا غبار آلود ہونا، منتشر ہونا۔

مُغْبَرًّا : غبار آلود، باب احمرار سے صیغۂ اسم مفعول ہے، وغَبِرَ الشیءُ (س) غَبَرًا : غبار آلود ہونا۔

علامہ تاج الدین سبکی نے طبقات کبریٰ (ج ۴ ص ۲۹۶) میں علامہ حریری کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ قاضی جابر بن ھبۃ اللہ نے علامہ حریری سے چودہ مرتبہ مقامات پڑھی، ایک مرتبہ اس مقام پر پہنچ کر قاضی نے حریری سے کہا کہ شعر میں "شَعِثًا مُغْبَرًّا" کے بجائے "سَغِبًا مُعْتَرًّا" ہونا چاہیے، سَغِبِ مُعْتَر بھوکے سائل کو کہتے ہیں، علامہ حریری نے قاضی جابر کی بات تسلیم کرتے ہوئے کہا کہ واقعی یہی لفظ ہونا چاہیے کیونکہ ان اشعار میں آنے والے مسافر کا احتیاج ظاہر کرنا مقصود ہے اور ہر غبار آلود پراگندہ بال والے کا محتاج ہونا کوئی ضروری نہیں ہے جبکہ ہر سَغِب مُعْتَر محتاج ہوتا ہے لیکن چونکہ میں نے مقامات کے سات سو کے قریب نسخے املا کرائے ہیں، اس لیے یہ تبدیلی اب مناسب نہیں۔

ایک دلچسپ واقعہ

لفظ اِغْبَرَّ پر ایک دلچسپ واقعہ یاد آیا جو علامہ حلبیؒ نے سیرۃ حلبیہ (ج ۳ ص ۱۱۹) میں لکھا ہے کہ حضرت صدیق اکبرؓ کے صاحبزادے حضرت عبداللہؓ غزوۂ طائف میں زخمی ہوئے جس کی وجہ سے بعد میں انہوں نے وفات پائی، ان کی بیوی عاتکہ بنت زید نے اپنے شوہر کی وفات پر بڑا پُر درد مرثیہ کہا، حضرت عبداللہ کو اپنی بیوی سے محبت کیا عشق تھا، ایک مرتبہ جمعہ کے دن بیوی کے ساتھ کھیل کود میں اس طرح مشغول ہوئے کہ نمازِ جمعہ کی تیاری کا دھیان

نہ رہا، حضرت صدیق اکبرؓ کو علم ہوا تو طلاق کا حکم دیا، سعادتمند بیٹے نے عظیم والد کے حکم کی تعمیل میں طلاق تو دیدی لیکن شدتِ محبت نے فراق میں غمگین کردیا، حضرت صدیقؓ نے حالتِ غم میں انہیں یہ شعر پڑھتے ہوئے سُنا :

فَلَم أرَمِثلِی طَلَّقَ الیَومَ مِثلَهَا ۔۔۔ وَلَامِثلُهَا فِی غَیرِ جُرمٍ تُطَلَّقُ

"میں نے اپنے جیسا آدمی نہیں دیکھا کہ اس نے آج اس جیسی کو طلاق دی ہو اور نہ اس جیسی عورت کو بغیر جرم کے طلاق دی جاتی ہے۔"

حضرت صدیق اکبرؓ نے یہ شعر سُنا تو طلاق سے رجوع کا حکم دیا، رجوع کرکے انہوں نے خوشی میں اپنا غلام آزاد کیا، جب حضرت عبداللہؓ کی وفات ہوئی تو عاتکہ نے ان کا مرثیہ کہا، جس کا ایک شعر ہے :

آلَیتُ لَاتَنفَكُّ عَینِی حَزِینَةً
عَلَیكَ وَلَایَنفَكُّ جِلدِی اغبَرَا

"میں نے قسم کھائی ہے کہ میری آنکھ آپ پر ہمیشہ غمگین رہے گی اور میرا جسم ہمیشہ غبار آلود رہے گا"

مطلب یہ ہے کہ آپ کے بعد زیب وزینت اختیار کرکے کسی اور سے شادی نہیں کرونگی لیکن کچھ عرصہ کے بعد حضرت عمرؓ نے ان سے شادی کی، شبِ زفاف کے بعد حضرت علیؓ نے حضرت عمرؓ سے عاتکہ کے ساتھ بات کرنے کی اجازت طلب کی، حضرت فاروق اعظمؓ نے اجازت دیدی حضرت علیؓ نے آکر عاتکہ سے کہا یہ شعر آپ کا ہے :

آلَیتُ لَاتَنفَكُّ عَینِی قَرِیرَةً
عَلَیكَ وَلَایَنفَكُّ جِلدِی اِصفَرَا

"میں نے قسم کھائی ہے کہ آپ (کی وفات) پر میری آنکھ (خوشی کی وجہ سے) ٹھنڈی رہے گی اور ہمیشہ میرے جسم پر زرد رنگ کی خوشبو رہے گی"

حضرت علیؓ نے درحقیقت ان کے مرثیہ پر تعریض کی کہ اپنے پہلے شوہر کے مرثیے میں تو کہا تھا کہ میرا جسم غبار آلود اور دل غمگین رہے گا اور اب سب غم بھول کر دوسری شادی کرلی، عاتکہ نے جب یہ شعر سنا، کہنے لگیں اس طرح تو میں نے نہیں کہا تھا۔ پہلے شوہر عبداللہ کا غم تازہ ہوا تو رونے لگیں، حضرت عمرؓ حضرت علیؓ پر ناراض ہوئے، پھر جب فاروق اعظمؓ کی شہادت کا واقعہ پیش آیا تو عاتکہ نے ان کا بھی ایک پُردرد مرثیہ کہا جس کے دو شعر ہیں :

مَن لِنَفسٍ عَادَهَا أَحزَانُهَا ۔۔۔ وَلِعَینٍ شَفَّهَا طُولُ السَّهَدِ
جَسَدٌ لُفِّفَ فِی أَکفَانِهِ ۔۔۔ رَحمَةُ اللهِ عَلَی ذَاكَ الجَسَدِ

" اب کون سہارا ہوگا اس نفس کے لئے جس کے پاس اسکے غم لوٹ آئے اور اس آنکھ کا کون سہارا ہوگا جس کو طویل بیداری نے کمزور وضعیف کر دیا ہے، یہ جسم آج کفن میں لپٹا ہوا ہے، اس جسم پر اللہ کی رحمت ہو "

اس کے بعد حضرت زبیر بن العوام رضی اللہ عنہ نے ان سے شادی کی، حضرت زبیرؓ شہید ہوئے۔ تو ان کا بھی عاتکہ نے مرثیہ کہا، جس کا ایک شعر ہے :

ثَكِلَتْكَ أُمُّكَ إِنْ قَتَلْتَ لَمُسْلِمًا ۔۔۔ حَلَّتْ عَلَيْكَ عُقُوبَةُ الْمُتَعَمِّدِ

اے قاتل! تیری ماں تجھے گم کردے تو نے ایک مسلمان کو قتل کیا، قتل عمد کا ارتکاب کرنے والے کی سزا تجھ پر آپڑی ہے "

اس کے بعد حضرت علیؓ نے عاتکہ کو پیغام نکاح بھیجا، لیکن عاتکہ نے کہا کہ میں جس سے بھی شادی کرتی ہوں وہ شہید ہو جاتا ہے، آپ کی ذات کی مسلمانوں کو ابھی ضرورت ہے، یہیں سے ان کے متعلق یہ جملہ مشہور ہوا : مَنْ أَرَادَ الشَّهَادَةَ فَعَلَيْهِ بِعَاتِكَةَ .

أَخَا سِفَارٍ : سفر والا، سِفَار مصدر ہے، ترکیب میں موصوف واقع ہو رہا ہے، طَالَ اس کی صفت ہے سَفَرَ الرَّجُلُ (ن ض) سُفُورًا : سفر پر جانا۔

اسْبَطَرَّا : یہ باب اِقْشَعَرَّ سے واحد مذکر غائب ماضی کا صیغہ ہے، اس کے حروف اصلیہ س، ب، ط، ر، ہیں۔ اسْبَطَرَّ : لیٹنا، لمبا ہونا۔ کہتے ہیں : اسْبَطَرَّتِ الذَّبِيحَةُ : یعنی ذبح کرنے کے بعد جانور مر کر لیٹ گیا۔ اسْبَطَرَّ فِي السَّيْرِ : جلدی چلا۔

مُحْقَوْقِفًا : باب افعیعال سے اسم فاعل کا صیغہ ہے، اِحْقَوْقَفَ وحَقَفَ (ن) حُقُوفًا : ٹیڑھا ہونا، کوزہ پُشت ہونا، حَقَفَ الظَّبْيُ : ہرن کا ریت کے تودہ پر بیٹھنا، ہرن کا جسم کو ٹیڑھا کر کے بیٹھنا، الحِقف : ریت کا لمبا اور خم دار حصہ، جمع : حِقَافٌ وأَحْقَافٌ۔ احقاف دیار عاد کو بھی کہتے ہیں، سورہ احقاف میں اس کا تذکرہ ہے۔ آیت ۲۱ میں ہے : " وَاذْكُرْ أَخَا عَادٍ إِذْ أَنْذَرَ قَوْمَهُ بِالْأَحْقَافِ "

افْتَرَّا : باب افتعال سے واحد مذکر غائب ماضی کا صیغہ ہے، افْتَرَّ الْبَرْقُ : چمکنا، آہستہ آہستہ ہنسنا وفَرَّتِ الدَّابَّةُ (ن) فَرًّا : جانور کی عمر معلوم کرنے کے لئے اس کے دانتوں کو دیکھنا فَرَّ (ن) فِرَارًا ومَفَرًّا : بھاگنا، دوڑنا۔

یہاں افْتَرَّ سے چاند کا طلوع ہونا مراد ہے۔ مطلب یہ ہے کہ مہینہ کے ابتدائی دنوں کے چاند کی طرح اس مسافر کی کمر ٹیڑھی اور خم دار ہو چکی ہے، علامہ حریری نے جھکی ہوئی کمر کو مہینہ

کے ابتدائی دنوں کے چاند کے ساتھ تشبیہ دی ہے کیونکہ مہینہ کے ابتدائی ایام کا چاند بھی خم دار ہوتا ہے اور اس کا دائرہ ناقص ہوتا ہے۔

عربی اشعار میں عام طور پر بڑھاپے کی وجہ سے جھکی ہوئی کمر کو خم دار کمان سے تشبیہ دیتے ہیں۔ ابن لبان کہتے ہیں:

قَوَّسَ ظَهْرِي المَشِيبُ وَالكِبَرُ وَالدَّهْرُ يَا عَمْرُو! كُلُّهُ عِبَرُ
كَأَنَّنِي وَالعَصَا تَدِبُّ مَعِي قَوْسُهَا وَهِيَ فِي يَدِي وَتَرُ

" پیری و بڑھاپے نے میرے پشت کمان کی طرح خمیدہ بنا دی ہے، اے عمرو! پورا زمانہ عبرتوں سے عبارت ہے۔ گویا کہ میں اپنی رینگتی ہوئی لاٹھی کی کمان ہوں اور یہ لاٹھی میرے ہاتھ میں کمان کی تانت (کی طرح معلوم ہوتی) ہے "

اسی مفہوم کو ایک دوسرے شاعر نے یوں بیان کیا:

تَقَوَّسَ بَعْدَ مَرِّ العُمْرِ ظَهْرِي وَدَاسَتْنِي اللَّيَالِي أَيَّ دَوْسِ
فَأَمْشِي وَالعَصَا تَهْوِي أَمَامِي كَأَنَّ قَوَامَهَا وَتَرٌ لِقَوْسِي

عَرَا فِنَاءَكُمْ مُعْتَرًّا : عَرَا (ن) عَرْوًا : سامنے آنا، لاحق ہونا، طاری ہونا۔

فناء کم: گھر کا صحن۔ جمع: أَفْنِيَة، فَنِيَ (س)، فَنَاءً: فنا ہونا۔ صحن کو فنا اس لئے کہتے ہیں کہ وہاں گھر ختم اور فنا ہو جاتا ہے۔ مُعْتَرًّا: باب افتعال سے صیغہ اسم فاعل ہے، وہ فقیر جو سامنے تو آئے لیکن کچھ مانگے نہیں، اسے امید ہو کہ حالت دیکھ کر کچھ مل جائے گا، إِعْتَرَّهُ، اِعْتَرَّ بِهِ: مانگے بغیر بخشش کے لئے آنا۔ سورۃ حج آیت ۳۶ میں ہے: "وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ." عَرَّ (ن) عَرًّا: معتبر ہو کر آنا۔

أَمَّكُمْ دُونَ الأَنَامِ طُرًّا : أَمَّهُ (ن) أَمًّا: قصد کرنا، یہی معنی یہاں مراد ہیں۔ أَمَّهُ۔ آمَّةً: زخمی کرنا۔ أَمَّ القَوْمَ فِي الصَّلَاةِ۔ إِمَامَةً: امامت کرنا۔ أَمَّ۔ أُمُومَةً: ماں بننا۔

طُرًّا : سب کے سب۔ جَاءَنِي القَوْمُ طُرًّا یعنی جمیعًا، طَرَّ السِّكِّينَ (ن) طَرًّا: تیز کرنا۔ طَرَّ الشَّارِبُ۔ طُرُورًا: مونچھیں نکل آنا۔

ضَيْفًا قَنُوعًا : قناعت کرنے والا مہمان۔ ضَيْف: مہمان جمع: ضُيُوفٌ وأَضْيَافٌ، باب ضرب اور باب تفعل سے اس کے معنی مہمان بننے اور باب افعال و تفعیل سے اس کے معنی مہمان بنانے کے آتے ہیں۔ ضَافَ۔ ضَيْفًا و تَضَيَّفَ: مہمان بننا۔ وأَضَافَه وضَيَّفَهُ: مہمان بنانا۔ جدید اصطلاح میں کہتے ہیں: بالإضافة إلى كذا: بشمول اس کے، باوجودیکہ۔

قَنُوعًا (بفتح القاف) صیغہ مبالغہ ہے، قَنِعَ (س) قَنَاعَةً: حصہ پر راضی ہونا، قناعت کرنا۔

اور ایک ہوتا ہے۔ قُنُوع : (بضم القاف) وہ باب فتح کا مصدر ہے، قَنَعَ (ن) قُنُوعًا: سوال کرنا، تذلل اختیار کرنا، مثل مشہور ہے: العِزُّ فِي القَنَاعَةِ وَالذِلُّ فِي القُنُوعِ یعنی قناعت میں عزت ہے اور سوال کرنے میں ذلت ہے۔ بعض حضرات نے کہا قُنُوع (بضم القاف) بھی قناعت کے معنی میں آتا ہے شعر ہے ؎

وَقَالُوا قَدْ زُهِيتَ فَقُلْتُ كَلَّا
وَلٰكِنِّي أَعَزَّنِي القُنُوعُ

اس میں قُنُوع قناعت و رضامندی کے معنی میں استعمال ہوا ہے، اسی طرح محاورہ مشہور ہے: خَيْرُ الغِنىٰ القُنُوعُ وَشَرُّ الفَقْرِ الخُضُوعُ، اس میں بھی "قُنُوع" قناعت کے معنی میں ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ قاف، نون، عین کا مادہ رضامندی اور قناعت پر دلالت کرتا ہے، سوال کرنے والے کو قانع اسی لئے کہتے ہیں کہ جو کچھ سائل کو دیا جائے وہ اس پر راضی ہوتا ہے۔

بِمَا احْلَوْلَىٰ وَمَا أَمَرَّا : احْلَوْلَىٰ۔ باب افعیعال سے واحد مذکر غائب کا صیغہ ہے، باب افعیعال ثلاثی مزید فیہ کے نو ابواب میں سے چھٹا باب ہے، مولانا عنایت احمد صاحبؒ نے علم الصیغہ (ص۲۳) میں لکھا ہے کہ یہ باب اکثر لازم استعمال ہوتا ہے البتہ کبھی متعدی بھی استعمال ہوتا ہے، جیسے احْلَوْلَيْتُهُ: میں نے اس کو شیریں سمجھا۔ جوہری نے صحاح میں لکھا ہے کہ اس باب سے صرف دو لفظ متعدی استعمال ہوتے ہیں ایک احلولی اور دوسرا اعروری، احلولی تو متعدی استعمال ہوتا ہی ہے اس کو لازم بھی استعمال کرتے ہیں، احْلَوْلَى الشَّئُ : میٹھا ہونا، خوبصورت ہونا۔ احْلَوْلَى الشَّئَ : کسی چیز کو شیریں پانا، حَلاَ (ن) حَلاَوَةً، وحَلِيَ (س) حَلًى، وحَلُوَ (ك) حُلْوَانًا: میٹھا ہونا۔ أَمَرَّا : یہ باب افعال سے واحد مذکر غائب کا صیغہ ہے، أَمَرَّ الشَّئُ : کڑوا ہونا، کڑوا کرنا۔ مَرَّ الشَّئُ (س) مَرَارَةً : کڑوا ہونا۔ يَنُثُّ (ن) نَثًّا : پھیلانا، افشاں کرنا۔

***

قَالَ الحَارِثُ بْنُ هَمَّامٍ : فَلَمَّا خَلَبَنَا بِعُذُوبَةِ نُطْقِهِ ، وَعَلِمْنَا مَا وَرَاءَ بَرْقِهِ ، ابْتَدَرْنَا فَتْحَ الْبَابِ ، وَتَلَقَّيْنَاهُ بِالتَّرْحَابِ ، وَقُلْنَا لِلْغُلَامِ: هَيَّا هَيَّا ، وَهَلُمَّ مَا تَهَيَّا .

حارث بن ہمام نے کہا، جب اس نے ہمیں اپنی گفتگو کی شیرینی سے گرویدہ بنالیا اور ہم نے اس چیز کو جان لیا جو اس کی بجلی کے پیچھے تھی (یعنی اس کے اس مختصر کلام کی جھلک دیکھ کر اس کی اصل فصاحت کا اندازہ کرلیا) تو ہم دروازہ کھولنے کے لئے جلدی سے آگے بڑھے، اس کے ساتھ خندہ پیشانی سے ملے اور ہم نے لڑکے سے کہا، جلدی کرو اور جو کچھ تیار ہے لے آؤ۔

خَلَبَنَا بِعُذُوبَةِ نُطْقِهٖ وَعَلِمْنَا مَا وَرَاءَ بَرْقِهٖ : خَلَبَنَا : واحد مذکر غائب کا صیغہ ہے "نا" ضمیر مفعول بہ ہے ، خَلَبَ (ض) خَلْبًا : دامِ فریب میں پھنسانا، گرویدہ بنانا ، عُذُوْبَة : مٹھاس . عَذُبَ الْمَاءُ (ک) عُذُوْبَةً : میٹھا ہونا .

مطلب یہ ہے کہ جب اس مسافر کی شیریں کلامی نے ہمیں گرویدہ بنالیا اور اس کے فصیح کلام سے اس کے علم کا اندازہ ہوا جس طرح بجلی کی چمک سے بارش کا اندازہ ہوجاتا ہے ، تو ہم نے جلدی سے دروازہ کھولا .

تَلَقَّيْنَاهُ بِالتَّرْحَابِ : تَلَقَّاهُ : استقبال کرنا ، کہتے ہیں : تَلَقَّاهُ بِتَرْحَاب : کشادگی وخندہ پیشانی سے ملا ، تلقی کے معنی حاصل کرنے اور وصول کرنے کے بھی آتے ہیں ، سورۃ بقرۃ آیت ۳۷ میں ہے : فَتَلَقّٰۤى اٰدَمُ مِنْ رَّبِّهٖ كَلِمٰتٍ ..."

تَرْحَاب : باب تفعیل کا مصدر ہے ، قاضی محمد اکبر مرحوم نے فصول اکبری (ص۳۱) میں باب تفعیل کے پانچ مصادر مزید لکھے ہیں تَفْعِلَة ، فِعَال ، فَعَّال ، فَعَال ، تَفْعَال .

تَرْحَاب : مَرْحَبًا کہنا ، ورَحِبَ (س) رَحَبًا ورَحُبَ (ک) رُحْبًا ورَحَابَة : کشادہ ہونا .

هَيَّاهَيَّا : اسم فعل بمعنی امر ہے یعنی جلدی کیجئے جلدی کیجئے .

هَلُمَّ : یہ بھی اسم فعل بمعنی امر ہے ، هَلُمَّ مَا تَهَيَّا جو کچھ تیار ہے جلدی لائیے . اس لفظ کی تحقیق آگے هَلُمَّ جرًّا کے تحت آرہی ہے .

***

فقال الضَّيف : وَالَّذِي أَحَلَّنِيْ ذَرَاكُمْ ، لاتَلَمَّظْتُ بِقِرَاكُمْ ، أَوْ تَضْمَنُوا لِي أَلاَّ تَتَّخِذُونِي كَلاًّ ! وَلاَ تَجَشَّمُوا لأَجْلِي أَكْلاً ؛ فَرُبَّ أَكْلَةٍ هَاضَتِ الآكِلَ ، وَحَرَمَتْهُ مَآكِلَ ، وَشَرُّ الأَضْيَافِ مَنْ سَامَ التَّكْلِيفَ ، وَآذَى الْمُضِيفَ ، خُصُوصًا أَذًى يَعْتَلِقُ بِالأَجْسَامِ ، وَيُفْضِي إِلَى الأَسْقَامِ ،

مہمان نے کہا قسم ہے اس ذات کی جس نے مجھے آپ کے صحن میں اتارا ہے میں آپ کی ضیافت نہیں چکھوں گا۔ یہاں تک کہ تم لوگ مجھے اس بات کی ضمانت دیدو کہ مجھے بوجھ نہیں بناؤگے اور میری وجہ سے کھانے کی تکلیف نہیں اٹھاؤ گے (یعنی تکلف نہیں کروگے) اس لئے کہ بسا اوقات ایک لقمہ، کھانے والے کو ہیضہ میں مبتلا کردیتا ہے اور کئی کھانوں سے اس کو محروم کردیتا ہے بدترین ہے وہ مہمان جو تکلیف کرنے کا مکلف بنائے اور میزبان کو اذیت دے خاص کر ایسی اذیت جو جسم کے ساتھ متعلق ہوتی ہے اور بیماریوں کی طرف پہنچاتی ہے،

لَا تَلَمَّظْتُ : میں نہیں چکھوں گا، باب تفعل سے ہے، تَلَمَّظَ الرَّجُلُ و لَمَظَ (ن) لَمْظًا : کھانے پینے کے بعد زبان کو ہونٹوں پر پھیرنا یا زبان سے منہ کے اندر دانت وغیرہ میں بچے ہوئے کھانے کو تلاش کرنا۔

أَوْ تَضْمَنُوا : اس کے صلے میں لام اور باء دونوں استعمال کرتے ہیں، ضَمِنَ لَهُ الشَّئَ و بالشئ (س) ضَمَانًا : ضامن ہونا۔

كَلاً : بوجھ۔ سورۂ نحل آیت ۷۶ میں ہے: "وَهُوَ كَلٌّ عَلٰى مَوْلٰهُ ..." کل یتیم کو بھی کہتے ہیں اور اس شخص کو بھی کہتے ہیں جس کی نہ اولاد ہو نہ والدین، كلّ الرجلُ من المشي (ض) كلالاً وكَلاَلَةً وكَلاًّ : تھک جانا، کمزور ہونا۔ كَلَّ السَّيْفُ - كُلُوْلاً : کند ہو جانا۔

وَلَا تَجَشَّمُوا لِأَجْلِيْ أَكْلاً : جَشَّمَ، وتَجَشَّمَ وجَشِمَ الأَمْرَ (س) جَشْمًا وجَشَامَةً : مشقت اٹھانا، تکلیف برداشت کرنا، مشقت سے کام کرنا۔

أَكْلاً : مصدر ہے اور أُكُل : بضم الہمزہ اس چیز کو کہتے ہیں جو کھائی جائے، أَكْلَةٌ : ایک مرتبہ کھانا۔ أُكْلَةٌ : لقمہ۔

هَاضَت : هَاضَ فُلَانُ الشَّئَ (ض) هَيْضًا : توڑنا، نرم کرنا۔ حضرت عائشہؓ کا قول ہے : وَاللهِ لَوْنَزَلَ بِالْجِبَالِ الرَّاسِيَاتِ مَانَزَلَ بِأَبِيْ لَهَاضَهَا "خدا کی قسم! جو مصائب میرے والد پر آئے ہیں اگر مضبوط پہاڑوں پر ان کا نزول ہوتا تو ان کو ٹکڑے کر دیتا" یہاں هَاضَتْ سے مرضِ ہیضہ میں مبتلا کرنا مراد ہے۔

مَآكِل : مَأْكَلَةٌ یا مَأْكَلٌ کی جمع ہے، وہ چیز جو کھائی جائے۔

فَرُبَّ أُكْلَةٍ هَاضَتِ الْآكِلَ وحَرَمَتْهُ مَآكِلَ : مطلب یہ ہے کہ بسا اوقات آدمی ایک لقمہ کھا لیتا ہے لیکن راس نہ آنے کی وجہ سے کئی کھانوں اور لقموں سے محرومی کا وہ سبب بن جاتا ہے، اصل محاورہ ہے : رُبَّ أُكْلَةٍ تَمْنَعُ أَكَلَاتٍ۔ ابن ہرمہ کا شعر ہے :

وَ رُبَّتَ أُكْلَةٍ مَنَعَتْ أَخَاهَا بِلَذَّةِ سَاعَةٍ أَكَلَاتِ دَهْرٍ
وَكَمْ مِنْ طَالِبٍ يُشْفٰى بِشَئٍ وَفِيْهِ هَلَاكُهُ لَوْكَانَ يَدْرِيْ

"بسا اوقات ایک لقمہ گھڑی بھر لذت کے ساتھ آدمی کو زمانے کے بہت سے کھانوں سے محروم کر دیتا ہے، کتنے ہی لوگ ہیں جو کسی چیز میں نسخۂ شفا طلب کرتے ہیں لیکن اس میں ان کی ہلاکت پوشیدہ ہوتی ہے، کاش کہ یہ حقیقت ان کو معلوم ہو جاتے۔"

سَامَ التكليفَ : سَامَ فلانًا الأمرَ (ن) سَوْمًا : مکلف بنانا، کسی کام کا پابند بنانا۔ سورۃ بقرہ، آیت ۴۹ میں ہے : « يَسُوْمُوْنَكُمْ سُوْءَ الْعَذَابِ » سَامَ البضَائِعَ۔ سَوْمًا : سودا کرنا، بھاؤ تاؤ کرنا۔

آذی : باب افعال سے واحد مذکر غائب کا صیغہ ہے۔ آذَاهُ۔ إِيْذَاءً : نقصان دینا، نقصان پہنچانا۔ أَذِيَ الشَّئُ (س) أَذًى وأَذَاةً وأَذِيَّةً : گندہ ہونا، أذی فلان : تکلیف پہنچنا۔ أذِيَ بكذا : تکلیف اٹھانا۔

ويُفْضِي : باب افعال سے ہے، أَفْضَى إِلَى الشَّئِ : پہنچنا۔ أفضى إِلَى فُلَانٍ بِالسِّرِّ : راز فاش کرنا۔ أفضى بِالتَّصْرِيْحِ : بیان دینا۔ أَفْضَى إِلَى الْمَرْأَةِ : خلوت و مباشرت کرنا۔ سورۃ نساء، آیت ۲۱ میں ہے : « وكَيْفَ تَأْخُذُوْنَهُ وقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ » وفَضَا المكانُ (ن) فَضَاءً وفُضُوًّا : کشادہ ہونا، خالی ہونا۔ فضَاء : کھلی جگہ، خلا، جمع : أَفْضِيَة۔ فَضًا : (بغیر ہمزہ) اکیلا، تنہا، کہتے ہیں۔ بَقِيْتُ فضًا : میں تنہا رہا۔

***

وممّا قِيلَ فِي المثلِ الذي سَارَ سَائِرُهُ :

« خَيْرُ الْعَشَاءِ سَوَافِرُهُ »، إلاَّ لِيُعَجِّلَ التَّعَشِّي، ويُجْتَنَبَ أكلُ اللَّيْلِ الَّذِي يُعْشِي، اللَّهُمَّ إلاَّ أن تَقِدَ نارُ الْجُوعِ، وتَحُولَ دُونَ الْهُجُوعِ۔

اور اس محاورہ میں جو مشہور ہو چکا ہے یعنی خیر العشاء سوافرہ (پردۂ تاریکی سے بے نقاب یعنی رات کی تاریکی چھانے سے پہلے روشنی کا کھانا بہترین طعام شب ہے اس محاورہ میں) کوئی بات نہیں کہی گئی مگر اس لئے تاکہ شام کا کھانا جلدی کھلایا جائے اور رات کے اس کھانے سے بچا جائے جو شب کور بناتا ہے اِلّا یہ کہ بھوک کی آگ بھڑک رہی ہو اور نیند میں حائل ہو رہی ہو (تو پھر کھانا مجبوری ہے)۔

***

سار سائره : یعنی انتشر خبرہ۔ کہتے ہیں : سَارَ الكَلَامُ وَالْمَثَلُ (ض) سَيْرًا : شائع ہوا، عام ہوا۔

خَيْرُ الْعَشَاءِ سَوَافِرُهُ : العَشَاء : رات کا کھانا۔ العِشَاء : رات کا ابتدائی تاریک حصہ۔ العَشَا : (بغیر ہمزہ) شب کوری۔ سَوَافِر : سَافِرَة کی جمع ہے۔ سَافِرَة اس عورت کو کہتے

ہیں جو اپنے چہرے سے نقاب ہٹائے۔

یہاں سَوَافِر، بَوَاکِر کے معنی میں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ رات کا کھانا جلدی کھانا چاہئے ایسے وقت میں جب رات کی تاریکی کے پردوں نے کھانے کو چھپایا نہ ہو۔

ابوبکر بن شعبان نحوی ایک مرتبہ محمد بن یزید کے پاس گئے وہ دوپہر کا کھانا کھا رہے تھے، پوچھنے لگے : یَا أَبَا بَکْرٍ خَیْرُ الْغَدَاءِ بَوَاکِرُہٗ فَخَیْرُ الْعَشَاءِ مَاذَا؟ "ابوبکر! صبح کا کھانا جلدی کھانا بہتر ہے لیکن رات کا کھانا کس وقت بہتر ہے؟" ابوبکر نے لاعلمی ظاہر کی، محمد یزیدی نے کہا میں حسین بن الخادم کے پاس گیا تھا اس نے مجھ سے یہ سوال کیا تھا لیکن میں جواب نہیں دے سکا، تب حسین بن الخادم نے واقعہ سنایا کہ میں ہارون الرشید کے پاس تھا، وہ صبح کا کھانا کھا رہے تھے کہ اتنے میں مشہور امامِ لغت اصمعی آگئے، ہارون الرشید نے ان سے پوچھا : یا اصمعی خیر الغداء بَوَاکِرُہٗ فَخَیْرُ الْعَشَاءِ مَاذَا؟ اصمعی نے برجستہ جواب دیا "بواصرہ" یعنی رات کا کھانا ایسے وقت میں ہو جب وہ نظر آئے۔

کسی حکیم کا مقولہ ہے : مَنْ سَرَّہُ الْبَقَاءُ، فَلْیُبَکِّرِ الْغَدَاءَ، وَلْیُبَاکِرِ الْعَشَاءَ وَلْیُخَفِّفِ الرِّدَاءَ۔ (رداء سے قرض مراد ہے)

<u>وَیُجْتَنَبُ أَکْلُ اللَّیْلِ الَّذِیْ یُعْشِیْ</u> : اور بچا جائے رات کے اس کھانے سے جو انسان کو شب کور بنا دیتا ہے، یُعْشِیْ : باب افعال سے ہے أَعْشٰی فُلَانًا : شب کور بنا دیا۔ أعشٰی کے معنی دینے اور عطا کرنے کے بھی آتے ہیں۔ أعشٰی فُلَانًا الشیٔ : دیدیا۔ وعَشَّاہُ۔ تَعْشِیَۃً : رات کا کھانا کھلانا۔ وعَشَا (ن) عَشْوًا : شب کور ہونا، ضعفِ بصر میں مبتلا ہونا۔ صلہ میں عَنْ آئے تو معنی ہوتے ہیں : اعراض کرنا۔ سورۃ زخرف آیت ۳۶ میں ہے : "وَمَنْ یَّعْشُ عَنْ ذِکْرِ الرَّحْمٰنِ نُقَیِّضْ لَہٗ شَیْطَانًا..." عَشَا فُلَانًا : قصد کرنا۔ وعَشِیَ (س) عَشًا وعَشَاوَۃً : شب کور ہونا۔ عَشِیَ الْعَشَاءَ : رات کا کھانا کھانا۔

ابن فارس نے لکھا ہے کہ عین، شین اور حرف معتل (واؤ / یا) تاریکی اور کسی چیز کے کم واضح ہونے پر دلالت کرتا ہے۔

مطلب یہ ہے کہ رات کا کھانا تاخیر سے نہیں کھانا چاہئے کیونکہ اس کی وجہ سے انسان کی بینائی کمزور ہوتی ہے۔ ابن درید کا شعر ہے :

وأَرَی الْعَشَا فِی الْعَیْنِ أَکْثَرُ مَا یَکُوْنُ مِنَ الْعَشَاءِ

یعنی میرا خیال ہے کہ آنکھ کی بیماری اکثر رات کے کھانے کی تاخیر کی وجہ سے ہوتی ہے۔

رات کا کھانا بالکل ترک بھی نہیں کرنا چاہئے۔ امام ترمذی رحمہ اللہ نے سنن ترمذی کتاب الاطعمہ صفحہ ۲۸۶ ج ۲

میں روایت نقل کی ہے :

تَعَشَّوْا وَلَوْ بِكَفٍّ مِنْ حَشَفٍ، فَإِنَّ تَرْكَ الْعَشَاءِ مَهْرَمَةٌ

«رات کا کھانا کھاؤ اگرچہ ایک مٹھی ردی کھجور ہی سے ہو، کیونکہ اس کا ترک کرنا بڑھاپے کا سبب ہے »

الهُجُوع : مصدر بمعنی نیند۔ هَجَعَ (ف) هُجُوْعًا : سوگیا۔ بعض نے کہا هجوع صرف رات کے سونے کے لئے استعمال کرتے ہیں ۔

***

قال : فَكَأَنَّهُ اطَّلَعَ عَلَى إِرَادَتِنَا ، فَرَمَى عَنْ قَوْسِ عَقِيدَتِنَا ، لَا جَرَمَ أَنَّا آنَسْنَاهُ بِالْتِزَامِ الشَّرْطِ ، وَأَثْنَيْنَا عَلَى خُلُقِهِ السَّبْطِ . وَلَمَّا أَحْضَرَ الْغُلَامُ مَا رَاجَ ، وَأَذْكَى بَيْنَنَا السِّرَاجَ ، تَأَمَّلْتُهُ فَإِذَا هُوَ أَبُو زَيْدٍ ، فَقُلْتُ لِصَحْبِي : لِيَهْنِئْكُمُ الضَّيْفُ الْوَارِدُ ، بَلِ الْمَغْنَمُ الْبَارِدُ ! فَإِنْ يَكُنْ أَفَلَ قَمَرُ الشِّعْرَى فَقَدْ طَلَعَ قَمَرُ الشِّعْرِ ، أَوِ اسْتَسَرَّ بَدْرُ النَّثْرَةِ فَقَدْ تَبَلَّجَ بَدْرُ النَّثْرِ .

حارث نے کہا گویا کہ وہ ہمارے ارادہ پر مطلع ہوگیا اور ہمارے عقیدہ کے کمان سے اس نے تیر پھینکا ہم نے ناچار اس کو شرط کے التزام (اور پابندی) کے ساتھ مانوس کیا (اور اسے بتادیا کہ آپ ہم پر نہ بوجھ ہیں اور نہ ہی کھانے میں تکلف کیا جائے گا) اور اس کی خوش خلقی کی تعریف کی، جب لڑکے نے جو کچھ موجود تھا حاضر کیا اور ہمارے درمیان چراغ روشن کیا، میں نے اس کو غور سے دیکھا، تو وہ ابوزید تھا، میں نے اپنے ساتھیوں سے کہا آنے والا مہمان بلکہ ٹھنڈی غنیمت تمہیں مبارک ہو، پس اگر شعریٰ ستارہ کا چاند غروب ہوگیا تو شعر کا چاند طلوع ہوگیا ہے یا اگر نثر ستاروں کا ماہِ تمام چھپ گیا تو (کلام کی) نثر کا ماہِ تمام ظاہر ہوگیا ہے،

***

قَوْسِ عَقِيدَتِنَا : قَوْس : کمان۔ جمع : أَقْوَاس ، أَقْوُس ، أَقْيَاس تذکیر وتانیث دونوں کیلئے لفظ قوس استعمال ہوتا ہے۔ البتہ تذکیر کی صورت میں تصغیر قویس اور تانیث کی صورت میں قُوَيْسَةٌ آتی ہے۔ قَاسَ بِالشَّيْءِ وعَلَى الشَّيْءِ (ض) قَيْسًا وقِيَاسًا : قیاس کرنا۔ قَوِسَ (س)

قَوسًا : کمر کا جھکنا۔
عَقِیدَة : عقیدہ کہتے ہیں : الحُکمُ الَّذِی لایَقبَلُ الشَّكُّ فِیهِ لَدَی مُعتَقِدِهٖ ، وہ حکم جس میں ماننے اور اعتقاد رکھنے والے کے نزدیک شک کی گنجائش نہ ہو۔
اصطلاحِ شریعت میں عقیدہ کی تعریف ہے : مَا یُقصَدُ بِهِ الاِعتِقَادُ دُونَ العَمَلِ ، جمع : عَقَائِد۔
لَاجَرَمَ : لاجَرَمَ کے معنی ہیں یقیناً ، واقعتاً ، بالضرور۔ تاکید اور قسم کے معنی دیتا ہے ، یہی وجہ ہے کہ اس کے جواب پر جوابِ قسم کی طرح لام تاکید داخل کرتے ہیں۔ کہتے ہیں : لَاجَرَمَ لَآتِیَنَّكَ۔ جَرَمَ (ض) جَرمًا : گناہ کرنا ، جرم کرنا۔ جَرَمَ فُلَانٌ لِأَهلِهٖ : اپنے اہل وعیال کے لئے کمانا۔ جَرَمَ النَّخلَ : کھجور کاٹنا۔ جَرُمَ (ک) جَرَامَةً : بڑے جرم والا ہونا۔ جَرِمَ لَونُهٗ (س) جَرَمًا : رنگ کا صاف ہونا۔
ابن فارس نے لکھا ہے کہ جیم ، را ، میم کا مادہ دراصل کاٹنے اور قطع کرنے پر دلالت کرتا ہے اور مذکورہ تمام معنوں میں کاٹنے اور قطع کرنے کے معنی کسی نہ کسی طرح پائے جاتے ہیں۔
خُلُقُهُ السَّبِطُ : نرم اخلاق۔ سَبِطٌ کے معنی نرم اور سیدھا ہونے کے آتے ہیں۔ سَبِطَ شَعرُهٗ (س) سَبَطًا : بالوں کا سیدھا ہونا ، گھنگریالے نہ ہونا۔ سَبِطٌ : سیدھا ، صیغہ صفت ہے۔
مَارَاجَ : یعنی جو کچھ میسر تھا ، رَاجَ الأَمرُ (ن) رَوَاجًا : رواج پانا ، عام ہونا۔
لِیَهنِئكُمُ الضَّیفُ الوَارِدُ : "آنے والا مہمان تمہیں مبارک ہو" هَنَأَ (ف) هَنئًا : خوش کرنا ، مبارکبادی دینا۔ وهَنُؤَ (ک) هَنَاءَةً بغیر مشقت کے حاصل ہونا۔ وهَنِئَ (س) هَنأً خوشگوار ہونا ، خوش ہونا وهَنَأَهٗ (ض) هَنئًا : کسی کام پر کسی کو لیھنئك کہنا۔
المَغنَمُ البَارِدُ : مَغنَم : غنیمت۔ جمع : مَغَانِم۔ غَنِمَ الشَّیئَ (س) غُنمًا : پانا ، حاصل کرنا۔ البَارِد : ٹھنڈا۔ بَرَدَ (ن) بُرُودَةً : ٹھنڈا ہونا ، ٹھنڈا کرنا۔ لازم ومتعدی۔
جدید اصطلاح میں بَرَّاد اور بَرَّادِیَّة واٹر کولر کو کہتے ہیں ، رائفل اور بندوق کو بَرُودَة اور بَارُودَة کہتے ہیں ، بَرُود : پٹاخوں وغیرہ کا بارود۔
عربی میں "مَغنَمٌ بَارِدٌ" کی ترکیب اس چیز کے لئے استعمال کرتے ہیں جو بغیر کسی محنت ومشقت کے حاصل ہو۔
أَفَلَ : أَفَلَ النَّجمُ (ض ن) أَفلًا و أُفُولًا : غائب ہونا۔ سورۃ انعام ، آیت ۷۷ میں ہے : "فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الآفِلِینَ" ، کہتے ہیں : فُلَانٌ كَعبُهٗ سَافِلٌ وَنَجمُهٗ آفِلٌ یعنی اس

کا دبدبہ ختم اور ستارہ غروب ہونے والا ہے۔ کَعْب ایڑی کو بھی کہتے ہیں اور عزت و دبدبہ کو بھی۔
الشِّعْرٰی : برج جوزا کے قریب گرمی میں طلوع ہونے والے دو ستاروں کا نام ہے، ان دونوں میں ایک کو عَبُور اور دوسرے کو غُمَیصَاء کہتے ہیں۔ سورۃ نجم میں ہے : "وَاَنَّہٗ ھُوَ رَبُّ الشِّعْرٰی"
النَّثْرَۃ : یہ برج سرطان یا برج اسد میں طلوع ہونے والے اکٹھے تین ستاروں کا نام ہے۔
تَبَلَّجَ : از تفعل۔ وبَلَجَ الصُّبْحُ (ن) بُلُوْجًا : روشن ہونا۔
النَّثْر : غیر منظوم کلام۔ نَثَرَ الشَّیْءَ (ن ض) نَثْرًا : بکھیرنا، پھیلانا۔ مطلب یہ ہے کہ آسمان کا چاند جس کی روشنی میں باتیں ہو رہی تھیں، اگر غائب ہو گیا ہے تو کوئی بات نہیں یہ ابوزید فصاحت کا چاند طلوع ہوا ہے، لہذا نیند کا خیال چھوڑ کر دوبارہ مجلس جمانی چاہیے۔

***

فَسَرَتْ حُمَیَّا المسرّۃ فیہِمْ، وَطَارَتِ السِّنَۃُ عَنْ مَآقِیہِمْ، وَرَفَضُوا الدَّعَۃَ الَّتِی کَانُوا نَوَوْہَا، وثَابُوا إِلَی نشرِ الْفُکَاہَۃِ بَعْد مَا طَوَوْھا؛ وأبو زید مُکِبٌّ عَلَی إعمَالِ یَدَیْہِ، حَتَّی إذا اسْتَرْفَعَ مَا لدَیہ، قُلْتُ لہ : أطرِفْنَا بغَرِیبَۃٍ مِنْ غَرَائِبِ أسْمَارِكَ، أوْ عَجِیبَۃٍ مِنْ عَجَائِبِ أسْفَارِكَ۔

چنانچہ مسرت کی شدت ان میں سرایت کر گئی (خوشی کی لہر ان میں دوڑی) اور ان کی آنکھوں سے نیند اڑ گئی، جس آرام کا انہوں نے ارادہ کیا تھا وہ انہوں نے چھوڑ دیا اور دوبارہ گپ شپ پھیلانے کی طرف لوٹ آئے اس کو لپیٹنے کے بعد جب کہ ابوزید اپنے دونوں ہاتھوں کو استعمال کرنے میں مشغول (ابھی کھانا کھا رہا) تھا یہاں تک اس نے اپنے پاس سے چیزوں کو اٹھوانا چاہا تو میں نے اس سے کہا کہ ہمیں اپنے افسانہائے شب کے عجائبات میں سے کوئی انوکھی بات یا اپنے سفر کے عجائب میں سے کوئی عجیب بات سنا دیں۔

***

حُمَیَّا المَسَرَّۃِ : یعنی شِدَّۃُ السُّرُوْر۔ حَمِیَتِ الشَّمْسُ (س) حَمْیًا وحِمِیًّا وحُمُوًّا : دھوپ تیز ہونا۔ کہتے ہیں : حَمِیَ الْوَطِیْسُ : جنگ شدید ہو گئی۔
السِّنَۃ عَنْ مَآقِیہِم : سِنَۃٌ بروزن عِدَۃ اونگھ کو کہتے ہیں۔ وَسِنَ یَوْسَنُ (س) وَسَنًا : اونگھنا۔ آیت الکرسی میں ہے : لَا تَأْخُذُہٗ سِنَۃٌ وَّلَا نَوْمٌ۔

مآق ، مَأقِیٌ کی جمع ہے ، اس کے حروفِ اصلیہ میں میم ، ہمزہ ، قاف ہیں ۔ یاء الحاق کی ہے اصلی نہیں ، ناک کی جانب کنارۂ آنکھ ۔ اس کو مُوْقٌ بھی کہتے ہیں ۔

رفضوا الدَّعة : رَفَضَ (ن) رَفْضًا : چھوڑنا ۔

جدید اصطلاح میں نامنظور کرنے ، رد کرنے اور نظر انداز کرنے کے لئے بولتے ہیں ۔ رَفْضٌ : نامنظوری انکار ، رد ۔ رَفْضُ الْإِعْتِرَافِ بِحُقُوقِ الشَّعْبِ : عوام کے حقوق تسلیم نہ کرنا ۔ رَفْضُ الإِيضَاحَاتِ : تفصیلات سے انکار ۔ رَفْضُ المُفَاوَضَاتِ المُبَاشِرَةِ : براہ راست بات چیت سے انکار ۔ رَفْضُ المُقْتَرَحَاتِ : تجاویز نامنظور کرنا ۔

الدَّعَة : راحت و آرام ۔ وَدَعَ الرَّجُل (ک) دَعَة و وَدَاعَةً : مطمئن ہونا ۔

دَعَة ، وَدَاعَة : سنجیدگی ، تواضع اور انکساری کے لئے بھی آج کل استعمال کرتے ہیں ۔

ثَابُوا : (ن) ثَوْبًا : لوٹنا ۔

طَوَوْهَا : جمع مذکر غائب ماضی کا صیغہ ہے ۔ طَوَى الشَّيْءَ (ض) طَيًّا : لپیٹنا ، موڑنا ۔

طَوِيَّة عادت کو کہتے ہیں ۔ سَلِيمُ الطَّوِيَّة : نیک خو ۔

مُكِبٌّ : باب افعال سے صیغۂ اسم فاعل ہے ۔ أَكَبَّ عَلَى أَمْرٍ : متوجہ ہونا ، مشغول ہونا ۔

أَكَبَّ الرَّجُلُ : اوندھے منہ گرنا ، اوندھے منہ گرانا لازم اور متعدی دونوں طرح مستعمل ہے ۔

وكَبَّ (ن) كَبًّا : اوندھا کرنا ۔ سورۂ نمل آیت ۹۰ میں ہے : «فَكُبَّتْ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ »

اسْتَرْفَعَ : أَيْ طَلَبَ أَنْ يُرْفَعَ : اس نے اٹھانے کے لئے کہا ، اس میں «س» طلب کے لئے ہے ۔ بعض نسخوں میں اسْتَفْرَغَ ہے یعنی جب وہ کھانے سے فارغ ہوا ۔

أَطْرِفْنَا : باب افعال سے امر کا صیغہ ہے ۔ یعنی ہمیں کوئی دلچسپ بات سنائیے ۔ أَطْرَفَ الرَّجُلُ : دلچسپ بات بیان کرنا ۔ طَرُفَ (ک) طَرَافَةً : دلچسپ اور انوکھا ہونا ۔ أَسْمَار : افسانہائے شب ، رات کی قصہ گوئیاں ، مفرد : سَمَرٌ ۔

عَايَنْتُه ۔ مُعَايَنَةً وعِيَانًا : مشاہدہ کرنا ۔

***

فقال : لَقَدْ بَلَوْتُ مِنَ الْعَجَائبِ مَا لَمْ يَرَهُ الرَّاءُونَ ، وَلاَ رَوَاهُ الرَّاوُون ؛ وَإِنَّ مِنْ أَعْجَبِهَا مَا عَايَنْتُهُ اللَّيْلَةَ قُبَيْلَ انْتِيَابِكُمْ ، وَمَصِيرِي إِلَى بَابِكُمْ ؛ فَاسْتَخْبَرْنَاهُ عَنْ طُرْفَةِ مَرْآه ، فِي مَسْرَحِ مَسْرَاه ، فقال :

تو وہ کہنے لگا میں نے عجائبات میں ان واقعات کو آزمایا ہے جن کو دیکھنے والوں نے نہ کبھی دیکھا ہوگا اور نہ راویوں نے انہیں کبھی بیان کیا ہوگا اور ان میں سب سے زیادہ عجیب وہ واقعہ ہے جس کا میں نے آپ کے پاس آنے اور آپ کے دروازہ کی طرف رجوع کرنے سے قبل رات کو مشاہدہ کیا، چنانچہ ہم نے سیر شب کی چراگاہ میں ان کے چشم دید نادر واقعہ کے بارے میں ان سے معلوم کیا تو وہ کہنے لگا،

❋❖❋

انْتِيَابُكُمْ : انتِيَاب بابِ انفعال کا مصدر ہے۔ انْتَابَ الرَّجُلُ : باری باری آنا۔ ونَابَ الأَمرُ (ن) نَوْبًا و نَوْبَةً : پیش آنا، طاری ہونا۔
نَوبَة : دورہ، حملہ۔ نَوْبَةٌ عَصَبِيَّةٌ : اعصابی دورہ نَوْبَةٌ قَلْبِيَّةٌ : دل کا دورہ۔
طُرْفَةُ مَرْآه : طُرْفَة : عجیب، انوکھا۔ جمع : طُرَفٌ۔ مَرْأَى اسم ظرف ہے یا مصدر میمی ہے عبدالصمد بن منصور کا شعر ہے

حَمَامَةَ جَرْعَى حَوْمَةَ الجَنْدَلِ ، اسجَعى
فَأَنْتِ بِمَرْأَى من سُعَادَ وَمَسْمَع

مَسْرَحِ مَسْرَاه : رات کو چلنے کی جگہ۔ مَسْرَح ظرف ہے، چلنے کی جگہ۔ جمع : مَسَارِح۔ جدید اصطلاح میں مَسْرَح اسٹیج کو کہتے ہیں۔ مَسْرَى بابِ ضرب سے مصدر میمی ہے۔ رات کے وقت چلنا۔

❋❖❋

إِنَّ مَرَامِيَ الْغُرْبَةِ ، لَفَظَتْنِي إِلَى هَذِهِ التُّرْبَةِ ، وَأَنَا ذُو مَجَاعَةٍ وَبُوسَى ، وجِرَاب كَفُؤَادِ أُمِّ مُوسَى. فَنَهَضْتُ حِينَ سَجَا الدُّجَى ، عَلَى مَا بِي من الوَجَى ، لأَرْتَادَ مُضِيفاً ، أَو أَقْتَادَ رَغِيفاً ، فَسَاقَنِي حادِي السَّغَبِ ، وَالقَضَاءُ المُكَنَّى أَبَا العَجَبِ ، إِلَى أَنْ وَقَفْتُ على باب دارٍ ، فَقُلْتُ على بِدَارٍ :

سفر کے تیروں (یا کمانوں) نے مجھے اس سرزمین کی طرف اس حال میں پھینکا کہ میں بھوک، تنگی اور ایسے توشہ دان والا تھا جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کی ماں کے دل کی طرح (خالی) تھا، اس لئے جب تاریکی ٹھہر گئی تو میں اپنی برہنہ پائی کے ساتھ اٹھ کھڑا ہوا تاکہ کوئی مہمان تلاش کرسکوں یا کوئی روٹی حاصل کرسکوں تو مجھے بھوک کے حدی خواں اور اس تقدیر نے جس کی کنیت "ابو العجب" ہے ہنکایا یہاں تک کہ میں ایک گھر کے دروازہ کے پاس کھڑا ہوا اور جلدی سے کہنے لگا:

❋❖❋

مَرَامِي : یہ مِرْمَاۃٌ کی جمع ہے۔ وہ تیر جو پھینکا جائے، یا یہ مِرمیٰ کی جمع ہے، مِرْمیٰ اسم آلہ ہے، پھینکنے کا آلہ یعنی کمان، منجنیق وغیرہ۔

التُّرْبَة : مٹی۔ جمع : تُرَبٌ۔ تَرِبَ (س)، تَرَبًا : فقیر ہوا۔ تَرِبَ الشَئُ : مٹی لگی۔ تَرِبَ المَکَانُ : مٹی زیادہ ہوئی۔

بُؤْسيٰ : بدحالی، تنگدستی۔ بَئِسَ الرَّجُلُ (س)، بُؤْسًا، بَأْسًا، بَئِیْسًا : تنگدست ہونا۔ بَؤُسَ (ک) بَأْسًا وَبَأْسَةً : طاقتور ہونا، سخت ہونا۔

ابن فارس نے لکھا ہے کہ با، ہمزہ اور سین شدت وسختی پر دلالت کرتا ہے، چاہے فقر و فاقہ میں شدت ہو یا قوت وطاقت میں شدت ہو، دونوں کے لئے یہ مادہ مستعمل ہے

جِرَاب : جِراب، زادِراہ رکھنے کا تھیلہ، جمع : أَجْرِبَة۔

کفُؤَادِ أُمِّ مُوْسيٰ : فُؤَاد : دل، جمع أَفْئِدَة، بعض نے کہا فؤاد دل کے پردے کو کہتے ہیں۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام مشہور پیغمبر ہیں، شریشی نے لکھا ہے کہ آپ کا نام مُوْ اور شا سے مرکب ہے، مو قبطی زبان میں پانی کو کہتے ہیں اور شا درخت کو کہتے ہیں۔ چونکہ آپ کو فرعون کے اہل خانہ نے پانی اور درختوں کے درمیان پایا تھا اس لئے آپ کا نام "مُوْشیٰ" رکھا، عربی میں منتقل ہونے کے بعد شین، سین سے تبدیل کردیا گیا۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام جب پیدا ہوئے تو ان کی والدہ نے فرعون کے خوف سے ان کو ایک صندوق میں بند کرکے دریا کے حوالہ کردیا تھا، اس صندوق نے حضرت موسیٰؑ کو فرعون کے گھر پہنچادیا، مرضعہ کی تلاش ہوئی تو موسیٰ علیہ السلام کی والدہ فرعون کے گھر پہنچیں۔ فرعون کے گھر لختِ جگر پر نظر پڑی تو ماں کی مامتا موجزن ہوئی، چاہا کہ کہدیں یہ میرا بیٹا ہے لیکن اللہ نے حوصلہ دیا اور وہ خاموش ہورہیں۔ سورۃ قصص آیت ۱۰ میں ہے : " وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوْسيٰ فَارِغًا ط إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِيْ بِهٖ لَوْلَآ أَنْ رَّبَطْنَا عَلٰى قَلْبِهَا ... "

علامہ حریری نے اپنے توشہ دان کو والدۂ موسیٰؑ کے دل کے ساتھ تشبیہ دی ہے کہ میرا توشہ دان زادِ راہ سے اس طرح خالی ہوچکا تھا جیسے حضرت موسیٰؑ کی والدہ کا دل صبر و قرار سے خالی ہوچکا تھا۔

سَجَاالدُّجٰی : سَجَا اللَّیلُ (ن) سُجُوًّا وسَجْوًا : رات کا تاریک ہوجانا، ٹھیر جانا۔ دُجٰی : دُجْیَۃٌ کی جمع ہے۔

الوَجٰی : برہنہ پائی، ننگے پاؤں چلنے کی وجہ سے پاؤں کا گھسنا۔ وَجِیَ (س) یوجی وَجًی : پاؤں گھسنا۔

لِأَرْتَاد : باب افتعال سے واحد متکلم کا صیغہ ہے : طلب کرنا۔ امام ابوداؤدؒ نے سنن ابی داؤد کتاب الطہارہ (ج ۱ ص ۲) میں حدیث نقل کی ہے : إِذَا أَرَادَ أَحَدُكُمْ أَنْ يَبُوْلَ فَلْيَرْتَدْ لِبَوْلِهٖ مَوْضِعًا یعنی جب تم میں سے کوئی پیشاب کرنا چاہے تو اس کے لئے کوئی مناسب جگہ تلاش کرے رَادَہٗ (ن) رَوْدًا و رِیادًا : طلب کرنا۔

حَادِي السَّغَبِ : بھوک کا حُدی خواں۔ حَدَا (ن) حَدْوًا وحِدَاءً : بآواز بلند حدی گانا حَدَا الابلَ وبالإبلِ : اونٹ ہانکنا۔ حَادِی حُدی پڑھتے ہوئے اونٹ ہانکنے والے کو کہتے ہیں۔ حادی عشر میں لفظ حادی، واحدٌ کا مقلوب ہے۔ السَّغَبُ : بھوک۔ سَغِبَ (س) سَغَبًا و سَغَابَۃً : بھوکا ہونا۔ سورۃ البلد آیت ۱۴ میں ہے : "أَوْ إِطْعَامٌ فِيْ يَوْمٍ ذِيْ مَسْغَبَةٍ"

علی بِدار : بِدار باب مفاعلہ کا مصدر ہے، بادر، مُبَادَرَۃً و بِدارًا : جلدی کرنا۔ سورۃ نساء، آیت ۶ میں ہے : "وَلَا تَأْكُلُوْهَآ إِسْرَافًا وَّبِدَارًا" قاضی محمد اکبر مرحوم نے فصول اکبری ص۳۲ میں باب مفاعلہ کے دو مصادر مزید لکھے ہیں ایک فِعال، دوسرا فِیعال۔ فِعال تو بکثرت مستعمل ہے جیسے جِهاد، قِتال، بِدار۔ البتہ فِیعال قلیل الاستعمال ہے جیسے صِیْرَاب، قِیْتَال

❖❄❄

(۱) حُيِّيتُمُ يَا أَهْلَ هَذَا الْمَنْزِلِ وَعِشْتُمُ فِي خَفْضِ عَيْشٍ خَضِلِ

(۲) مَا عِنْدَكُمْ لِابْنِ سَبِيلٍ مُرْمِلِ نِضْوِ سُرًى خابِطِ لَيْلٍ أَلْيَلِ

(۱) اے اِس گھر کے رہنے والو! زندہ رہو اور خوشگوار زندگی کے آرام میں جیو

(۲) ایسے فقیر مسافر کے لئے تمہارے پاس کیا ہے جو رات کو چلنے (اور سفر کی وجہ سے) دبلا ہوگیا ہے تاریک رات میں ٹامک ٹوئیاں (ہاتھ پاؤں) مارنے والا ہے۔

③ جَوِي الْحَشَى على الطَّوَى مُشْتَمِلٍ مَاذَاقَ مُذْيَوْمَانِ طَعْمَ المأكَلِ
④ وَلا لَهُ فى أَرْضِكُمْ مِنْ مَوْئِلٍ وقَدْ دَجَا جُنْحُ الظَّلَامِ المسْبَلِ
⑤ وَهُوَ مِنَ الْحَيْرَةِ فى تَمَلْمُلٍ فَهَلْ بِهٰذَا الرَّبْعِ عَذْبُ الْمَنْهَلِ
⑥ يَقُولُ لى : أَلْقِ عَصَاكَ وادْخُلِ وَأَبْشِرْ بِبِشْرٍ وَقِرًى مُعَجَّلٍ !

③ پیٹ کی سوزش والا ہے جو بھوک پر مشتمل ہے، دو دن سے اس نے کھانوں کا ذائقہ نہیں چکھا ہے۔
④ آپ کی زمین میں اس کے لئے کوئی ٹھکانہ نہیں حالانکہ تاریکی لٹکانے والا رات کا ٹکڑا سیاہ اور تاریک ہوگیا۔
⑤ اور وہ حیرانگی کی وجہ سے بے چینی میں ہے پس کیا اس گھر میں کوئی چشمہ شیریں ہے۔
⑥ جو مجھ سے کہہ دے کہ اپنی لاٹھی ڈالدو، داخل ہو جاؤ اور خندہ پیشانی اور جلدی ضیافت کے ساتھ خوش ہو جاؤ۔

***

① (حُيِيتم) ماضی مجہول اور ضمیر بارز اس میں فاعل، یہ جواب ندا مقدم (یا أهل هذا....) ندا، منادی (و عشتم..) کا عطف (حییتم) جو اب ندا پر ہے (خفض) مضاف ہے (عیش) مضاف الیہ ہے (خضل) (عیش) کی صفت ہے، یہ سب مل کر (فی) جارہ کے لئے مجرور، جار مجرور (عشتم) سے متعلق ہیں۔

② (ماعندکم) میں (ما) استفہامیہ بمعنی (أی شئی) مبتدا ہے (عندکم) ظرف ہے (لا بن سبیل) (ثابت) محذوف سے متعلق ہو کر خبر ہے (مرمل) (نضو سری) اور (خابط لیل) یہ تینوں (ابن سبیل) کی صفت ہے (ألیل) (لیل) کی صفت ہے۔

③ (جوی الحشی) مضاف بامضاف (ابن سبیل) کی چوتھی صفت ہے (علی الطوی) متعلق مقدم ہے (مشتمل) کے لئے، ای (مشتمل علی الطوی) یہ پانچویں صفت ہے (ماذاق) جملہ فعلیہ ہے، ضمیر اس میں (ابن سبیل) کی طرف راجع ہے (مذیومان) (مذ) خبر مقدم (یومان) مبتدا مؤخر ہے بعض نسخوں میں (مذ یومین) ہے،

تب(مذ) جارہ اور(یومین) مجرور ہو کر(ماذاق) فعل سے متعلق ہوگا۔(طَعْمَ الماکل) (ذاق) کے لئے مفعول بہ ہے۔

④ (لا) نفی جنس ہے(لہ) (ثابت) سے متعلق ہو کر خبر مقدم ہے(فی ارضکم) جار مجرور بھی اسی(ثابت) محذوف سے متعلق ہے(مِنْ موئل) میں(مِنْ) زائدہ ہے اور (مَوئل) (لا) کا اسم مؤخر ہے(جنحُ الظلام) مضاف بامضاف الیہ (دحا) کا فاعل ہے (المُسبل)(جنح) کی صفت ہے۔

⑤ (ھو) مبتدا ہے(من الحیرۃ) (تململ) کے لئے متعلق مقدم ہے(فی تململ) (ثابت) محذوف سے متعلق ہو کر(ھو) مبتدا کے لئے خبر ہے(فھل) میں فاء تفریعیہ ہے(بھذا الربع) (ثابت) سے متعلق ہو کر خبر مقدم(عذب المنھل) مضاف بامضاف الیہ مبتدا موخر ہے۔

⑥ (یقول لی) جملہ فعلیہ بن کر قول ہے اور شعر کے آخر تک کے جملے مقولہ ہیں (معجل) (قِری) کی صفت ہے اور اس کا عطف(بشر) پر ہے۔

✲✿

<u>فی خَفْضِ عیشٍ خَضِلٍ</u> : خوشگوار زندگی کے آرام میں جیو۔ خَفْضُ العیش : آرام دہ زندگی خَفُضَ العَیْشُ (ک) خَفْضًا : زندگی کا آسان و آرام دہ ہونا۔ خَفَضَ الصوتَ (ض) خَفْضًا : آواز پست کرنا۔ اعراب میں زیر کو خفض کہتے ہیں اس لئے کہ وہ حرف کے نیچے ہوتا ہے۔

عیش خَضِل : خوشگوار زندگی، جس میں تروتازگی ہو۔ خَضِلَ الشیءُ (س) خَضَلًا : تر ہونا۔

<u>مُرْمِل</u> : یہ باب افعال سے صیغۂ اسم فاعل ہے، محتاج، فقیر جس کے پاس زادِ سفر نہ ہو۔ أرمل القومُ : توشہ ختم ہوا۔ أرمَلَ المکانُ : ریت والا ہوا۔ أرملَتِ المرأۃُ : عورت کا شوہر مرگیا۔ ورَمل (ن) رَمَلًا ورَمَلانًا : تیز چلنا، رَمَلَ السَّرِیْرَ : چارپائی کو مزین کرنا۔ رَمَلَ الثَّوْبَ : کپڑا بُننا۔

<u>نِضْوسُرًی</u> : نِضْو (بکسر النون) اس اونٹ کو کہتے ہیں جو لاغر اور دبلا ہو، جمع : أنضَاء۔ أَنْضَی البَعِیرَ : دبلا کرنا۔ نِضْوسُرًی سے یہاں مراد ابو زید ہے جو چلنے کی وجہ سے لاغر اور دبلا ہوگیا ہے۔

خَابِطِ لَيلٍ أَلْيَل : ایسا مسافر جو تاریک رات میں ٹامک ٹوئیاں اور بے بصیرت ہاتھ پاؤں مارے۔ خَبَطَ (ض) خَبطًا : زور سے مارنا، بے ہدایت و بے بصیرت کام کرنا۔ لَيلٌ أَلْيَلُ : تاریک رات۔ أَلْيَل، لَيل کا اسم تفضیل ہے۔

جَوِي الحَشَى عَلَى الطَّوى مُشْتَمِل : جَوِيٌّ صفت کا صیغہ ہے۔ سوزش والا۔ جَوِيَ (س) جَوًى : سوزشِ غم وعشق میں مبتلا ہونا۔

ابن فارس نے لکھا ہے کہ جیم، واو اور یا کا مادہ کسی چیز کے ناپسند اور مکروہ ہونے پر دلالت کرتا ہے، کہا جاتا ہے : جَوِيتِ البلدَ : آب وہوا ناموافق ہوئی مِنْ اور عَنْ بھی اس کے صلہ میں استعمال کرتے ہیں۔ جَوِيت عَنِ الْبَلَدِ وَمِنَ الْبَلَدِ زہیر کا شعر ہے :

بَشِمتُ بِنِيِّهَا وَجَوِيتُ عَنْهَا وَعِنْدِي لَوْ أَرَدتُّ لَهَا دَوَاءُ

الحَشى : باطن، پیٹ کے اندر کا حصہ۔ الطوَى : بھوک۔ عَلَى الطَّوى، مُشْتَمِل سے متعلق ہے۔ اصل عبارت ہے : جَوِيَ الحَشى مُشْتَمِل عَلَى الطَّوى، یعنی بھوک پر مشتمل ہونے کی وجہ سے وہ مسافر اندرونی سوزش وتکلیف میں مبتلا ہے۔

مَوْئِل : ٹھکانہ۔ باب ضرب سے ظرف کا صیغہ ہے۔ وَأَلَ اليه (ض) وَأْلاً : ٹھکانہ پکڑنا، وَأَلَ مِنْه : چھٹکارا پانا۔ سورۃ کہف آیت ۵۸ میں ہے " بَلْ لَّهُمْ مَّوْعِدٌ لَّنْ يَّجِدُوْا مِنْ دُوْنِهٖ مَوْئِلًا "

وقَدْ دَجَا جُنْحُ الظَّلَامِ المُسْبِل : دَجَا اللَّيلُ (ن) دَجْوًا و دُجُوًّا : رات کا تاریک ہونا۔ جُنْح : رات کا حصہ۔ جَنَحَ اللَّيلُ (ف) جُنُوحًا : رات کا آنا۔ جَنَحَ إِلَيه : مائل ہونا۔ سورۃ انفال آیت ۶۱ میں ہے : " وَإِنْ جَنَحُوْا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا " الظَّلَام : تاریکی۔ ظَلِمَ اللَّيلُ (س) ظُلْمَةً : تاریک ہونا۔ المُسْبِل : لٹکانے والا۔ باب افعال سے صیغہ اسم فاعل ہے۔ أَسْبَلَ السِّتْرَ : پردہ لٹکانا۔ المُسْبِل، جُنْح کی صفت ہے۔ ترجمہ ہوگا : اور تحقیق تاریکی لٹکانے والا رات کا ٹکڑا سیاہ وتاریک ہوگیا۔

تَمَلْمَلَ : یہ باب تفعلل کا مصدر ہے تَسَرْبَلَ کے وزن پر۔ تَمَلْمَلَ الرَّجُلُ : بےچین ہونا، تڑپنا۔

عَذْبِ المَنْهَل : میٹھا چشمہ۔ المَنْهَل : چشمہ۔ جمع : مَنَاهِل۔

***

قَالَ : فَبَرَزَ إِلَيَّ جَوْذر ، عَلَيْهِ شوذَر ، وقال :

① وَحُرْمَةِ الشَّيْخِ الَّذِي سَنَّ الْقِرَى وأَسَّسَ المحجوجَ فى أُمِّ القُرَى

② مَا عِنْدَنَا لِطَارِقٍ إِذَا عَرَى سِوَى الْحَدِيثِ والْمُنَاخِ فِي الذَّرا

③ وَكَيْفَ يَقْرِىْ مَنْ نَفَى عَنْهُ الْكَرَى طَوَى بَرَى أَعْظُمَهُ لَمَّا انْبَرَى

④ فَمَا تَرَى فِيمَا ذَكَرْتُ مَا تَرَى

کہنے لگا، میری طرف ایک خوبصورت لڑکا ظاہر ہوا، اس پر چھوٹی سی چادر تھی اور اس نے کہا۔

① اس شخص کی حرمت کی قسم! جس نے ضیافت کی سنت جاری کی اور ام القری (مکہ) میں اس گھر کی بنیاد رکھی جس کا حج کیا جاتا ہے (یعنی بیت اللہ کی)

② ہمارے پاس رات کو آنے والے مہمان کے لئے جب وہ آئے بات اور صحن میں جائے قیام کے سوا کچھ بھی نہیں۔

③ اور وہ آدمی کس طرح مہمان نوازی کر سکتا ہے کہ اس کی نیند کو ایسی بھوک نے ختم کردیا ہے جس نے اس کی ہڈی (تک) تراش لی جب وہ بھوک اس کو لاحق ہوئی۔

④ پس آپ کی کیا رائے ہے جو کچھ میں نے ذکر کیا اس میں آپ کی کیا رائے ہے۔

**

① (و حرمة) واؤ قسمیہ ہے (حرمة الشیخ) مضاف با مضاف الیہ مقسم بہ ہے (الذی) اسم موصول (الشیخ) کے لئے صفت ہے (سَنّ) (الذی) کے لئے صلہ ہے (القِری) (سَنّ) کے لئے مفعول بہ ہے (أسس) جملہ فعلیہ کا عطف (سن القری) پر ہے (المحجوج) (أسس) کے لئے مفعول بہ ہے (فی أم القری) (أسس) فعل سے بھی متعلق ہو سکتا ہے اور (الثابت) یا (الکائن) محذوف سے متعلق ہو کر (المحجوج) کے لئے صفت بھی بن سکتا ہے۔

② (ما عندنا...) (ما) مشبہ بلیس ہے (لطارق) جار مجرور (کائنا) سے متعلق ہو کر خبر مقدم اور (سوی الحدیث والمناخ) اسم مؤخر ہے۔ (عندنا) (طارق) کے متعلق (کائنا) محذوف کے لئے ظرف ہے (فی الذرا) (المناخ) سے متعلق ہے (إذا

عری) میں (إذا) ظرفیہ مضاف ہے (عری) فعل فاعل مضاف الیہ ہے، یہ ماقبل جملہ کے لئے ظرف ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ (إذا عری) شرط ہو اور (ماعندنا لطارق) پورا جملہ جزا ہو۔

③ وكيف يَقْرِي مَنْ نَفَى عنه الكرٰى طوًى بَرَى أعظمه لما انبرى

اس شعر میں "مَنْ"، "يَقْرِي" کا فاعل ہے۔ "الکری" نفی کا مفعول بہ اور "طوی" اس کا فاعل ہے "بری أعظمه" "طوی" کی صفت ہے۔ ترجمہ ہے: "اور وہ آدمی کس طرح مہمان نوازی کر سکتا ہے کہ ایسی بھوک نے اونگھ اور نیند کو اس سے ختم کر دیا ہے جس نے اس کی ہڈی تراش لی جب وہ بھوک اس کو لاحق ہوئی"۔

④ فاء تفریعیہ ہے (فیما ذکرت) (ماتری) سے متعلق ہے (فیما) میں (ما) موصولہ (ذکرت) صلہ ہے اور اس میں ضمیر مفعول بہ محذوف ہے جو موصول کی طرف راجع ہے ای (ذکرته)، (ماتری) میں (ما) استفہامیہ مبتدا ہے (تری) اس کی خبر ہے، اصل میں (تراه) ہے ضمیر مفعول محذوف ہے۔

* * *

جُوْذَرٌ، شَوْذَرٌ: جُوْذَر ذال کے فتحہ اور ضمہ کے ساتھ۔ نیل گائے کے بچے کو کہتے ہیں۔ جمع: جَآذِر۔ ابن سیدہ کا کہنا ہے کہ یہ اصل میں فارسی کلمہ ہے۔ یہاں خوبصورت لڑکا مراد ہے۔

شَوْذَر: چھوٹی چادر۔ جمع: شَوَاذِر۔

المَحْجُوجُ فِي أُمِّ القُرٰى: المَحْجُوج: وہ جگہ جہاں کا قصد کیا جائے۔ باب نصر سے اسم مفعول کا صیغہ ہے۔ حَجَّ يَحُجُّ (ن) حَجًّا: قصد کرنا۔ المَحْجُوج سے بیت اللہ شریف مراد ہے۔ أُمُّ القُرٰی سے مکہ مکرمہ مراد ہے۔

علامہ حریری نے جس شیخ کی حرمت وعزت کی قسم کھائی ہے اس سے حضرت ابراہیم علیہ السلام مراد ہیں، کیونکہ مہمان نوازی اور ضیافت کا سلسلہ سب سے پہلے انہوں نے جاری کیا تھا اور بیت اللہ کی تعمیر بھی انہوں نے کی تھی۔

عَرَا: عَرَاهُ (ن) عَرْوًا: پیش آنا، سامنے آنا، لاحق ہونا۔

المُنَاخُ فِي الذرى: مُنَاخ، اونٹوں کے جائے قیام، بیٹھنے کی جگہ۔

جدید اصطلاح میں مُنَاخ موسم، آب وہوا، ماحول اور فضا کے لئے استعمال کرتے ہیں۔ جمع: مُنَاخَات۔

الكَرَى : اونگھ۔ كَرِىَ الرَّجُلُ (س) كَرًى : اونگھنا۔
بَرَىَ ، انْبَرَى : بَرَى الشَّئَ (ض) بَرْيًا : چھیلنا، تراشنا۔ باب انفعال سے انْبَرَى کے معنی ہیں : سامنے آنا، پیش آنا۔
بَرَّاءَة ، مِبْرَاة : قلم تراش۔ مُبَارَاة : میچ، ٹورنامنٹ، مقابلہ۔

***

فَقُلْتُ : مَا أَصْنَعُ بِمَنْزِلٍ قَفْرٍ ، وَمَنْزِلٍ حِلْفِ فَقْرٍ ! وَلٰكِنْ يَافَتَى ، مَا اسْمُكَ ، فَقَدْ فَتَنَنِي فَهْمُكَ؟ فَقَالَ : اسْمِي زيد ، وَمَنْشَئِي فَيد ، ووردت هَذِهِ الْمَدَرَةَ أَمْسِ ، مَعَ أَخْوَالِي مِنْ بَنِي عَبْسٍ ۔

میں نے کہا میں خالی گھر اور فقر کے حلیف میزبان کے ساتھ کیا کروں گا لیکن جوان! تیرا نام کیا ہے؟ تیری فہم نے تو مجھے فتنہ میں ڈالدیا، کہنے لگا میرا نام زید ہے اور میری جائے پیدائش فید ہے میں اس گاؤں میں بنو عبس سے تعلق رکھنے والے اپنے ماموؤں کے ساتھ کل آیا ہوں،

***

بِمَنْزِلٍ قَفْرٍ : خالی گھر۔ قَفْر : چٹیل خالی میدان۔ جمع : قِفَار ، قُفُورٌ ، قَفِرَ مَالُهُ (س) قَفَرًا : کم ہونا۔
مُنْزِل : باب افعال سے صیغۂ اسم فاعل ہے : اتارنے والا۔ مراد میزبان ہے۔
فَيد : فید مکہ اور کوفہ کے درمیان میں واقع ایک شہر کا نام ہے ، مکہ مکرمہ جانے والے قافلے اسی شہر میں آکر ٹھہرتے ، بھاری قسم کا سامانِ سفر یہاں کے لوگوں کے پاس امانت رکھواتے اور پھر آگے روانہ ہوتے ، قدیم ادب عربی کے اشعار میں "سلمٰی" نامی پہاڑ کا تذکرہ بکثرت ملتا ہے ، یہ پہاڑ فید کے قریب واقع ہے۔ زہیر کا شعر ہے :

ثُمَّ اسْتَمَرُّوا وَقَالُوا إِنَّ مَشْرَبَكُمْ
مَاءٌ بِشَرْقِيِّ سَلْمَى فَيْدُ اَوْ رَكَكُ

علامہ یاقوت حموی نے معجم البلدان (ج ۴ ص ۲۸۲) میں لکھا ہے کہ یہ شہر فید بن حام کی طرف منسوب ہے کہ وہ سب سے پہلے یہاں آکر آباد ہوتے تھے۔
الْمَدَرَة : گاؤں، شہر اس کی جمع مُدَر آتی ہے۔ خشک گارے کو بھی مَدَرَة کہتے ہیں۔
أَخْوَال : مفردہ : خَالٌ : ماموں۔

فَقُلْتُ لَهُ: زِدْنِي إِيضَاحًا، عِشْتَ وَنُعِشْتَ، فَقَالَ: أَخْبَرَتْنِي أُمِّي بَرَّةُ، وَهِيَ كَاسْمِهَا بَرَّةٌ: أَنَّهَا نَكَحَتْ عَامَ الْغَارَةِ بِمَاوَانَ، رَجُلًا مِنْ سَرَاةِ سَرُوجَ أَوْ غَسَّانَ، فَلَمَّا آنَسَ مِنْهَا الْإِثْقَالَ ـ وَكَانَ بَاقِعَةً فِيمَا يُقَالُ ـ ظَعَنَ عَنْهَا سِرًّا، وَهَلُمَّ جَرًّا، فَمَا يُعْرَفُ: أَحَيٌّ هُوَ فَيُتَوَقَّعُ، أَمْ أُودِعَ اللَّحْدَ الْبَلْقَعَ.

میں نے کہا مزید وضاحت کردے (اللہ تیری صلاحیت کو اور بڑھاوے) زندہ رہ اور بلند کئے جا، تو کہنے لگا میری ماں برہ نے مجھے خبر دی ہے — اور وہ اپنے نام کی طرح برہ (نیک) ہے — کہ اس نے ماوان میں لوٹ مار کے سال نکاح کیا سروج یا غسان کے سرداروں میں سے ایک آدمی کے ساتھ، جب اس آدمی نے اس سے حمل محسوس کیا — اور وہ دھوکہ باز تھا جیسا کہ کہا جاتا ہے — تو اس نے چھپکے سے اس کے پاس سے کوچ کرلیا اور اسی طرح مسلسل غائب رہا، اب معلوم نہیں کہ وہ زندہ ہے تاکہ اس کی توقع رکھی جائے یا خالی قبر میں رکھ دیا گیا ہے (اور مرچکا ہے)؟

***

عِشْتَ وَنُعِشْتَ: "آپ زندہ رہیں اور بلند رہیں" جملہ دعائیہ ہے نَعَشَهُ اللهُ (ف) نَعْشًا: اللہ نے اس کو بلند کیا، اٹھایا۔ لاش کو بھی نعش اسی لئے کہتے ہیں کہ وہ چارپائی پر اٹھائی جاتی ہے۔

أَخْبَرَتْنِي أُمِّي بَرَّةُ وَهِيَ كَاسْمِهَا بَرَّةٌ: پہلا بَرَّة نام ہے اور دوسرا بَرَّة صفت ہے۔ بَرَّ فی قوله (ض) بِرًّا: سچا ہونا، نیک وفرمانبردار ہونا۔

عام الغَارَة: لوٹ مار کا سال غارة لوٹ مار کو کہتے ہیں۔ یہ إغارة کا اسم مصدر ہے۔ أَغَارَ عَلَيْهِ إِغَارَةً: یورش کرنا، حملہ کرنا۔

بِمَاوَان: ماوان دیارِ یمامہ میں ایک بستی کا نام تھا جہاں یمن کا مشہور قبیلہ ربیعہ آباد تھا، ماوان ماء کا تثنیہ ہے، عربی قواعد لغت کے اعتبار سے ماء کا تثنیہ ماهان ہونا چاہئے کیونکہ ماء کے حروفِ اصلیہ میم، واو اور ھا ہیں جیسا کہ اس کی جمع میاه آتی ہے۔ تاہم خلافِ قیاس ماءٌ کے ہمزہ کو واو سے بدل کر مَاوَان بنا دیا۔ یہاں پانی بکثرت تھا اس وجہ سے اس علاقہ کو مَاوَان کہا جانے لگا۔

علامہ حموی نے معجم البلدان (ج ۵ ص ۴۵) میں اس کی ایک اور وجہ تسمیہ لکھی ہے کہ مَاوَان اصل میں مَفْعَلَان کے وزن پر تھا، یہ أَوَى إِلَيْهِ يَأْوِي سے مشتق ہے جس کے معنی ہیں ٹھکانہ پکڑنا۔

پھر اجتماعِ ساکنین کی وجہ سے ایک واو کو حذف کر دیا اس طرح کہ ماوَوان میں واوٌ ماقبل مفتوح ہونے کی وجہ سے الف سے بدلا، ایک الف پہلے سے موجود تھا، دو الف ساکن جمع ہوئے پہلا الف گرا دیا گیا جو درحقیقت لام کلمہ تھا، یوں مَفعان کے وزن پر مَاوَان بن گیا، یہ تکلف علامہ حموی نے اس لئے کیا تاکہ یہ لفظ بامعنی بن سکے، مَاوَان کے معنی ہوتے وہ مقام جہاں لوگ ٹھکانہ حاصل کرتے ہیں۔

عربی اشعار میں مَاوَان کا تذکرہ ملتا ہے بشہور حماسی شاعر عروۃ بن الورد عبسی کہتے ہیں :

وقُلْتُ لقَوْمٍ فی الْكَنِيْفِ تَرَوَّحُوا عَشِيَّةَ بِتْنَا دُوْنَ مَاوَان رُزَّحِ
ومَنْ يَكُ مِثْلِي ذَاعيَال ومُقْتِرًا مِنَ المَالِ يَطْرَحُ نَفْسَهُ كُلَّ مَطْرَحِ
لِيَبْلُغَ عُذْرًا أو يَنَالَ رُغَيْبَةً ومَبْلَغ نَفْسٍ عذرَهَا مِثْل مُنْجِحِ

سراۃ : سَرِیٌّ کی جمع ہے، شریف، سردار۔ سَرَا (ن)، سَرْوا، سَرَاوَة، وسَرُوَ (ک)، سَرَاوَةً : شریف ہونا۔

الإثقال : بابِ افعال کا مصدر ہے۔ أَثْقَلَتِ المَرْأَةُ : اس کا حمل بھاری ہوگیا إِثْقَال سے یہاں حمل مراد ہے۔

بَاقِعَة : ہشیار، چالاک۔ تا مبالغہ کی ہے۔ جمع : بَوَاقِع۔ بَقِعَ (س) بَقَعًا : مختلف رنگ کا ہونا۔ ظَعَنَ (ف) ظَعْنًا، ظُعُوْنًا : کوچ کرنا، سفر کرنا۔

هَلُمَّ جَرًّا : کسی امر کے دوام و استمرار کی تعبیر کے لئے عربی میں یہ ترکیب استعمال کی جاتی ہے، کہتے ہیں : کان اول عام کذا وهَلُمَّ جَرًّا۔ یعنی پہلے سال اس طرح ہوا، پھر ہوا اور مسلسل ہوتا رہا۔

یہ کلمہ دو لفظوں سے مرکب ہے هَلُمَّ اور جَرًّا سے، هَلُمَّ اسم فعل ہے۔ اس لفظ کی تحقیق مختلف انداز سے کی گئی ہے :

① نحو کے مشہور امام خلیل بن احمد فرماتے ہیں کہ هَلُمَّ دو لفظوں سے مرکب ہے، ہائے تنبیہ اور لَمَّ سے۔ لَمَّ کے معنی جمع کرنے اور ایک دوسرے کے قریب کرنے کے آتے ہیں، کہتے ہیں : لَمَّ اللّٰهُ شَعْثَه : اللہ اس کے متفرق کاموں کو جمع کر دیں۔ ہائے تنبیہ اور لَمَّ دونوں کو ملایا، هَالُمَّ بنا کثرتِ استعمال کی بناء پر ہائے تنبیہ کے الف کو حذف کیا تو هَلُمَّ بنا۔

② امام فراء کوفی کہتے ہیں کہ هَلُمَّ هَلْ اور اُمَّ سے مرکب ہے۔ هَلْ حرفِ استفہام نہیں بلکہ اسم فعل بمعنی أَسْرِعْ ہے جیسا کہ اس مصرعہ میں ہے : أَلاَ أَبْلِغَا لَيْلَى وقُوْلاَ لهَا هَلاَ " لیلیٰ سے کہو کہ جلدی کر " اور اَمّ کے معنی قصد و ارادہ کرنے کے ہیں۔ أَمَّ الرَّجلَ۔ أَمًّا : قصد کرنا۔ هَلْ اور أُمَّ دونوں کو ملایا گیا، قَدْ فْلَح کے قاعدے کے مطابق أُمَّ میں ہمزہ کا ضمہ اٹھا کر هَلْ کے لام کو دیدیا

گیا اور ہمزہ گرادیا گیا تو ھَلُمَّ بن گیا۔

اہل حجاز اور اہل نجد کے ہاں اس لفظ کے استعمال میں تھوڑا سا فرق ہے۔ حجازیین واحد جمع، مذکر مؤنث سب کے لئے ھَلُمَّ مفرد استعمال کرتے ہیں جبکہ اہل نجد کے ہاں اس کا استعمال عام افعال کی طرح ہے یعنی مذکر کے لئے ھَلُمَّ، مؤنث کے لئے ھَلُمِّی، جمع کے لئے ھَلُمُّوْا....

ھَلُمَّ لازم اور متعدی دونوں طرح مستعمل ہے، لازم کی صورت میں ترجمہ کرتے ہیں، آئیے، چلئے۔ اور متعدی ہونے کی صورت میں ترجمہ ہوگا: لے آئیے، حاضر کیجئے۔ قرآن میں دونوں طرح مستعمل ہے۔ سورۃ انعام آیت ۱۵۰ میں ہے: قُلْ ھَلُمَّ شُهَدَآءَكُمُ۔ اور سورۃ احزاب آیت ۱۸ میں ہے: قَدْ يَعْلَمُ اللهُ الْمُعَوِّقِيْنَ مِنْكُمْ وَالْقَآئِلِيْنَ لِإِخْوَانِهِمْ هَلُمَّ إِلَيْنَا....

دوسرا کلمہ جَرًّا ہے، یہ باب نصر کا مصدر ہے۔ جرّ جرًّا: کھینچنا، لیکن جیسا کہ بتایا گیا کہ ھَلُمَّ جَرًّا کی ترکیب دوام واستمرار کے لئے استعمال کی جاتی ہے اس لئے ھَلُمَّ کی طرح جَرًّا کے بھی معنی حقیقی مراد نہیں بلکہ دوام واستمرار مراد ہے۔ جَرًّا منصوب ہے۔ نصب کی تین وجہ بیان کی گئی ہیں...

① ھَلُمَّ کا مفعول مطلق ہے، ھَلُمَّ اور جَرًّا میں لفظاً اور معنیٰ حقیقی کے اعتبار سے اگرچہ اتحاد نہیں تاہم اس ترکیب میں دونوں استمرار کے لئے مستعمل ہے اس لئے جَرًّا ھَلُمَّ کا مفعولِ مطلق معنوی اعتبار سے بن سکتا۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کو فعل محذوف کا مفعول مطلق قرار دیا جائے یعنی ھَلُمَّ جَرَّ جَرًّا۔

② دوسری توجیہ یہ ہوسکتی ہے کہ جَرًّا کو ھَلُمَّ کی ضمیر مستتر سے حال قرار دیا جائے، چونکہ اکثر نحویوں کے نزدیک مصدر حال نہیں بن سکتا اس لئے جَرًّا اس صورت میں جَارًّا کے معنی میں ہوگا۔ یعنی استمر حال کونہ جارًّا مستمرًّا۔

③ اور جَرًّا کے منصوب ہونے کی تیسری توجیہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ اس کو ھَلُمَّ کی ضمیر سے تمیز قرار دیا جائے یعنی إِيْتِ مِنْ حَيْثُ الاستمرار۔

علامہ ابن عابدین نے "الْفَوَائِدُ الْعَجِيْبَه فِي إعراب الكلمات الغريبة" کے نام سے ایک رسالہ لکھا ہے جس میں انھوں نے عربی تعبیرات کے اس قسم کے کلمات پر بڑی تحقیقی اور نفیس بحث کی ہے، یہ رسالہ مجموعۂ رسائل ابن عابدین میں شامل ہے۔ اس میں سب سے پہلے انہوں نے ھَلُمَّ جَرًّا کی تشریح کی ہے۔ لیکن اس قسم کی لفظی موشگافیاں ثانوی چیزیں ہیں، عربی طالب علم کا اول

ہدف یہ ہونا چاہئے کہ وہ یہ سیکھے اہل عرب کس تعبیر کے لئے کونسا لفظ کس طریقے سے استعمال کرتے ہیں، باقی اس لفظ کے تانے بانے کیا ہیں؟ وہ لفظ اس تعبیر کے لئے کیوں استعمال ہوتا ہے یہ بعد کی چیز ہے۔ افسوس کہ ہمارے ہاں رائج نظام تعلیم میں پوری صلاحیت اس "کیوں" میں صرف کی جاتی ہے، نتیجہ یہ کہ اہل عرب کی تعبیرات اور ان کے استعمال پر قدرت سے تو ہم عاری ہوتے ہیں، صرف "کیوں" میں ماہر ہوتے ہیں جو کسی کام کا نہیں۔ فإلی اللهِ المُشْتکیٰ۔

اللَّحدُ البَلْقَعُ : خالی قبر۔ بَلْقَعٌ کی جمع بَلاقِعُ ہے، حدیث میں آتا ہے اليَمِيْنُ الكَاذِبَةُ تَدَعُ الدِّيَارَ بَلاقِعَ یعنی جھوٹی قسم آباد گھروں کو ویران کردیتی ہے۔

***

قال أبو زيد : فَعَلِمْتُ بِصِحَّةِ العَلامَاتِ أنَّهُ وَلَدِي ، وَصَدَفَنِي عن التَّعَرُّفِ إلَيْهِ صَفَرُ يَدِي، فَفَصَلْتُ عَنْهُ بِكَبِدٍ مَرْضُوضَةٍ، وَدُمُوعٍ مُفَضُوضَةٍ . فَهَلْ سَمِعْتُمْ يَاأُولِي الألْبَابِ ، بأعْجَبَ مِنْ هَذَا العُجَابِ! فَقُلْنَا : لاَ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الكِتَابِ ، فقال : أثْبِتوها في عجائب الاتِّفاقِ ، وَخَلِّدُوها بُطُونَ الأوراقِ ، فَمَا سُيِّرَ مِثْلُهَا في الآفاقِ . فأحضَرْنَا الدَّوَاةَ وَأَسَاوِدَهَا ، وَرَقَشْنَا الحِكَايَةَ على ماسَرَدَها .

ابو زید نے کہا علامات کی صحت سے میں نے جان لیا کہ وہ میرا بیٹا ہے اور میرے ہاتھ کے خالی ہونے (تہی دستی) نے مجھ کو اس کو پہنچاننے (اور تعارف کرانے) سے روکا، چنانچہ میں اس سے ٹوٹے ہوئے جگر اور بہائے ہوئے آنسو کے ساتھ جدا ہوا، پس اے عقلمندو! کیا تم نے اس سے زیادہ تعجب والی بات سنی ہے؟

ہم نے کہا، نہیں! قسم ہے اس ذات کی جس کے پاس علم الکتاب (لوح محفوظ کا علم) ہے تو کہنے لگا اس کو اتفاقی عجائبات میں ثابت کرلو اور ہمیشہ کے لئے اس کو بطونِ اوراق (کاغذوں کے پیٹ) میں رکھ دو، اس لئے کہ اس جیسا واقعہ اطراف عالم میں مشہور نہیں کیا گیا تو ہم نے قلم دوات حاضر کیا اور حکایت کو اس کے بیان کرنے کے مطابق لکھ لیا۔

***

وصَدَفَنِي عَنِ التَّعَرُّفِ إلَيْهِ صَفَرُ يَدِي : صَدَفَ (ن ض)، صَدَفَهُ عَن كَذَا۔ صَدْفًا: روکنا۔ وصَدَفَ عَنْهُ صُدُوفًا : اعراض کرنا۔ سورۃ انعام آیت ۱۵۷ میں ہے "سَنَجْزِي

الَّذِينَ يَصْدِفُونَ عَنْ آيٰتِنَا سُوْٓءَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يَصْدِفُونَ » صَدَفَهٗ وصَادَفَهٗ: اچانک ملنا۔ صَدَفٌ: سیپی، جمع: أصْدَاف۔

صَفْرُ يَدِيْ یعنی ہاتھ کا دراہم ودینار وغیرہ سے خالی ہونا۔ صَفِرَت الدار (س) صَفَرًا: خالی ہونا۔ صَفْرُ يَدِي، صَدَفَني کا فاعل ہے۔

بِكَبِدٍ مرضوضَة: كَبِد: جگر، جمع: أكْبَادٌ وكُبُودٌ۔ مَرْضُوضَة: ٹوٹا ہوا، کوٹا ہوا۔ رَضَّ (ن) رَضًّا: کوٹنا

دُمُوعٌ مَفْضُوضَةٌ: بہائے ہوئے آنسو۔ فَضَّ الدُّمُوعَ (ن) فَضًّا: آنسو بہانا۔ فَضّ کے معنی تقسیم کرنے منتشر کرنے اور برخاست کرنے کے بھی آتے ہیں۔ فضّ الاجتماع: جلسہ برخاست کرنا۔ فض الاشتباك بين المتحاربين: تصادم کو روکنا۔ فضّ الختم: مُہر توڑنا۔

اولی الألباب: عقل والے۔ الأَلْبَابِ لُبٌّ کی جمع ہے۔ ہر شئ کا خالص، مغز، عقل۔

خَلِّدُوْهَا: ہمیشہ کے لئے رکھدو، باب تفعیل سے امر ہے۔ خَلَدَ الشَّئُ (ن) خُلْدًا و خُلُودًا: ہمیشہ ہونا۔

الدَّوَاة وأسَاوِدُهَا: دواۃ اس ظرف کو کہتے ہیں جس میں روشنائی ہوتی ہے۔ جمع: دُوِيٌّ دَوَيَات۔ أسَاوِد: أَسْوَد کی جمع ہے۔ أَسْوَد: سیاہ سانپ کو کہتے ہیں۔ یہاں أَسَاوِد سے قلم مراد ہیں۔

رَقَشْنَا: یہ جمع متکلم کا صیغہ ہے۔ رَقَشَ (ن) رَقْشًا: نقاشی کرنا۔ لکھنا۔

علی ماسَرَدَهَا: یعنی جس طرح اس نے وہ حکایت بیان کی تھی۔ سَرَدَ الحَدِيثَ (ن) سَرْدًا: اچھی طرح روانی کے ساتھ بیان کرنا، نقل کرنا۔ سَرَدَ الصَّوْمَ: لگاتار روزے رکھنا۔ سَرَدَ کے معنی سوراخ کرنے کے بھی آتے ہیں۔

***

ثم استبطَنَّاه عَنْ مُرْتَآه، فی استضمام فَتَاهُ، فقال: إذَا ثَقُلَ رُدْنِي، خَفَّ عَلَيَّ أن أَكْفُلَ ابْنِي؛ فقُلنا: إنْ كَانَ يَكْفِيكَ نِصَابٌ مِنَ المَالِ، أَلْفَنَاهُ لكَ فی الحَالِ؛ فقالَ: وَكَيفَ لاَ يُقْنِعُنِي نِصابٌ، وَهَلْ يَحتَقِرُ قَدْرَهُ إلاَّ مُصَابٌ!

پھر ہم نے اس نوجوان سے ملنے کے بارے میں اس سے اس کی رائے معلوم کرنا چاہی تو وہ کہنے لگا جب میری آستین بھاری ہوجائے گی (یعنی جب میری جیب بھر جائے گی، پرانے زمانے میں جیب آستین میں بنائی جاتی تھی) تب میرے لئے اپنے بیٹے کی کفالت کرنا آسان ہوگا، ہم نے کہا اگر مال کی کچھ مقدار آپ کے لئے کافی ہوسکتی ہے تو ہم آپ کے لئے فی الحال جمع کردیتے ہیں، کہنے لگا، مال کی مقدار میرے لئے کیسے کافی نہیں ہوسکتی؟ اتنی مقدار کو حقیر نہیں سمجھے گا مگر جو مجنون ہو۔

***

اِسْتَبْطَنَّاهُ عَنْ مُرْتَآهُ : ہم نے اس کی رائے معلوم کرنا چاہی۔ اِسْتَبْطَنَ : اندر کا حال معلوم کرنا، معاملہ کی تہہ تک پہنچنا، نوعیتِ واقعہ کو سمجھنا۔ مُرْتَآهُ میں "ہ" ضمیر ابوزید کی طرف راجع ہے۔ مُرْتَا : رائے، غرض۔ اصل میں مُرْتَأَیٌ تھا، ہمزہ الف سے بدلا، یا تخفیفاً حذف کردی گئی مرتا بن گیا۔ اس کے حروفِ اصلیہ رَأْیٌ ہیں۔ رُدْن : آستین، جمع : أرْدَان ، أرْدِنَة۔
یَحْتَقِرُ : اِحْتِقَارًا، وحَقَرَ (ض) حَقَارَةً : حقیر سمجھنا۔ وحَقُرَ الرَّجُلُ (ک) حَقَارَةً : حقیر ہونا ۔ مُصَابٌ : پاگل، مجنون۔

***

قال الراوی : فالتزمَ مِنهُ کلٌّ مِنَّا قِسْطًا ، وَکَتَبَ لهُ به قِطًّا ، فشکَرَ عِندَ ذَلِكَ الصُّنْعَ ، وَاسْتَنفَدَ فِی الثَّنَاءِ الْوُسْعَ ، حَتی إِنَّنا اسْتَطَلْنَا القَوْلَ ، وَاسْتَقْلَلْنَا الطَّوْلَ .

راوی نے کہا: ہم میں سے ہر ایک نے مال کے ایک حصہ کو (اپنے اوپر) لازم کردیا اور ابوزید کے لئے اس حصہ کا چک لکھ دیا، تو اس نے اس احسان کے وقت شکریہ ادا کیا اور تعریف میں اپنی پوری وسعت و طاقت لگادی یہاں تک کہ ہم نے اس کی بات کو لمبا (اور زیادہ) اور اپنے عطیہ کو کم سمجھا،

***

قِطًّا : بلی کو بھی کہتے ہیں، چک اور خط کو بھی کہتے ہیں۔ یہاں چک اور خط مراد ہیں۔ جمع : قِطَاطٌ و قِطَطَةٌ۔
اِسْتَنْفَدَ فِی الثَّنَاءِ الوُسْعَ : " اس نے تعریف میں اپنی پوری وسعت و طاقت لگادی "
اِسْتَنْفَدَ قُوَاهُ : پوری طاقت لگادینا۔ نَفِدَ (س) نَفَادًا : ختم ہونا۔

الطَّوْل: عطیہ، مالداری، بخشش، قدرت۔ سورۂ مومن آیت ۳ میں ہے: "وَغَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطَّوْلِ"۔

***

ثُمَّ إِنَّهُ نَشَرَ مِنْ وَشْيِ السَّمَرِ، مَا أَزْرَى بِالْحِبَرِ، إِلَى أَنْ أَظَلَّ التَّنْوِيرُ، وَجَشَرَ الصُّبْحُ الْمُنِيرُ، فَقَضَّيْنَاهَا لَيْلَةً غَابَتْ شَوَائِبُهَا، إِلَى أَنْ شَابَتْ ذَوَائِبُهَا، وَكَمَلَ سُعُودُهَا، إِلَى أَنِ انْفَطَرَ عُودُهَا.

پھر اس نے ایسی مزین قصہ گوئی نشر کی جس نے منقش چادروں کو بھی عیب دار کردیا (یعنی اس قصہ گوئی کے حسن کے مقابلہ میں یمنی منقش چادروں کا نقش و نگار بھی ہیچ معلوم ہوتا تھا) یہاں تک کہ روشنی ہونے لگی اور روشن صبح طلوع ہونے لگی ہم نے وہ رات گذاری، ایسی رات جس کے حوادث غائب ہوگئے یہاں تک کہ اس کی زلفیں سفید ہوگئیں اس کی برکت و خوشحالی مکمل ہوگئی، یہاں تک کہ اس کی لکڑی پھٹ گئی (اور صبح ہوگئی)

***

وَشْي: مصدر۔ وَشَى فُلَانٌ الثَّوْبَ (ض) وَشْيًا و شِيَةً: منقش ومزین کرنا۔ وَشَى بِهٖ إِلَى أَحَدٍ۔ وَشْيًا و وِشَايَةً: چغلی کھانا، شکایت کرنا۔

ابن فارس نے لکھا ہے کہ واو، شین اور حرف معتل اصلاً دو معنوں پر دلالت کرنے کے لئے آتا ہے، ایک کسی چیز کی تحسین وتزیین پر اور دوسرے چغل خوری پر۔

یہاں وَشْی سے وہ کپڑے مراد ہیں جو ریشم کے مختلف رنگوں سے مزین کئے گئے ہوں۔

ما أزرى بالحبر: ما موصولہ ہے۔ أزرى بالأمر: عیب لگانا، ذلیل کرنا، ذلیل سمجھنا۔ زَرَى عَلَى الشَّيْءِ (ض) زِرَايَةً: عیب لگانا، امام شافعی کی طرف منسوب مشہور شعر ہے۔

لَوْلَا الشِّعْرُ بِالْعُلَمَاءِ يُزْرِي ۔۔۔ لَكُنْتُ الْيَوْمَ أَشْعَرَ مِنْ لَبِيدِ

الحِبَر: حِبَرَةٌ کی جمع ہے۔ یمانی چادر کو کہتے ہیں، حِبرۃ کی جمع حِبَرَات بھی آتی ہے۔

جَشَرَ: (ن) جُشُورًا: طلوع ہونا۔

لَيْلَةٌ غَابَتْ شَوَائِبُهَا إلى أَنْ شَابَتْ ذَوَائِبُهَا : شَوَائِب : شَائِبَةٌ کی جمع ہے۔ وہ چیز جو خالص نہ ہو۔ یہاں حوادث مراد ہیں۔

شَابَتْ (ض) شَيْبًا : بوڑھا ہونا، بالوں کا سفید ہونا۔

ذَوَائِب ذُؤَابَةٌ کی جمع ہے۔ ذُؤَابَةٌ : ہر شئی کے اوپر کا حصہ، گیسو، سر کے اگلے حصے کے بال۔ ترجمہ ہے : اس رات کے حوادث غائب ہوگئے یہاں تک کہ اس کے گیسو سفید ہوگئے یعنی صبح ہونے لگی۔ رات کی تاریکی کو گیسو کے ساتھ تشبیہ دی اور سپیدۂ سحر کو بالوں میں سفیدی سے تعبیر کیا۔

انفطر عُوْدُهَا : انفطر : پھٹ جانا۔ فَطَرَ (ن) فَطْرًا : پیدا کرنا۔ عُوْد : لکڑی، جمع : أَعْوَاد۔ رات کی لکڑی پھٹ گئی، یعنی صبح ہوئی۔

***

وَلَمَّا ذَرَّ قَرْنُ الْغَزَالَةِ ، طَمَرَ طُمُورَ الْغَزَالَةِ ، وَقَالَ : انْهَضْ بِنَا لِنَقْبِضَ الصِّلَاتِ ، وَنَسْتَنِضَّ الإِحَالَاتِ ، فَقَدِ اسْتَطَارَتْ صُدُوعُ كَبِدِي ، مِنَ الْحَنِينِ إِلَى وَلَدِي . فَوَصَلْتُ جَنَاحَهُ ، حَتَّى سَنَّيْتُ نَجَاحَهُ ؛ فَحِينَ أَحْرَزَ الْعَيْنَ فِي صُرَّتِهِ ، بَرَقَتْ أَسَارِيرُ مَسَرَّتِهِ ،

چنانچہ جب سورج کی کرن طلوع ہوئی تو وہ ہرنی کے کودنے کی طرح کودا اور کہنے لگا، ہمارے ساتھ اٹھیں تاکہ ہم عطیات کو قبضہ کرلیں اور حوالہ کئے ہوئے قرضوں کو نقد بنالیں اس لئے کہ اپنے بیٹے کی طرف اشتیاق کی وجہ سے میرے جگر کے ٹکڑے اڑگئے، چنانچہ میں نے اس کے بازو کو ملایا (یعنی اس کا ہاتھ اپنے ہاتھ سے ملاکر اس کے ساتھ چل دیا) حتی کہ میں نے اس کی کامیابی آسان بنادی، پس جب اس نے اپنے تھیلہ میں سونے کو جمع کردیا تو اس کی مسرت کی لکیریں چمک گئیں،

***

ذرّ قرن الغزالة : ذَرَّ (ن) ذُرُوْرًا : ظاہر ہونا، طلوع ہونا۔ قَرْن : سینگ۔

الغَزَالة : سورج کا نام ہے۔ سورج کے بہت سے نام ہیں، عام طور پر دس نام ذکر کرتے ہیں جن میں پانچ تا کے ساتھ اور پانچ بغیر تا کے ہیں ① الغَزَالة ② الجارية ③ الجَوْنة ④ مهاة ، ⑤ الإِلَاهَة ⑥ الشَّمْس ⑦ السِّرَاج ⑧ الضِّحّ ⑨ ذُكَاء ⑩ بوح

طَمَرَ طُمُوْرَ الغَزَالَةِ : ہرن کے کودنے کی طرح کودا۔ طَمَرَ (ن) طُمُورًا : کودنا۔ الغَزَالَۃ : ہرن۔

نَسْتَنِضُّ الإِحَالَاتِ : "ہم حوالوں کو نقد کریں" اسْتَنَضَّ حَقَّهٗ مِنْ فُلَانٍ : کسی سے اپنا حق تھوڑا تھوڑا وصول کرنا۔ اسْتَنَضَّ مَعْرُوْفًا : تھوڑا تھوڑا کر کے فائدہ حاصل کرنا۔ ونَضَّ مَالَهٗ (ض) نَضًّا ونَضِيْضًا : نقدی میں تبدیل کرنا۔ اہل حجاز دراہم و دنانیر کو نض کہتے ہیں : خُذْ مَا نَضَّ لَكَ مِنْ دَيْنٍ : جو مل سکے لے لو۔

ابن فارس نے لکھا ہے کہ نون، ضاد ایک تو کسی چیز کے مُیَسّر ہو جانے پر دلالت کرتے ہیں اور دوسرے حرکت پر دلالت کرتے ہیں۔ حَيَّةٌ نَضْنَاضَةٌ : وہ سانپ جو زبان ہلائے۔

الإِحَالَاتُ سے وہ قرضے مراد ہیں جن کے وعدے رات کے وقت کئے تھے۔ إِحَالَةٌ اس دَین کو کہتے ہیں جو کسی دوسرے کے ذمہ لگایا جائے۔

صُدُوْعٌ : ٹکڑے، مفرد : صَدْعٌ۔

حَنِيْنٌ : مصدر بمعنی شوق۔ حَنَّ إِلَيْهِ (ض) حَنِيْنًا : مشتاق ہونا۔ حَنَّ عَلَيْهِ۔ حَنَّةً و حَنَانًا : شفقت کرنا۔

سَنَّيْتُ نَجَاحَهٗ : "میں نے اس کی کامیابی آسان بنادی" باب تفعیل سے ہے۔ سَنَّى الشَّيْءَ : آسان بنانا۔ سَنَا البَرْقُ (ن) سَنَاءً : روشن ہونا۔ سَنَا الشَّيْءُ : بلند ہونا۔ سَنَّا الشَّيْءَ : آسان بنانا۔ سَنَا فُلَانٌ۔ سَنْوًا، سُنُوًّا، سِنَاوَةً : سیراب کرنا۔

ابن فارس نے لکھا ہے کہ یہ مادہ ایک تو بلندی وارتفاع پر دلالت کرتا ہے، دوسرے سیراب کرنے پر۔

أَحْرَزَ العَيْنَ فِي صُرَّتِهٖ : اس نے سونے کو اپنے تھیلے میں جمع کر دیا۔ صُرَّةٌ : تھیلہ۔ جمع : صُرَرٌ

* * *

وَقَالَ لِي : جُزِيتَ خَيْراً عَنْ خُطَا قَدَمَيْكَ ، وَاللّٰهُ خَلِيفَتِي عَلَيْكَ ! فَقُلْتُ : أُرِيدُ أَنْ أَتْبَعَكَ لِأُشَاهِدَ وَلَدَكَ النَّجِيبَ ، وَأُنَافِثَهٗ لِكَيْ يُجِيبَ .

اور مجھ سے کہنے لگا "تیرے قدموں کے درمیان کے فاصلوں (یعنی چلنے) کا تجھے بہتر جزا دی جائے اور اللہ تعالیٰ تجھ پر میرا قائم مقام ہو" میں نے اس سے کہا میں چاہتا ہوں کہ آپ کے پیچھے چلوں تاکہ آپ کے شریف بیٹے کو دیکھ سکوں اور اس سے بات کروں تاکہ وہ جواب دے،

فنظرَ إليَّ نظرَةَ الخَادِعِ إلى المَخْدُوعِ وَضَحِكَ حَتّٰى تغرْغَرت مُقْلَتَاهُ بالدُّمُوعِ ، وَأَنْشَدَ :

تو اس نے مجھے اس طرح دیکھا جس طرح فریب دینے والا فریب خوردہ کو دیکھتا ہے اور ہنسنے لگا حتی کہ اس کی دو آنکھیں آنسوؤں سے بھر گئیں اور شعر پڑھنے لگا:

***

خُطَاقَدَمَيْكَ : قدموں کے درمیان کا فاصلہ۔ خُطَا : خُطْوَۃ کی جمع ہے : دو قدموں کے درمیان کا فاصلہ۔

أُنَافِثُهُ : باب مفاعلہ سے صیغہ مضارع متکلم ہے۔ نَافَثَه : اس کو مخاطب کیا۔ نَفَثَ (ن ض) نَفْثًا و نَفَثَانًا : تھتکارنا، پھونکنا۔

تَغَرْغَرَتْ مُقْلَتَاهُ بالدُّمُوعِ : اس کی دونوں آنکھیں آنسوؤں سے بھر گئیں۔ تَغَرْغَرَ باب تفعلل ملحق برباعی مزید فیہ سے ہے۔ تَغَرْغَرَتْ عَيْنَاهُ : آنکھوں کا آنسو سے اس طرح بھر جانا کہ آنسو باہر نہ نکلے۔ مُقْلَتَان تثنیہ ہے اس کا مفرد مُقْلَةٌ ہے : آنکھ ۔

***

① يَا مَنْ تَظَنَّى السَّرَابَ مَاءً لَمَّا رَوَيتُ الَّذِي رَوَيتُ

② مَاخِلتُ أن يَستَتِرَ مَكْرِي وَأَنْ يُخِيلَ الَّذِي عَنَيْتُ

③ وَاللهِ مَا بَرَّةٌ بِعِرْسِي وَلاَ لِيَ ابنٌ به اكتنيتُ

④ وَإِنَّمَا لِي فنُون سِحْرٍ أَبْدَعْتُ فِيهَا وَمَا اقْتَدَيتُ

① اے وہ شخص جس نے سراب کو پانی سمجھا جس وقت میں نے روایت کیا وہ قصہ جو میں نے روایت کیا۔

② میں نے یہ نہیں سوچا تھا کہ میرا مکر چھپ جائے گا اور یہ کہ وہ چیز مشتبہ ہو جائے گی جس کا میں نے ارادہ کیا۔

③ بخدا! نہ برہ میری بیوی اور نہ میرا کوئی بیٹا ہے جس کے ساتھ میں نے کنیت رکھی ہو۔

④ بے شک میرے لئے جادو کے کچھ فنون ہیں جن کو میں نے ایجاد کیا اور ان میں کسی کی اقتداء نہیں کی۔

⑤ لَمْ يَحْكِهَا الأصْمَعِيّ فِيماَ حَكَى ، وَلاَ حاكها الكميتُ
⑥ تَخِذْتُهَا وُصْلَةً إلى ما تَجْنِيهِ كَفِّي مَتَى اشْتَهَيْتُ
⑦ وَلَوْ تَعافيتُهـا لَحَالتْ حَالِي ، وَلَمْ أَحْوِ مَاحَوَيتُ
⑧ فَمَهِّدِ الْعُذْرَ أوْ فسامِحْ إنْ كنتُ أجْرَمْتُ أوْ جَنَيْتُ

ثمّ إنّه وَدَّعَنِي وَمَضَى ، وَأَوْدَعَ قلْبِي جَمْرَ الْغَضَى.

⑤ نہ اصمعی نے ان کو حکایت کیا ان واقعات میں جو انہوں نے حکایت کئے اور نہ کمیت نے انہیں بُنا ہے۔

⑥ میں نے ان کو وسیلہ بنایا ہے اس چیز کی طرف جس کو میری ہتھیلی چنتی ہے جب میں چاہوں۔

⑦ اگر میں اس کو ترک کردیتا تو میری حالت بدل جاتی اور میں جمع نہیں کرسکتا اس کو جو میں نے جمع کیا۔

⑧ اس لئے آپ عذر قبول کریں یا درگذر کردیں اگر میں نے کوئی جرم کیا یا جنایت کی،

پھر اس نے مجھے چھوڑا اور چلا گیا اور میرے دل میں درخت غضا کے انگارے رکھ کے گیا۔

* * *

① (یا) حرف ندا ہے (مَنْ) موصولہ منادی ہے (تظنی) صلہ ہے (السراب) مفعول بہ ہے (ماءً) مفعول بہ ثانی ہے (لَمّا) ظرفیہ مضاف ہے (رَوَیْت) جملہ فعلیہ مضاف الیہ ہے مضاف با مضاف الیہ (تظنی) کے لئے ظرف ہے (الذی) اسم موصول (رویت) کے لئے مفعول بہ ہے (رویت) جملہ فعلیہ صلہ ہے اور ضمیر مفعول محذوف ہے ای (رویته)۔

② (ماخِلتُ) یہ جواب ندا ہے (أنْ یستسر) جملہ فعلیہ بتاویل مصدر مفعول بہ ہے (مکری) (یستسر) کا فاعل ہے (أن یخیل) کا عطف (أنْ یستسر) پر ہے (الذی) اسم موصول (یخیل) کا فاعل ہے (عنیت) صلہ ہے۔

③ (واللہ) قسم ہے(مابرة بعرسی) جواب قسم ہے(برّة) (ما) مشبہ بلیس کا اسم ہے(بعرسی) میں باءزائدہ ہے اور(عرسی) خبر ہے(ولالی ابن) (لا) مشبہ بلیس ہے (لی) (کائنا) محذوف سے متعلق ہو کر خبر مقدم اور (ابنٌ) اسم موخر موصوف ہے اس جملہ کا عطف(مابرة) پر ہے(بہ) (اکتنیت) کے لئے متعلق مقدم ہے(اکتنیت) جملہ فعلیہ صفت ہے(ابن) موصوف کے لئے۔

④ (إنما) (إنّ) حرف مشبہ بالفعل ہے(ما) کافہ ہے(لی) (کائن) سے متعلق ہو کر خبر مقدم ہے اور (فنونُ سحر) مبتدا مؤخر ہے(أبدَعْتُ) (فنون سحر) کی صفت ہے(فیها) (أبدعت) سے متعلق ہے(وما اقتدیت) کا عطف(أبْدَعْتُ) پر ہے۔

⑤ (لم یحکها الأ صمعی) جملہ فعلیہ پہلے شعر میں(فنون سحر) کے لئے صفت ثانیہ ہے(فیما حکی) (لَمْ یحکها) سے متعلق ہے(فی) جارہ ہے اور (ما) مصدریہ بھی ہو سکتا ہے اور موصولہ بھی ای(فی حکایته أو فیما حکاه) (لاحاکها) کا عطف(لم یحکها) پر ہے (الکُمیت) (حاکها) کا فاعل ہے۔

⑥ (وُصْلَة) (تخذتها) کے لئے مفعول بہ ثانی ہے(إلی ما.....) (وُصلَة) سے متعلق ہے(ما) موصولہ ہے(تجنیه) جملہ فعلیہ صلہ ہے(کفی) (تجنیه) کا فاعل ہے (متی) ظرفیہ مضاف اور(اشتهیت) جملہ فعلیہ مضاف الیہ ہے، یہ(تجنیه) کے لئے ظرف ہے۔

⑦ (لو) حرف شرط ہے(تعافیتها) جملہ فعلیہ شرط ہے(لَحالَتْ) جزا ہے(حالی) (حَالَت) کا فاعل ہے(لم أحو) کا عطف(لَحالَتْ) پر ہے(ما) موصولہ(أحو) کے لئے مفعول بہ ہے (حَوَیتُ) (ما) کے لئے صلہ ہے اور ضمیر مفعول محذوف ہے ای (حویته)۔

⑧ فاء جزائیہ ہے(العذر) (مَهِّدْ) کے لئے مفعول بہ ہے(أو) عاطفہ ہے (فسامح) میں بھی فاء جزائیہ ہے اور یہ جملہ معطوف علیہ اور معطوف مل کر جزا مقدم ہے (... أجرَمْت) شرط مؤخر ہے،(جنیت) کا عطف(أجَرمْتُ) پر ہے۔

تَظَنّيَ السَّرَاب : تَظَنّٰی باب تفعل سے واحد مذکر غائب کا صیغہ ہے ۔ اصل میں تَظَنَّنَ تھا ایک نون کو خلافِ قیاس یاء سے بدل دیا تَظَنّٰی ہوگیا۔ سَرَاب اس ریت کو کہتے ہیں جو مسافر کو دھوپ اور چاندنی میں دور سے بہتے ہوئے پانی کی مانند معلوم ہوتی ہے ۔

مَاخِلْتُ : خَالَ الشَّیْءَ یَخَالُ (س) خَیْلاً، خَیْلَۃً، مَخِیْلَۃً ، خَیْلُوْلَۃً، خَیَلَانًا : خیال کرنا، گمان کرنا۔ کہتے ہیں : مَنْ یَسْمَعْ یَخَلْ یعنی جو لوگوں کی خبریں اور عیوب سنے گا تو لوگوں کے متعلق اس کے دل میں برائی پیدا ہوگی۔

وأنْ یُخِیلَ الَّذِی عَنَیْتُ : أخَالَ الشَّیْءُ : مشتبہ ہونا۔ کہتے ہیں : ھٰذَا أمْرٌ لَا یُخِیْلُ : یہ معاملہ مشتبہ نہیں ہے۔ اس کے صلہ میں علی استعمال کرتے ہیں یُخِیْلُ الأمْرُ عَلَیْہِ : مشتبہ ہوگیا أخَالَتِ السَّمَاءُ لِلْمَطَرِ : آسمان بارش برسانے والا ہے ۔

لَمْ یَحُکْهَا الأصْمَعِیُّ وَلَا حَاکَهَا الْکُمَیْتُ : یعنی میرے پاس ایسے فنون ہیں کہ نہ اصمعی نے وہ بیان کئے ہیں اور نہ کمیت شاعر نے وہ بنے ہیں۔ حَاکَ الثَّوْبَ (ن) حَوْکًا وحِیَاکًا : کپڑا بُننا۔

کچھ اصمعی کے بارے میں

اصمعی عربی لغت کے شہرۂ آفاق امام ہیں، ان کا سلسلۂ نسب ہے، عبدالملک بن قُرَیب بن عبدالملک بن علی بن اصمع۔ چوتھی پُشت میں ان کے دادا کا نام اصمع ہے، ان ہی کی طرف نسبت کرکے انہیں اصمعی کہتے ہیں۔ بصرہ میں ۱۲۲ھ میں پیدا ہوئے۔ ۲۱۶ھ میں بصرہ ہی میں وفات پائی ۔

لغت کے سولہ ہزار دفتر ان کو حفظ تھے ۔ علامہ سیوطی نے بغیۃ الوعاۃ (ج ۲ ص۱۱۲) میں ان کا تذکرہ کرتے ہوتے لکھا ہے کہ ایک مرتبہ اصمعی اور امام ابوعبیدۃ فضل بن الربیع کے پاس گئے۔ فضل نے اصمعی سے پوچھا گھوڑے کے متعلق آپ نے کچھ لکھا ہے ؟ اصمعی نے کہا ایک کتاب لکھی ہے، پھر ابوعبیدۃ سے پوچھا : اس نے کہا میں نے پچاس جلدیں لکھی ہیں، اس پر فضل بن ربیع نے ابوعبیدۃؒ سے کہا تم نے پچاس جلدیں گھوڑے کے متعلق لکھی ہیں، سامنے گھوڑا کھڑا ہے سر سے لیکر پاؤں تک اس گھوڑے کے ایک ایک عضو کا نام ذرا بتادو۔ ابوعبیدۃؒ نے کہا یہ میرے بس کی بات نہیں، میں نے تو اہل عرب سے جیسے سُنا محفوظ کرلیا۔ فضل نے اصمعی سے کہا کہ آپ بتادیں۔ اصمعی اٹھے اور گھوڑے کی پیشانی سے لے کر پاؤں تک ایک ایک عضو کا نہ صرف یہ کہ نام بتاتے رہے بلکہ ساتھ ساتھ اس کے متعلق کہے گئے اشعار بھی سُناتے رہے فضل بن الربیع نے وہ گھوڑا انعام میں اصمعی کو دیدیا۔ ابن خلکان کی روایت میں اتنا اضافہ ہے کہ فضل نے ابوعبیدۃؒ سے پوچھا کہ اصمعی کی اس تفصیل سے متعلق آپ کی کیا رائے ہے ؟ ابوعبیدۃ نے کہا بعض میں غلطی

کی اور بعض نام صحیح بتائے ہیں، جو صحیح بتائے ہیں وہ تو مجھ سے سیکھے ہیں اور جن میں غلطی کی معلوم نہیں کہاں سے لئے ہیں ۔ لکھا ہے کہ ابوعبیدہؒ کو چھیڑنے کے لئے اصمعی ان کے پاس اسی گھوڑے پر سوار ہو کر جاتے تھے ۔

علامہ ابن خلکان نے وفیات الاعیان (ج ۳ ص ۱۷۱) میں ہارون الرشید کے دربار میں کسائی اور اصمعی کا مناظرہ نقل کیا ہے، اصمعی نے کسائی سے پوچھا راعی کے اس شعر کا کیا مطلب ہے

قَتَلُوْا ابْنَ عَفَّانَ الْخَلِيْفَةَ مُحْرِمًا وَدَعَا فَلَمْ أَرَ مِثْلَهُ مَخْذُوْلاً

کسائی نے کہا محرما سے محرم بالحج مراد ہے، مطلب یہ ہے کہ حضرت عثمانؓ کو ایسی حالت میں شہید کیا جب وہ حج کے احرام میں تھے ۔

اصمعی نے کہا اگر محرما سے احرام بالحج میں ہونا مراد ہے تو پھر عدی بن زید کے اس شعر کا کیا مطلب ہے

قَتَلُوْا كِسْرٰى بِلَيْلٍ مُحْرِمًا فَتَوَلّٰى فَلَمْ يُمَتَّعْ بِكَفَنٍ

کیا کسریٰ بھی محرم بالحج ہونے کی حالت میں قتل کیا گیا تھا ؟ پھر خود تشریح کرتے ہوئے کہنے لگے کہ راعی کے شعر میں "مُحْرِمًا" سے حرمتِ اسلام میں ہونا مراد ہے کہ اسلام نے ان کے خون کو حرمت وحفاظت عطا کی تھی لیکن اس کے باوجود انہیں شہید کیا گیا۔ اور عدی کے قول میں "محرما" سے کسریٰ کے اصحاب پر کسریٰ کی حفاظت کے سلسلہ میں عائد ہونے والی ذمہ داری اور عہد کی حرمت مراد ہے ۔

تب ہارون الرشید کسائی سے کہنے لگے : إِذَا جَاءَكَ الشِّعْرُ فَإِيَّاكَ وَالْأَصْمَعِيَّ ۔ جب معاملہ شعر وشاعری کا ہو تو اصمعی سے باز رہو۔ علامہ زرکلی نے الأعلام (ج ۴ ص ۱۶۲) میں لکھا ہے کہ ہارون الرشید اصمعی کو "شیطان الشعر" کہتے تھے۔

اصمعی کے حافظہ کا اندازہ آپ اُس واقعہ سے لگا سکتے ہیں جو علامہ ابن خلکان نے وفیات الاعیان (ج ۳ ص ۱۷۳) میں لکھا ہے کہ ایک مرتبہ امیر حسن بن سہل نے ادیبوں کو جمع کیا جن میں اصمعی، ابوعبیدہؒ اور نصر بن علی وغیرہ شامل تھے۔ ادیبوں کے ساتھ گفتگو شروع کرنے سے قبل امیر نے مختلف ضروریات کے لئے دی گئی پچاس درخواستوں پر اپنی صوابدید کے مطابق احکامات لکھ کر جاری کئے، پھر ادیبوں سے گفتگو شروع کی، محدثین کا تذکرہ چلا تو ابوعبیدہ اصمعی پر تعریض کرتے ہوئے کہنے لگے کہ جناب ! گزرے ہوئے لوگوں کا تذکرہ کرنے سے کیا فائدہ ؟ اس مجلس میں بھی موجود کچھ لوگ اسلاف جیسے حافظہ کا دعوی کر کے کہتے ہیں کہ ایک بار کوئی کتاب پڑھنے کے بعد دوبارہ اس کے دیکھنے کی انہیں ضرورت ہی نہیں پڑتی ۔ اور کوئی بات ایک مرتبہ ان کے ذہن میں داخل ہو جائے پھر کبھی نہیں نکلتی ۔

اصمعی نے کہا جناب! ابو عبیدۃ مجھ پر تعریض کر رہے ہیں، لیکن واقعہ وہی ہے جیسا انہوں نے بیان کیا۔ ابھی آپ نے پچاس درخواستوں پر مختلف احکامات لکھے، قریب ہونے کی وجہ سے میں دیکھ رہا تھا، اگر آپ چاہیں تو وہ تمام درخواستیں منگوالیں، ہر درخواست میں جو کچھ لکھا ہوگا میں تمام زبانی سنائے دیتا ہوں، وہ تمام درخواستیں لائی گئیں، اصمعی نے بالترتیب زبانی وہ درخواستیں اور امیر کی طرف سے ان پر لکھے گئے احکامات سنانا شروع کئے جب چالیس سے کچھ اوپر پہنچے تو نصر بن علی نے اصمعی کو منع کیا کہ کہیں نظر بد لگ جائے گی تب اصمعی رُک گئے۔

مشہور جرمنی مستشرق ولیم اھلوردنے اصمعی کے مخصوص قصائد پر "اصمعیات" کے نام سے کتاب لکھی ہے جو طبع ہو چکی ہے، عبد الجبار جومرد نے بھی "الأصمعی حیاته وآثاره" کے نام سے امام اصمعی پر ایک کتاب لکھی ہے۔

کچھ کُمَیت کے بارے میں

کمیت عربی ادب کے مانے ہوئے مشہور شاعر ہیں، ان کے متعلق ابو عکرمہ کہتے تھے:

لَوْلَاشِعْرُالْکُمَیْتِ لَمْ یَکُنْ لِلُّغَۃِ تَرْجُمَانٌ "اگر کمیت کے اشعار نہ ہوتے تو عربی زبان کا کوئی ترجمان نہ ہوتا" زرکلی نے الاعلام (ج ۵ ص ۲۳۳) میں لکھا ہے کہ کمیت نے پانچ ہزار سے زائد اشعار کہے ہیں۔

کمیت فطری ذہین اور حاضر گو تھے، علامہ ذہبی نے سیر اعلام النبلاء (ج ۵ ص ۳۸۸) میں لکھا ہے کہ کمیت ابھی بچے ہی تھے، ایک دن مشہور شاعر فرزدق کے پاس کھڑے ہو کر اشعار پڑھنے لگے، فرزدق نے ازراہِ تفنن کمیت سے کہا "لڑکے! اگر میں آپ کا والد ہوتا تو یہ بات تیرے لئے باعثِ خوشی ہوتی؟" کمیت نے کہا "اپنے والد کے بدل کی تو میں تمنا نہیں کرتا البتہ اگر میری والدہ ہوتے تو مجھے خوشی ہوتی"۔ مسکت جواب سن کر فرزدق کہنے لگا مَامَرَّ بِیْ مِثْلُھَا اس جیسا واقعہ میرے ساتھ کبھی پیش نہیں آیا۔

کمیت کی شاعری کا اکثر حصہ بنو ہاشم کی مدح اور بنو امیہ کی مذمت کے گرد گھومتا ہے، وہ بنو امیہ کو غاصب کہتے ہیں کہ بنو امیہ نے بنو ہاشم کا حق خلافت غصب کیا ہے، اس کی وجہ سے کمیت کو بڑی تکلیفیں اٹھانی اور قید و بند کی صعوبتیں جھیلنی پڑیں، ہشام بن عبد الملک نے انہیں قید کیا لیکن کمیت جیل سے فرار ہوئے، ڈاکٹر شوقی ضیف نے اپنی مشہور عربی تصنیف تاریخ الادب العربی (ج ۲ ص ۳۲۵) میں کمیت کے جیل سے فرار ہونے کے متعلق لکھا ہے کہ ان کی بیوی کو اندر جا کر کمیت سے ملنے کی اجازت

تھی، ایک باراں کی بیوی چھپکے سے اندر گئی، کمیت نے بیوی کے کپڑے پہنے اور باہر نکلے، محافظ سمجھے کہ کمیت کی بیوی ہے، اس طرح جیل سے فرار ہونے میں وہ کامیاب ہوئے، کئی سال گمنامی میں گزارے، ہشام نے انہیں گرفتار کرنے کی بڑی کوشش کی لیکن گرفتار نہ ہو سکے، ایک دن خود ہشام بن عبدالملک کے دربار میں حاضر ہوئے اور ہشام کی خدمت میں ایک فصیح خطبہ پڑھا۔ یہ خطبہ ابن عبد ربہ نے العقد الفرید (ج ۲ ص ۱۸۵) میں نقل کیا ہے، اس کا کچھ حصہ ہے:

" مُبْتَدِئُ الحَمْدِ و مُبْتَدِعُهُ، الَّذِي خَصَّ بِالْحَمْدِ نَفْسَهُ وأمَرَ بِهِ مَلَائِكَتَهُ، وَجَعَلَهُ فَاتِحَةَ كِتَابِهِ ومُنْتَهَى شُكْرِهِ، وَكَلَامَ أَهْلِ جَنَّتِهِ، أَحْمَدُهُ حَمْدَ مَنْ عَلِمَ يَقِيْنًا و أَبْصَرَ مُسْتَبِيْنًا، وأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ العَرَبِيُّ وَ رَسُوْلُهُ النَّبِيُّ الأُمِّيُّ .... إِنِّي يَا أَمِيْرَ المُؤْمِنِيْنَ تُهْتُ فِي حَيْرَةٍ وحِرْتُ فِي سَكْرَةٍ، حَائِدًا عَنِ الحَقِّ، قَائِلًا بِغَيْرِ الصِّدْقِ فَهٰذَا مَقَامُ العَائِذِ بِكَ ومَنْطِقُ التَّائِبِ و مُبْصِرًا لِلهُدَى بَعْدَ طُوْلِ العَمَى. يَا أَمِيْرَ المُؤْمِنِيْنَ، كَمْ مِنْ عَائِذٍ أَقَلْتُمْ عَثْرَتَهُ وَمُجْتَرِمٍ عَفَوْتُمْ عَنْ جُرْمِهِ .... أَطَالَ اللّٰهُ لِأَمِيْرِ المُؤْمِنِيْنَ البَقَاءَ، وَأَتَمَّ عَلَيْهِ النَّعْمَاءَ، وَدَفَعَ بِهِ الأَعْدَاءَ۔

یہ خطبہ سنتے ہی ہشام کا غصہ ختم ہوا اور کمیت کو بڑے انعام واکرام سے نوازا۔

کمیت ۶۰ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۲۶ھ میں ان کی وفات ہوئی۔ علامہ ذہبی نے سیر اعلام النبلاء (ج ۵ ص ۳۸۹) میں لکھا ہے کہ کمیت وفات کے وقت یہ اشعار پڑھ رہے تھے:

وَالحُبُّ فِيْهِ حَلَاوَةٌ وَمَرَارَةٌ ۔۔۔ سَائِلْ بِذٰلِكَ مَنْ تَطَعَّمَ أَوْ ذُقِ

مَا ذَاقَ بُؤْسَ مَعِيْشَةٍ وَنَعِيْمَهَا ۔۔۔ فِيْمَا مَضَى أَحَدٌ إِذَا لَمْ يَعْشَقِ

" محبت میں مٹھاس اور تلخی دونوں ہیں، یہ بات اس سے معلوم کرو جس نے یہ چکھا ہو یا خود اس کا ذائقہ چکھ لو۔ گزرے ہوئے لوگوں میں جس نے عشق نہیں کیا، اس نے زندگی کی برائی اچھائی کا مزہ نہیں چکھا "

بنو ہاشم کے متعلق کمیت نے جو قصائد کہے ہیں وہ " الهاشميات " کے نام سے طبع

ہو چکے ہیں اور جرمن زبان میں بھی ان کا ترجمہ ہوا۔ عبد المتعال صعیدی نے کمیت پر عربی میں مستقل کتاب لکھی ہے جو چھپ چکی ہے۔

تَخَذْتُهَا : تَخَذَ اتَّخَذَ کا مخفف ہے، اتَّخَذَ سے ہمزہ اور فا کلمہ تا کو تخفیفاً گرا دیا گیا تو تَخَذَ بن گیا، اس کی اور بھی کئی نظیریں ہیں جیسے تَقَى، اتَّقَى، تَسَعَ، اتَّسَعَ، تَجَهَ، اِتَّجَهَ۔ أَخَذَ (ن) أَخْذًا: پکڑنا۔

تَعَافَيْتَ : باب تفاعل سے ہے۔ تَعَافَى الشئَ: چھوڑنا، ترک کرنا۔ عَفَا (ن) عَفْوًا : معاف کرنا، چھوڑنا۔

فَمَهِّدَ العُذْرَ : مَهَّدَ لِفُلانٍ عُذْرَهُ : عذر قبول کرنا، عذر بیان کرنے کا طریقہ سکھلانا مَهَّدَ السَّبِيْلَ لِكَذَا : کسی کام کے لئے راستہ ہموار کرنا۔ مَهَّدَ الفِرَاشَ : بستر بچھانا، مَهَدَ (ف) مَهْدًا : ہموار کرنا، نرم بنانا، آسان بنانا۔

مَهْد، مِهَادٌ : بستر، گہوارہ۔ فی المَهْدِ : ابتدا میں۔

جَمْرَ الغَضَا : جَمْر، جَمْرَةٌ کی جمع ہے : انگارہ۔ غَضَا: غَضَاةٌ کا مفرد ہے۔ غَضَاة جھاؤ کی طرح ایک درخت کو کہتے ہیں جس میں دیر تک آگ باقی رہتی ہے۔

المَقَامَةُ السّادِسَةُ المَرَاغِيّةُ

چھٹے مقامہ میں علامہ حریری نے ایک خاص ادبی صنعت کا حامل خط لکھا ہے، اس خط میں کمال یہ کیا ہے کہ ہر پہلا کلمہ ایسے حروف پر مشتمل ہے جن میں نقطے نہیں آتے اور دوسرے کلمہ کے تمام حروف منقوط ہیں اور یہی خط اس مقامہ کا ادبی معیار ہے، قصہ کی ترتیب یوں ہے کہ حارث بن ہمام ایک ادبی مجلس میں بیٹھے تھے، ذکر چل رہا تھا کہ موجودہ دور میں جتنے بھی ادیب ہیں، وہ پرانے ادیبوں کے مقلد اور خوشہ چیں ہیں، وہ اپنی طرف سے کوئی انوکھی اور نئی ادبی صنف ایجاد نہیں کر سکتے، مجلس کے کونہ میں ایک بوڑھا بیٹھا تھا، اس نے کہا تمہارے اس بات سے مجھے اتفاق نہیں کیونکہ اس دور میں بھی ایسا ادیب موجود ہے جو کلام کی تمام اصناف پر قادر ہے، لوگوں نے پوچھا کون ہے، کہنے لگا "میں ہوں" امتحان کے طور پر اس سے کہا گیا، اگر آپ اپنے دعوی میں سچے ہیں تو ایسا خط لکھیں جس میں ایک کلمہ کے تمام حروف غیر منقوط اور دوسرا منقوط ہو، اس نے کچھ دیر سوچا اور ان سے کہا، قلم دوات اٹھاؤ اور لکھو، چنانچہ پورا خط اس طرح لکھوا دیا، یہ حیرت انگیز خط لکھ کر لوگوں نے اس سے تعارف پوچھا تو اشعار میں اس نے اپنا تعارف کرایا کہ میں ابوزید سروجی ہوں، حاکم کو جب یہ خبر پہونچی تو اسے جلس ادبی کا نگران بنانا چاہا لیکن اس نے معذرت کی اور اشعار میں کہا کہ شہر شہر گھومنا مجھے پسند ہے کیونکہ حکام کے مزاج کا کچھ پتہ نہیں چلتا، پل میں مہربان تو پل میں ناراں! اس مقامہ میں انیس اشعار ہیں۔

المقامة السادسة وهي المراغية

وتعرف بالخيفاء

روى الحارثُ بن همّامٍ قال: حضَرتُ دِيوانَ النَّظر بالمراغة، وقَدْ جرَى بِهِ ذِكْرُ البلاغَةِ؛ فأَجمعَ مَنْ حضَرَ من فُرسَانِ اليَراعَةِ، وأرْبابِ البَراعَةِ، عَلَى أَنَّهُ لَمْ يبْقَ مَنْ يُنقِّحُ الإنشاءَ، ويتصرَّفُ فيهِ كيفَ شاءَ، ولاَ خلَفَ، بعدَ السَّلفِ، مَن يبْتدعُ طريقةً غرَّاءَ، أوْ يفتَرِعُ رِسالةً عذْراءَ، وأنَّ المُفلِقَ مِنْ كُتَّابِ هذَا الأوانِ، المتمكّنَ مِن أَزِمَّةِ البيَانِ، كالعِيالِ عَلَى الأوائِلِ، ولَوْ ملكَ فصَاحةَ سَحْبانِ وَائل.

حارث بن ہمام نے روایت کرکے کہا میں مراغہ شہر میں مجلس فکر و نظر میں حاضر ہوا، جہاں پر بلاغت کا ذکر جاری تھا چنانچہ قلم کے شہسواروں اور ارباب کمال میں سے جو حاضر تھے انہوں نے اس پر اتفاق کیا کہ اب کوئی شخص ایسا نہیں رہا جو انشاء کو عمدہ اور پاکیزہ کرسکے اور جیسا چاہے اس میں تصرف کرسکے، اسلاف کے بعد کوئی ایسا شخص پیچھے نہیں رہا جو کوئی روشن طریقہ ایجاد کرسکے یا کوئی انوکھا (اور جدید) خط و مضمون پہاڑ سکے (لکھ سکے) بلاشبہ اس زمانے کے لکھنے والوں میں سے باکمال انشاء پرداز جو بیان کی لگاموں پر قادر ہو پہلے لوگوں کے مقابلے میں بچوں کی طرح ہے، اگرچہ وہ سحبان وائل کی فصاحت کا مالک ہو۔

***

یہ چھٹا مقامہ ہے، آذربیجان کے مشہور شہر مراغہ کی طرف منسوب ہے، اس کو "خیفاء" بھی کہتے ہیں۔ خیفاء خَیَف سے ماخوذ ہے، خیف کے معنی ہیں: ایک آنکھ کا زرد اور دوسری کا سیاہ ہونا۔ اس مقامہ میں علامہ حریری نے ایک خط لکھا ہے جس میں اس بات کا التزام کیا ہے کہ اس خط کے پہلے کلمہ کا ہر حرف منقوط اور دوسرے کلمہ کے تمام حروف غیر منقوط ہوں اس وجہ سے اس مقامہ کو خیفاء کہتے ہیں۔ ہم آگے جہاں خط شروع ہوگا علامہ حریری کی اس میں اختیار کردہ صنعت کے متعلق گفتگو کریں گے۔

دیوان النظر: مجلسِ مناظرہ، وہ جگہ جہاں ادیب فکر ونظر کے سلسلہ میں محفل جماتے ہیں۔
فرسانُ البَرَاعَة: قلم کے شہسوار۔ فُرْسَان: فَارِس کی جمع ہے: شہسوار، گھوڑا سوار۔
بَرَاعَة: قلم ناتراشیدہ۔ بَرَاعَة: اصل میں نرکل کو کہتے ہیں جس سے قلم بنایا جاتا تھا۔ بَرَاعَة کے اور بھی معانی ہیں: بانسری، جگنو، بزدل۔ جمع: بَرَاع۔
اَرْبَابُ البَرَاعَةِ: اربابِ فضل وکمال۔ بَرُعَ الرَّجُلُ (ف۔ک) بُرُوْعًا وبَرَاعَةً: صاحبِ کمال ہونا، ماہر ہونا۔
یَفْتَرِعُ رِسَالَۃً عَذْرَاء: یَفْتَرِعُ: افتعال سے ہے: پھاڑنا وَفَرَعَ (ف) فَرْعًا: چڑھنا، بلند ہونا۔ رِسَالَۃً عَذْرَاء: انوکھا خط، مضمون۔ عَذْرَاء اصل میں کنواری لڑکی کو کہتے ہیں، جمع: عَذَارِی (راء کے فتحہ اور کسرہ کے ساتھ) وعَذْرَاوَات۔
مطلب یہ ہے کہ کوئی ایسا مضمون لکھ دے جو پہلے کسی نے نہ لکھا ہو، وہ انوکھی اور نئی صنعت کا حامل ہو۔
المُفْلِق: باب افعال سے صیغۂ اسم فاعل ہے، شریشی نے اس کا ترجمہ کیا ہے المُفْلِق: الفَصِیْحُ الَّذِیْ یَأْتِی بِالْفِلْق، وَھُوَ الشَّیْءُ الْعَجِیْبُ یعنی مفلق اس فصیح آدمی کو کہتے ہیں جو کوئی عجیب چیز بیان کرے۔ شَاعِرٌ مُفْلِقٌ: باکمال شاعر۔ اَفْلَقَ فِی الکِتَابَةِ وَالشِّعْرِ: ماہر ہونا۔ فَلَقَ الصُّبْحُ (ض۔ن) فَلْقًا: نمودار ہونا۔ فَلَقَ الشَّیْءَ: پھاڑنا۔
کُتَّاب: مضمون نگار وانشاء پرداز۔ مفرد: کَاتِبٌ۔ أَزِمَّة: لگام۔ مفرد: زِمَامٌ۔

***

وكان بالمجلسِ كهلٌ جالسٌ فى الحاشيَةِ، عِندَ مواقفِ الحاشية، فكان كلَّما شَطَّ القومُ فى شَوْطِهِمْ، وَنَثَرُوا العَجْوَةَ والنَّجوةَ مِن نَوْطِهِمْ، يَنبِيءُ تَخَازُرُ طَرْفِهِ، وَتَشامُخُ أَنفِهِ، أنَّهُ مُخْرَنبِقٌ لِيَنبَاعَ، وَمُجْرَمِّزٌ سَيَمُدُّ الْباعَ، ونابضٌ يبرِى النبالَ، وَرَابضٌ يَبْغِى النِّضَالَ

مجلس میں ایک ادھیڑ عمر آدمی کنارے پر خادموں کے کھڑے ہونے کی جگہوں کے پاس بیٹھا ہوا تھا (اس کی حالت یہ تھی کہ) جب بھی لوگ (کلام کے میدان میں) اپنی گردش میں دور چلے جاتے اور اپنے توشہ دان سے عمدہ اور ردی کھجور کو بکھیرتے (عمدہ اور ردی

کھجوروں سے عمدہ اور ردی کلام مراد ہیں اور توشہ دان سے ذہن و دماغ مراد ہیں یعنی جب لوگ ذہن و دماغ سے اچھی بری باتیں بیان کرتے) تو اس آدمی کا گوشۂ چشم سے دیکھنا اور ناک چڑھانا اس بات کی خبر دیتا تھا کہ وہ خاموشی سے سر جھکانے والا ہے تاکہ حملہ کرسکے اور سمٹ کر بیٹھنے والا ہے کہ عنقریب دراز کرے گا بازوؤں کو (پرندہ بسا اوقات اڑنے اور پھڑپھڑانے سے پہلے سکڑ جاتا ہے اور سکڑ کر پھر اڑ جاتا ہے، پرندہ کی اسی کیفیت کے ساتھ حریری نے تشبیہ دی ہے) اور کمان کا چلہ کھینچنے والا ہے کہ تراشے (کلام کے) تیروں کو (یعنی جس طرح کمان کا چلہ چڑھائے کوئی شخص تیروں کو درست کرتے ہوئے تیر برسانے کے انتظار اور تاک میں ہو اسی طرح وہ آدمی زبان کے تیر برسانے کے لئے تیار نظر آرہا تھا) اور گھٹنوں کے بل بیٹھ کر تیر اندازی چاہتا ہے۔

* * *

كَهْل : ادھیڑ عمر۔ یہ عمر تقریباً تیس سے پچاس سال کے درمیان ہوتی ہے، جمع : كُهُولٌ وَكُهْلَانٌ۔ كَهَلَ الرَّجُلُ (ف) كَهْلًا : ادھیڑ عمر ہونا۔

الحَاشِيَة : طرف، جانب۔ جمع : حَوَاشِي، پہلے الحَاشِيَة سے مجلس کا کنارہ مراد ہے اور دوسرے الحَاشِيَة سے مجازاً خادم وغیرہ مراد ہیں کیونکہ خدام عام طور سے مجلس کے کنارے پر بیٹھتے ہیں۔

شَطّ : (ن۔ض) شَطًّا وشُطُوطًا : دور ہونا، حد سے آگے بڑھنا۔ شَطَّة : تیز مرچ۔

شَوْطهم : شَوْط : ایک مرتبہ چکر جمع : أَشْوَاطٌ۔ حدیث میں آتا ہے : طَافَ بِالْبَيْتِ سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ۔

العَجْوَة والنَجْوَة من نَوْطِهِم : اَلعَجْوَةُ : ایک عمدہ قسم کی کھجور ہوتی ہے۔ جس کے متعلق مشہور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دست مبارک سے اس کا درخت لگایا تھا۔ نَجْوَة : ردی کھجور۔ نَوْط : وہ تھیلا جس میں چھوارے وغیرہ زادِ سفر کے طور پر ڈالے جاتے ہیں۔ جمع : أَنْوَاط۔ نَاطَ (ن) نَوْطًا : لٹکانا۔ کھجور کی تھیلی کو بھی نوط اسی لیے کہتے ہیں کہ وہ کجاوے کے ساتھ لٹکائی جاتی تھی۔

تَخَازُرُ طَرْفِهِ : تَخَازُر : باب تفاعل کا مصدر ہے۔ تَخَازَرَ الرَّجُلُ وَخَزَرَ (ن) خَزْرًا : ضَيَّقَ عَيْنَيْهِ لِيُحَدِّدَ النَّظَرَ : تیز نظروں سے دیکھنے کے لیے آنکھ کو سکیڑنا، گوشۂ چشم سے دیکھنا وَخَزِرَ (س) خَزَرًا : تنگ آنکھ والا ہونا۔ طَرْف : کنارہ، منتہا، آنکھ۔ یہاں آنکھ مراد ہے۔ سورۃ ابراہیم آیت ۴۳ میں ہے : لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ وَأَفْئِدَتُهُمْ هَوَاءٌ۔

طَرَفَ الرجلُ (ض) طَرْفًا : دیکھنا۔
تَشَامُخُ أَنْفِهِ : تَشَامَخَ الرَّجُلُ : بلند ہونا، تکبر کرنا۔ تَشَامَخَ اَنْفَہ : تکبر کی وجہ سے ناک چڑھائی۔ وشَمَخَ (ف) شَمْخًا وشُمُوْخًا کے بھی یہی معنی ہیں۔
مُخْرَنْبِق : یہ ملحق برباعی مزید فیہ باب افعنلال سے صیغہ اسم فاعل ہے، مُخْرَنْبِق اس شخص کو کہتے ہیں جو سر جھکائے کسی مشکل کو سوچ رہا ہو۔ اِخْرَنْبَقَ الرَّجُلُ۔ اِخْرِنْبَاقًا : سر جھکانا، زمین سے چمٹنا۔
لِيَنْبَاعَ : یہ باب انفعال سے واحد مذکر امر غائب کا صیغہ ہے، اِنْبَاعَ الرَّجُلُ اِلَيْهِ : ممتد ہونا، کسی کام کے لیے اپنے آپ کو پھیلانا۔ بَاعَ الرَّجُلُ (ن) بَوْعًا : بخشش دینے کیلئے ہاتھ پھیلانا۔ إِنَّهُ مُخْرَنْبِقٌ لِيَنْبَاعَ محاورہ ہے، اس وقت کہتے ہیں جب کوئی آدمی خاموش ہو لیکن موقع پاتے ہی حملہ کرنے کا ارادہ رکھتا ہو، ترجمہ یہ ہے : "وہ گردن جھکایا ہوا ہے تاکہ حملہ کرے"۔
ومُجْرَمِّزٌ سَيَمُدُّ الْبَاعَ : مُجْرَمِّز : ملحق برباعی مزید فیہ باب اِحْرَنْجَمَ سے صیغہ اسم فاعل ہے۔ اجْرَمَّزَ الرَّجُلُ، سکڑنا، سمٹنا، لوٹنا، بھاگنا۔ الباع : پھیلائے ہوئے دونوں بازوؤں کے درمیان کا فاصلہ جو تقریبًا چھ فٹ ہوتا ہے۔ یہاں بازو مراد ہیں۔ جمع : اَبْوَاع وبَاعَات ترجمہ ہے : "وہ سکڑا ہوا ہے عنقریب پھیلائے گا دونوں بازوؤں کو"
نَابِضٌ يَبْرِي النِّبَالَ : نَابِضٌ : کمان کا چلہ کھینچنے والا۔ نَبَضَ القَوْسَ (ض) نَبْضًا ونَبَضَانًا : کمان کا چلہ کھینچنا۔ نَبَضَ العِرْقُ : حرکت کرنا۔ يَبْرِي (ض) بَرْيًا : تراشنا۔ النِّبَال : نَبْلٌ کی جمع ہے : تیر۔ یعنی وہ کمان چڑھائے ہوئے تیروں کو تراش رہا ہے۔
رَابِضٌ يَبْغِي النِّضَالَ : رَابِضٌ : گھٹنے کے بل بیٹھنے والا۔ رَبَضَ (ض) رَبْضًا و رُبُوْضًا : گھٹنے کے بل بیٹھنا۔ رَبَضٌ، مَرْبَضٌ : بکریوں کا باڑہ۔ جمع : أَرْبَاض ومَرَابِض رَبَضُ الْمَدِيْنَة : شہر کی ملحقہ عمارتیں۔ النِّضال : باب مفاعلہ کا مصدر ہے۔ نَاضَلَهُ مُنَاضَلَةً ونِضَالًا : مقابلہ کرنا۔ ونَضَلَ (ن) نَضْلًا : غالب آنا، بازی لے جانا۔

آج کل نِضَال سرفروشی اور جدوجہد کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ نِضَالٌ سِيَاسِيٌّ : سیاسی جدوجہد کرنا۔ النِّضَال ضِدَّ الإِسْتِعْمَار : سامراج کے خلاف جدوجہد۔ نِضَالِيٌّ : سرفروشانہ، مجاہدانہ۔ مُنَاضِل : جانباز، سرفروش۔

* * *

فلمّا نُثِلَتِ الكنائنُ ، وفاءت السكائن ، ورَكَدَتِ الزَّعازِعُ ، وَكَفَّ المُنازِعُ ، وسكنتِ الزَّماجر ، وسكتَ المَزْجُورُ والزاجر ، أقبلَ عَلَى الجماعة ، وقال :

پس جب تمام ترکش خالی کردیئے گئے، سکون لوٹ آیا، تیز ہوائیں رک گئیں، جھگڑنے والا باز آگیا، شور و ہنگامے پرسکون ہوگئے اور ڈانٹ زدہ اور ڈانٹنے والا (دونوں) خاموش ہوگئے تو وہ جماعت کی طرف متوجہ ہوا اور کہنے لگا:

***

نُثِلَتِ الكنائنُ : نَثَلَ مَا فِي الكِنَانَةِ (ض ن) نَثْلاً : ترکش کو تیروں سے خالی کرنا، تیر بکھیر دینا۔ ابن فارس نے لکھا ہے کہ نون، ثا، لام کا مادہ إِخْرَاجُ الشَّيْءِ خُرُوْجٌ عن الشيء پر دلالت کرتا ہے۔ الكنائن : ترکش، مفرد : كِنَانَةٌ۔

وفاءتِ السكائن : فَاءَ (ض) فَيْئًا : لوٹنا۔ سورۂ حجرات آیت ۹ میں ہے : فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا.... سایۂ اصلی کو فئ کہتے ہیں کہ اس وقت وہ اپنی اصل کی طرف لوٹا ہوتا ہے۔ جماعت کو فِئَةٌ کہتے ہیں کیونکہ جماعت کے افراد ایک دوسرے کی طرف مختلف امور میں رجوع کرتے ہیں۔ سکائن : مفرد سَكِينَةٌ : سکون، آرام وطمانیت، وقار۔

وركدتِ الزّعازع : رَكَدَ (ن) رُكُودًا : ٹھہرنا۔ الزَّعَازِعُ : تیز ہوائیں، مفرد : زَعْزَعٌ و زَعْزَاعٌ۔

وكفّ المنازع : كَفَّ الرَّجُلُ (ن) كَفًّا : رُکنا۔ المُنَازِع : جھگڑنے والا : نَازَعَ الرَّجُلَانِ : دونوں لڑ پڑے۔ نَزَعَ کے اصل معنی جیسا کہ ابن فارس نے لکھا ہے اکھاڑنے اور کھینچنے کے آتے ہیں۔ البتہ صلات اور قرائن سے اس کے معنی بدلتے رہتے ہیں۔ نَزَعَ المَرِيضُ (ض) نَزْعًا : قریب المرگ ہونا۔ نَزَعَ عَنِ الأَمْرِ : رُکنا۔ نَزَعَ الشَّيءَ مِنْ مَكَانِهِ : کھینچنا، اکھیڑنا۔ نَزَعَ إِلَى أَهْلِهِ (ض) نُزُوْعًا : مشتاق ہونا۔ جمیل کا شعر ہے :

فَقُلْتُ لَهُمْ: لَا تَعْذِلُوْنِي وَانْظُرُوْنِي إِلَى النَّازِعِ المَقْصُوْرِ كَيْفَ يَكُوْنُ

"میں نے ان سے کہا مجھے ملامت نہ کرو اور رحم کرو اس مشتاق شخص پر جو روکا گیا ہے کہ اس کی کیا حالت ہے"

جدید اصطلاح میں نَزْعَة رجحان، جذبہ اور میلان کے لیے استعمال کرتے ہیں۔
النَّزْعَةُ العَدْوَانِيَّة : جارحانہ رجحان۔ جمع : نَزَعَات۔
الزَّمَاجِر : مفرد، زَمْجَرَة : شور وہنگامہ از بَعْثَرَ۔ زَمْجَرَ الرَّجُلُ : زور سے چیخنا۔
المَزْجُور وَالزَّاجِر : المَزْجُور : اسم مفعول، جس کو ڈانٹا جائے۔ الزَّاجِر : ڈانٹنے والا۔ زَجَرَ (ن) زَجْرًا : ڈانٹنا، دھمکانا، جھڑکنا۔ زَجَرَعَنْهُ : منع کرنا، روکنا۔

***

لَقَدْ جِئْتُمْ شيئًا إِدًّا ، وَجُزْتُمْ عن الْقَصْدِ جِدًّا ، وَعَظَّمتُمُ الْعِظَامَ الرُّفَاتَ ، وافْتَتُّمْ فِي الْمَيْلِ إِلَى مَن فَاتَ ، وَغَمَصْتُمْ جِيلَكُمُ الَّذِين فِيهِمْ لَكُم اللِّدَاتُ ، وَمَعَهُمْ انْعَقَدَتِ الْمَوَدَّاتُ .

تم یقیناً ایک ناپسندیدہ چیز لائے ہو، تم نے میانہ روی (اور اعتدال) سے بہت تجاوز کیا، بوسیدہ ہڈیوں کی بہت تعظیم کی، ان لوگوں کی طرف مائل ہونے میں تجاوز کیا جو فوت ہو چکے ہیں، اور حقیر سمجھا اپنی اس نسل کو جس میں تمہارے ہم عصر ہیں اور ان کے ساتھ (تمہاری) محبتیں قائم ہیں،

***

شَيْئًا إِدًّا : ہولناک چیز۔ إِدٌّ : صفت کا صیغہ ہے دشوار وہولناک کام، مصیبت۔ جمع : إِدَاد، إِدَدٌ۔ أَدَّهُ الوَيْل (ن۔ض) أَدًّا : مصیبت میں ڈالا، أَدَّ الأَمْرُ : بڑا معلوم ہونا، گراں گزرنا۔ سورۂ مریم آیت ۸۹ میں ہے : لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا۔
وجُزْتُمْ عَنِ القَصْدِ جِدًّا : جُزْتُم : جمع مخاطب کا صیغہ ہے۔ جَازَ عَنِ الشَّيْءِ وَعَلَى الشَّيْءِ (ن) جَوْزًا : تجاوز کرنا۔ القَصد : میانہ روی۔ یعنی خَرَجْتُمْ عَنِ الاِسْتِقَامَةِ وَالإِعْتِدَالِ كَثِيْرًا۔
العِظَام الرُّفَات : بوسیدہ ہڈیاں۔ رُفَات ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو بوسیدہ اور شکستہ ہو۔ سورۂ بنی اسرائیل آیت ۴۹، اور ۹۸ میں ہے : وَقَالُوٓا ءَاِذَا كُنَّا عِظَامًا وَّرُفَاتًا ءَاِنَّا لَمَبْعُوْثُوْنَ خَلْقًا جَدِيْدًا۔ رَفَتَ الشَّيْءُ (ن۔ض) رَفْتًا : ٹوٹ کر بوسیدہ ہونا، توڑ کر بوسیدہ کرنا (لازم ومتعدی)

وَافْتَتُّمْ فِي المَيْلِ إِلَى مَنْ فَاتَ : اور تم نے مرنے والوں کی طرف میلان میں تجاوز کیا۔ إِفْتَتُّمْ : افتعال سے ماضی جمع مخاطب کا صیغہ ہے : فوت کرنا، تجاوز کرنا، فَاتَ الشيءُ (ن) فَوْتًا : فوت ہونا، انسان کی استطاعت سے باہر ہونا۔ سورہ ممتحنہ آیت ١١ میں ہے : وَإِنْ فَاتَكُمْ شَيْءٌ مِّنْ أَزْوَاجِكُمْ .

وغمصتم جيلكم : غَمِصَ (س) غَمْصًا : حقیر سمجھنا۔ غَمِصَ النِّعْمَةَ : ناشکری کرنا۔ غَمِصَ عَلَيْهِ : جھوٹ بولنا، عیب لگانا۔ الغَمُوص : جھوٹا۔ جِيل : نسل، قبیلہ، خاندان۔

اللِّدَات : لِدَةٌ کی جمع ہے، ہمعصر، ہم عمر، ایک ساتھ پیدا ہونے والا۔ مادہ (و ل د)

المَوَدَّات : مَوَدَّة کی جمع ہے : محبت۔ یہ مادہ محبت اور تمنا دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ سورۃ مریم آیت ٩٦ میں ہے : سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمٰنُ وُدًّا۔ یہاں "وُدًّا" محبت کے معنیٰ میں ہے۔ اور سورۃ حجر آیت ٢ میں ہے : رُبَمَا يَوَدُّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا ... اس میں "يَوَدُّ" يَتَمَنّٰى کے معنیٰ میں ہے۔

***

أَنَسِيتُمْ يَا جَهَابِذَةَ النَّقْدِ ، وَمَوَابِذَةَ الْحَلِّ وَالْعَقْدِ ، مَا أَبْرَزَتْهُ طَوَارِفُ الْقَرَائِحِ ، وَبَرَّزَ فِيهِ الْجَذَعُ عَلَى الْقَارِحِ ، مِنَ الْعِبَارَاتِ الْمُهَذَّبَةِ ، وَالاسْتِعَارَاتِ الْمُسْتَعْذَبَةِ ، وَالرَّسَائِلِ الْمُوَشَّحَةِ ، وَالأَسَاجِيعِ الْمُسْتَمْلَحَةِ !

اے ماہرین تنقید اور ارباب حل و عقد! کیا تم اس چیز کو بھول گئے جس کو انوکھی طبیعتوں نے ظاہر کیا ہے اور اس میں بوڑھے پر جوان سبقت لے گیا ہے یعنی مہذب عبارتیں، شیریں استعارات، مزین خطوط، نمکین و عمدہ مقفّٰی کلام،

***

يَا جَهَابِذَةَ النَّقْدِ : اے ماہرینِ تنقید! جَهَابِذَة : جِهْبِذٌ کی جمع ہے : ماہر، کھرے کھوٹے کو پرکھنے والا۔ النَّقْد : تنقید، رقم، کرنسی۔ نَقَدَ الشيءَ (ن) نَقْدًا : پرکھنا، نقد ادا کرنا، تنقید کرنا۔

مَوَابِذَةُ الحَلِّ والعَقدِ : اربابِ حل وعقد۔ مَوَابِذة : مُوبِذٌ کی جمع ہے حاکم، مال ودولت اور جاہ ودنیا والا، یہ اصل میں فارسی لفظ ہے۔

طَوَارِفَ القَرَائِح : جدت پسند اور انوکھی طبیعتیں۔ طَوَارِف، طَارِفَة کی جمع ہے، نئی چیز، انوکھی چیز۔ قَرَائِح ۔قَرِیحَة کی جمع ہے : طبیعت۔

وبَرّز فیہ الجذَعِ عَلی القَارِحِ : بَرَزَ وبَرُزَ (ک)، بَرَازَةً : سبقت لیجانا، فائق ہونا۔ الجَذَعَ : گھوڑے کا دو سالہ نوخیز بچہ۔ جمع ، جَذَاع وجذعان۔ القَارِح : پانچ سالہ گھوڑا۔ جمع : قُرَّح وقوَارِح۔ گھوڑے کے یک سالہ بچہ کو حَوْلِیّ، دو سالہ کو جَذَع ، سہ سالہ کو ثنی ، چہارسالہ کو رَبَاع ، اور پنج سالہ کو قَارِح کہتے ہیں۔

الاِسْتِعَارَاتُ المُسْتَعْذَبَة : شیریں استعارات　الاسْتِعَارَات : اِسْتِعَارَة کی جمع ہے ، استعارہ کے لغوی معنی ہیں طَلَبُ العَارِيَة کسی چیز کو عاریتاً طلب کرنا۔ عام طور پر استعارہ کی اصطلاحی تعریف کی جاتی ہے : تَشْبِیهُ شَیٍٔ بِشَیٍٔ بِدُونِ ذِکرِ الحُرُوفِ المشبهة یعنی حروف تشبیہ ذکر کیے بغیر ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ تشبیہ دینا۔

علامہ تفتازانی نے مختصر المعانی ص۲۷ میں استعارہ کی تعریف کی ہے :

الاِسْتِعَارَةُ هِيَ اللَّفظُ المُسْتَعْمَلُ فِيمَا شُبِّهَ بِمَعْنَاهُ الأَصْلِيِّ لِعَلَاقَةِ المُشَابَهَةِ　یعنی "استعارہ اس لفظ کو کہتے ہیں جو اپنے معنیٔ اصلی کے کسی مشابہ کلمہ میں علاقہ تشبیہ کی وجہ سے مستعمل ہو"

لیکن اس سے زیادہ خوبصورت بات معجم وسیط نے لکھی ہے :

الاِسْتِعَارَةُ : اِسْتِعْمَالُ كَلِمَةٍ بَدَلَ أُخْرىٰ لِعَلَاقَةِ المُشَابَهَةِ مَعَ القَرِينَةِ الدَّالَّةِ عَلىٰ هٰذَا الاِسْتِعْمَالِ

مطلب یہ ہے کہ دو کلموں کے درمیان مشابہت کی وجہ سے ایک کو دوسرے کی جگہ استعمال کرنا استعارہ کہلاتا ہے، تاہم اس استعمال پر وہاں کوئی قرینہ ہونا چاہیئے تاکہ معلوم ہو سکے کہ یہ کلمہ یہاں اپنے معنیٔ حقیقی میں مستعمل نہیں۔ مثلاً آپ کہیں " میں نے شیر کو تیر چلاتے دیکھا " یہاں شیر سے حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ بہادر آدمی مراد ہے ، بہادر انسان اور شیر کے درمیان بہادری اور شجاعت کی بناء پر مشابہت پائی جاتی ہے۔اس استعارہ میں قرینہ بھی موجود ہے کہ تیر چلانے کی نسبت کسی انسان ہی کی طرف ہو سکتی ہے، شیر کی طرف اس کی

نسبت کرنا اس بات کا قرینہ ہے کہ شیر سے معنی حقیقی (حیوانِ مفترس) مراد نہیں بلکہ مجازاً بہادر انسان مراد ہے۔

جدید اصطلاح میں استعارہ اس چک کو بھی کہتے ہیں جس کے ذریعہ قاری عام مکتبات سے پڑھنے کے لئے کتابیں منگواتا ہے۔

الأساجیع : مولانا ادریس کاندھلویؒ نے حاشیہ میں لکھا ہے کہ یہ أسجاع کی جمع ہے اور أسجاع سَجْعٌ کی جمع ہے، لیکن علامہ شریشی نے لکھا ہے کہ یہ أُسْجُوعَةٌ کی جمع ہے۔ سجع سے متعلق تفصیلی کلام مقدمہ میں گذر چکا ہے۔

***

—— وهلْ لِلقُدَمَاءِ إِذَا أَنْعَمَ النَّظَرَ، مَنْ حَضَرَ، غيرُ المَعَانِي المطروقةِ المَوَارِدِ، المَعقُولَةِ الشَّوَارِدِ، المأثُورَةِ عَنْهُم لِتقَادُمِ المَوالدِ، لا لتقدُّمِ الصَّادِرِ علَى الْوَارِدِ! وإِني لأَعْرِفُ الآنَ من إِذَا أَنشَا، وَشَّى، وَإِذَا عَبَّرَ، حَبَّرَ، وإن أَسْهَبَ، أَذْهَبَ، وَإِذَا أَوْجَزَ، أَعْجَزَ، وَإِنْ بَدَهَ، شَدَهَ، وَمتَى اخترعَ، خَرَعَ.

کیا قدماء کے لئے —— اگر حاضرین نظر غور کریں —— ان معانی کے سوا کچھ اور ہے جن کے گھاٹ گدلے ہو چکے ہیں (یعنی وہ معانی بار بار استعمال ہو چکے ہیں اور) جن کے نوادرات باندھے گئے ہیں (یعنی کتابوں میں محفوظ کئے گئے ہیں) جو ان سے ان کی پیدائش مقدم ہونے کی وجہ سے منقول ہیں لوٹنے (اور جانے) والے کو (بعد میں) آنے والے پر فضیلت و تقدم کی وجہ سے نہیں، میں اب بھی ایسے شخص کو جانتا ہوں کہ جب وہ لکھے تو مزین کردے، اگر تعبیر کرے تو منقش کردے، اگر بات کو لمبا کرے تو سونے سے سنہرا کردے، اگر اختصار کرے تو عاجز کردے، اگر برجستہ بولے تو حیران کردے اور اگر کوئی چیز ایجاد کرلے تو (اس کے تمام گوشوں کو) چیر کر رکھ دے۔

***

المعانِی المطرُوقَةُ الموَارِد : "ایسے معانی جن کے گھاٹ گدلے ہو چکے ہیں"۔

المَطْرُوقَة اسم مفعول از طَرِقَ (س) طَرَقًا : گدلا پانی پینا۔ طَرَقَ (ن) طَرْقًا:

کوٹنا، کھٹکھٹانا، رات کو آنا، راستہ چلنا۔ طَرَقَ الإبِلُ الماءَ : اونٹ کا پانی میں داخل ہونا (اور اسے گدلا کر دینا)

ابن فارس نے لکھا ہے کہ طاء، راء، قاف بنیادی طور پر چار معنوں پر دلالت کرنے کے لیے آتا ہے : ① رات کو آنا ② مارنا ③ ڈھیلا ہونا ④ چپکانا، منطبق کرنا، سینا۔ طَارِقٌ، رات کو آنے والا۔ طَرَقَ البابَ : دروازہ مارنا۔ المطرِق : وہ شخص جس کی آنکھیں ڈھیلی ہوں۔ نَعْلٌ مُطَارَقَةٌ : سِیا ہوا جوتا۔

المَوَارِد : مَوْرِدٌ کی جمع ہے : گھاٹ۔ المَعَانِي المَطْرُوقَةُ المَوَارِدِ سے ایسے معانی مراد ہیں جو پرانے اور بار بار استعمال ہو چکے ہوں۔

المَعْقُولَةُ الشَّوَارِد : المعقولۃ: باندھے ہوئے۔ عَقَلَ البَعِيرَ (ض) عَقْلًا باندھنا۔ عقل کو بھی عقل اس لیے کہتے ہیں کہ وہ انسان کو برائی اور لایعنی امور سے روکنے اور باندھنے کی رسّی کا کام دیتی ہے۔

الشَّوَارِدِ : یہ شارِدَۃٌ کی جمع ہے۔ شردَ (ن) شُرُوْدًا وشِرَادًا : بھاگنا۔ الجَمَلُ الشَّارِدُ : بھاگنے والا اونٹ۔

ایک دل چسپ واقعہ

علامہ حلبی نے سیرۃ حلبیہ (۱۴۷/۲) میں حضرت خوات بن جبیرؓ کے متعلق لکھا ہے کہ اسلام لانے سے قبل ایک دن وہ چند عورتوں کے پاس سے گزرے، ان عورتوں کے حسن نے دل موہ لیا۔ ان کے پاس بیٹھنے کے لیے یہ بہانا تراشا کہ میرا اونٹ بھاگ گیا ہے، میرے ساتھ تم رسی بٹ دو، اس بہانہ سے حضرت خوات بن جبیرؓ ان عورتوں کے پاس بیٹھ گئے، اتفاقاً ادھر سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا گزر ہوا، آپؐ حقیقتِ حال سمجھ گئے لیکن خاموشی کے ساتھ وہاں سے گزر گئے۔ بعد میں جب حضرت خوات بن جبیرؓ اسلام لائے تو سرورِ دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم نے مسکراتے ہوئے ان سے پوچھا..... مَا فَعَلَ بَعِيْرُكَ الشَّارِدُ؟ آپ کے بھاگے ہوئے اونٹ کا کیا بنا؟ حضرت خوات بن جبیرؓ آپؐ کی تعریض سمجھ گئے اور بڑا خوبصورت جواب دیا، کہا یَارسولَ اللهِ قَيَّدَہُ الإسلام۔ یعنی یا رسول اللہ! اس کو تو اسلام نے باندھ لیا۔ اندازہ لگائیے کہ اسلام کی آمد سے زندگی کی اخلاقی قدریں کس طرح بدلیں۔

المَعْقُولَةُ الشَّوَارِدِ سے یہاں ایسے نادر معانی و مضامین مراد ہیں جو متقدمین کی کتابوں میں باندھے ہوئے (محفوظ) ہیں۔ شَوَارِدُ اللُّغَةِ : لغت کے نوادرات۔

لاَ يتقدَّمُ الصَّادِرُ عَلَى الوَارِدِ : الصَّادِر : پانی کے گھاٹ سے واپس لوٹنے والا صَدَرَ الإِبلُ عَنِ المَاءِ (ن۔ ض) صَدْرًا : لوٹنا۔ آج کل برآمدات اور برآمد شدہ مال کے لیے یہ لفظ مستعمل ہے جمع : صَادِرَات۔ الوَارِد : پانی کے گھاٹ پر آنے والا۔ نئی اصطلاح میں درآمدات اور آمدنی کے لیے یہ لفظ استعمال ہوتا ہے۔ جمع : وَارِدَات

علامہ حریری کا مطلب یہ ہے کہ متقدمین میں سے جو ادبی نایاب شہپارے اور بار بار استعمال ہونے والے معانی و مضامین ان کی کتابوں میں محفوظ ہو کر منقول چلے آرہے ہیں اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ وہ زمانے کے اعتبار سے ہم سے پہلے گذرے ہیں تاہم اس سے متاخرین پر متقدمین کی کوئی فوقیت وفضیلت ثابت نہیں ہوتی کیونکہ اگر متقدمین یہ مضامین بیان نہ کرتے تو متاخرین بیان کر لیتے۔

إِذَا عَبَّرَ حَبَّرَ : عَبَّرَ تَعْبِيْرًا : بیان کرنا، تعبیر کرنا۔ عَبَرَ الشئَ (ن) عَبْرًا وَعِبَارَةً : تشریح کرنا۔ حَبَّرَ۔ تَحْبِيْرًا، وحَبَرَ (ن) حَبْرًا : مزین کرنا۔

وإِنْ أَسْهَبَ أَذْهَبَ : أَسْهَبَ الكَلَامَ وَفِي الكَلَامِ : کلام کو طول دینا، مفصل کلام کرنا۔ سَهَبَ الشئَ (ف) سَهْبًا : لینا، اختیار کرنا۔

أَذْهَبَ یا تو ذَهَب سے ماخوذ ہے یعنی سونے سے مزین اور سنہرا کر دینا اور یا ذَهَاب سے ماخوذ ہے بمعنی لے جانا۔ یہاں دونوں معنی مراد ہو سکتے ہیں۔ پہلی صورت میں مطلب ہوگا "جب وہ کلام میں تفصیل کرے تو کلام کو سونے سے مزین کر کے رکھ دیتا ہے" اور دوسری صورت میں معنی ہوں گے "جب وہ تفصیلی کلام کرے تو عقلوں کو بہا کر لیجاتا ہے" اس کی شیریں گفتاری ہوش و حواس اڑا دیتی ہے۔

وإِذَا أَوْجَزَ أَعْجَزَ : أَوْجَزَ إِيْجَازًا و وَجَزَ (ض) وَجْزًا : اختصار کرنا، کلام کو مختصر کر دینا۔ أَعْجَزَ : عاجز کر دینا و عَجَزَ (ض) عَجْزًا : عاجز ہونا، قادر نہ ہونا۔

وإِنْ بَدَهَ شَدَهَ : بَدَهَ (ف) بَدَاهَةً : فی البدیہ کلام کرنا، برجستہ بولنا وَبَدَهَ۔ بَدْهًا : اچانک آنا۔ شَدَهَ (ف) شَدْهًا : حیرت میں ڈالنا۔

خَرَعَ : الشئَ (ف) خَرْعًا : پھاڑنا۔

***

فَقَالَ لَهُ نَاظُورَةُ الدِّيوانِ ، وَعَيْنُ أُولَئِكَ الأَعْيَانِ : مَنْ قَارِعُ هَذِي الصَّفَاةِ ، وَقَرِيعُ هَذِهِ الصِّفَاتِ ؟ فقال : إِنَّهُ قِرْنُ مَجَالِكَ ، وَقَرِينُ جِدَالِكَ ؛ وَإِذَا شِئْتَ ذَاكَ فَرُضْ نَجِيبًا ، وَادْعُ مُجِيبًا ، لِتَرَى عَجِيبًا .

تو (یہ سن کر) صدر مجلس اور ان سرداروں کے سردار نے کہا "اس چٹان کو کھٹکھٹانے والا اور ان صفات کا سردار کون ہے؟" تو اس نے کہا "وہ آپ کی جولانگاہ کا ساتھی اور آپ کے مناظرے کا حریف ومقابل ہے" (یعنی میں ہوں) اگر تم چاہو تو اصیل گھوڑے کو سدھار دو (تابع بنادو) اور جواب دینے والے کو بلاؤ (یعنی میں مدعی ہوں اگر تم امتحان لینا چاہتے ہو تو میں جواب دوں گا) تاکہ (انشاء) کا عجیب کمال دیکھ لو۔

* * *

نَاظُورَةُ الدِّيوَانِ : نَاظُورَة : سردار، سربراہ۔ جمع : نَوَاظِير، نَاظُورَة : مذکر مؤنث مفرد، جمع سب کے لیے آتا ہے، سردار کو نَاظُورَة اس لیے کہتے ہیں کہ وہ سب کا منظور نظر ہوتا ہے۔

الدِّيوان : لوگوں کے جمع ہونے کی جگہ۔ علامہ شریشیؒ نے لکھا ہے کہ دِیوان اصل میں دِوّان تھا یعنی دو واؤ تھے، پہلا واو ماقبل مکسور ہونے کی وجہ سے یا سے بدلا دیوان بنا۔ دلیل یہ ہے کہ اس کی جمع دَوَاوِین آتی ہے جس میں دو واو ہیں۔ شریشیؒ کا خیال ہے کہ یہ عجمی زبان سے عربی میں منقلب ہوا ہے، اصل عربی نہیں ہے۔ اس کا پس منظر یہ ہے کہ کسریٰ نے ایک مرتبہ اپنے تمام عُمّال سے کہا جلد از جلد حکومت کے تمام شعبوں کا حساب پیش کرو، تمام عمّال ایک ہال میں جمع ہو کر عجلت کے ساتھ حساب کرنے میں مصروف ہو گئے، کسریٰ نے جب انہیں تیز رفتاری کے ساتھ کام کرتے ہوئے دیکھا تو کہا: "أَرىٰ دِيوَان" میں دیوان دیکھ رہا ہوں، دیوان کے معنی شیاطین کے ہیں۔

معلوم نہیں شریشیؒ نے دیوان کے معنی شیاطین کہاں سے اخذ کیے۔ بہت ممکن ہے کسریٰ نے "أرى ديوانے" کہا ہو دیوانہ فارسی میں مجنوں و پاگل کو کہتے ہیں یعنی میں دیوانوں اور پاگلوں کو دیکھ رہا ہوں۔

علامہ ابوالفتح مُطرّزی نے المغرب (ج ۱ ص ۲۹۹) میں لکھا ہے کہ دِیُوان دِوّن

الکتُبَ سے ماخوذ ہے۔ دَوَّنَ الکتُبَ کے معنی ہیں کتابوں کو مدوّن کرنا، جمع کرنا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ دیوان عربی لفظ ہے، فارسی سے منقول نہیں

دیوان کے مختلف معانی آتے ہیں ① آدمیوں کے جمع ہونے کی جگہ ② عدالت، کچہری ③ رجسٹر جس میں سپاہیوں کے نام درج ہوں ④ غزلوں اور اشعار کی کتاب۔ یہاں دیوان کے پہلے معنی مراد ہیں۔

الصَّفَاة : چٹان، بڑا پتھر۔ جمع : صَفًا، صَفَوَات جمع الجمع : أَصْفَاء، سورۃ البقرۃ آیت ۲۶۴ میں ہے : فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ۔ صَفْوان، صَفَاۃ کے معنی میں ہے۔

قَرِيْع : سردار، قرعہ ڈالنے والا۔ جمع : قَرْعٰی۔

قَرِيْنٌ : ساتھی۔ جمع : أَقْرَانٌ وقُرَنَاء، قِرْن اور قَرِيْنٌ میں فرق کرتے ہوئے علامہ شریشیؒ نے لکھا ہے کہ قِرْن اس شخص کو کہتے ہیں جو علم اور صلاحیت میں انسان کا ہم پلہ ہو اور قرین ساتھ رہنے والے کو کہتے ہیں۔

فَرْض نَجِيبًا : رُضْ : امر حاضر کا صیغہ ہے رَاضَ الْمُهْرَ (ن) رَوْضًا ورِيَاضًا ورِيَاضَةً گھوڑے کے بچے کو سدھانا، چلنے کی عادت ڈالنا۔ نَجِيب: شریف، جمع: نُجَبَاء

***

ــــــــــ فقالَ لَهُ : ياهٰذَا ، إِنَّ الْبُغَاثَ بِأَرضِنَا لا يَسْتَنسِرُ ، وَالتَّمييزَ بَيْنَ الفِضَّةِ وَالْقِضَّةِ مُتَيَسِّرٌ ، وَقَلَّ مَنِ اسْتَهْدَفَ لِلنِّضَالِ ، فَخَلَصَ مِنَ الدَّاء الْعُضَالِ ، أَو اسْتَثَارَ نَقْعَ الامْتِحَانِ ، فلَمْ يَقذَ بالامْتِهانِ ،

صدر دیوان نے اس سے کہا، ارے! ہماری زمین میں چھوٹے پرندے گدھ (کی طرح قوی اور تیز) نہیں بن سکتے (بلکہ جو چھوٹا ہوتا ہے اس کی حیثیت چھوٹی ہی رہتی ہے) اور ہمارے ہاں چاندی اور کنکری میں تمیز بڑی آسان ہے اور وہ لوگ بہت کم ہیں جو تیر اندازی کا نشانہ بنیں اور پھر وہ لاعلاج بیماری سے خلاصی پالیں، یا امتحان کا غبار اڑائیں اور ذلت کا تنکا ان کی آنکھ میں نہ پڑے،

ــــــــــــ فَلا تُعرِّضْ عِرْضكَ لِلمَفاضِحِ ،
وَلاَ تُعرِضْ عَنْ نصاَحَةِ النَّاصِحِ . فقَال : كلُّ امْرِیءٍ أعْرَفُ
بوَسْمِ قِدْحِهِ ، وَسَيَتفرَّى اللَّيْلُ عَنْ صُبْحِهِ .

لہٰذا تو اپنی عزت کو رسوائیوں کے لئے پیش نہ کر اور
نصیحت کرنے والے کی نصیحت سے اعراض نہ کر، وہ کہنے لگا ہر آدمی اپنے تیر کا نشان بخوبی
جانتا ہے (یعنی ہر شخص کو اپنی حالت اچھی طرح معلوم ہے) اور عنقریب رات اپنی صبح سے
پھٹ جائے گی (حقیقت کا علم ہو جائے گا)۔

***

إنَّ البُغَاثَ بأرضِنالا يَسْتَنسِرُ : البُغَاث : خاکی رنگ، لمبی گردن، آہستہ اڑنے والے ایک پرندے کا نام ہے جو گدھ سے چھوٹا اور پانی کے قریب رہتا ہے۔ جمع : بُغَاث و بُغْثَان۔

لاَ يَسْتَنسِر أی : لاَيَصِيرُ نَسْرًا یعنی گدھ اور کرگس نہیں بن سکتا ، نسر : گدھ
إسْتَنْسَرَالطَّائِرُ : گدھ جیسے ہوگیا۔

علامہ حریری کا مطلب ہے کہ ہمارے ہاں کمزور پرندہ گدھ کی طرح قوی اور طاقتور نہیں بن سکتا بلکہ جس کی جتنی حیثیت ہوتی ہے اتنی ہی رہتی ہے۔

حریری کی یہ تعبیر مشہور عربی محاورے سے ماخوذ ہے، اصل محاورہ ہے جیساکہ ابوعبید بن سلام نے کتاب الامثال ص۹۳ میں لکھا ہے : "إنَّ البُغَاثَ بِأرْضِنَا يَسْتَنْسِرُ" مطلب یہ ہے کہ ہمارے پڑوس میں پہنچ کر ذلیل وخوار بھی معزز ہو جاتا ہے۔

والتَّمْيِيزُ بَيْنَ الفِضَّةِ وَالقِضَّةِ مُتَيَسِّرٌ : مَيَّزَ۔ تَمْيِيزًا و مَازَ (ض) مَيْزًا : الگ کرنا۔ القِضَّة : چھوٹی کنکری، جمع : قِضَضٌ۔

الدَّاءُ العُضَال : لاعلاج اور سخت بیماری۔ عَضَلَ بِهِ الأمْرُ (ن) عَضْلاً : دشوار ہونا۔ عَضَلَ عَلَيه : تنگی کی۔ عَضَلَ المَرْأةَ : عورت کو نکاح سے روکنا۔ سورۂ بقرہ آیت ۲۳۲ میں ہے : فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ اَنْ يَّنْكِحْنَ اَزْوَاجَهُنَّ۔ عَضِلَ الرَّجلُ (س) عَضَلاً : موٹی پنڈلیوں والا ہونا۔

ابن فارس نے لکھا ہے کہ عین، ضاد اور لام کا مادہ شدت وسختی پر دلالت کرنے کے لیے

آتا ہے ۔ الأَمْرُ المُعضِل: سخت کام جو انسان کو تھکا دے۔ حضرت فاروق اعظمؓ نے اہل کوفہ کے متعلق فرمایا تھا : أَعضَلَ بِي أَهلُ كُوفَةَ ، ما يَرضَوْنَ بِأَمِيرٍ، وَلَا يَرضَاهُم أَمِيرٌ یعنی اہل کوفہ نے مجھے تھکا دیا ہے کہ وہ نہ کسی امیر پر راضی ہوتے ہیں اور نہ ان کے پاس کوئی امیر راضی ہوتا ہے۔

نَقْعُ الِامْتِحَانِ : امتحان کا غبار۔ جمع : نُقُوع و نِقَاع.

فَلَمْ يُقْذَ بِالِامْتِهَانِ : لَمْ يُقْذَ : قَذِيَ (س) قَذًى و قَذَيَانًا : آنکھ میں تنکا پڑنا ۔ الِامْتِهَان : باب افتعال سے ہے ۔ اِمْتَهَنَ الرَّجلَ و مَهُنَ (ک) مَهَانَة : حقیر و ذلیل ہونا و مَهَنَ الرَّجلُ (ف) مَهْنَةً و مَهْنًا : خدمت کرنا ۔ مِهْنَة : کاروبار ۔ جمع : مِهَن.

لِلْمَفَاضِحِ : یہ مَفضَح کی جمع ہے، ایسا کام جس سے رسوائی ہو۔

كُلُّ امْرِئٍ أَعْرَفُ بِوَسْمِ قِدْحِهِ : قِدْح : قمار بازی کا تیر۔ جمع : أَقْدَاح ، أَقْدُح ، قِدَاح ، قِدْحَان ۔ ترجمہ ہے : " ہر آدمی اپنے تیر کے نشان کو خوب پہچانتا ہے " اہل عرب جوا کھیلتے ہوئے قمار بازی کے تیروں پر نشان لگاتے تھے تاکہ ہر آدمی اپنے اپنے تیر کو پہچان سکے، حریری نے اسی کی طرف اشارہ کیا، مطلب یہ ہے کہ ہر شخص اپنی حالت خوب جانتا ہے۔

سَيَتَفَرَّى اللَّيْلُ عَنْ صُبْحِهِ : يَتَفَرَّى : باب تفعّل سے ہے، پھٹنا ، وفَرَى الشَّيءَ (ض) فَرْيًا : پھاڑنا، کاٹنا، ٹکڑے ٹکڑے کرنا۔ فَرَى عَلَيهِ : الزام لگانا، بے بنیاد بات کہنا ، ترجمہ ہے : " عنقریب پھٹ جائے گی رات اپنی صبح سے " کسی چیز کے واضح ہونے کے لیے یہ تعبیر اختیار کی جاتی ہے ۔

***

فتناجَتِ الجماعةُ فيما يُسبَرُ به قَلِيبُهُ ، وَيُعْمَدُ فيه تقليبُه؛ فقال أحدهم : ذروه في حِصَّتي ؛ لأَرمِيَهُ بحَجَرِ قِصَّتي ، فإنَّها عُضلَةُ العُقَدِ ، وَمَحَكُّ المنتقَد . فقلَّدُوه في هذا الأمر الزَّعامَةَ ، تقليدَ الخوارجِ أَبا نَعامَةَ .

چنانچہ جماعت نے اس چیز میں سرگوشی شروع کی جس کے ذریعہ اس کے کنویں کی گہرائی کو جانا جاسکے اور اس میں اس کو لوٹ پوٹ کرنے کا قصد کیا جاسکے، تو ان میں سے ایک نے کہا اس کو میرے حصہ میں چھوڑ دو تاکہ میں اپنے قصہ کے پتھر سے اس کو مار سکوں۔ اس لئے کہ وہ ایک مشکل گرہ اور پرکھنے کی کسوٹی ہے۔ چنانچہ انہوں نے اس معاملہ میں قیادت اس کے سپرد کرکے اس کی ایسی تقلید کی جیسے خوارج نے ابو نعامہ کی تقلید کی تھی۔

فَتَنَاجَتْ : تفاعل سے ماضی کا صیغہ ہے : سرگوشی کرنا۔ سورۂ مجادلہ آیت ۹ میں ہے :
"یَاأَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذَا تَنَاجَیْتُمْ فَلَا تَتَنَاجَوْا بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ"۔
قَلِیبِہ : پرانا کنواں۔ جمع : قُلُبٌ و أَقْلُبٌ۔
یُعْمَدُ : مضارع مجہول۔ عَمَدَ لَہٗ، و إلیہ (ض) عَمْدًا : قصد وارادہ کرنا۔
جدید اصطلاح میں اخبار کے کالم کو عَمُود کہتے ہیں۔ عَمُودُ الصَّحِیفَۃ : اخباری کالم
عَمِیدُ المدرَسَۃ : صدر مدرّس۔
ذَرُوْهُ فِی حِصَّتِی : ذَرُوْا : یہ سمع سے امر حاضر جمع کا صیغہ ہے، یَذَرُ الشَّیْءَ :
چھوڑنا، اس مادہ کے باب سمع سے ماضی، مصدر اور اسم فاعل استعمال نہیں ہوتا۔
وذَرَ اللَّحْمَ (ض) وَذْرًا : کاٹنا۔ حِصَّۃ : ٹکڑا۔ جدید اصطلاح میں حِصَّۃٌ دِرَاسِیَّۃٌ :
پیریڈ اور گھنٹے کو کہتے ہیں، جمع : حِصَصٌ۔
عُضْلَۃَ العُقَدِ : عُضْلَۃ : سخت مشکل۔ العُقَد، عُقْدَۃٌ کی جمع ہے : گرہ۔ عُضْلَۃ
العُقْدَۃ : وہ سخت گرہ جس کا کھولنا مشکل ہو۔
مِحَكَّ المُنْتَقَدِ : تنقید کی کسوٹی، وہ پتھر جس پر سونا رگڑ کر جانچا جاتا ہے۔ جمع :
مَحَكَّات۔ المنتقد : تنقید، صیغہ اسم مفعول از افتعال، اِنْتَقَدَ الکلامَ : کلام کو پرکھا۔
فَقَلَّدُوْهُ فِی هٰذَا الأَمْرِ الزَّعَامَۃَ : "پس ان لوگوں نے اس معاملہ میں قیادت
اس کے سپرد کی" قَلَّدُوْهُ : باب تفعیل سے ہے، تقلید واتباع کرنا قَلَّدَہُ الزَّعَامَۃَ :
سرداری سپرد کرنا۔ یہاں یہی معنی مراد ہیں۔ الزَّعَامَۃ : سرداری، قیادت۔ زَعِیم : سردار
جمع زُعَمَاء۔ زَعُمَ (ک) زَعَامَۃً : سردار بننا۔ وزَعَمَ (ف۔ن) زُعْمًا (زا کی
تینوں حرکتوں کے ساتھ) ومَزْعَمًا : گمان کرنا، بے حقیقت دعویٰ کرنا۔
تَقْلِیدَ الخَوَارِجِ أَبَا نَعَامَۃَ : تَقْلِید : جدید اصطلاح میں تقلید رسم ورواج کے لیے
بھی استعمال ہوتا ہے التَّقَالِیدُ الإِقْطَاعِیَّۃ : جاگیردارانہ رسم ورواج۔

کچھ قطری بن الفجاءۃ کے بارے میں

یہ خوارج کے سردار اور قبیلہ بنو تمیم سے تعلق رکھنے والے عرب کے مشہور شاعر وادیب
گزرے ہیں، ان کے گھوڑے کا نام "نعامہ" تھا، جنگ میں اس گھوڑے کے نام کی نسبت
سے اپنی کنیت "ابو نعامہ" رکھتے تھے، اور عام حالات میں ان کی کنیت "ابو محمد" ہوتی تھی

نام ان کا قطری ہے جو شہر "قطر" کی طرف منسوب ہے۔ جب خوارج کا امیر زبیر بن علی سلیطی قتل ہوا تو خوارج نے عبیدہ بن ھلال یشکری کو امیر بنانا چاہا لیکن ہلال یشکری نے ان کو مشورہ دیا کہ قطری کو امیر بنالو، چنانچہ لوگوں نے ان کے ہاتھ پر بیعت کرلی۔

قطری بن الفجارۃ شاعر ہونے کے ساتھ ساتھ شعلہ بیان خطیب بھی تھے، دنیا کی مذمت میں انہوں نے ایک معرکے کا خطبہ کہا ہے جو علامہ شریشی نے اس مقام پر نقل کیا ہے، اس کا کچھ حصہ ہے:

أَمَّا بَعْدُ، فَإِنِّي أُحَذِّرُكُمُ الدُّنْيَا، فَإِنَّهَا حُلْوَةٌ خَضِرَةٌ، حُفَّتْ بِالشَّهَوَاتِ، وَرَاقَتْ بِالْقَلِيْلِ، وَتَحَبَّبَتْ بِالْعَاجِلِ، وَتَحَلَّتْ بِالْأَمَانِي، وَتَزَيَّنَتْ بِالْغُرُوْرِ، لَا تَدُوْمُ زَهْرَتُهَا، وَلَا تُؤْمَنُ فَجْعَتُهَا، غَرَّارَةٌ ضَرَّارَةٌ، حَائِلَةٌ زَائِلَةٌ، نَافِدَةٌ بَائِدَةٌ ..... كَمْ مِنْ وَاثِقٍ قَدْ فَجَعَتْهُ، وَذِي طُمَأْنِيْنَةٍ إِلَيْهَا قَدْ صَرَعَتْهُ، وَذِي احْتِيَالٍ فِيْهَا قَدْ خَدَعَتْهُ، وَكَمْ مِنْ ذِي أُهْبَةٍ فِيْهَا قَدْ صَيَّرَتْهُ حَقِيْرًا، وَذِي نَخْوَةٍ قَدْ رَدَّتْهُ ذَلِيْلًا سُلْطَانُهَا دُوَلٌ، وَعَيْشُهَا رَنْقٌ، وَعَذْبُهَا أُجَاجٌ، وَحُلْوُهَا صَبِرٌ .... مَعَ أَنَّ وَرَاءَ ذٰلِكَ سَكَرَاتُ الْمَوْتِ، وَهَوْلُ الْمُطَّلَعِ وَالْوُقُوْفُ بَيْنَ يَدَيِ الْحَكَمِ الْعَدْلِ؛ لِيَجْزِيَ الَّذِيْنَ أَسَاءُوْا بِمَا عَمِلُوْا وَيَجْزِيَ الَّذِيْنَ أَحْسَنُوْا بِالْحُسْنٰى.

" امابعد! میں تمہیں دنیا سے ڈراتا ہوں کیونکہ دنیا شیریں اور شاداب لگتی ہے، شہوات سے ڈھکی ہے، قلیل چیز سے تعجب میں ڈال دیتی ہے، نقد و عاجل اس کو محبوب ہے، آرزوؤں کے ساتھ متصف اور فخر و غرور کے ساتھ مزیّن ہے، نہ اس کی رعنائی کو دوام ہے اور نہ ہی اس کی ناگہانی آفت کا ضمان ہے، دھوکہ دینے والی نقصان پہنچانے والی ہے، بلند مقاصد کے درمیان حائل جلد زائل ہونے والی ہے، ختم ہونے والی اور ہلاکت میں ڈالنے والی ہے۔ کتنے ہی لوگ جنہوں نے اس پر اعتماد کیا لیکن اس نے ان کو تکلیف دی اور کتنے ہیں جنھوں نے ان سے سکون حاصل

کیا لیکن اس نے انھیں پچھاڑا، حیلہ کرنے والوں کو دھوکہ دیا ساز وسامان والوں کو حقیر اور تکبر ونخوت والوں کو ذلیل کیا۔ اس کی حکومت پلٹتی ہے، اس کا عیش بے رونق، اس کا شیریں کھارا اور اس کا میٹھا درحقیقت کڑوا ہے، پھر ان تمام کے پیچھے موت کی سختیاں، ہولناک مطلع اور حاکم عادل ذات کے سامنے کھڑا ہونا ہے تاکہ بُرے لوگوں کو ان کی بُرائی اور اچھائی کرنے والوں کو ان کی نیکی کا بدلہ مل جائے"۔

قطری بن فجاءۃ کے حکیمانہ اشعار میں سے یہ دو شعر بھی پڑھیے:

وَمَنْ لَايُعْتَبَطْ يَسْأَمْ وَيَهْرَمْ ... وَيُسْلِمْهُ الْمَنُوْنُ إِلَى انْقِطَاعِ
وَمَا لِلْمَرْءِ خَيْرٌ مِنْ حَيَاةٍ ... إِذَا عُدَّ مِنْ سَقَطِ الْمَتَاعِ

" جوانی میں جو ہلاک نہیں کیا جاتا تو وہ بوڑھا ہو کر اکتا جاتا ہے اور آخر کار زمانہ اس کو ہلاکت کے سپرد کر دیتا ہے۔ آدمی کے لیے اس زندگی میں کوئی خیر نہیں جب وہ سامان سوختہ سمجھا جانے لگے"

علامہ خیر الدین زرکلی نے الاعلام (ج ۵ ص ۲۰۰) میں ان کا سنہ وفات ۷۸ھ لکھا ہے

***

فَأَقْبَلَ عَلَى الْكَهْلِ، وقالَ: اعْلَمْ أَنِّي أُوَالِي، هَذَا الْوَالِي، وَأُرَقِّحُ حَالِي، بِالْبَيَانِ الْحَالِي. وَكُنْتُ أَسْتَعِينُ عَلَى تَقْوِيمِ أَوَدِي، فِي بَلَدِي، بِسَعَةِ ذَاتِ يَدِي، مَعَ قِلَّةِ عَدَدِي. فَلَمَّا ثَقُلَ حَاذِي، وَنَفِدَ رَذَاذِي، أَمَّمْتُهُ مِنْ أَرْجَائِي، بِرَجَائِي، وَدَعَوْتُهُ لِإِعَادَةِ رُوَائِي، وَإِرْوَائِي؛ فَهَشَّ لِلْوِفَادَةِ وَارْتَاحَ، وَغَدَا بِالْإِفَادَةِ وَرَاحَ.

پس وہ شخص ادھیڑ عمر آدمی کی طرف متوجہ ہوا اور کہنے لگا، جان لو میں اس والی کو دوست رکھتا ہوں اور اپنی حالت کو اپنی شیریں بیانی سے درست رکھتا ہوں، (اس سے قبل) میں مدد حاصل کرتا تھا اپنے شہر میں، اپنی کجی کی درستگی پر، اپنے ہاتھ کی کشادگی کی وجہ سے اپنی عدد کی کمی کے باوجود (یعنی خاندان کے افراد کی قلت کے باوجود میں مالدار تھا اور مال کو کام میں لاتا تھا) پس جب میری پیٹھ بھاری ہوگئی (کہ مال ختم اور خرچ بڑھ گیا)

اور میری ہلکی بارش بھی ختم ہوگئی تو میں نے اپنے (علاقے کے) اطراف سے امید کے ساتھ اس والی کا قصد کیا اور اس کو اپنی خوش منظری اور سیرابی کو لوٹانے کے لئے پکارا تو وہ میری آمد کی وجہ سے چست ہوا اور خوش ہوا اور صبح و شام مجھے فائدہ پہنچانے لگا،

***

وَأُرَفِّحُ حَالِي : یہ باب تفعیل سے واحد متکلم کا صیغہ ہے، رَفَّحَ حَالَه : اصلاح کرنا۔ رَفَحَ مالَه : کمانا۔ رَفَحَ (ف) رَفْحًا ورَفَاحَةً : کمانا، اصلاح کرنا۔ زمانۂ جاہلیت کا تلبیہ تھا : جِئْنَاكَ لِلنَّصَاحَةِ، لَمْ نَأْتِ لِلرَّفَاحَةِ : " ہم ہمدردی کے طور پر آئے ہیں، تجارت کی غرض سے نہیں "

أَوَدِي : ٹیڑھاپن، کجی۔ أَوِدَ (س) أَوَدًا : ٹیڑھا ہونا۔

عَدَدِي : نمبر، گنتی، جمع : أَعْدَاد۔ عَدَّه (ن) عَدًّا : شمار کرنا، گننا۔
جدید اصطلاح میں عَدَّاد میٹر کو کہتے ہیں۔ عَدَّاد الغَاز : گیس میٹر۔

ثِقَلُ حَاذِي : حاذ : پشت، پیٹھ، جمع : آحاذ، امام احمد بن حنبلؒ نے اپنی مسند (ج ۵، ص ۲۵۲) میں حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ سے روایت نقل کی ہے :

مُؤْمِنٌ خَفِيفُ الحَاذِ، ذُوحَظٍّ مِنْ صَلَاةٍ أَحْسَنَ عِبَادَةَ رَبِّهِ، وَكَانَ فِي النَّاسِ غَامِضًا، لَا يُشَارُ عَلَيْهِ بِالأَصَابِعِ فَعُجِّلَتْ مَنِيَّتُهُ، وَقَلَّ تُرَاثُهُ، وَقَلَّتْ بَوَاكِيهِ۔

" مؤمن ہلکی پشت، نماز سے وافر حصہ کا مالک ہوتا ہے، اپنے رب کی عبادت کی اچھی طرح ادائیگی کرتا ہے، لوگوں میں اس طرح گمنام رہتا ہے کہ انگلیوں سے اس کی طرف اشارہ نہیں کیا جاتا موت اس کی جلدی آجاتی ہے، اس کا چھوڑا ہوا ورثہ اور اس پر رونے والے کم ہوتے ہیں۔"

حَاذَ (ن) حَوْذًا : ہکانا، تیز چلنا، حَاذَ عَلَى الشَّيْءِ : حفاظت کرنا۔ اِسْتَحْوَذَ عَلَيْهِ : غالب ہونا، دل و دماغ پر قبضہ جمانا۔ سورۃ مجادلۃ آیت ۱۹ میں ہے : اِسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطٰنُ فَأَنْسٰهُمْ ذِكْرَ اللهِ ۔ ڈرائیور اور گاڑی بان کو حُوذِي کہتے ہیں۔

رَذَاذِي : ہلکی بارش، پھوار۔ رَذَتِ السَّمَاءُ (ن) رَذَاذًا : ہلکی بارش ہونا۔

أَرْجَاء : اطراف، مفرد : رَجًا۔ مادہ (ر ج و)

لِإعَادَةِ رُوَائِیْ : رُوَاء : خوبصورت منظر۔ رَوَاء : میٹھا پانی۔ رِوَاء: رسّی۔
فَہَشَّ لِلْوِفَادَۃِ : هَشَّ (ض) هَشَاشَةً : چست ہونا۔ وِفَادَة : مصدر ہے، وَفَدَ علیہ (ض) وَفْدًا، وُفُودًا وَوِفَادَةً : آنا۔
وَرَاحَ : رَاحَ لِلأَمْرِ رَوَاحًا وَرَاحًا وَرَاحَةً وَرِيَاحَةً : خوش ہونا، رَاحَ۔ رَوَاحًا: رات کے وقت چلنا، چلنا۔ باب نصر سے ہے۔
الإِفَادَة : فائدہ پہنچانا۔ باب افعال کا مصدر ہے۔ أَفَادَ فُلَانٌ المَالَ إِفَادَةً: جمع کرنا، کمائی کرنا۔ أَفَادَ فُلَانًا عِلْمًا : علم عطا کرنا، نفع پہنچانا۔ فَادَ (ن) فَوْدًا : مرنا۔ فَادَ الشَّئَ بِالشَّئِ: ملانا۔ فَادَ المَالُ لِفُلَان : ثابت ہونا۔ اس کا اسم الفائدة آتا ہے۔ فائدة: مالِ ثابت، نفع۔

* * *

فَلَمَّا اسْتَأْذَنْته فِي الْمَرَاحِ، إِلَى الْمُرَاحِ، عَلَى كَاهِلِ الْمِرَاحِ؛ قَالَ: قَدْ أَزْمَعْتُ أَلاَّ أُزَوِّدَكَ بَتَاتًا ؛ وَلَا أَجْمَعُ لَكَ شَتَاتًا، أَوْ تُنْشِئَ لِي أَمَامَ ارْتِحَالِكَ، رِسَالَةً تُودِعُهَا شَرْحَ حَالِكَ، حُرُوفُ إِحْدَى كَلِمَتَيْهَا يَعُمُّهَا النَّقْطُ، وَحُرُوفُ الأُخْرَى لَمْ يُعْجَمْنَ قَطُّ،

پس جب میں نے اس سے خوشی کے کاندھے پر (سوار ہوکر اپنے وطن کی) چراگاہ کی طرف جانے کی اجازت طلب کی تو وہ کہنے لگا، میں نے عزم کیا ہے کہ آپ کو ہرگز زادراہ نہ دوں گا اور نہ آپ کے لئے متفرق (اور مختلف) چیزوں کو جمع کروں گا۔ یہاں تک آپ اپنی کوچ سے پہلے ایک ایسا رسالہ لکھ دے کہ اس میں آپ نے اپنی حالت کی شرح و دیعت رکھی ہو (یعنی اپنی حالت بیان کی ہو) جس کے دو کلموں میں سے ایک کلمہ کے سارے حروف پر نقطے عام ہوں (یعنی سارے حروف نقطے والے ہوں) اور دوسرے کلمہ کے حروف کو بالکل نقطے نہیں دیئے گئے ہوں (سارے حروف غیر منقوط ہوں)

* * *

فِي الْمَرَاحِ إِلَى الْمُرَاحِ عَلَى كَاهِلِ الْمِرَاحِ : المَرَاح : مصدر میمی ہے۔ رَاحَ (ن) رَوَاحًا وَمَرَاحًا: چلنا۔ المُرَاح : یہ اسی باب سے ظرف کا صیغہ ہے : چلنے کی جگہ، چراگاہ۔ المِرَاح : خوشی۔ مَرِحَ الرَّجُلُ (س) مَرَحًا وَمَرَحَانًا : خوش ہونا۔

بَتَاتًا: زادِراہ۔ بتّ الشيءَ (ن۔ض) بَتًّا: قطع کرنا، گذرنا۔ زادِراہ کو بَتَات اس لیے کہتے ہیں کہ اس کے سبب آدمی سفر کی مسافتیں قطع کرتا ہے۔

**

وَقد استأنيتُ بيانى حَوْلا ، فما أحارَ قولاً ، وَنبَّهْتُ فكرِى سَنةً ، فما ازدَادَ إلاَّ سِنةً . واستعنتُ بقاطبةِ الكتَّاب ، فكلٌّ مِنهمْ قَطَّبَ وَتاب ، فإنْ كُنتَ صَدَعْتَ عَنْ وَصْفِكَ باليقينِ ، فأْتِ بآيةٍ إن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِين .

تو میں نے ایک سال تک اپنے بیان (کی قوت) کو مہلت دی لیکن اس نے کوئی جواب نہیں دیا اور سال بھر میں اپنی فکر کو جگاتا رہا مگر وہ اونگھ ہی میں بڑھتا رہا، جب کہ میں نے تمام لکھنے والوں سے مدد طلب کی، لیکن ان میں سے ہر ایک ترش رو ہوا اور توبہ کی (کہ اس مشکل کام کرنے سے توبہ ہی بھلی) پس اگر تو یقیناً اپنے وصف کو ظاہر کرنا چاہتا ہے تو کوئی نشان لے آ، اگر تو سچوں میں سے ہے،

***

فقال له : لقد استَسْعَيْتَ يَعْبُوبًا ، واستَسْقَيْتَ أُسْكُوبا ، وأعطَيْتَ القَوْس باريها ، وَأَسْكَنْتَ الدّارَ بَانِيهَا . ثم فَكَّر رَيْثما استجمَّ قريحتَهُ ، واستَدَرَّ لِقحتَهُ ، وقال: ألقِ دَواتَكَ وَاقرُبْ(1) ، وَخُذْ أداتَكَ وَاكْتُبْ :

پس ادھیڑ عمر آدمی نے اس سے کہا تو نے ایک تیز رفتار گھوڑے سے دوڑنا طلب کیا ہے، تیز بارش سے سیرابی چاہی ہے، تو نے کمان اس کے بنانے والے کو دی ہے اور گھر میں گھر بنانے والے کو اتارا ہے پھر وہ سوچنے لگا اتنی دیر کہ (جس میں) وہ اپنی طبیعت کو جمع کرسکا اور اپنی دودھ والی اونٹنی سے دودھ طلب کرسکا اور کہنے لگا اپنی دوات (میں سیاہی) ڈال لو اور قریب ہوجاؤ، قلم لے لو اور لکھو:

***

وَقَدِ اسْتَأْنَيْتُ: باب استفعال سے ماضی واحد متکلم کا صیغہ ہے اِسْتِئْنَاءٌ: توقف کرنا، آہستگی اختیار کرنا۔ أَنَى الرَّجُلُ (ض) أَنْيًا و إِنًى وأَنَاءَةً: قریب ہونا۔

فَمَا أَحَارَ قَوْلًا: أَحَارَ: باب افعال سے واحد مذکر غائب ماضی کا صیغہ ہے، أَحَارَ الجَوَابَ: جواب دینا۔ حارَ (ن) حَوْرًا وحُئُوْرًا: لوٹنا، سورۃ انشقاق آیت ۱۴ میں ہے: إِنَّهُ ظَنَّ أَن لَّن يَحُوْرَ۔ کہتے ہیں: حَارَ بَعْدَ مَا كَارَ: یعنی: نَقَصَ بَعْدَ مَا زَادَ۔

جدید اصطلاح میں بات چیت اور انٹرویو کے لیے حِوَار کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔

قَاطِبَةُ الْكُتَّابِ: سب کے سب مضمون نگار۔ قَطَبَ (ض) قَطْبًا: جمع کرنا، کاٹنا۔ قَطَبَ الرَّجُلُ۔ قُطُوْبًا: ترش رو ہونا۔ ترش روئی کے وقت بھی انسان کی پیشانی کی لکیریں جمع ہوجاتی ہیں۔

صَدَعْتَ: صَدَعَ (ف) صَدْعًا: پھاڑنا، چاک کرنا۔ صَدَعَ بِالْحَقِّ: حق کا اعلان واقرار کرنا۔ سورۃ حجر آیت ۹۴ میں ہے: فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ۔

اِسْتَسْعَيْتَ يَعْبُوْبًا: اِسْتَسْعٰی باب استفعال سے ہے، اِسْتِسْعَاءٌ: سعی طلب کرنا وَسَعٰی (ف) سَعْيًا: جانا، سَعٰی لِلأَمْرِ وَفِي الأَمْرِ: کوشش کرنا۔ سَاعِي الْبَرِيْدِ: ڈاکیہ، يَعْبُوْب: تیز بہنے والی نہر، تیز رفتار گھوڑا۔ جمع: يَعَابِيْبُ۔

أُسْكُوْبًا: تیز بارش۔ جمع: أَسَاكِيْبُ۔ سَكَبَ الْمَاءَ (ن) سَكْبًا: بہانا، گرانا۔ عباس ابن الاحنف کا مشہور شعر ہے:

سَأَطْلُبُ بُعْدَ الدَّارِ عَنْكُمْ لِتَقْرُبُوْا وتَسْكُبُ عَيْنَايَ الدُّمُوْعَ لِتَجْمُدَا۔

"میں تم سے گھر کی دوری قربت کے لیے طلب کرتا ہوں اور میری دونوں آنکھیں خشک ہونے کے لیے آنسو بہاتی ہیں"

وَأَعْطَيْتَ الْقَوْسَ بَارِيْهَا: أَعْطَى الْقَوْسَ بَارِيْهَا: کمان، کمان بنانے والے کو دیدی، یہ محاورہ کے طور پر مستعمل ہے، اس وقت کہتے ہیں جب کوئی کام اس کام کے اہل اور صلاحیت رکھنے والے کے حوالہ کیا جائے۔ شعر ہے:

يَا بَارِيَ الْقَوْسِ بَرْيًا لَيْسَ يُحْسِنُهُ لَا تَظْلِمِ الْقَوْسَ وَاعْطِ الْقَوْسَ بَارِيْهَا

"اے کمان کو اچھی طرح نہ تراشنے والے! کمان پر ظلم نہ کر بلکہ کمان اس آدمی کو دیدے جو اسے بنانا جانتا ہو"

اِسْتَجَمَّ قَرِيْحَتَهٗ : اس نے اپنی طبیعت جمع کی۔ یعنی یکسوئی حاصل کی۔ اَسْتَجَمَّ باب استفعال سے ہے، اِسْتِجْمَامًا : جمع کرنا، راحت طلب کرنا۔ جَمَّ الفَرَسُ (ن ض) جَمَامًا: گھوڑے کی تھکاوٹ جاتی رہی۔ جَمَّ المَاءُ۔ جُمُوْمًا : پانی کا بکثرت جمع ہونا۔ کہتے ہیں : اَجِمَّ نَفْسَكَ يَوْمًا أَوْ يَوْمَيْنِ یعنی ایک دو دن آرام کرلو۔

ابن فارس نے لکھا ہے کہ جیم، میم کا مادہ ایک تو کسی شی کے زیادہ اور مجتمع ہونے پر دلالت کرتا ہے، اور دوسرا اسلحہ وغیرہ سے خالی ہونے پر۔ الأجَمّ : وہ شخص جس کے پاس نیزہ وغیرہ جنگ میں نہ ہو۔ شَاةٌ جَمَّاء : وہ بکری جس کے سینگ نہ ہوں۔

وَاسْتَدَرَّ لِقْحَتَهٗ : اِسْتَدَرَّ باب استفعال سے واحد مذکر غائب کا صیغہ ہے، اِسْتِدْرَارًا دودھ طلب کرنا۔ دَرَّ الشَّيْءُ (ن ض) دَرًّا : بہنا، جاری ہونا۔ لِقْحَةٌ : دودھ دینے والی اونٹنی۔ جمع : لِقَاح، لِقَح، لُقَح۔

***

الكَرَمُ - ثَبَّتَ اللهُ جَيْشَ سُعُوْدِكَ - يَزِيْنُ، وَاللُّؤْمُ - غَضَّ الدَّهْرُ جَفْنَ حَسُوْدِكَ - يَشِيْنُ، وَالأَرْوَعُ يُثِيبُ، وَالمعورُ يَخِيبُ، وَالحُلاحِلُ يُضِيفُ، وَالمَاحِلُ يُخِيفُ، وَالسَّمْحُ يُغْذِي، وَالمَحِكُ يُقْذِي، وَالعَطَاءُ يُنْجِي، وَالمِطَالُ يُشْجِي، وَالدُّعَاءُ يَقِي، وَالمَدْحُ يُنَقِّي، وَالحُرُّ يَجْزِي

سخاوت مزین کرتی ہے ـــــ اللہ آپ کی برکت کے لشکر کو ثابت رکھے ـــــ کمینہ پن عیب دار بناتا ہے ـــــ زمانہ تیرے حاسد کی پلک کو نیچے رکھے ـــــ بہادر و شریف آدمی بدلہ دیتا ہے اور بدکردار محروم کرتا ہے، سردار مہمان نوازی کرتا ہے، اور مکار (سازشی) ڈراتا ہے، سخی غذا دیتا ہے اور بخیل آنکھ میں تنکا ڈالتا ہے، بخشش نجات دیتی ہے اور (حق کی ادائیگی میں) ٹال مٹول غمگین کرتا ہے، دعا حفاظت کرتی اور مدح پاک کرتی ہے، شریف بدلہ دیتا ہے۔

***

جَيْشَ سُعُوْدِكَ : جَيْش لشکر۔ جمع : جُيُوْش۔ جَاشَ (ض) جَيْشًا وَجَيَشَانًا وَجُيُوْشًا : جوش مارنا۔ سُعُوْدِك : سَعَدَ الرجلُ (ف) سَعْدًا وَسُعُوْدًا : بابرکت ہونا، خوش بخت ہونا۔ سَعِدَ (س ک) سَعَادَةً : خوش نصیب خوش حال ہونا۔

اللُّؤْمُ : مصدر، کمینگی. لَؤُمَ الرَّجُلُ (ک) لُؤْمًا وَلَآمَةً : کمینہ ہونا۔ وَلَأَمَ (ف) لَأْمًا : زخم پر پٹی باندھنا، درست کرنا۔
غَضَّ : واحد مذکر غائب ماضی کا صیغہ ہے۔ غَضَّ طَرْفَهٗ (ن) غضًّا : نگاہ نیچی کرنا۔ غَضَّ عَنْهُ : نگاہ پھیرنا۔ غَضَّ (س ض) غَضَاضَةً : تروتازہ ہونا۔
جَفْن : پلک۔ جمع : أَجْفَان، جُفُون، أَجْفُنٌ، جِفَانٌ۔
الأَرْوَعِ : حسن وبہادری کی وجہ سے تعجب میں ڈالنے والا، ہشیار و ذکی۔ جمع : رُوَّع۔ رَاعَ (ن) رَوْعًا : ڈرنا، ڈرانا، تعجب میں ڈالنا (لازم اور متعدی) رَاعَ الشیئُ (ن) رُواعًا : لوٹنا۔
المُعْوِر : اسم فاعل از افعال : بدکردار قال الشریشی : المُعْوِرُ : البادی العَورۃ۔ أَعْوَرَ الشیئُ۔ إِعْوَارًا : ظاہر ہونا، چھپے ہوئے اعضاء کا ظاہر ہونا۔ وعَارَ الإنسانَ۔ عَوْرًا : کانا کردینا۔ عَارَ الشیئَ : تلف کردینا۔ عَوِرَ الرجلُ (س) عَوَرًا : کانا ہونا۔
الحُلَاحِل : السَّیِّدُ الَّذِی یَحُلُّ بِهِ النَّاسُ کَثِیْرًا : یعنی وہ سردار جس کے پاس لوگ بکثرت آتے ہوں جمع : الحَلَاحِل۔
المَاحِل : مکار، سازشی، دغاباز۔ مَحَلَ بِالأَمرِ (ف) مَحْلاً : حیلہ کرنا۔ ومَحِلَ إِلی السلطان (س) مَحْلاً : شکایت کرنا، سازش کرنا مَحِلَ المکانُ : قحط زدہ ہونا۔
المَحِك : بخیل، زیادہ اصرار کرنے والا۔ مَحِكَ الرجلُ (ف س) مَحْكًا و مَحَكًا : گفتگو میں جھگڑنا، خرید وفروخت کرتے وقت بھاؤ میں اصرار ولجاجت سے کام لینا۔
المِطَال : مصدر از مفاعلہ : ٹال مٹول۔ مَاطَلَہ۔ مِطَالاً ومُمَاطَلَةً ومَطَلَ حَقَّہ، بِحَقِّہٖ (ن) مَطْلاً : ادائیگی حق میں ٹال مٹول کرنا، تاخیر کرنا۔
یُنْقِی : باب افعال سے ہے۔ إِنْقَاءً : صاف کرنا۔ ونَقِیَ (س) نِقَاءً : صاف ہونا۔

والإلطاطُ يُخزِي، واطِّراحُ ذِي الْحُرْمَةِ غَيٌّ، وَمَحْرَمَةُ بَنِي الآمالِ بَغْيٌ، وَمَا ضَنَّ إلاَّ غبينٌ، وَلاَ غُبِنَ إلاَّ ضنينٌ، ولاَ خَزَنَ إلاَّ شَقِيٌّ، ولاَ قَبَضَ رَاحَهُ تَقِيٌّ. وَمَا فَتِيءَ وَعْدُكَ يَفِي، وآرَاؤُكَ تَشْفِي، وَهِلاَلُكَ يُضِي، وحِلْمُكَ يُغضِي، وآلاؤُكَ تُغنِي، وأَعْدَاؤُكَ تُثنِي، وَحُسَامُكَ يُفنِي،

اور حق سے انکار رسوا کرتا ہے، اھل عزت کو دور پھینکنا گمراہی ہے، اور امیدواروں کو محروم کرنا ظلم ہے، بخل نہیں کرتا مگر بے عقل آدمی، اور دھوکہ نہیں دیا جاتا مگر بخیل آدمی کو، (مال) جمع نہیں کرتا مگر بدبخت آدمی، متقی آدمی اپنی ہتھیلی بند نہیں کرتا، آپ کا وعدہ ہمیشہ پورا ہوتا ہے، آپ کی آراء شفا بخشتی ہیں، آپ کا چاند روشن رہتا ہے، آپ کا حلم چشم پوشی کرتا ہے، آپ کی نعمتیں غنی بناتی ہیں، آپ کے دشمن (بھی آپ کی) تعریف کرتے ہیں، آپ کی تیز تلوار فنا کردیتی ہے،

***

الإلْطَاط : مصدر از افعال۔ أَلَطَّ حَقَّه إِلْطَاطًا : حق دینے سے انکار کرنا۔ لَطَّ حَقَّه، لَطَّ عَنْ حَقِّهِ (ن) لَطًّا : انکار کرنا۔ لَطَّ بِالْأَمْرِ : لازم پکڑنا، لازم ہونا۔
ابن فارس نے لکھا ہے کہ لام اور طاء کا مادہ مقاربت اور اصرار پر دلالت کرتا ہے۔
اِطِّرَاح : باب افتعال کا مصدر ہے، اِطَّرَحَ۔ اِطِّرَاحًا وَطَرَحَ (ف) طَرْحًا : پھینکنا، دور کرنا۔
اصل میں "اِطْتِرَاح" تھا، تاء افتعال کو طاء سے بدل کر طاء کا طاء میں ادغام کردیا۔
غَيّ : گمراہی۔ غَوَى (ض) غَيًّا وغَوِيَ (س) غَوَايَةً : گمراہ ہونا، مجرم ہونا۔
مَحْرَمَة : وہ چیز جس کی حرمت وعزت واجب ہو۔ جمع : مَحَارِم۔
غَبِين : کمزور رائے والا آدمی۔ غَبِنَ رأيُه (س) غَبْنًا : رائے کا ضعیف ہونا، رائے میں دھوکے کا شکار ہونا۔ غَبَنَهُ فِي الْبَيْعِ (ن) غَبْنًا : خرید وفروخت میں دھوکہ دینا، اپنا پلڑا بھاری کرلینا۔ غَبَنَ فُلانًا: کسی کو نقصان پہنچانا۔
ولاَ خَزَنَ : خَزَنَ المَالَ (ن) خَزْنًا : جمع کرنا، ذخیرہ کرنا۔
مَا فَتِيءَ : افعال ناقصہ میں سے ہے مَازَالَ کے معنی میں دوام واستمرار کے لیے آتا ہے
فَتِيءَ عَنِ الشيءِ (س) فَتْأً : رُکنا، باز آنا۔ صاحبِ منجد نے لکھا ہے کہ ماضی اور مضارع کے

علاوہ باقی افعال اس مادہ سے مستعمل نہیں ہوتے ہیں۔ ماذال کے معنی میں ہو تو جحد و نفی کے ساتھ مختص ہوتا ہے، سورۃ یوسف آیت ۸۵ میں ہے: قَالُوْا تَاللهِ تَفْتَؤُ تَذْكُرُ يُوسُفَ. یعنی مَا تَفْتَؤُ. ما نافیہ محذوف ہے۔

تَشْفِي : شَفَاہ اللهُ (ض) شِفَاءً: تندرستی عطا کرنا۔

يُغْضِي : أَغْضٰى۔إِغْضَاءً : چشم پوشی کرنا۔

أَلَاؤُك : نعمتیں، مفرد: إِلَیً، أَلْیً.

حُسَامُكَ : حُسَام: کاٹنے والی تیز تلوار۔ حَسَمَ (ض) حَسْمًا: کاٹنا، جڑ سے اکھاڑنا، رگ کاٹ کر اس پر داغ لگانا۔

وأَعْدَاؤُكَ تُثْنِي : "آپ کے دشمن بھی آپ کی تعریف کرتے ہیں" شریشی نے اس کے تحت واقعہ لکھا ہے کہ ایک اعرابی حاتم طائی کے ہاں مہمان بنا، حاتم طائی نے اس کی کوئی ضیافت نہیں کی، کھانا تک نہیں کھلایا، پوری رات بھوکا رہنے کے بعد صبح وہ وہاں سے روانہ ہوا، راستہ میں حاتم طائی نے بھیس بدل کر اس سے ملاقات کی اور پوچھا تم رات کو کس کے ہاں مہمان تھے؟ کہنے لگا حاتم طائی کے پاس تھا، پوچھا ضیافت کیسی کی؟ کہنے لگا بہت اچھی، اونٹ ذبح کر کے اس کا گوشت کھلایا، شراب پلائی، میری سواری کو چارہ کھلایا... حاتم اپنا تعارف کرانے کے بعد اس کو ساتھ واپس لے گیا، راستہ میں اس سے پوچھا کہ یہ جھوٹ آپ نے کیوں بولا؟ اعرابی نے کہا، دراصل تمام لوگ آپ کی سخاوت کی تعریف کرتے ہیں، اگر میں صحیح صورتحال بیان کرتا تو میری بات تسلیم نہ کی جاتی، اس لیے میں نے بھی عام لوگوں کی طرح آپ کی ضیافت کی تعریف کی۔

***

وسُؤدَدُكَ يَقْفِي، ومُواصِلُكَ يَجْتَنِي، ومَادِحُكَ يَقْتَنِي، وسَمَاحُكَ يُغيث، وسَمَاؤُكَ تَغيث، وَدَرُّكَ يَفيضُ، ورَدُّكَ يَغيضُ، ومؤمِّلُكَ شيخٌ حكاه فَيْءٌ، ولم يبق لَهُ شيْءٌ. أَمَّكَ بِظَنٍّ حِرْصُهُ يَثِبُ، ومَدْحُكَ بِنُخَبٍ مُهورُها تَجِبُ، ومَرَامُهُ يَخِفّ، وأَواصِرُه تَشِفّ، وإطراؤُه يُجْتَذَب، ومَلامُهُ يُجْتَنَب،

آپ کی سیادت بلند کرتی ہے، آپ سے ملنے والا چنتا ہے، آپ کی تعریف کرنے والا

کماتا ہے، آپ کی سخاوت مدد کرتی ہے، آپ کا آسمان بارش برساتا ہے، آپ کی بھلائی بہتی ہے، آپ کا رد کرنا خشک کردیتا ہے (سائل کے رزق کو ختم کردیتا ہے) اور آپ کا امیدوار ایک ایسا بوڑھا ہے جس کا مشابہ سایہ زوال ہے، جس کے لئے کچھ بھی نہیں رہا، اس نے آپ کا قصد کیا ایک ایسے گمان کے ساتھ جس کی حرص کود رہی ہے، اس نے آپ کی تعریف ایسے منتخب الفاظ کے ساتھ کی جن کی مہریں واجب ہیں، اس کا مقصد سہل ہے، اس کے تعلقات صاف و شفاف ہیں، اس کی تعریف میں مبالغہ آرائی کھینچی جاتی ہے (یعنی لوگ چاہتے ہیں کہ وہ ان کی تعریف کرے) اس کی ملامت سے بچا جاتا ہے،

* * *

وسُؤدَدُكَ يُقْنِي : سُؤدَد : سرداری، سیادت۔ سَادَ (ن) سُؤدَدًا وسَيْدُوْدَةً : سردار بننا۔ يُقْنِي : باب افعال سے واحد مذکر غائب ماضی کا صیغہ ہے : بلند کرنا۔ أَقْنَىٰ فُلَانًا : راضی کرنا۔ سورۃ نجم آیت ۴۸ میں ہے : وأَنَّهُ هُوَأَغْنَىٰ وأَقْنَىٰ، کہتے ہیں : أَغْنَاهُ اللهُ وأَقْنَاه : قَنِيَ الرَّجُلُ (س) قِنًى : راضی ہونا۔ قَنِيَ الأنفُ : ناک اونچی ہونا۔ القِنَىٰ : رضامندی۔ عرب کہتے تھے :

"مَنْ أُعْطِيَ مِائَةً مِنَ المَعْزِ فَقَدْ أُعْطِيَ القِنَىٰ، وَمَنْ أُعْطِيَ مِائَةً مِنَ الضَّأْنِ فَقَدْ أُعْطِيَ الغِنَىٰ، وَمَنْ أُعْطِيَ مِائَةً مِنَ الإِبِلِ فَقَدْ أُعْطِيَ المُنَىٰ۔ یعنی جس کو سو بکریاں مل گئیں اسے اس کی رضا کی چیز مل گئی، جس کو سو بھیڑ ملیں اس نے مالداری پالی اور جس کو سو اونٹ ملے اس کی تمام تمنائیں پوری ہوئیں"

ابن فارس نے لکھا ہے کہ قاف، نون اور حرف معتل کا مادہ دو معنوں پر دلالت کرتا ہے ایک ارتفاع یعنی اونچائی و بلندی پر، دوسرے لزوم پر۔ قَنِيتُ حَيَائِي : میں نے حیا لازم پکڑی عنترہ بن شداد کا شعر ہے

فَاقْنِي حَيَاءَكِ لَا أَبَا لَكِ وَاعْلَمِي ... أَنِّي امْرُؤٌ سَأَمُوتُ إِنْ لَمْ أُقْتَلِ

وَمُوَاصِلُكَ : باب مفاعلہ سے صیغہ اسم فاعل ہے، وصال و ملاقات کرنے والا آج کل "وَاصَلَ" زیادہ تر جاری رکھنے اور کسی کام کے مسلسل کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہے وَاصَلَ التَّقَدُّمَ : پیش قدمی جاری رکھنا، وَاصَلَ التَّحْقِيقَ فِي الحَادِثِ : واقعہ کی تفتیش جاری رکھنا الجُهْدُ المُتَوَاصِل : مسلسل محنت۔

يَقْتَنِي : إِقْتِنَاءٌ از افتعال : کمانا۔

وَسَمَاحُكَ يُغِيْثُ : اور آپ کی سخاوت مدد کرتی ہے۔ یُغِیْثُ : باب افعال سے واحد مذکر غائب مضارع کا صیغہ ہے۔ إِغَاثَةٌ : مدد کرنا، تعاون کرنا۔ غَاثَهُ اللهُ (ن) غَوْثًا : اللہ اس کی مدد کریں۔ اجوف واوی ہے۔

وَسَمَاؤُكَ تَغِيْثُ : "اور آپ کا آسمان بارش برسا تا رہے"۔ تَغِیْثُ : غَاثَ اللهُ البِلَادَ (ض) غَيْثًا وغِيَاثًا : اللہ بارش نازل فرمائیں۔ یہ اجوف یائی ہے۔

يَغِيْضُ : غَاضَ الماءُ (ض) غَيْضًا : پانی خشک ہونا، زمین میں جذب ہونا، کم کرنا (لازم اور متعدی) سورۃ ہود آیت ۴۴ میں ہے : وَغِيْضَ الْمَآءُ وَقُضِيَ الأَمْرُ۔ اور سورۃ رعد آیت ۸ میں ہے "اَللهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثٰى وَمَا تَغِيْضُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ"۔

وهُوَ مِلُّكَ شَيْخٌ حَكَاهُ فَيْءٌ : اور آپ سے امید رکھنے والا ایسا شیخ ہے جو سایہ زوال کے مشابہ ہے فَيْءٌ : سایہ زوال جمع : أَفْيَاء وفُيُوء۔ حَكَاهُ فَيْءٌ یعنی شَابَهَهُ فَيْءٌ۔ بوڑھے شیخ کو سایہ زوال کے ساتھ تشبیہ دی کہ ڈھلنے والے سایہ کی طرح اس کی عمر بھی ڈھل گئی ہے۔

ومَدحُكَ بِنُخَبٍ مُهُوْرُهَا تَجِبُ : نُخَب : نُخْبَةٌ کی جمع ہے، ہر منتخب چیز۔ یہاں اس سے منتخب قصیدے مراد ہیں۔ نخب (ن) نَخْبًا : اختیار کرنا۔

ومَرامُه يَخِفُّ : مَرَام : مقصد ومطلب۔ جمع : مَرَامَات، رَامَ الشَّيْءَ (ن) رَوْمًا : قصد کرنا، ارادہ کرنا۔ مطلب یہ ہے کہ اس شیخ کا مقصد ہلکا اور آسان ہے، آپ اس کو پورا کر سکتے ہیں۔

وأَوَاصِرُهُ تَشِفُّ : أَوَاصِر : آصِرَة کی جمع ہے : تعلق، رشتہ۔ تَشِفُّ شَفَّ (ض) شُفُوْفًا : پتلا یا باریک ہونا، شفاف ہونا۔ ترجمہ ہے : اس کے تعلقات شفاف (اور بے غبار) ہیں۔

***

ـــــــــــ ووراءه صَفَف، مَسَّهُمْ شَظَفٌ؛ وحَصَّهُمْ جَنَفٌ، وعَمَّهُمْ قَشَفٌ، وَهُوَ فِي دَمْعٍ يُجِيبُ، وَوَلَهٍ يُذِيبُ؛ وَهَمٍّ تضيّف، وَكَدٍّ نيّف، لمأمولٍ خَيَّبَ، وإِهْمَالٍ شَيَّبَ، وَعَدُوٍّ نَيَّبَ، وَهُدُوٍّ تغيَّبَ،

اور اس کے پیچھے ایسے اہل و عیال ہیں جن کو خستہ حالی نے چھویا، ظلم نے کاٹا اور بدحالی ان پر عام ہے اور وہ ایسے آنسو میں (گھرا ہوا) ہے جو (ہر وقت) لبیک کہہ رہے ہیں، ایسی حیرت میں ہے جو پگھلا رہی ہے، ایسے غم میں ہے جو زبردستی مہمان بن گیا ہے، ایسی

تکلیف میں ہے جو بڑھ رہی ہے۔ ایسی امید کی وجہ سے جس نے ناکام و نامراد بنایا، ایسی مہلت کی وجہ سے جس نے بوڑھا کردیا ایسے دشمن کی وجہ سے جس نے دانتوں سے کاٹا اور ایسے سکون کی وجہ سے جو غائب ہوگیا،

* * *

ووَرَاءَہ ضَفَف :
امام خلیلؒ نے کہا : الضَّفَفُ : کَثْرَةُ الاَیْدِی عَلَی الطَّعَامِ۔ یعنی کھانے پر ہاتھوں کا زیادہ ہونا
ابن الاعرابیؒ نے کہا : الضَّفَف : هوالضیقُ والشِّدَّةُ۔ یعنی تنگی اور سختی۔
اصمعیؒ نے کہا : هوأنْ یکونَ المالُ قلیلاً ومَن یَاکُلُه کَثِیر مال کم اور کھانے والے زیادہ ہوں
فراءؒ نے کہا : الضَّفَفُ هوالحَاجَة یہاں اس سے کثرتِ عیال مراد ہے جیساکہ شریشی نے لکھا ہے ضَفَّ القَومُ عَلَی الطَّعَامِ (ن) ضَفًّا وضَفَفًا : کھانے پر رش کرنا، بھیڑ کرنا۔

مَسَّهُم شَظَفٌ : مَسَّ، باب نصر اور سمع دونوں سے استعمال ہوتا ہے، صاحب مختار الصحاح نے سمع سے فصیح لکھا ہے۔ مصدر مَسًّا ومِسَاسًا آتا ہے۔ مَسَّهٗ : ہاتھ لگانا، چھونا، لاحق ہونا۔ مَسَّه المَرَضُ : بیماری لگنا۔ مَسَّ السِّیَاسَةَ : پالیسی پر آنچ آنا۔ مَسَّتِ الحَاجَةُ : ضرورت پیش آئی۔ حَاجَةٌ مَاسَّةٌ : اہم ضرورت۔ شَظَف : تنگدستی، عسرت۔ شَظِفَ الرَّجُلُ (س) شَظَفًا : تنگدست ہونا۔

جَنَفٌ : جَنِفَ عَنِ الطَّرِیْقِ (س) جَنَفًا : راستہ سے ہٹ جانا۔ جَنَفٌ : ظلم، عدل وحق سے انحراف۔ سورۃ بقرۃ آیت ۱۸۲ میں ہے : فَمَنْ خَافَ مِنْ مُّوْصٍ جَنَفًا اَوْ اِثْمًا...

قَشَف : مصدر : بدحالی، قَشِفَ (س) قَشَفًا وقَشُفَ (ک) قَشَافَةً : بدحال ہونا، تنگدست ہونا۔

وَوَلَهٍ : حیرت جو سخت غم کی وجہ سے ہو۔ وَلِهَ، یَوْلَه (س) وَلَهًا ووَلَهَانًا : حیرت زدہ ہونا، عقل کا ماؤف ہونا۔ ابن اثیر النہایہ (ج ۵ ص ۲۲۷) میں لکھتے ہیں : الوَلَهُ: ذَهَابُ العَقْلِ والتَّحَیُّرُ مِنْ شِدَّةِ الوَجْدِ۔

وکَمَدٍ نَیَّفَ : کَمَدَ : الحُزْنُ المَکْتُوْم یعنی اندرونی غم کَمِدَ الرَّجُلُ (س) کَمَدًا: مغموم ہونا۔ کَمِدَ اللَّوْن : رنگ کا سیاہی مائل ہونا۔ نَیَّفَ باب تفعیل سے ہے، نَیَّفَ الشیْءُ تَنْیِیْفًا : زیادہ ہونا۔ ونَافَ الشیْءُ (ن) نَوْفًا : اونچا ہونا۔

نَیَّبَ : تَنْیِیْبًا : دانت سے کاٹنا۔ نَابَه (ض) نَیْبًا، دانت پر مارنا۔

* * *

——— ولم يزغ وِدّه فيغضب ، ولاَ خَبُث عُودُه فَيُقضَب ، ولا نفَث صَدْرُه ، فيُنفَض ، ولاَ نشزَ وصْلُهُ فيُبْغَض ، وَمَا يَقتَضِي كَرَمُكَ نَبذَ حُرَمِهِ ؛ فبيّضْ أمله ، بتخفيف أَلَمه ، ينشُ حَمْدَكَ بَيْنَ عَالِمِه .

اور اس کی محبت نے کجی اختیار نہیں کی کہ اس پر ناراض ہوا جائے، نہ اس کی لکڑی ناکارہ ہوئی ہے کہ وہ کاٹی جائے، نہ اس کے سینہ نے (شر آمیز) بات کی ہے کہ اس کو دور پھینکا جائے اور نہ ہی اس کی ملاپ نے نافرمانی کی ہے کہ اس کے ساتھ بغض کیا جائے۔ اس کی عزتوں کو پھینکنے کا آپ کا کرم تقاضہ نہیں کرتا، لہٰذا آپ اس کی امید کو روشن کیجئے (امید کو بر لائیے) اس کے غم کو ہلکا کرتے ہوئے وہ اپنے جہاں کے درمیان آپ کی تعریف پھیلائے گا۔

***

ولم يَزِغْ وُدّه : زَاغَ (ض)، زَيْغًا : ٹیڑھا ہونا، جھکنا۔ زَاغ من : پھر جانا۔ سورۃ نجم آیت ۱۷ میں ہے : مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغٰى ۔

ولاخَبُثَ عُودُه فَيُقْضَب : "اور اس کی لکڑی بے کار نہیں کہ کاٹی جائے۔ خَبُثَ (ک)، خَبَاثَةً : ناپاک ہونا۔ خَبُثَ عُودُهُ اس وقت کہتے ہیں جب لکڑی خشک ہو جائے۔

فَيُنْفَض : أَنْفَضَ فُلَانًا عَنْ نَفْسِهِ إِنْفَاضًا: دور کر دیا۔ نَفَضَ الثوبَ والشَّجَرَ (ن) نَفْضًا : جھاڑنا۔

ولانَشَزَ : نَشَزَتِ الْمَرْأَةُ بِزَوْجِهَا (ن ض) نُشُوْزًا : نافرمانی کرنا۔ سورۃ نسا آیت ۱۲۸ میں ہے : وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوْزًا أَوْ إِعْرَاضًا ۔ نَشَزَ الْقَوْمُ فِي مَجْلِسِهِمْ : مجلس میں لوگوں کا سمٹ جانا یا اٹھ جانا۔ سورۃ مجادلہ آیت ۱۱ میں ہے : وَإِذَا قِيْلَ لَهُمْ فَانْشُزُوْا يَرْفَعِ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ ...

ابن فارس نے لکھا ہے کہ نَشَزَ کے اصل معنی بلند ہونے اور اٹھنے کے آتے ہیں۔ یہاں نَشَزَ کے معنی ہیں نافرمانی کرنا۔

نَبذ حُرَمه : نَبَذَ (ض)، نَبْذًا : پھینکنا، سورۃ بقرۃ آیت ۱۰۱ میں ہے "نَبَذَ فَرِيْقٌ مِّنَ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتٰبَ"۔ نُبْذَةٌ : ٹکڑا، حصہ، پیراگراف۔

***

بقيت لإماطة شجبٍ، وإعطاء نشبٍ، ومداواة شجنٍ، ومراعاة يفنٍ، موصولاً بخفضٍ، وسرورٍ غضّ، ما غشي معهدُ غنيّ، أو خشي وَهْمُ غبيّ، والسلام.

آپ باقی رہیں ہلاکت کو دور کرنے، مال عطا کرنے، غم کا علاج کرنے اور بوڑھے کی رعایت کرنے کے لئے جو خوشحالی اور تازہ خوشی کے ساتھ متصل ہو، جب تک غنی کی مجلس کا قصد کیا جائے یا غبی (کند ذہن) کے وہم سے ڈرا جائے والسلام۔

***

شَجَب : موت، غم۔ شجب (ن) شَجْبًا، شُجُوْبًا : ہلاک وغمگین کرنا وشَجِبَ (س) شَجَبًا : ہلاک ہونا، غمگین ہونا۔ متنبی نے سیف الدولہ کی بہن کا ایک معرکے کا مرثیہ کہا ہے اس کے دو شعر ہیں :

تخالفَ النّاسُ حتّى لا اتّفاقَ لهم ... إلّا على شَجَبٍ والخُلفُ في الشَّجَبِ
فقيلَ تخلُصُ نفسُ المرءِ سالمةً ... وقيلَ تَشرَكُ جسمَ المرءِ في العَطَبِ

"لوگ باہم اختلاف رکھتے ہیں حتی کہ ان میں کوئی اتفاق ہی نہیں، مگر موت پر (سب کا اتفاق ہے) لیکن موت (کی کیفیت) میں بھی پھر اختلاف ہے۔
بعض کہتے ہیں کہ آدمی کی روح چھوٹ کر صحیح سالم رہتی ہے اور بعض کہتے ہیں جسم کی ہلاکت میں وہ بھی شریک ہے یعنی جسم کے ساتھ روح بھی فنا ہو جاتی ہے"

وإعطاء نشب : نَشِبَ الشیءُ في الشیءِ (س) نَشَبًا : اٹکنا، پھنسنا، نَشِبَتِ الحربُ بينَ الدَّولتَينِ : دو ملکوں کے درمیان لڑائی ہونا۔
یہاں نشب سے مال مراد ہے کیونکہ اس کے ساتھ بھی انسان کا دل اٹکا رہتا ہے۔

ومداواة شجن : شَجَن : غم۔ جمع : شُجون، شَجِن (س) شَجَنًا وشُجُونًا : غمگین ہونا(ن) شَجْنًا : غمگین کرنا۔

ومراعاة يفن : يَفَن : شیخ فانی، بڈھا۔ جمع : يُفُنٌ۔

وسرور غضّ : تازہ خوشی۔ غَضّ : تروتازہ۔ جمع : غِضاض۔ غَضَّ الغُصْنُ (س) غَضاضةً : تروتازہ ہونا۔

مَعْهَد غَنِيّ : غنی کی مجلس۔ معہد اس جگہ کو کہتے ہیں جہاں لوگ مجلس جماتے ہیں۔

جمع : مَعَاهِد، عَهِدَ الشئَ (س) عَهْدًا : دیکھ بال کرنا، نگہداشت کرنا، جاننا، پانا۔
ابن فارس نے لکھا ہے عین، ھا، دال کا مادہ نگہداشت وحفاظت پر دلالت کرتا ہے۔
آج کل معصد ادارے کیلئے استعمال ہوتا ہے۔
غَبِي : کند ذہن۔ جمع : أَغْبِيَاء۔ غَبِيَ (س) غَبَاوَة : غبی ہونا۔

***

فلمَّا فرَغ مِنْ إملاَءِ رِسَالتِهِ ، وجَلَّى فى هَيْجَاء البَلاغةِ عَنْ بَسَالَتِهِ ، أَرْضَتْهُ الجماعَةُ فِعلاً وقَوْلاً ،وَأَوْسَعَتْهُ حفَاوَةً وطَوْلاً . ثُمَّ سُئِلَ مِنْ أىِّ الشُّعُوبِ نِجَارُه ، وفى أىِّ الشِّعَابِ وِجَارُهُ ، فقَالَ :

پس جب وہ اپنے رسالہ کے لکھوانے سے فارغ ہوا اور بلاغت کے معرکہ میں اس نے اپنی بہادری سے کچھ جھلک ظاہر کی تو جماعت نے اس کو فعلاً و قولاً راضی کیا، اس کو اعزاز و اکرام اور بخشش سے مالا مال کیا، پھر اسے پوچھا گیا کہ کونسے قبیلے سے اس کی اصل ہے اور کس گھاٹی میں اس کا گھر ہے؟ تو وہ کہنے لگا:

***

هَيْجَاء : لڑائی۔ هَاجَ الشئُ (ض) هِيَاجًا وهَيَجَانًا : جوش میں آنا، جوش دلانا۔ (متعدی ولازم) هَاجَ النَّبْتُ ـ هِيَاجًا : سوکھ جانا، خشک ہو جانا۔ سورۃ زمر آیت ۲۱ میں ہے
ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَامًا...
بَسَالَتُهُ : شجاعت، جرأت۔ بَسُلَ (ک) بَسَالَةً وبَسَالاً : بہادر ہونا۔
أَرْضَتْهُ : باب افعال سے واحد مؤنث ماضی کا صیغہ ہے إِرْضَاءً : راضی کرنا۔ أَرْضِيَة: دیمک۔
حَفَاوَةً : خیر مقدم، استقبال، اعزاز واکرام۔ حَفِيَ بِه (س) حَفَاوَةً : عزت کرنا۔
حَفِيَ عنه : سوال کرنے میں اصرار کرنا۔ سورۃ أعراف آیت ۱۸۷ میں ہے : "يَسْئَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا" حَفِيَ الرَّجُلُ (س) حِفْوَةً وحِفْيَةً وحِفَايَةً وحَفًا وحَفَاءً : ننگے پاؤں چلنا۔
ابن فارس نے لکھا ہے کہ حاء، فاء اور حرف معتل تین معنوں پر دلالت کرتا ہے :

① منع کرنا ② سوال میں اصرار کرنا ③ ننگے پاؤں ہونا۔ کہتے ہیں حَفَوْتُ الرَّجلَ من کلّ شیئٍ : یعنی میں نے منع کیا۔ آخری دو معنوں کی مثالیں اوپر گذر گئیں۔
معلوم نہیں ہے ابن فارس نے اعزاز و اکرام والے معنی کیوں نظر انداز کئے، حالانکہ نہ صرف سمع سے بلکہ باب نصر سے بھی .... حَفَاهُ۔ حَفْوًا کے معنی اکرام اور عزت کرنے کے آتے ہیں۔
ابن فارس اگرچہ مادہ کے اصل معنی بتاتے ہیں لیکن بسا اوقات کچھ اصلی معانی ان سے چھوٹ جاتے ہیں۔

نِجَارُہ : اصل وحسب۔ نَجَرَ الخَشَبَ (ن) نَجْرًا : لکڑی کو چھیلنا، ہموار کرنا۔
نَجِرَ الیومُ : دن کا گرم ہونا۔ نجّار : بڑھئی۔
وِجَارُہ : کفتار کا بن، سوراخ، جمع : أَوْجِرَة۔ یہاں وِجار سے گھر مراد ہے۔

***

① غَسَّانُ أُسْرَتِيَ الصَّمِيمَهْ وَسَرُوجُ تُرْبَتِيَ الْقَدِيمَهْ
② فالبيتُ مِثلُ الشَّمْسِ إشْـ ـراقًا ومَنْزِلَةً جَسِيمَهْ
③ والرَّبْعُ كالفِردوسِ مطـ ـيَبَةً ومَنْزَهَةً وقِيمَـهْ
④ وَاهًا لِعَيْشٍ كانَ لِي فِيهَـا ولَذَّاتٍ عَمِيمَـهْ
⑤ أيَّامَ أَسْحَبُ مُطْرَفِي فِي رَوْضِهَـا مَاضِي العَزِيمَهْ
⑥ أَخْتَالُ فِي بُرْدِ الشَّبَا بِ وأَجْتَلِي النِّعَمَ الْوَسِيمَهْ
⑦ لا أَتَّقِي نُوَبَ الزَّما نِ ولاَ حَوَادِثَهُ الْمُلِيمَهْ

① غسان میرا اصلی خاندان ہے اور سروج میرا پرانا وطن ہے۔
② چنانچہ (وہاں) میرا گھر چمک اور بلندی کے اعتبار سے سورج کی طرح تھا۔
③ عمدگی، پاکیزگی اور قیمت کے لحاظ سے جنت الفردوس کی طرح مکان تھا۔
④ سروج میں میری زندگی اور عام نعمتیں کس قدر اچھی تھیں۔
⑤ جن دنوں میں اپنی ریشمی چادر اس کے باغات میں کھینچتا، اپنے عزم پر عمل کر گذرنے والا تھا۔
⑥ جوانی کی چادروں میں اٹھلاتا (ناز و انداز سے چلتا) اور خوبصورت نعمتوں کو دیکھتا۔
⑦ زمانہ کے مصائب اور اس کے المناک حوادث سے نہ ڈرتا۔

① (غسان) مبتدا ہے (أسرتی الصميمة) موصوف صفت مل کر خبر ہے (سروج) مبتدا ہے (تربتی القديمة) خبر ہے۔

② (البيت) مبتدا ہے (مثل الشمس) خبر ہے (إشراقا) (منزلةً) (مثل الشمس) سے تمیز ہے۔

③ (الربع) مبتدا ہے (كالفردوس) (كائن) سے متعلق ہو کر خبر ہے (مَطيَبة) (مَنْزَهة) (قيمةً) یہ تینوں (الربع كالفردوس) کی نسبت سے تمیز ہیں۔

④ (واهاً) اسم فعل بمعنی أعجب، ضمیر متکلم مستتر فاعل (عيش) (واها) سے متعلق ہے (فيها) (كان) سے متعلق ہے (لی) (كان) کی خبر ہے (لذّات) کا عطف (لعيش) پر ہے۔

⑤ (أيام) مضاف (اسحب) مضاف الیہ، یہ پہلے شعر کے لئے ظرف ہے (فی روضها) (أسحب) سے متعلق ہے (ماضی العزيمة) (أسحب) کی ضمیر متکلم سے حال ہے۔

⑥ (فی برد الشباب) (أختال) سے متعلق ہے (النعم الوسيمة) (أجتلی) کے لئے مفعول بہ ہے۔

⑦ (نوبَ الزمان) (أتقی) کے لئے مفعول بہ ہے (ولا) میں (لا) زائدہ ہے (حوادثه) کا عطف (نوائب الزمان) پر ہے ای (لا أتقي حوادثه المليمة)۔

***

مَنْزَهَة : پاکیزگی۔ نَزُهَ الشَّئ (س ک) نَزَاهَةً ومَنْزَهَةً : برائی سے پاک اور دور ہونا۔
ابن فارس نے لکھا ہے کہ نون، زا اور ھا کا مادہ کسی شی سے دور ہونے پر دلالت کرتا ہے۔
مُتَنَزَّہ پارک کو کہتے ہیں کیونکہ پارک آبادی سے دور اور الگ ہوتا ہے۔
وَاهاً : یہ کلمۂ تعجب بھی ہے اور استفہام بھی۔
مُطْرَف : ریشمی چادر۔ جمع : مَطَارِف۔

***

٨ فَلَوْ أنّ كربًا مُتلِفٌ　　لَتلِفتُ مِنْ كُرَبِي المقيمَةْ
٩ أوْ يُفتَدى عيشٌ مَضَى　　لَفَدَتهُ مُهجَتِيَ الكريمَةْ
١٠ فالموتُ خيرٌ للفتى　　مِنْ عَيْشِهِ عَيْش البهيمَةْ
١١ تقتادُهُ بُرَةُ الصّغا　　ر إلى المظِيمةِ والهَضِيمَةْ
١٢ ويَرَى السِّباعَ تنوشُها　　أيدى الضّباعِ المستضيمَةْ
١٣ والذّنبُ للأيام لَوْ　　لا شؤمُها لم تَنْبُ شِيمَةْ
١٤ ولو استقامتْ كانتِ الـ　　أحوالُ فيها مُستقيمَةْ

٨ پس اگر کوئی مصیبت ہلاک کرنے والی ہوتی تو میں اپنے مقیم (اور دائمی) مصائب سے ہلاک ہو جاتا۔

٩ یا اگر گذری ہوئی زندگی کا فدیہ دیا جاسکتا تو میری شریف جان اس پر فدا ہو جاتی (یعنی اگر گذری ہوئی حسین زندگی کو فدیہ دے کر لوٹایا جاسکتا تو میں جان بھی اس کو لوٹانے کے لئے قربان کر دیتا)

١٠ اور موت آدمی کے لئے اس کی چوپایہ جیسی زندگی سے بہتر ہے۔

١١ اس حال میں کہ ذلت کی نکیل اس کو کھینچ رہی ہو بڑی اور (کمر) توڑ دینے والی مصیبتوں کی طرف۔

١٢ اور (اس حال میں) کہ وہ درندوں (شیروں) کو دیکھے کہ ظالم بجوؤں کے ہاتھ انہیں نوچ رہے ہیں (یعنی جب وہ زمانہ میں اس طرح انقلاب دیکھے کہ بجو جیسے ذلیل جانور شیر جیسے طاقتور اور بہادر جانور کو نوچ رہا ہے اور خسیس شریف پر غالب آرہا ہے تو ایسی حالت میں اس کے لئے زندگی کے مقابلے میں موت بہتر ہے، یہ ترجمہ اس صورت میں ہوگا جب "یری" کو دسویں شعر میں واقع "الفتی" سے حال بنایا جائے، دوسری صورت یہ ہے کہ اس شعر کو جملہ مستانفہ بنایا جائے تب ترجمہ ہوگا "اور جوان دیکھے گا شیروں کو کہ ظالم بجوؤں کے ہاتھ انہیں نوچ رہے ہیں" یعنی ذلیل کا عزیز پر غالب آنا انقلاب زمانہ کی وجہ سے دیکھا جا سکتا ہے۔

١٣ اور قصور (ان سب میں) زمانہ و ایام کا ہے کیونکہ اگر ایام کی نحوست نہ ہوتی تو عادت ناموافق نہ ہوتی۔

١٤ اگر ایام درست اور مستقیم رہتے تو ان میں احوال بھی مستقیم رہتے۔

⑧ (لو أن كربا......) شرط ہے (لتلفت) جزاء ہے(من كربي) (لتلفت) سے متعلق ہے۔

⑨ (أو يفتدي) کا عطف (أنّ كربا) پر ہے ای (لو يفتدي) یہ شرط ہے (عيش) (يفتدي) کا نائب فاعل ہے(مضى) (عيش) کی صفت ہے (لفدته) جزا ہے (مهجتي) (فدته) کے لئے فاعل بہ ہے۔

⑩ (الموت) مبتدا (خير للفتى) خبر (من عيشه) (خير) سے متعلق ہے (عيش البهيمة) (خير) سے متعلق ہے(عيش البهيمة) (عيشه) سے بدل ہے۔

⑪ (برة الصغار) مضاف با مضاف الیہ (تقتاده) کا فاعل ہے (إلى العظيمة) (تقتاده) سے متعلق ہے۔

⑫ (السباع) (يدى) کے لئے مفعول بہ ہے(تنوشها) مفعول بہ سے حال ہے (أيدى الضياع) (تنوشها) کا فاعل ہے(المستضيمة) (الضباع) کی صفت ہے۔

⑬ (الذنب) مبتدا(للأيام) متعلق (كائن) سے ہوکر خبر،(لولا) حرف شرط (شومها) مبتدا (موجود) محذوف نکال کر خبر ہے، مبتدا خبر شرط (لم تنب شيمة) فعل فاعل جزا ہے۔

⑭ (لواستقامت) شرط (كانت الأحوال) جزا ہے (فيها) (كانت) سے متعلق ہے۔

***

مُتْلِفٌ : باب افعال سے صیغۂ اسم فاعل ہے ، أَتْلَفَهُ : ہلاک کیا ۔ تَلِفَ الشئُ (س) تَلَفًا : ہلاک ہونا۔

يُفْتَدىٰ : باب افتعال سے مضارع مجہول کا صیغہ ہے ، اِفْتَدیٰ مِنْه بِكذا : فدیہ دیکر اس سے اپنے آپ کو بچالیا۔ وَفَدَى الرجلُ (ض) فِدَاءً : مال دے کر جان چھڑانا۔ سورۃ صٰفّٰت آیت ۱۰۷ میں ہے،وَفَدَيْنٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيْمٍ ... فَدَاه بِحَيَاتِه۔ فِدَاءً : جان نثار کرنا۔ فِدَائیْ : رضاکار، جانباز ۔

مُهْجَتِي : روح۔ جمع : مُهَجَات و مُهَج ، متنبی نے بڑی اچھی بات کہی ہے :

وَمَنْ تَفَكَّرَ فِي الدُّنْيَا وَمُهْجَتِهِ أَقَامَهُ الْفِكْرُ بَيْنَ الْعَجْزِ وَالتَّعَبِ

"جو شخص دنیا اور اپنی روح کے متعلق سوچے گا تو فکر اس کو عجز اور رنج وتعب کے درمیان کھڑا کر دے گی"

تقتاده بُرَة : بُرَة : وہ حلقہ جو زیورات کے طور پر استعمال کرتے ہیں جیسے بالی، کنگن وغیرہ، نکیل جو اونٹ وغیرہ کی ناک میں اس کو قابو میں رکھنے کے لیے ڈالتے ہیں۔ جمع : بُرًى بُرات۔

الهَضِيْمَة : ظلم۔ هَضَم فلانًا (ض) هَضْمًا : ظلم کیا، اس پر غصہ ہوا، سورۃ طٰہٰ آیت ۱۱۲ میں ہے : فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَّلَا هَضْمًا۔

ابن فارس نے لکھا ہے کہ هَضَمَ کے اصل معنی توڑنے اور دبانے کے آتے ہیں، ہاضمہ کو، ہاضمہ اس لیے کہتے ہیں کہ وہ طعام کو توڑتا ہے۔

تَنوشها : نَاشَ الشيءَ (ن) نَوْشًا : نوچنا، پکڑنا، چلنا، لینا۔

ابن فارس نے لکھا ہے کہ اس کے اصل معنی لینے اور پکڑنے کے ہیں۔ سورۃ سبا آیت ۵۲ میں ہے : وَأَنّٰى لَهُمُ التَّنَاوُشُ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيْدٍ۔ طفیل کا شعر ہے :

فَنُشْنَاهُمُ بِأَرْمَاحٍ طِوَالٍ مُثَقَّفَةٍ بِهَا نَفْرِي النُّحُوْرَا

فوجی دستوں کی باہمی جھڑپ کو نَوْش اور مُناوَشة کہتے ہیں۔ اس کی جمع مُناوشات آتی ہے

الضِّبَاعُ الْمُسْتَضِيْمَةُ : الضِّباع ضَبُعٌ کی جمع ہے بجو، کفتار۔ المستضيمة استفعال سے صیغہ اسم فاعل ہے، ظلم کر کے ذلیل کرنے والی۔

شُؤْمُهَا : بدشگونی، نحوست۔ شَأَمَ (ک) شَآمَةً : منحوس ہونا۔

لم تنبُ : نَبَا يَنْبُو (ن) نَبْوَةً وَنُبُوًّا : دور ہونا، اپنی جگہ قرار نہ پکڑنا، ناقص واوی ہے۔

زمانے کی برائی

ان اشعار میں علامہ حریری نے زمانے اور ایام کے متعلق کہا ہے کہ زمانہ حقیر کو عظیم اور عظیم کو حقیر، امیر کو غریب اور غریب کو امیر بنا دیتا ہے۔ حالات وطبائع کا اس طرح تغیر ایام کی نحوست کا کیا دھرا ہے۔

علامہ ابشیہی نے المستطرف (ج ۲ ص ٦٧) میں لکھا ہے کہ ایک مرتبہ مسلمہ بن زید، عبدالملک بن مروان کے پاس آیا تو عبدالملک نے مسلمہ سے پوچھا: آپ نے کونسا بادشاہ زیادہ

کامل اور کونسا زمانہ زیادہ افضل پایا ہے" مسلمہ نے جواب میں کہا :

أَمَّا الْمُلُوْكُ فَلَمْ أَرَ إِلَّا حَامِدًا أَوْ ذَامًّا. وَأَمَّا الزَّمَانُ فَيَرْفَعُ أَقْوَامًا وَيَضَعُ أَقْوَامًا وَكُلُّهُمْ يَذْكُرُ أَنَّهُ يُبْلِي جَدِيْدَهُمْ، وَ يُفَرِّقُ عَدِيْدَهُمْ، وَيُهْرِمُ صَغِيْرَهُمْ وَيُهْلِكُ كَبِيْرَهُمْ.

"بادشاہوں کے تو تعریف کرنے والے بھی ہوتے ہیں اور مذمت کرنے والے بھی ! لیکن زمانہ بعض قوموں کو بلندی تک پہنچاتا ہے اور بعض کو پستی میں گراتا ہے، زمانہ کے متعلق ہر ایک یہی کہتا ہے کہ وہ نئے کو پرانا، ہم جلیس کو جدا، نوجوانوں کو بوڑھا اور بوڑھے کو ہلاک کر دیتا ہے"

اسلام نے زمانے کو برا کہنے اور گالی دینے سے منع کیا ہے۔ امام ابو داود رحمہ اللہ نے اپنی سنن (ج ۴ ص ۲۶۹) میں سب سے آخری حدیث قدسی نقل کی ہے :

يَقُولُ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ : يُؤْذِيْنِي ابْنُ آدَمَ، يَسُبُّ الدَّهْرَ، وَ أَنَا الدَّهْرُ، بِيَدِي الْأَمْرُ أُقَلِّبُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ.

"اللہ جل شانہ فرماتے ہیں کہ ابن آدم زمانے کو بُرا کہہ کر مجھے تکلیف پہنچاتا ہے کیونکہ زمانے میں تصرف کرنیوالا میں ہوں، معاملہ میرے ہاتھ میں ہے، میں ہی دن رات کو تبدیل کرتا ہوں"

شمس الحق عظیم آبادیؒ نے عون المعبود (ج ۱۴ ص ۱۹۲) میں لکھا ہے کہ اس حدیث میں درحقیقت زمانہ جاہلیت کے ان دو فرقوں پر رد ہے جن میں ایک خالص دہریہ تھا جس کا عقیدہ تھا کہ حوادثات اور انقلابات سب کا خالق زمانہ ہے، اس فرقے کی طرف قرآن نے "وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ" میں اشارہ کیا ہے۔ دوسرا فرقہ اللہ پر ایمان تو رکھتا تھا لیکن اس کا خیال تھا کہ حوادث و آلام زمانہ کے پیدا کردہ ہیں اس لیے وہ حوادثات کو زمانہ کی طرف منسوب کرتا۔ حدیث میں ان دونوں فرقوں کی تردید کی گئی ہے کہ حوادثات اور انقلابات زمانہ کی طرف منسوب کر کے اسے بُرا کہنا صحیح نہیں، کیونکہ انقلابات کا خالق زمانہ نہیں اللہ جل شانہ ہیں۔

مولانا خلیل احمد سہارنپوریؒ نے بذل المجہود (ج ۲ ص ۲۱۸) میں لکھا ہے کہ زمانے کو اس عقیدے کے ساتھ بُرا کہنا کہ وہ خالق حوادث ہے، کفر ہے۔ ہاں اگر یہ عقیدہ نہیں لیکن جیسا کہ عام طور پر حوادث کی نسبت زمانہ کی طرف اس میں واقع ہونے کی وجہ سے کر دی جاتی ہے یہ تو کفر نہیں البتہ پسندیدہ نہیں ہے۔

ابوسیاس ایک مرتبہ ابوجعفر شیبانی کے پاس آیا، پوچھا۔ کیا کر رہے ہو؟ ابوجعفر نے کہا: زمانہ کی خرابی کا تذکرہ کر رہے ہیں ابوسیاس نے کہا: ہرگز نہیں۔ زمانہ تو ایک برتن ہے، خیر و شر سے اس میں کوئی تبدیلی نہیں آتی، وہ اپنے حال پر رہتا ہے۔ پھر یہ شعر پڑھے:

أَرَی خَلَلاً تُصَانُ عَلَی رِجَالٍ وَأَخْلَاقًا تُذَالُ وَلَا تُصَانُ
یَقُوْلُوْنَ الزَّمَانُ بِهٖ فَسَادٌ وَهُمْ فَسَدُوْا وَمَا فَسَدَ الزَّمَانُ

میں خوبصورت لباس دیکھ رہا ہوں کہ لوگوں جسموں پر اس کی حفاظت کی جاتی ہے لیکن اخلاق کو دیکھ رہا ہوں کہ ان کی اہانت ہے اور کوئی حفاظت نہیں۔ لوگ کہتے ہیں کہ زمانے میں فساد ہے حالانکہ فساد خود یہ لوگ کرتے ہیں زمانہ نہیں کرتا"

***

ثمَّ إن خَبره نمَا إلَى الوالى ، فملأَ فاه باللآلى ، وَسامَهُ أنْ يَنْضَوِىَ إلى أحْشائِهِ ، وَيلِيَ دِيوانَ إنشائِهِ ، فأَحْسَبَهُ الحِباء ، وَظَلَفَهُ عَنِ الوِلايَةِ الإباء.

پھر اس کی خبر والی تک پہنچی، تو اس نے اس کا منہ موتیوں سے بھر دیا اور اس کو مکلف بنایا اس بات کا کہ وہ اس کے خدام میں شامل ہو جائے اور اس کی انشاء پردازی کی مجلس کا والی بن جائے لیکن عطیہ اس کے لئے کافی ہو گیا اور انکار نے ولایت سے اس کو روکا۔

***

نَمَا إلَى الوَالِي : نَمَا الشيءُ (ن) نُمُوًّا : بڑھنا، ترقی کرنا نَمَا الحَدِيثَ إلی : منسوب کرنا۔

أنْ يَنْضَوِيَ : از انفعال اِنْضَوَى الشيءُ اِنْضِوَاءً۔ مل جانا، شامل ہو جانا۔ وَضَوَىٰ إليه (ض) ضَنيًّا وضُوِيًّا : ملنا، پناہ لینا۔ ضَوِيَ الرجلُ (س) ضَوًى : پتلا ہونا۔

فَأَحْسَبَهُ الحِبَاءُ : أَحْسَبَ إحْسَابًا : کافی ہونا۔ الحِبَاء : عطیہ۔ حَبَاهُ بكذا (ن) حَبْوًا : دینا، عطا کرنا۔ " الحِبَاء " أَحْسَبَ کا فاعل ہے۔ ترجمہ ہے: " پس کافی ہو گیا اس کے لیے عطیہ "

وَظَلَفَهُ عَنِ الوِلَايَةِ الإبَاءُ : ظَلَفَهُ (ض) ظَلْفًا : اس کو روکا۔ الإباء : انکار۔ أَبَیٰ (ف) إبَاءً وَإبَاءَةً : انکار کرنا، رد کرنا۔ باب فتح سے اس کا استعمال عام قاعدہ کے خلاف ہے، کیونکہ فتح سے کسی مادہ کے استعمال کی شرط یہ قرار دی گئی کہ اس کے عین یا لام کلمہ میں حروف حلقیہ میں سے کوئی حرف ہو، أَبَیٰ میں نہیں ہے۔

ترکیب میں الإباء، ظَلَفَه کا فاعل ہے۔ ترجمہ ہے: "اور اس کو ولایت و سرداری سے انکار نے باز رکھا"

***

قال الرّاوِی: وَكُنتُ عَرَفتُ عُودَ شجرَتِه، قَبلَ إيناعِ ثمرَتِه، وَكِدتُ أُنبّهُ عَلَى عُلُوّ قَدرِه، قَبلَ استِنَارَةِ بدرِه، فأوحى إليّ بإيماضِ جَفنِهِ، ألاّ أجرِّدَ عَضبَهُ مِن جَفنِهِ. فلمّا خَرَجَ بَطِينَ الخُرْجِ، وَفَصَلَ فائِزًا بالفَلْجِ، شيّعتُهُ قاضيًا حقّ الرّعايَةِ، وَلاحِيًا لهُ عَلَى رَفضِ الوِلايَةِ، فأعرَضَ مُتبسّماً، وَأنشَدَ مُترنّماً:

راوی نے کہا میں نے اس کے درخت کی لکڑی کو اس کے پھل پکنے سے پہلے پہچان لیا تھا اور قریب تھا کہ میں اس کے ماہتاب چمکنے سے پہلے اس کے علو مرتبت پر تنبیہ کردوں لیکن اس نے مجھے اپنی پلک کے اشارے سے بتایا کہ میں اس کی تلوار اس کی نیام سے نہ نکالوں، چنانچہ جب وہ خرجین (تھیلہ) بھر کر نکلا، اور مقصود پر کامیاب ہو کر جدا ہوا تو میں رعایت کا حق ادا کرتے ہوئے رخصت کرنے کے لئے اس کے پیچھے چلنے لگا اس حال میں کہ میں اس کو ملامت کر رہا تھا ولایت (اور عہدہ) چھوڑنے پر تو اس نے ہنستے ہوئے اعراض کیا اور ترنم کے ساتھ شعر پڑھنے لگا۔

***

إيناع ثمرته: أينَعَتِ الثَّمَرةُ إيناعًا، يَنَعَتْ (ف) يَنْعًا ويُنْعًا: پھل کا پک جانا۔ سورۃ انعام آیت ۱۰۰ میں ہے: انْظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ ....

بإيماضِ جفنِه: أَوْمَضَ الرَّجُلُ بِجَفْنِهِ إِيمَاضًا: پلک سے اشارہ کرنا أَوْمَضَ البَرْقُ: بجلی کا چمکنا۔ وَمَضَ يَمِضُ (ض) وَمْضًا ومِيضًا ومَضَانًا۔ بجلی چمکنا۔

جَفْن پلک کو بھی کہتے ہیں اور تلوار کے نیام کو بھی۔ یہاں پہلے جفن سے پلک اور دوسرے سے تلوار مراد ہے جمع: أَجْفَان، جُفُون، أَجْفُن۔

عَضْبه: تیز تلوار عَضَبَ الشيءَ (ض) عَضْبًا: کاٹنا۔

بَطِين الخُرْج: زین کا تھیلا جو گھوڑے کی پشت پر سامان رکھنے کے لیے کسا جاتا ہے۔

خُرْجِين. جمع: خرجة (بروزنِ عِنَبَة) بَطِيْن الخرج: بھرا ہوا تھیلہ۔
فَائِزًا بالفُلْج : الفَلْج، کامیابی فَلَجَ الرَّجلُ (ن) فَلْجًا و فُلُوجًا : کامیاب ہونا، مقصود پانا۔
لاحِيًا : باب نصر سے صیغہ اسم فاعل ہے۔ لَحَا فلانًا (ن) لَحْوًا : گالی دینا، ملامت کرنا۔

***

① لَجَوْبُ البلادِ مَعَ المَتْرَبَهْ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنَ المَرْتَبَهْ

② لِأَنَّ الوُلاَةَ لَهُمْ نَبْوَةٌ ومَعتَبَةٌ يا لهاَ مَعْتَبَهْ !

③ وَمَا فِيهِمُ مَنْ يَرُبُّ الصَّنِيعَ وَلاَ مَنْ يُشَيِّدُ ما رتَّبَهْ

④ فَلاَ يَخْدَعَنْكَ لُمُوعُ السَّرَابِ وَلاَ تأْتِ أَمْرًا إِذَا ما اشْتَبَهْ

⑤ فَكَمْ حَالِمٍ سَرَّهُ حُلْمُه وَأَدْرَكَهُ الرَّوعُ لَمَّا انْتَبَهْ

① مختلف شہروں کے چکر فقر و فاقہ کے ساتھ مجھے مرتبہ و عہدہ سے زیادہ محبوب ہے۔

② اس لئے کہ حاکموں کے لئے اچٹنا ہے (ان میں استقلال نہیں ہوتا) اور ان کا عتاب، کس قدر سخت عتاب ہوتا ہے۔

③ ان حکام میں کوئی شخص ایسا نہیں ہے جو احسان (اور اچھے عمل) کی تربیت کرے (اس کو ترقی دے) اور نہ ایسا کوئی ہے جو اپنے مرتب کردہ امور کو مضبوط کرے۔

④ لہٰذا سراب کی چمک آپ کو ہرگز دھوکہ نہ دے اور تو ایسے معاملہ میں نہ آ، جو مشتبہ ہو۔

⑤ اس لئے کہ کتنے خواب دیکھنے والے ہیں، ان کا خواب ان کو خوش کردیتا ہے حالانکہ ان کو خوف لاحق ہوتا ہے جب وہ جاگتے ہیں۔

***

① لام تاکیدیہ ابتدائیہ ہے (جوب البلاد) مبتدا ہے (أحب إلی) خبر ہے (مع المتربة) (جوب) مصدریہ کے لئے مفعول معہ ہے۔

② (الولاة) (أن) کا اسم ہے (لھم) خبر مقدم اور (نَبوة) مبتدا مؤخر ہے، مبتدا خبر مل کر (أنّ) کی خبر ہے (أن) اسم اور خبر سے مل کر مجرور، لام جارہ کے لئے، جار مجرور پہلے

شعر میں (أحبَ) اسم تفضیل سے متعلق ہے (معتبه) کا عطف (نَبْوة) پر ہے (یالها معتبة) اس میں یاء حرف ندا ہے، لام تعجب کا ہے اور (ها) ضمیر (معتبة) کی طرف راجع ہے منادی یہاں محذوف ہے، ترکیبی عبارت ہے یا قومی تعجبوا لتلك المعتبة۔

③ (ما) نافیہ ہے (فیهم) خبر مقدم ہے (مَنْ یرب) مبتدا مؤخر ہے (لا) زائدہ ہے (مَنْ یُشیّد) کا عطف (مَنْ یرب) پر ہے (مارتبه) (یشید) کے لئے مفعول بہ ہے۔

④ (لموع) (لا یخدعنك) کا فاعل ہے (أمراً) منصوب بنزع الخافض ہے، حرف جار کو حذف کر دیا ای (لاتأت إلى امر) (إذا) ظرفیہ مضاف ہے (ما) زائدہ ہے (اشتبه) جملہ فعلیہ مضاف الیہ ہے، مضاف بامضاف الیہ (لاتأت) کے لئے ظرف ہے۔

⑤ (کَمْ) خبریہ ممیز (حالم) تمیز، یہ مبتدا (سَرَّه حُلْمُهُ) خبر (أدركه الروعُ) جملہ فعلیہ ہے (لَمّا انتبه) اس کے لئے ظرف ہے (لَمّا) ظرفیہ ہے۔

* * *

لِأَنَّ الوُلَاةَ لَهُمْ نَبْوَةٌ : نَبَا السیفُ (ن) نَبْوَةً : تلوار کا اچٹ جانا۔ نَبَا الشئُ : دور ہونا، اپنی جگہ نہ ٹھہرنا۔ یہاں نَبْوَة سے نخوت وتکبر اور عدمِ استقلال مراد ہے۔ مطلب یہ ہے کہ حکام میں نخوت وتکبر ہوتا ہے، ان میں کوئی مستقل مزاجی نہیں ہوتی، آج خوش ہو کر کسی کو انعام واکرام سے نوازا تو کل اس کی جان پر بھی بن پڑ جاتے ہیں۔

الصَّنِیعُ : احسان۔ صَنَعَ إلَیْهِ مَعْرُوفًا (ف) صَنْعًا وصُنْعًا : نیکی کرنا، احسان کرنا۔

یُشَیِّد : شَیَّدَ البِنَاءَ تَشْیِیدًا و شَادَ (ض) شَیْدًا : عمارت کو بلند کرنا، مضبوط بنانا۔

فَکَمْ حَالِمٍ سَرَّهُ حُلْمُهُ، وأَدْرَکَهُ الرَّوْعُ إِذَا مَا انْتَبَهْ : حَالِم: خواب دیکھنے والا۔ حَلَمَ (ن) حُلْمًا وحُلُمًا : خواب دیکھا، حَلُمَ (ک) حِلْمًا بُردبار ہونا۔ الحُلُمُ : خواب۔ جمع : أَحْلَام۔ سورۃ یوسف آیت ۴۴ میں ہے : قَالُوْا اَضْغَاثُ أَحْلَامٍ۔

مطلب یہ ہے کہ بہت سے لوگ حسین خواب دیکھتے ہیں، لیکن جب نیند سے بیدار ہوتے ہیں تو کسی مصیبت اور خوف میں گرفتار ہوتے ہیں۔ شاہانِ نازک طبع کا اکرام وانعام بھی حسین خواب کی مانند ایک فریب ہے، جس پر اعتماد کرنا چاہیئے، نہ اس کے دوام کی امید رکھنی چاہیئے۔

المَقَامَةُ السَّابِعَةُ البَرْقَعِيدِيَّةُ

آپ نے شاید کبھی مشاہدہ کیا ہو گا کہ کبھی ریل اور بس وغیرہ کے سفر میں کوئی فقیر مرد یا عورت آتی ہے اور کارڈ تقسیم کر کے چلی جاتی ہے، درحقیقت یہ مانگنے کا نسبتاً ایک معزز طریقہ ہے، علامہ حریری نے اس مقامہ میں اسی چیز کو بیان کیا ہے، حارث برقعید میں عید کی نماز ادا کرتا ہے، ایک نابینا آدمی بوڑھی عورت کو کارڈ دیتا ہے، بوڑھی عورت کارڈ تقسیم کرتی ہے، ایک کارڈ حارث کو دیتی ہے، جس میں تیرہ اشعار تحریر ہوتے ہیں، ان میں بڑے دردناک انداز میں اپنی بے کسی اور فقر و فاقہ کا بیان ہوتا ہے، عورت حارث کے پاس کارڈ لینے آتی ہے تو وہ اس شرط پر رقم دینے کے لیے کہتا ہے کہ عورت اسے شاعر کا نام بتادے، عورت کہتی ہے یہ اشعار سروجی کے ہیں، حارث سمجھ جاتا ہے کہ یہ ابوزید ہے، اس کے نابینا ہونے کے متعلق وہ فکر مند ہو جاتا ہے کہ اس کی بینائی کیسے چلی گئی؟ حارث اس سے ملتا ہے اور کھانے کی دعوت دیتا ہے اور معلوم ہو جاتا ہے کہ اس کی بینائی بسلامت ہے، اندھا بننا اس کا فریب ہے، پوچھتا ہے کہ آپ اندھا کیوں بنے، ابوزید کہتا ہے، زمانہ اندھا بن گیا ہے اس لیے میں بھی اندھا بن گیا، کھانا کھانے کے بعد ابوزید حارث سے دانت، صاف کرنے کے لیے خلالہ اور ہاتھ صاف کرنے کے لیے صابن وغیرہ منگواتا ہے، حارث لانے کے لیے گھر جاتا ہے، ابوزید بوڑھی کو لے کر اس دوران غائب ہو جاتا ہے، اس مقامہ میں پندرہ اشعار ہیں۔

المقامة السابعة وهي البرقعيدية

حَكَى الحارث بن همام، قال: أَزْمَعْتُ الشُّخُوصَ مِن بَرْقَعِيدَ، وَقَد شِمْتُ بَرْقَ عِيدٍ، فكَرِهْتُ الرِّحْلَةَ عَنِ تلك المدينَةِ، أو أشهَدَ بِها يَوْمَ الزِّينَةِ. فلَمَّا أَظَلَّ بِفَرْضِه وَنفلِه، وَأَجلَبَ بِخَيْلِه وَرَجِلِه، اتَّبعْتُ السُّنَّةَ فِي لُبْسِ الجَديد، وَبرَزْتُ مَعَ مَنْ برَزَ لِلتَّعْيِيدِ.

حارث بن ہمام نے حکایت کرتے ہوئے کہا کہ میں نے برقعید شہر سے سفر کرنے کا پختہ ارادہ کیا اور میں عید کا چاند دیکھ چکا تھا، اس لئے میں نے اس شہر سے کوچ کرنا ناپسند سمجھا، یہاں تک کہ میں زینت (عید) کے دن اس میں حاضر رہوں۔ چنانچہ جب عید اپنے فرض اور نفل کے ساتھ ہوگئی اور اس نے اپنے سواروں اور پیادوں کو کھینچ لایا تو میں نے نئے لباس پہننے میں سنت کی اتباع کی اور عید منانے کے لئے جو لوگ نکلے تھے ان کے ساتھ نکلا۔

***

یہ مقامہ موصل عراق سے چار دن کی مسافت پر واقع شہر برقعید کی طرف منسوب ہے، شریشی نے لکھا ہے کہ موصل اور برقعید کے درمیان بیس فرسخ کا فاصلہ ہے۔ علامہ یاقوت حموی نے معجم البلدان (ج ۱ ص ۳۸۷) میں لکھا ہے کہ تیسری صدی ہجری سے پہلے یہ اچھا خاصا مشہور شہر تھا لیکن اب یہ چھوٹی سی آبادی ہے اور یہاں کے لوگ چوری میں ضرب المثل ہیں، کہتے ہیں لِصٌّ بَرقَعِيدِيٌّ

أَزْمَعْتُ الشُّخُوص: أَزْمَعَ افعال سے ہے، أَزْمَعَ الأَمْرَ وبِهِ وعَلَيْه: پختہ عزم کرنا أَزْمَعَ الرَّجُلُ: جلدی کرنا۔ زَمَعَ الرَّجُلُ فِي المَشْيِ (ف) زَمْعًا وزَمَعَانًا: جلدی چلنا۔ وزَمِعَ (س) زَمَعًا: خوف زدہ ہونا۔ الشُّخُوص: باب فتح کا مصدر ہے۔ شَخَصَ مِنَ البَلَدِ (ف) شُخُوصًا: جانا۔ شَخَصَ بَصَرُهُ: نگاہ اٹھنا۔ سورۃ ابراہیم آیت ۴۲ میں ہے: إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الأَبْصَارُ.

شِمْتُ : شَامَ الْبَرْقَ (ض) شَيْمًا : دیکھنا، آسمانی بجلی کو دیکھنا کہ بادل برسے گا یا نہیں
الْتَأمَ : باب افتعال سے بمعنی مل جانا، جڑجانا۔ لَأَمَ الشيءَ (ف) لَأْمًا : اصلاح کرنا،
لَأَمَ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ : جمع کرنا، جوڑنا۔

***

وَحِينَ الْتَأَمَ جَمْعُ الْمُصَلَّى وَانْتَظَمَ ، وأَخَذَ الزِّحَامُ بِالْكَظَمِ ، طَلَعَ شَيْخٌ فِي شَمْلَتَيْنِ ، مَحْجُوبُ الْمُقْلَتَيْنِ ، وَقَدِ اعْتَضَدَ شِبْهَ الْمِخْلَاةِ ، وَاسْتَقَادَ الْعَجُوزَ كَالسِّعْلَاةِ ، فَوَقَفَ وِقْفَةَ مُتَهَافِتٍ ، وَحَيَّا تَحِيَّةَ خَافِتٍ .

جس وقت عید گاہ کا مجمع مل گیا اور مرتب ہو گیا اور ہجوم نے سانس کے رکنے کو لے لیا تو ایک ایسا بوڑھا دو چادروں میں ظاہر ہوا جس کی آنکھوں پر پردہ تھا اور اس نے توبڑے جیسی چیز اپنے بازو میں لے رکھی تھی، بھوتنی (غول) کی طرح ایک بوڑھی عورت کو کھینچ رہا تھا، پس وہ گرنے والے کے کھڑے ہونے کی طرح (لڑکھڑاتے ہوئے) کھڑا ہوا اور پست آواز والے شخص کے سلام کی طرح سلام کیا،

***

وأخذ الزحام بالكظم : الكَظْمُ: سانس نکلنے کی جگہ۔ جمع : أَكْظَام و كِظَام۔
كظم السقاءَ (ض) كَظْمًا : مشکیزے کا منہ بند کرنا كَظَمَ الرَّجُلُ غَيْظَهُ : غصہ پینا۔
سورۃ آل عمران آیت ۱۳۴ میں ہے : وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ .
آج کل تھرماس کو كَظِيمَة کہتے ہیں، اس کی جمع كظائم آتی ہے۔
یہاں ترجمہ ہوگا : "اور ہجوم نے لے لیا سانس نکلنے کی جگہ کو / یا سانس کے رُکنے کو"
یعنی بھیڑ اور رش کی وجہ سے سانس گھٹنے لگا۔ شریشی نے الكظم کا ترجمہ کیا ہے : تَضْيِيقُ النَّفَسِ مِنْ شِدَّةِ الزِّحَامِ۔

وقد اعتضد شبه المخلاة : اعْتَضَدَ : کسی چیز کو بازو میں لینا۔ شِبْهٌ : تصویر، نقل مشابہت۔ جمع : أَشْبَاهٌ۔ آج کل کہتے ہیں : شِبْهُ إِقْطَاعِيٍّ : نیم جاگیردارانہ۔ شِبْهُ جَزِيرَة : جزیرہ نما۔ شِبْهُ قَارَة : برصغیر۔ المِخْلَاة : توبڑہ، جس میں دانہ وغیرہ بھر کر گھوڑے کی گردن میں لٹکا دیتے ہیں۔ جمع : مَخَالٍ۔ ترجمہ ہے : "اور اس نے توبڑے جیسی چیز اپنے بازو میں

لے رکھی تھی "

السِعلاة : بھوت، پریت، غول، چڑیل، لڑاکا عورت، گندی عورت، بدصورت عورت، بھتنی جمع سَعَال وسِعلیَات

متَهَافِت : یہ باب تفاعل سے صیغۂ اسم فاعل ہے۔ گرنے والا۔ تهافت على الشئ: گرنا۔ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے "تهافت الفلاسفة" کے نام سے بڑی معرکۃ الآراء کتاب فلسفہ کے رد میں لکھی ہے۔ و هَفتَ الشئُ (ض) هَفتًا و هُفَاتًا : ہلکی ہونے کی وجہ سے چیز کا اُڑنا، پست ہونا، پتلا ہونا۔

خافِت : وہ شخص جس کی آواز پست ہو۔ خفت (ن.ض) خَفتًا وخُفُوتًا و خُفَاتًا : ٹھہرنا، خاموش ہونا، ضعیف ہونا۔ خَفَتِ الصوتُ : آواز کا پست ہونا۔ خَفَتَ بالصَوت : آواز پست کرنا۔ امام ابوداؤدؒ نے اپنی سنن (ج ۱ ص ۵۸، کتاب الطهارة) میں روایت نقل کی ہے کہ ایک آدمی نے حضرت عائشہ رضؓ سے پوچھا : أرأيتَ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم كان يجهر بالقرآن أم يخفتُ به ؟ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تلاوت بآواز بلند فرماتے تھے یا آہستہ۔ حضرت عائشہ رضؓ نے جواب دیا : رُبما جهر به وربما خَفَتَ،

***

وَلَمَّا فرَغَ من دُعائِهِ ، أجال خَمسَةً فی وِعَائِه ؛ فأبرَزَ منه رقاعًا قد كُتِبْنَ بألوان الأصباغِ ، فی أوَانِ الفَراغ ،فناوَلَهُنَّ عَجُوزَهُ الحَيزَبُون ، وأمَرَها بأن تَتَوسَّمَ الزَّبُون ، فمَن آنسَتْ نَدَى يدَيه ، ألقَتْ منهنّ وَرَقَةً لَدَيه ، فأتاحَ له القدرُ المعتوب ، رقعة فيها مكتوب ...

جب وہ اپنی دعا سے فارغ ہوا تو اپنے پانچوں (انگلیوں) کو اپنے برتن میں گھمانے لگا چنانچہ اس سے چند ایسے رقعے (پرچے) اس نے نکالے جو مختلف رنگوں سے فراغت کے اوقات میں لکھے گئے تھے، وہ رقعے اس نے اپنی کھوسٹ بوڑھی کو دیئے اور اس کو حکم دیا کہ وہ بیوقوف شخص کو دیکھے پس جس شخص کے دونوں ہاتھوں کی سخاوت وہ محسوس کرے ان میں سے ایک رقعہ اس کے پاس ڈالدے تو عتاب زدہ تقدیر نے میرے لئے بھی ایک رقعہ مہیا اور مقرر کردیا جس میں لکھا ہوا تھا۔

***

بألوان الأصباغ: یہ صِبغ کی جمع ہے رنگ، الوان کی اضافت أصباغ کی طرف اضافت بیانیہ ہے
فناولهن عجوزه الحیزبون: ناول باب مفاعلہ سے ہے۔ ناول الشیٔ: دینا، عطا کرنا۔ الحَیْزَبُون: بوڑھی مکار عورت۔
ترکیب میں "ناول" فعل ضمیر مستتر فاعل "هُنّ" ضمیر منفصل مفعول بہ اول اور "عجوز" مفعول بہ ثانی "الحیزبون" عجوز کی صفت ہے۔ ترجمہ ہے: پس اس نے وہ رقعے اپنی بوڑھی مکار عورت کو دیدیئے
الزَّبُون: اس لفظ کے مختلف معنی آتے ہیں: ① بیوقوف، کند ذہن ② وہ اونٹنی جو دوہتے وقت زانو پھٹکائے ③ حرب زبون: سنگین جنگ۔ یہاں پہلے معنی مراد ہیں۔ زبنہ وبہ (ض)، زَبْنًا ہٹانا، ٹکر لگانا۔

***

① لقدْ أصبحتُ موقوذًا ... بأوجاعٍ وَأوجالِ
② وَممنُوًّا بِختالٍ ... وَمختالٍ ومُغتالِ
③ وَخوّانٍ مِنَ الإخوا ... نِ قالٍ لی لإقلالِی
④ وَإعمالِ مِنَ العُمّا ... لِ فی تَضْلِیعِ أعمالِی
⑤ فَکَمْ أُصْلَى بأذحالٍ ... وَأمحالٍ وَترْحالِ
⑥ وَكَمْ أخطِرُ فی بالٍ ... وَلاَ أخْطُرُ فی بالِ
⑦ فلَیْتَ الدّهرَ لمّا جا ... رَ أطفا لِیَ أطفَالِی

① میں دردوں اور خوفوں کا مارا ہوا ہوں۔
② اور آزمائش میں مبتلا کیا گیا ہوں مکار، متکبر، اور ہلاک کرنے والے کے ساتھ
③ بھائیوں میں سے بہت خیانت کرنے والے، اپنے فقر کی وجہ سے دشمنی کرنے والے کے ساتھ
④ اور میرے اعمال کو کج (اور خراب) کرنے میں عمال (حکام) کی طرف سے کاروائی کرنے کے ساتھ۔
⑤ کتنی بار میں عداوتوں، قحطوں اور سفر (کی آگ) میں ڈالا گیا ہوں۔
⑥ اور کتنی بار میں بوسیدہ کپڑوں میں پھرتا رہا اور کسی دل میں بھی میں نہیں آیا۔
⑦ کاش زمانے نے جب ظلم کیا تو وہ میرے بچوں کو بھی بجھادیتا۔

⑧ فلَوْلا أنّ أشبالِيَ أغلالِي وأغـلالِي
⑨ لمَا جهّزْتُ آمالِي إلى آلٍ ولاَ والِي
⑩ ولاَ جرّرْتُ أذيالي علَى مَسْحَبِ إذلاَلي
⑪ فَمِحْرَابِيَ أحْرَى بِي وَأسْمَالِيَ أسْمَى لِي
⑫ فهَلْ حُرٌّ يرَى تخْـــفِيفَ أثقالِي بِمِثقَالِ
⑬ وَيُطفِي حَرَّ بَلبالِي بسِرْبالٍ وَسِرْوَالِ !

⑧ اگر میرے بچے میرے طوق اور میرے لئے چھچڑیاں نہ ہوتے۔
⑨ تو میں اپنی امیدوں کو کسی شخص اور کسی والی کے پاس نہ لے کر جاتا۔
⑩ اور نہ میں اپنے دامنوں کو رسوا کن جگہ پر کھینچتا۔
⑪ کہ میرا محراب میرے لئے زیادہ مناسب ہے اور میرے پرانے کپڑے میرے لئے زیادہ بلند ہیں۔
⑫ پس کیا کوئی شریف آدمی مثقال سے میرے بوجھوں کو ہلکا کرنا مناسب سمجھ سکتا ہے۔
⑬ اور میرے غم کی حرارت کو قمیص و شلوار سے بجھا سکتا ہے۔

* * *

① (موقوذا) (أصبحت) فعل ناقص کے لئے خبر ہے (بأوحاع) جار مجرور (موقوذا) سے متعلق ہے (أوحال) کا عطف (أوحاع) پر ہے۔

② (ممنوا) کا عطف (موقوذا) پر ہے (بمحتال) جار مجرور (ممنوا) سے متعلق ہے (محتال) پر آگے پانچ عطف ہیں (مختال) (مغتال) (خوان) (قالٍ) اور (إعمال) ان سب کا عطف (محتال) پر ہے۔

③ (من الإخوان) (خوّان) سے متعلق ہے (لی) اور (لا قلالی) دونوں (قالٍ) سے متعلق ہیں۔

⑤ (باذحال) تمیز ہے، باء زائدہ ہے، ممیز، تمیز مل کر مفعول فیہ (أصلی) فعل کے لئے (أمحال) اور (ترحال) دونوں کا عطف (أذحال) پر ہے۔

⑥ (کَمْ) خبریہ ممیز(فی بال) میں(فی) زائدہ اور(بال) ممیز، ممیز تمیز مل کر مفعول فیہ(أخطر) کے لئے(ولا أخطر) کا عطف(وکم أخطر) پر ہے۔

⑦ (الدھر) (لیت) کا اسم ہے (لَمّا) شرطیہ ہے (جَارَ) فعل، ضمیر فاعل (أطفالی) مفعول بہ، جملہ فعلیہ ہو کر یہ شرط ہے(أطْفأ) فعل، فاعل جزا ہے(لی) جار مجرور (أطْفأ) سے متعلق ہے۔

⑧ (لولا) شرطیہ ہے(أشبالی) (أنّ) کا اسم ہے(أغلالی) اور(أعلالی) دونوں خبر ہیں اسم خبر مل کر شرط ہے۔

⑨ (لَمَا جھزت) جزا ہے(ما) نافیہ ہے اور لام تاکیدیہ ہے(آمالی) (جھزت) کے لئے مفعول بہ ہے(إلی آل) (جھزت) سے متعلق ہے(ولا والی) واؤ عاطفہ ہے (لا) زائدہ ہے(والی) کا عطف(آل) پر ہے۔

⑩ (ولاجررت) کا عطف(لما جھزت) پر ہے(أذیالی) مفعول بہ ہے(علی سحب) (جررت) سے متعلق ہے۔

⑪ (فمحرابی) مبتدا ہے، فاء تفریعیہ ہے(أحری بی) خبر ہے(أسمالی) مبتدا ہے(أسمی لی) خبر ہے۔

⑫ (حر) مبتدا ہے(یری) خبر ہے(تخفیف) (یری) کے لئے مفعول بہ ہے۔

⑬ (و یطفی) کا عطف(یری) پر ہے(حَرَّ بَلْبَالی) مرکب اضافی(یطفی) کے لئے مفعول بہ ہے۔

***

<u>مَوْقُوذًا بأوجال</u> : مَوْقُوذ اسم مفعول : مارا گیا۔ وقذہ (ض) وقْذًا : سخت مارنا۔ اتنا مارنا کہ جان پہ بن آئے۔ سورۃ مائدہ آیت ۳ میں ہے : وَالْمَوْقُوْذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ... أَوْجال : وَجَلٌ کی جمع ہے۔ وَجِل (س) وَجَلاً : ڈرنا۔ سورۃ انفال آیت ۲ میں ہے : إِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِيْنَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوْبُهُمْ .

<u>ومَمْنُوًا</u> : اسم مفعول : آزمائش میں مبتلا کیا گیا۔ مناہ بکذا۔ مَنْوًا : آزمائش میں مبتلا ہونا۔ منا فلانًا : امتحان لینا، جانچنا۔

<u>مغتال</u> : باب افتعال سے صیغۂ اسم فاعل ہے : ہلاک کرنے والا۔ إغْتال ۔ إغْتِيالاً

وغال الشئَ (ن) غَوْلاً : ہلاک کرنا، دھوکہ سے قتل کرنا۔
خَوّان : باب نصر سے صیغۂ مبالغہ ہے: بہت زیادہ خیانت کرنے والا۔ خانہ (ن) خُوْنًا وخِیانۃً : خیانت کرنا۔ قالٍ : اسم فاعل از قلی (ض) قَلْیاً : دشمنی کرنا۔
إقْلال لی : یعنی فقری۔ باب افعال کا مصدر ہے أقَل فلانٌ : فقیر ہونا۔
تَضلیع : باب تفعیل کا مصدر ہے: کجی۔ ضَلّعہ : ٹیڑھا کرنا۔ و ضَلِعَ (س) ضَلَعًا : ٹیڑھا ہونا۔
فکَمْ أُصلی بأذحال وأمحال : أُصْلیٰ: یا تو باب ضرب سے مضارع متکلم مجہول کا صیغہ ہے۔ صَلَی الشئَ (ض) صَلْیًا : آگ میں ڈالنا۔ صلہ میں علی اور فی بھی استعمال کرتے ہیں صَلَی فی النار وعلی النار۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ أَصْلَی باب سمع سے مضارع متکلم معروف کا صیغہ ہو صَلِی النارَ وبھا (س) صَلًی وصِلِیًّا : آگ میں جلنا۔ سورۂ لیل آیت ۱۵ میں ہے لایَصْلَاھَا اِلَّا الْاَشْقٰی۔ أذحال : ذَحلٌ کی جمع ہے : کینہ، عداوت۔ أمحال : مَحْلٌ کی جمع ہے : قحط۔ باب سمع، فتح، کرم سے مستعمل ہے۔ مَحَل المکان محلاً ومُحُولاً : قحط زدہ ہونا
أصْلی اگر مجہول کا صیغہ ہے تب ترجمہ ہوگا : "کتنی بار میں عداوت اور قحط کی آگ میں ڈالا گیا ہوں" اور معروف کی صورت میں ترجمہ ہوگا : "کتنی بار میں عداوتوں اور قحط کی آگ میں جلا ہوں۔"
وکم أخطِر فی بال ولا أخطُر فی بال : پہلا "أخطِر" باب ضرب سے مضارع متکلم کا صیغہ ہے بمعنی أمشِی۔ خَطَر الرجلُ فی مَشْیِہ (ض) خَطَرانًا : ہاتھ اوپر نیچے مار کر چلنا مٹک مٹک کر چلنا، جھومنا۔ اور دوسرا "أخطُر" باب نصر سے مضارع متکلم کا صیغہ ہے۔ خطر ببالہ : دل میں آنا۔ فی اور باء بھی اس کے صلہ میں استعمال کرتے ہیں۔ خطر علی بالہ و فی بالہ۔ امام ابن ماجہ نے اپنی سنن (ج ۲ ص ۱۴۴۷ کتاب الزھد) میں حضرت ابوھریرۃ کی روایت نقل کی ہے : " یقول اللہ عز وجل أَعْدَدْتُ لعبادی الصالحین مالاعینٌ رَأَتْ ولا أذنٌ سمعتْ، ولاخَطَر علی قلبِ بَشَرٍ "
بال : پہلے "بال" سے پرانا کپڑا مراد ہے، صیغہ اسم فاعل ہے بَلِیَ الثوبُ (س) بِلًی وبلاءً : کپڑا بوسیدہ ہونا، پرانا ہونا۔ اور دوسرے "بال" سے دل مراد ہے۔
أطفأَ لِی أطفالی : پہلا "أطفأ" "لی" باب افعال سے واحد مذکر غائب کا صیغہ ہے "لِی" جار مجرور مل کر "أطفأ" کے متعلق ہے، أطفأ کے معنی ہیں : بجھانا، سورۂ صف آیت ۸ میں ہے : یُرِیْدُوْنَ لِیُطْفِئُوْا نُوْرَ اللہِ بِاَفْوَاھِھِمْ۔ یہاں أطفأ سے ختم کرنا

اور فنا کرنا مراد ہے۔ دوسرا "أطفال" طِفْل کی جمع ہے بمعنی بچہ۔ "أطفالي" "لَمَاجَارَ" شرط کی جزا ہے۔ یعنی کاش! زمانے نے جب ظلم کیا تو میرے بچوں کو بھی مار ڈالا ہوتا۔

فلولا أنّ أشبالي أغلالي وأعلالي : أشبال: شِبْل کی جمع ہے، شیر کے بچے کو کہتے ہیں، نشید قرآنی ہے:

غَرِّد یا شبل الإیمان غَرِّد واصدع بالقرآن
فیه الحق وفیه النورُ فیه اللؤلؤ والمرجان

أغلال: غُلّ کی جمع ہے: لوہے کا طوق، بیڑی۔ سورۃ یٰس آیت ۸ میں ہے:
إِنَّا جَعَلْنَا فِیْٓ أَعْنَاقِهِمْ أَغْلٰلًا۔

أعلالی: عَلٌّ کی جمع ہے: چیچڑی یعنی وہ کیڑا جو جانور (عام طور پر بھینس گائے وغیرہ) کے بدن میں لگ جاتا ہے اور جانور کی کھال کے ساتھ چپکا رہتا ہے۔

لما جَهَّزْتُ آمالي إلى آل : جَهَّزَ الشيءَ تَجْهِيزًا: تیار کرنا، مہیا کرنا۔ جَهَّزَ إليه: اس کے پاس لے جانا، بھیجنا، سپلائی کرنا۔ جَهَزَ عَلَى الجَرِيح (ف) جَهْزًا: زخمی کا کام تمام کرنا

تجهيز للانتخابات: الیکشن کی تیاری۔ ادارہ، مشین، نظام اور سسٹم کے لیے لفظ جِهاز استعمال کرتے ہیں۔ اس کی جمع أَجْهِزَة آتی ہے۔ أَجْهِزَةُ الأَعْلام: ذرائع ابلاغ۔ أَجْهِزَة الأمن: امن مشینری۔ الأَجْهِزَةُ الرَّسْمِيَّة: سرکاری ذرائع۔ جِهازُ الهَضْم: نظام ہضم۔

یہاں "جَهَّزْتُ" کے صلہ میں إلى آیا ہے اس لیے معنی ہیں: جب میں لے گیا۔

آل : آل کے معنی اہل وعیال کے بھی آتے ہیں اور سراب کو بھی آل کہتے ہیں۔ مذکر ومؤنث دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ آل بمعنی شخص بھی آتا ہے، یہاں بمعنی شخص ہے۔

أَحْرَى بي : اسم تفضیل: حَرَابه (ن) حَرًا: کسی چیز کا لائق وسزاوار ہونا۔ مادہ (ح ر و)

وأسمالي أسمى لي : أسمالی: سَمَلٌ کی جمع ہے بوسیدہ کپڑے۔ أَسْمٰى لي: یہ باب نصر سے صیغہ اسم تفضیل ہے۔ سمی (ن) سُمُوًّا: بلند ہونا۔ أَسْمٰى لي: یعنی أعز لي وأرفع قدري۔

بَلْبالي بسِرْبال وسِرْوال : بلبال: شدتِ غم جمع: بَلَابِل وبلابیل۔ سِرْبال: قمیص۔ جمع: سَرَابیل۔ سِروال: پائجامہ۔ جمع: سَرَاویل۔

***

قَالَ الْحَارِثُ بْنُ هَمَّامٍ: فَلَمَّا اسْتَعْرَضْتُ حُلَّةَ الْأَبْيَاتِ، تُقْتُ إِلَى مَعْرِفَةِ مُلْحِمِهَا، وَرَاقِمِ عَلَمِهَا. فَنَاجَانِي الْفِكْرُ بِأَنَّ الْوُصْلَةَ إِلَيْهِ الْعَجُوزُ، وَأَفْتَانِي بِأَنَّ حُلْوَانَ الْمُعَرِّفِ يَجُوزُ؛ فَرَصَدْتُهَا وَهِيَ تَسْتَقْرِي الصُّفُوفَ صَفًّا صَفًّا؛ وَتَسْتَوْكِفُ الْأَكُفَّ كَفًّا كَفًّا،

حارث بن ہمام نے کہا جب میں نے اشعار کے جوڑے کو چوڑا سمجھا تو میں اس کے بُننے والے کو پہچاننے کا اور اس کے نقش کی مینا کاری کرنے والے کا مشتاق ہوا چنانچہ میری فکر نے مجھ سے سرگوشی کی کہ اس کی طرف پہنچنے کا ذریعہ بوڑھی ہے اور مجھے (میری فکر نے) فتوی دیا کہ پہچان کرانے والے کی اجرت جائز ہے اس لئے میں اس کی نگہبانی کرنے لگا، وہ ایک ایک صف کو تلاش کررہی تھی اور ایک ایک ہتھیلی سے بارش طلب کررہی تھی،

* * *

تُقْتُ : تاق إليه (ن) تَوْقًا وتُوُوْقًا : مشتاق ہونا۔

مُلْحِمُها : یہ باب افعال سے صیغۂ اسم فاعل ہے أَلْحَمَ الثوبَ : کپڑا بننا۔ أَلْحَمَ الشِعْرَ : شعر نظم کرنا۔

حُلْوانُ المُعَرِّف : دلال کی اجرت۔ حُلْوان: اجرت، مزدوری۔ حلا فلانًا الشئَ (ن) حَلْوًا وحُلْوَانًا : عطا کرنا۔ المُعَرِّف : پہچان کرانے والا۔ رہنمائی کرنے والا۔

مطلب یہ ہے کہ رہنمائی کرنے والے کو کچھ اُجرت دیدینا شریعت میں جائز ہے۔ نہی اور ممانعت کاہن کی اجرت کی آئی ہے۔ لہذا بوڑھی عورت کو کچھ دے کر ان اشعار کے شاعر کا پتہ اس سے معلوم کرلینا چاہیے۔

وتَسْتَوْكِفُ الأَكُفَّ كَفًّا كَفًّا : اور وہ طلب کررہی تھی بارش کو ہتھیلیوں سے ہتھیلی ہتھیلی کرکے۔

تَسْتَوْكِف : باب استفعال سے ہے۔ إِسْتَوْكَفَ الماءَ۔ استیکافًا : پانی ٹپکانا، جاری کرانا، بارش طلب کرنا۔ ووَكَفَ البيتُ (ض) وَكْفًا ووُكِيفًا : گھر کی چھت ٹپکنا وَكَفَتِ العَيْنُ الدمعَ : آنکھ کا آنسو بہانا۔ لازم ومتعدی دونوں طرح مستعمل ہے۔

الأَكُفّ : كَفٌّ کی جمع ہے: ہتھیلی۔

وَما إنْ يَنجَحُ لَهَا عَناءٌ، وَلا يَرْشَحُ عَلَى يَدِهَا إنَاءٌ، فَلَمَّا أَكْدَى اسْتِعْطَافُهَا، وكَدَّهَا مَطَافُهَا، عَاذَتْ بِالاسْتِرْجَاعِ، وَمالَتْ إلى إرْجاعِ الرِّقَاعِ، وَأَنْسَاهَا الشَّيْطانُ ذِكْرَ رُقْعتِي، فَلَمْ تَعُجْ إلى بُقْعَتِي، وَآبَتْ إلَى الشَّيْخِ بَاكِيَةً لِلْحِرْمَانِ، شَاكِيَةً تَحَامُلَ الزَّمانِ؛ فقالَ: إنَّا لِلّٰهِ، وَأُفوِّضُ أَمرِي إلى اللهِ، وَلا حَوْلَ وَلا قُوَّةَ إلاَّ باللهِ! ثُمَّ أَنشدَ:

① لَمْ يَبْقَ صَافٍ ولاَ مُصَافٍ وَلَا مَعِينٌ وَلَا مُعِينُ
② وَفِي المَسَاوِي بدَا التَّسَاوِي فَلَا أَمِينٌ وَلَا ثَمِينُ

لیکن اس کی مشقت کامیاب نہ ہوسکی اور اس کے ہاتھ پر کوئی برتن نہ ٹپکا چنانچہ جب اس کی تلاشِ مہربانی ختم ہوگئی اور اس کی گردش نے اس کو تھکادیا تو وہ انا للہ وانا الیہ راجعون پڑھتی ہوئی واپس ہوئی اور رقعوں کو لوٹانے کی طرف مائل ہوئی، شیطان نے میرے رقعے کا ذکر اسے بھلادیا، اس لئے وہ میری جگہ کی طرف نہ آئی اور بوڑھے کی طرف، محرومی پر روتی ہوئی زمانہ کے ظلم کی شکایت کرتی ہوئی لوٹی تو بوڑھے نے کہا انا للہ....... میں اپنا معاملہ اللہ کے سپرد کرتا ہوں اور قوت و طاقت صرف اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے ہے پھر شعر پڑھنے لگا۔

① کوئی صاف آدمی رہا اور نہ کوئی مخلص دوستی کرنے والا رہا، نہ چشمہ رہا اور نہ مددگار،

② برائیوں میں برابری شروع ہوگئی پس نہ کوئی امانت دار رہا اور نہ کوئی قیمتی۔

***

① (صاف) (لَمْ يَبْقَ) کا فاعل ہے (مُصاف) (مَعين) (مُعين) یہ تینوں بھی عطف کے ذریعہ (لم یبق) کا فاعل ہیں اور (لا) ان میں زائدہ ہے۔

② (فی المَساوی) جار مجرور متعلق مقدم (بدا) فعل کے لئے (التساوی) (بدا) کا فاعل ہے (فلا) فاء تفریعیہ ہے (لا) مشبہ بلیس ہے (امین) اس کا اسم ہے اور (موجودا) اس کی خبر محذوف ہے (لاثمین) کی ترکیب بھی اسی طرح ہے۔

وَلَا يَرْشَح : رشح الماءُ (ف) رَشْحًا : پانی ٹپکنا، بہنا، رسنا۔ راشح : فلٹر کو کہتے ہیں۔ المُرَشَّح : امیدوار۔

أَكْدَى : أكدى الرجلُ : ناکام ہونا، نامراد و محروم ہونا، بخل کرنا۔ سورۂ نجم آیت ۳۴ میں ہے : وَاَعْطٰى قَلِيْلًا وَّاَكْدٰى۔ یعنی تھوڑا دیا پھر وہ بھی بند کر دیا۔ کہتے ہیں : حَفَرَ فَأَكْدَى : کھودتے کھودتے زمین کے سخت حصہ تک پہنچ کر رک جانا۔ مجرد میں باب ضرب سے استعمال ہوتا ہے۔ كَدَى الرجلُ (ض) كَدْيًا : بخیل ہونا، اس کی بخشش کم ہونا۔

ابن فارس نے لکھا ہے کہ کاف، دال، یاء کا مادہ صلابت و شدت پر دلالت کرتا ہے۔ كُدْيَة زمین کا وہ سخت حصہ جو کھودا نہ جاسکے۔ بخل کے معنی میں یہ مادہ بطورِ تشبیہ مستعمل ہے کہ جس طرح زمین کے سخت حصہ تک پہنچ کر کھودنے والا رک جاتا ہے، اسی طرح بخیل مال و بخشش کے معاملہ میں آکر رک جاتا ہے۔

وَكَدَّهَا : كدّ (ن) كَدًّا : کام میں محنت کرنا، مانگنے پر اصرار کرنا۔ تھکانا۔

إِرْجَاع : باب افعال کا مصدر ہے : لوٹانا۔ مجرد میں باب ضرب سے آتا ہے۔ مصدر رَجْعًا آئے تو متعدی استعمال ہوتا ہے : لوٹانا اور رُجُوْعًا آئے تو لازمی استعمال ہوتا ہے : لوٹنا۔ قرآن میں دونوں طرح استعمال ہوا ہے۔ سورۂ توبہ آیت ۸۳ میں ہے : فَاِنْ رَّجَعَكَ اللّٰهُ اِلٰى طَآئِفَةٍ مِّنْهُمْ اور سورہ منافقون آیت ۸ میں ہے : يَقُوْلُوْنَ لَئِنْ رَّجَعْنَآ اِلَى الْمَدِيْنَةِ....

قدامت پسندی کے لیے آجکل لفظ رَجْعِيَّة استعمال کرتے ہیں۔ رَجْعِيُّوْن : قدامت پسند۔ مُرَاجَعَة : جانچ، جائزہ۔

فَلَمْ تَعُجْ إِلَى بُقْعَتِي : عاج (ن) عَوْجًا : لوٹنا۔ عاج بالمكان وفيه : ٹھہرنا۔ عاج الشيءَ : موڑنا۔ عَوِجَ (س) عَوَجًا : مائل ہونا، ٹیڑھا ہونا۔ بُقْعَة : زمین کا حصہ۔ جمع : بِقاع و بُقَع۔

تَحَامُلُ الزمان : زمانہ کا ظلم۔ تحامل علیہ : ظلم کرنا۔

المَسَاوِي : یہ مَسَاءَةٌ : برائی، چاہے اس کا تعلق قول سے ہو یا فعل سے۔ بعض حضرات نے لکھا ہے کہ یہ سُوْءٌ کی خلافِ قیاس جمع ہے۔ سَاءَ العَمَلُ (ن) سَوْءً : برا ہونا۔

التَّسَاوِي : یہ باب تفاعل کا مصدر ہے : برابری۔ تساويا في كذا : برابر ہونا۔ وسَوِيَ (س) سِوًى : سیدھا ہونا۔

أَمِين : امانت دار۔ جمع : أُمَنَاء۔ أَمُنَ (ک) أَمَانَةً : امین ہونا، امانتدار ہونا۔

ثُمَّ قالَ لها : مَنِّي النَّفسَ وَعِدِيهَا ، وَاجْمَعِي الرِّقاعَ وَعُدِّيها ، فقالَتْ : لَقدْ عَدَدْتُها لَمّا استَمَدْتُها ، فَوَجَدْتُ يَدَ الضَّياعِ ، قدْ غالَتْ إحْدَى الرِّقَاعِ ، فقالَ : تَعسًا لَكِ يالَكاعِ ، أنُحْرَمُ وَيحَكِ الْقَنَصَ والحِبالَةَ ، وَالْقَبَسَ وَالذُّبالَةَ ! إنَّها لَضِغثٌ عَلَى إبَالَة

پھر اس نے کہا اپنے آپ کو امیدوار رکھو اور اپنے نفس سے وعدہ کرلو (کہ آج نہیں تو کل مل جائے گا) اور رقعوں کو جمع کرکے گن لو، تو وہ کہنے لگی میں نے واپس لیتے ہوئے ان کو گن لیا تھا، ضیاع کے ہاتھ نے ایک رقعہ تلف کردیا ہے (یعنی ایک رقعہ گم ہوگیا ہے) تو بوڑھے نے کہا، ارے کمینی! ہلاکت ہو تجھے، تیرا ناس ہو، کیا ہم محروم کردیئے جائیں گے شکار سے بھی اور رسی سے بھی، شعلہ روشنی سے بھی اور بتی سے بھی، یہ تو نقصان پر نقصان ہے"۔

***

مَنِّي : یہ باب تفعیل سے امر کا صیغہ ہے۔ مَنَّى الشیٔ : تمنا و آرزو رکھنا، ترغیب دینا سورۃ النساء آیت ۱۱۹ میں ہے : وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ؛ ومَنَى (ض) مَنْيًا : مقرر کرنا۔

وعِدِيها : عِدِي امر حاضر مؤنث کا صیغہ ہے۔ وَعَدَ يَعِدُ عِدَةً : وعدہ کرنا۔

تَعسًا لكِ يالَكاعِ : تَعسًا : مفعول مطلق ہونے کی وجہ سے منصوب ہے، اس کا عامل سماعی طور پر وجوبًا محذوف ہے یعنی تَعِسْتَ تَعسًا لكِ اس کی اور بھی نظائر ہیں جیسے سَقْيًا لك، تَبًّا له وغیرہ۔ تَعِسَ الرجلُ (س ف) تَعسًا : ہلاک ہونا۔

لَكاعِ : کمینہ۔ یہ لفظ ہمیشہ حرفِ ندا کے ساتھ استعمال ہوتا ہے۔ مؤنث کے لئے لَكاعِ اور مذکر کے لئے لُكَعُ آتا ہے۔ لَكِعَ الرجلُ (س) لَكَعًا و لَكاعَةً : کمینہ و احمق ہونا۔

وَيحَكِ : تیرا ناس ہو۔ "وَيح" کلمہ ترحم ہے۔ کسی پر ترس کھانے کے لیے آتا ہے اور کبھی "ویل" کے معنی میں بھی آتا ہے۔ سباق و سیاق سے معنی کی تعیین ہوسکتی ہے۔ وَيح منصوب ہے اور اس کا فاعل فعل مضمر ہے۔ صاحب مختار الصحاح اور صاحب لسان العرب نے مفعول بہ ہونے کی وجہ سے اسکو منصوب قرار دیا۔ انہوں نے "أَلْزَمَ" فعل مقدر نکالا یعنی أَلزمك

اللہُ الوَیحَ ۔ لیکن شیخ مصطفیٰ نے جامع الدروس العربیہ (جزء ۳ ص ۳٦) میں مفعول مطلق ہونے کی بنا، پر وَیحَکَ کو منصوب کہا ہے ۔ وَیح سے فعل متصرف اگرچہ مستعمل نہیں تاہم یہ ترحم، تعجب اور ویل کے معنی میں استعمال ہوتا ہے ۔ ان میں سے جس معنی میں بھی استعمال ہو اسی کے مطابق فعل محذوف عامل نکالا جائے گا ۔ اور ترکیب میں وَیح اس سے مفعول مطلق واقع ہوگا مثلاً ویل کے معنی میں ہے تو " ھلکتَ " اور معنیٔ تعجب میں ہے تو " عجبتَ " وغیرہ فعل محذوف ہوگا ۔ بہرحال " وَیحَکَ " ترکیب میں چاہے مفعول بہ ہو یا مفعول مطلق ۔ عامل اس کا وجوباً حذف کیا جاتا ہے اور عرب عامل ذکر کیے بغیر ہمیشہ اس کو منصوب پڑھتے ہیں ۔ البتہ اگر " ویح " بغیر اضافت کے کلام میں واقع ہو جیسے " وَیحٌ لہ " تو اس صورت میں منصوب پڑھنا بھی درست ہے اور مرفوع بھی پڑھ سکتے ہیں ۔ " ویحٌ لہ ، ویحاً لہ " رفع مبتدا ہونے کی وجہ سے اور نصب مفعولیت کی بنا، پر صحیح ہوگا البتہ اس صورت میں رفع بہتر و اولیٰ ہے ۔

القَنَص : شکار ۔ جمع : أقناص ۔

القَبَس : آگ کا شعلہ ۔ قَبَسَ من النار (ض) قَبسًا : آگ سے شعلہ لینا ۔ یہاں قبس سے چراغ کی روشنی مراد ہے ۔

الذُبالة : چراغ کی بتی ، جمع : ذُبالٌ ۔

إنها لَضِغثٌ على إبّالة : ضِغث : بوجھ ، گٹھڑی ، مٹھی بھر گھاس ۔ جمع : أضغاث ضَغَثَ (ف) ضَغثًا : ملانا ، جمع کرنا إبّالة بنڈل ، گانٹھ ، لکڑی اور گھاس کی بڑی گٹھڑی لکڑیاں جمع کرنے والے بڑی گٹھڑی پر عام طور سے ایک چھوٹی گٹھڑی رکھ دیتے ہیں ۔ بڑی گٹھڑی کو " إبّالة " اور چھوٹی کو " ضِغث " کہتے ہیں ۔

ضِغث على إبّالة محاورہ ہے ، جب کوئی نقصان پر نقصان اٹھائے تو اس موقع پر کہتے ہیں ۔ یعنی خسارةٌ على خسارة ۔ اسماء بن خارجہ کا شعر ہے :

لی کل یومٍ من ذُؤالة　　　ضِغثٌ یزید على إبّالة

یعنی " میرے لیے ہر دن ایک بھیڑیا اور نقصان پر نقصان ہے " ذُؤالة بھیڑئے کو کہتے ہیں جس کے حملہ کا شاعر کو خطرہ ہے " ضغث " بے حقیقت باتوں کو بھی کہتے ہیں ۔ سورۃ یوسف آیت ۴۴ میں ہے : قَالُوٓا اَضغَاثُ اَحلَامٍ ....

إبَالہ (بغیر تشدید باء) سیاست اور پالیسی کو کہتے ہیں ۔

فانْصَاعَتْ تقْتَصُّ مَدْرَجَها ، وتَنْشدُ مُدْرَجها ؛ فلمَّا دَانتني قَرَنْت بالرُّقْعَةِ ، دِرْهَماً وَقِطْعَةً ، وَقُلْتُ لها : إِنْ رَغِبْتِ في الْمشوفِ الْمُعْلَمِ - وأَشَرْتُ إلى الدِّرْهَمِ - فبُوحِي بالسرِّ الْمُبْهَمِ .

-تو وہ لوٹی اس حال میں کہ اپنے راستہ کو تلاش کررہی تھی اور اپنے پرچہ کو ڈھونڈ رہی تھی، جب میرے قریب آئی تو میں نے رقعہ کے ساتھ ایک درہم اور ایک ٹکڑا (آدھا درہم، ریزگاری) ملایا اور اس سے کہا اگر تجھے اس صاف منقش چیز میں ــــ اور میں نے درہم کی طرف اشارہ کیا ــــ رغبت ہے تو تو سربستہ راز کھولدے،

* * *

انْصَاعَت : باب انفعال سے ہے انصاع الرجلُ: لوٹنا، تیزی سے دوڑنا، مطیع ہونا۔ صاع (ن) صَوعًا : ڈرانا، منتشر کرنا، موڑنا۔

تَقْتَص مَدْرَجَهَا : اِقْتَص الأثرَ اقتصاصًا : نشان پر چلنا، تلاش کرنا۔ قَصَّ أَثَرَه (ن) قصًّا وقَصصًا : بتدریج اتباع کرنا۔ سورہ کہف آیت ۶۴ میں ہے : فَارْتَدَّا عَلَىٰ آثَارِهِمَا قَصَصًا۔ قَصَّ عَلَيهِ الخَبَرَ (ن) قِصَّةً : خبر بیان کرنا۔ قصَّ الشعَرَ (ن) قَصًّا : بال قینچی سے کاٹنا۔

ابن فارس نے لکھا ہے کہ یہ مادہ تتبع اور اتباع پر دلالت کرتا ہے اور تتبع واتباع کا مفہوم اس مادہ کے تمام معنوں میں کسی نہ کسی طرح پایا جاتا ہے۔ خبر بیان کرنے میں تتبع ہوتا ہے، بال کاٹنے کے بعد کٹے ہوئے تمام بال ایک دوسرے کے مساوی ہوتے ہیں گویا کہ ہر بال دوسرے کا تابع ہے غرضیکہ اتباع کا مفہوم کسی نہ کسی طرح پایا جاتا ہے۔

مَدْرَج : ظرف کا صیغہ ہے : چلنے کی جگہ، راستہ۔ درج (ن) دُرُوْجًا ودَرَجَانًا : چلنا، سیڑھیاں چڑھنا۔

آج کل سائیکل کو دَرَّاجة کہتے ہیں۔

مُدْرَج : یہ باب افعال سے صیغۂ اسم مفعول۔ أدرج الکتابَ : لپیٹنا۔ مُدْرَج وہ رقعہ یا خط جو لپیٹا ہوا ہو۔

المَشُوْف المُعْلَم : المشوف : باب نصر سے صیغۂ اسم مفعول ہے : صاف، واضح۔ شاف الشئَ : واضح کرنا۔ شاف السیفَ ۔ شَوْفًا : صیقل کرنا، مانجنا۔ المُعْلَم : منقش

باب افعال سے صیغۂ اسم مفعول ہے۔ أَعْلَمَ القَصَّارُ الثَّوبَ : دھوبی کا کپڑے کو رنگ دینا۔ حریری کی یہ تعبیر مشہور شاعر عنترہ کے اس شعر سے ماخوذ ہے :

و لقد شربتُ من المدامة بعد ما   رکد الھواجرُ بالمَشُوف المُعْلَمِ

" اور تحقیق میں نے شراب پی صاف اور مزین جگہ میں گرم ہواؤں کے رک جانے کے بعد"

عبداللہ بن حسین عکبری (متوفی ۶۱۶ھ) نے عربی لغت میں "المشوف المعلم" کے نام سے کتاب لکھی ہے

بُوحِي : بروزنِ قُوْلِي صیغۂ امر حاضر مؤنث۔ بَاحَ بِسِرِّہ (ن) بَوْحًا : راز ظاہر کرنا۔ بوحی بالسِرّ : راز ظاہر کر۔

***

وَإِنْ أَبَيْتِ أَنْ تشرَحِي ، فخُذِي القِطْعَةَ وَاُسْرَحِي ۔ فمَالَتْ إلى اسْتِخلاصِ الْبَدْرِ التِّمِّ ، والأَبْلَجِ الهِمِّ ، وقالت : دَعْ جِدَالَكَ ، وَسَلْ عَمَّا بدَالك ، فاسْتَطْلَعْتُهَا طِلْعَ الشَّيخ وَبَلدَتِهِ ، وَالشِّعرِ وناسِجِ بُرْدَتِه ۔

لیکن اگر تو نے تشریح کرنے سے انکار کیا تو پھر یہ ریزگاری لے اور چلی جا، تو وہ بدر تمام اور صاف و شفاف درہم کو خالص (اور حاصل) کرنے کی طرف مائل ہوئی اور کہنے لگی، "جھگڑا چھوڑیئے اور جو کچھ آپ کے لئے ظاہر ہوا ہے اس کے متعلق پوچھیے" تو میں نے اس سے شیخ اور اس کا شہر، شعر اور اس کی چادر کو بننے والا کا پتہ معلوم کیا۔

***

الأَبلَج الهِـم : الأبلج: شریشیؒ نے ترجمہ کیا ہے النَّقِيُّ الأَبيض، اس شخص کو کہتے ہیں جس کی بھویں جدا جدا ہوں۔ بَلَج الصُّبحُ (ن) بُلُوجًا : ظاہر ہونا، روشن ہونا۔ الهِـم : شیخ فانی، جمع : أهـمام۔ "الأبلج الهـم" سے یہاں درہم مراد ہے۔

***

فقالَتْ : إنَّ الشَّيخَ منْ أهلِ سَرُوجَ ، وَهُوَ الَّذِي وَشَى الشِّعْرَ المَنْسُوجَ ، ثُمَّ خَطِفَتِ الدِّرْهَمَ خِطْفَةَ البَاشِقِ ، وَمَرَقَتْ مُرُوقَ السَّهْمِ الرَّاشِقِ ، فَخَالَجَ قَلْبِي أنَّ أبَا زَيْدٍ هُوَ المُشَارُ إليهِ ، وَتَأجَّجَ كَرْبِي لِمُصَابِهِ بِنَاظِرَيهِ ، وَآثَرْتُ أنْ أُفَاجِيهِ وأُنَاجِيهِ ، لِأَعْجُمَ عُودَ فِرَاسَتِي فِيهِ ،

تو وہ کہنے لگی شیخ اہل سروج سے ہے اور اسی نے بُنا ہوا شعر مزین کیا ہے (یعنی یہ شعر اسی کے ہیں) پھر اس نے باز کی طرح درہم اچک لیا اور پھینکے والے تیر کے نکلنے کی طرح نکل گئی، میرے دل میں یہ بات کھٹکی کہ ابوزید ہی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور میرا غم آنکھوں میں اس کے مصیبت زدہ ہونے کی وجہ سے بڑھا، میں نے اس بات کو ترجیح دی کہ میں اس کے پاس اچانک جاؤں اور اس سے بات کروں تاکہ اس میں اپنی فراست کی لکڑی کو آزما سکوں،

***

خَطَفَتْ : خطف الشئَ (ض س) خَطْفَةً : اچکنا، جلدی سے لینا۔

الباشق : شکرہ ، باز کی طرح ایک پرندہ جمع : بواشق۔ بَشَقَ الشئَ (ض) بَشْقًا: لینا۔ بَشَقَ بالعصا: مارنا۔

مَرَقَتْ : مَرَقَ السهمُ (ن) مُرُوقًا تیر کا تیزی سے گذر جانا، پار ہو جانا۔

فخالج : خالج قلبَه أمرٌ مخالجة : کسی معاملہ کا دل و دماغ کو سوچ میں الجھا دینا، کھٹکنا خَلَجَتْه أمورُ الدنيا (ض) خَلَجَانًا۔ دنیا کے بکھیڑوں نے اسے الجھا دیا۔

تَأَجَّجَ : یہ باب تفعیل سے واحد مذکر غائب ماضی کا صیغہ ہے۔ تأججتِ النارُ و أَجَّ (ن) أَجًّا، أَجِيجًا، أَجَّةً : آگ کا بھڑکنا۔

أُفاجيه : باب مفاعلہ سے مضارع متکلم کا صیغہ ہے۔ فَاجَأَهُ۔ مُفَاجَأَةً و فِجَاءَةً و فَجَأَ (ف) فَجْئًا و فُجَاءَةً : اچانک پہنچنا۔

لأعجم : عجم الشئَ (ن) عَجْمًا و عُجُومًا : آزمانا، جانچنا۔

***

وَمَا كُنْتُ لِأَصِلَ إِلَيْهِ إِلاَّ بِتَخَطِّي رِقَابَ الْجَمعِ ، الْمَنْهِيِّ عَنْهُ فِي الشَّرْعِ ، وَعِفْتُ أَنْ يَتَأَذَّى بِي قَوْمٌ ، أَوْ يَسْرِيَ إِلَيَّ لَوْمٌ ، فَسَكَدْتُ عَكَانِي ، وَجَعَلْتُ شَخْصَهُ قَيْدَ عِيَانِي ، إِلَى أَنِ انقَضَتِ الْخُطْبَةُ ، وَحَقَّتِ الْوَثْبَةُ ، فَخَفَفْتُ إِلَيْهِ ، وَتَوَسَّمْتُهُ عَلَى الْتِحَامِ جَفْنَيْهِ ، فَإِذَا أَلْمَعِيَّتِي أَلْمَعِيَّةُ ابْنِ عَبَّاسٍ ، وَفِرَاسَتِي فِرَاسَةُ إِيَاسٍ .

لیکن میں اس تک نہیں پہنچ سکتا تھا مگر مجمع کی گردنوں کو پھلانگ کر جو شریعت میں ممنوع ہے، میں نے ناپسند سمجھا کہ قوم کو میری وجہ سے تکلیف ہو یا میری طرف (لوگوں کی) ملامت سرایت کرے، اس لئے میں اپنی جگہ میں ٹھہرا رہا اور اس کی شخصیت کو اپنے مشاہدہ کا قید بنائے رکھا (یعنی اس کو اپنی نظروں سے اوجھل نہ ہونے دیا) یہاں تک کہ خطبہ ختم ہوگیا، کودنا جائز ہوگیا تو میں اس کی طرف تیزی سے جانے لگا اور میں نے غور کیا اس کی دونوں پلکوں کے جوڑ پر...... تو میری ذکاوت حضرت ابن عباسؓ کی ذکاوت جیسی اور میری فراست قاضی ایاس کی فراست جیسی رہی۔ (یعنی وہ نابینا نہیں تھا، جیسا کہ میں نے اندازہ لگایا تھا)۔

***

تَخَطّي : باب تفعل کا صیغہ ہے۔ تخطى الشئ : پار کرنا، پھاندنا، پھلانگنا۔ خطا (ن) خُطُوًا، چلنا۔ رِقاب : رَقَبَة کی جمع ہے : گردن۔

عِفتُ : عَافَ الرجلُ الطعامَ (س) عِيَافَةً : ناپسند کیا، ناپسندیدگی وجہ سے نہیں کھایا۔

یسری : سری (ض) سُرًى ومَسْرًى : رات کو چلنا۔ سرى الشئُ۔ سَرَيَانًا وسِرَايَةً : سرایت کرنا، چلنا۔ سرى في الشئ : اثر کرنا۔

فَسَدِكتُ : سَدِكَ بالشئ (س) سَدَكًا وسَدْكًا : لازم ہونا، چمٹنا۔

فَخَفَفتُ إليه : خَفَّ الشئُ (ض) خَفًّا وخِفَّةً : خفیف ہونا۔ خَفَّ إليه (ض) خَفًّا وخِفَّةً وخُفُوفًا : تیزی کے ساتھ چلنا۔

التحام جَفْنيه : دونوں پلکوں کا ملنا۔ التحمَ التحامًا، ملنا، جڑنا۔ ولَحُمَ الرجلُ (ک) لَحامة : زیادہ گوشت والا ہونا۔ ولحم (ن) لَحْمًا : جوڑنا، ملانا۔

فاذا أَلمَعِيَّتِي أَلمَعِيةُ ابن عباس وفِراستي فِراسةُ إياس : أَلْمَعِيَّة: ذکاوت، زیرکی، عقل مندی۔ الأَلمَعِيّ : وہ شخص جو درست اندازے اور خیال کا مالک ہو۔ لَمَع سے ماخوذ ہے گویا ایسا آدمی اپنی ذکاوت وذہانت کی بناء پر چمکتا ہے۔ اوس کا شعر ہے:

الأَلمَعِيّ الذي يَظنّ بك الظَنّ كأنْ قد رَأَى وقد سمعا

" أَلْمَعِيّة " اور " فِراسة " دونوں میں فرق یہ ہے کہ " أَلمَعِيّة " دور سے کسی چیز کو دیکھ کر اس کی اصل معلوم کر لینے کو کہتے ہیں اور " فراسة " ظاہر سے باطن یعنی باہر کے آثار سے اندر کا حال جاننے کا نام ہے۔ أَلمَعِيّة کا تعلق بُعد سے اور فِراسة کا تعلق قرب سے ہے۔

حضرت ابن عباسؓ کی ذکاوت

حضرت ابن عباسؓ مشہور صحابی، علم تفسیر کے امام، ایک ہزار چھ سو ساٹھ احادیث کے راوی، فقیہ، ادبِ عربی پر وسیع نظر کے مالک اور ذکاوت وذہانت میں یگانہ روزگار تھے ہجرت سے تین سال قبل مکہ میں پیدا ہوئے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے وقت آپ کی عمر تیرہ سال تھی۔

امام حاکم نے مستدرک (ج ۳ ص ۵۳۴) میں اور ابن سعد نے طبقات (ج ۲ ص ۳۶۵) میں روایت نقل کی ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ضرورت سے گئے ہوئے تھے جب واپس تشریف لائے تو وضو کے لیے پانی تیار رکھا ہوا تھا، دریافت فرمایا کس نے رکھا ہے ؟ حضرت ابن عباسؓ نے کہا " میں نے "، تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کے لیے دعا فرمائی اللّٰھم علّمہ التأویل وفقّھہ فی الدین " اے اللہ! انھیں تفسیر کا علم اور دین کی فقاہت نصیب فرما "

اللہ جل شانہ نے حضرت ابن عباسؓ کو تحصیلِ علم کا جذبۂ تاباں اور شوقِ فراواں عطا کیا تھا اور علم، آدابِ علم کی رعایت کرکے حاصل کرتے۔ علامہ ذہبی سیر اعلام النبلاء ج۳ ص۳۴۴ میں ان کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں جب حضرت ابن عباسؓ کو علم حدیث کے متعلق کوئی بات کسی انصاری صحابی سے پوچھنے کی ضرورت پڑتی اور ان کے گھر جا کر معلوم ہوجاتا کہ وہ صحابی آرام کر رہے ہیں تو انھیں جگانے کی بجائے دروازے کے پاس بیٹھ جاتے، غبار اڑاتی ہوئی ہوا ان سے

ان کا چہرہ دروازے کے پاس بیٹھے خاک آلود ہو جاتا لیکن نہ اٹھتے نہ اٹھاتے جب وہ صحابی خود بیدار ہوتے تب ان سے حدیث کے متعلق پوچھتے۔

غیر معمولی ذکاوت وذہانت اور شرعی مسائل میں فقاہت کی بناء پر حضرت عمرؓ کے ہاں انہیں قربِ خاص حاصل تھا، جہاں حضرت عمرؓ بدری بزرگ صحابہؓ سے اہم معاملات میں مشورہ کرتے وہاں حضرت ابن عباسؓ سے بھی ان کی کم سنی کے باوجود رائے طلب کرتے، علامہ ہیثمی نے مجمع الزوائد (ج ۹ ص۲۷۶) میں ابن عباسؓ کے متعلق حضرت عمرؓ کا قول نقل کیا ہے کہ حضرت عمرؓ ان کے متعلق فرمایا کرتے تھے :

ذلك فتى الكهول، له لسان سَؤُول، وقلبٌ عَقُول

علامہ ذہبی نے سیر اعلام النبلاء (ج ۳ ص ۳۴۹) میں لکھا ہے کہ جنگِ صفین کے موقع پر جب طرفین سے حاکم مقرر کیے گئے تو حضرت معاویہؓ کی جانب سے حضرت عمرو بن العاصؓ حاکم مقرر ہوئے حضرت عمرو بن العاص سیاست وتدبّر میں پورے عرب میں مشہور تھے اور حضرت علیؓ کی طرف سے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ مقرر ہوئے۔ حضرت ابو موسیٰؓ سادہ دل انسان تھے۔ اس موقع پر حضرت ابن عباسؓ نے حضرت علیؓ سے کہا :

لا تُحَكِّم أبا موسى، فإن معه رجلاً حَذِرًا، مَرِسًا،
قارحًا من الرجال فلُزَّنِي إلى جنبه، فإنه لا يحل
عُقْدة الا عَقَدتُها، ولا يعقد عُقْدةً إلا حَلَلْتُها۔

" ابو موسیٰ کو حاکم نہ بنائیے، کیونکہ اس کے مقابلے میں ایک خطرناک
تجربہ کار چالباز آدمی ہے، اس کے مقابلہ میں مجھے رکھا جائے اسلیے
کہ وہ کوئی گرہ نہیں کھولے گا مگر یہ کہ میں اس کو باندھ لوں گا
اور کوئی گرہ نہیں باندھے گا مگر یہ کہ میں اسے کھول دوں گا "

لیکن حضرت علیؓ نے کہا کہ اب لوگوں نے انہیں فیصل بنا دیا ہے۔ بعد کے مؤرخین کا خیال ہے کہ اگر حضرت ابن عباسؓ حاکم مقرر ہوتے تو نقشہ مختلف ہوتا۔

علامہ ذہبیؒ نے سیر اعلام النبلاء (ج ۳ ص ۳۵۳) میں لکھا ہے کہ جب حضرت علیؓ نے خلافت کی بھاگ دوڑ سنبھالی تو حضرت ابن عباسؓ کو شام کی امارت کے لیے بھیجنا چاہا، حضرت ابن عباسؓ نے معذرت کرتے ہوئے یہ مشورہ دیا کہ حضرت معاویہؓ پہلے سے شام کے امیر ہیں، سرِ دست آپ ان کو امیر برقرار رکھیں بعد میں اگر چاہیں تو معزول کر دیں لیکن ان کا یہ مشورہ تسلیم نہیں

کیا گیا۔ سیاسی تدبر اور دور بینی کے اعتبار سے یہ بڑا صائب مشورہ تھا۔ حضرت ابن عباسؓ کے شاگرد مسروق ان کے متعلق فرماتے ہیں:

کنتُ إذا رأیتُ ابنَ عباس قلتُ: أجملُ الناس
فإذا انطق، قلتُ: أفصحُ الناس. فإذا تحدّث، قلتُ:
أعلمُ الناس.

علامہ ابن عبد البرؒ نے الاستیعاب (ج ۲ ص ۳۵۴) میں حضرت ابن عباسؓ کی مدح میں حضرت حسان بن ثابت کے یہ اشعار نقل کیے ہیں:

إذا ما ابن عباس بدا لك وجهُه — رأيت له في كل أقواله فضلا
سموتَ إلى العَلْيا بغير مَشقّةٍ — فَنِلتَ ذُراها لا دَنِيًّا ولا وغْلا
خُلقتَ حليفًا للمُرُوءَة والندىٰ — بَليجًا، ولم تُخلَق كهامًا ولا خَبْلا

حضرت ابن عباسؓ کی وفات ۶۸ھ میں ہوئی ہے۔

قاضی ایاس کی فراست

قاضی ایاس بن معاویہ بن قرۃ، فراست و ذکاوت میں ضرب المثل ہیں۔ بصرہ کے قاضی تھے۔ علامہ ابن خلکان نے وفیات الأعیان (ج ۱ ص ۲۴۹) میں ان کے عہدۂ قضاء کے سنبھالنے کا واقعہ لکھا ہے کہ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ نے بصرہ کے عامل عدی بن ارطاۃ کو لکھ بھیجا کہ ایاس بن معاویہ اور قاسم بن ربیعہ میں سے جو بڑا فقیہ ہو اسے بصرہ کا قاضی بنا دو۔ جب دونوں بزرگ عدی کے ہاں جمع ہو گئے اور معلوم ہوا کہ ان میں سے کسی ایک کو قاضی بنایا جائے گا تو ایاس نے کہا۔ قاسم بڑا فقیہ ہے، منصبِ قضاء کے زیادہ لائق ہے۔ قاسم نے کہا ایاس فقاہت میں آگے ہے، یہ بنے۔ جب بات آگے بڑھی تو ایاس نے کہا حسن بصریؒ اور محمد بن سیرینؒ سے معلوم کر لو وہ ہم دونوں میں جس کا انتخاب کرلیں اسی پر فیصلہ۔ ایاس نے یہ مشورہ اس لیے دیا کہ حضرت حسن بصریؒ اور محمد بن سیرینؒ ایاس سے واقف نہیں تھے جبکہ قاسم کی فقاہت کا انہیں علم تھا۔ قاسم جب سمجھ گئے کہ قضاء کے بکھیڑوں میں الجھنے سے فرار کا راستہ مسدود ہو رہا ہے تو کہنے لگے:

لا تسأل عني ولا عنه، فوالله الذي لا إله إلا هو إن

ایاس بن معاویۃ أفقہ مني، وأعلم بالقضاء. فان کنتُ کاذبًا فما یحل لك أن تولیني وأنا کاذب، وإن کنتُ صادقًا فینبغي لك أن تقبل قولي۔

"آپ نہ ان سے پوچھیں نہ مجھ سے، قسم ہے اس ذات کی جس کے سوا کوئی معبود نہیں، ایاس مجھ سے بڑا فقیہ اور قضاء کو زیادہ جاننے والے ہیں۔ اب اگر میں جھوٹا ہوں تو آپ کے لیے جائز نہیں کہ مجھ جھوٹے کو قاضی بنادیں اور اگر سچا ہوں تو آپ کو میری بات مان لینی چاہیئے"

تب ایاس نے عدی سے کہا "آپ نے ایک آدمی کو جہنم کے کنارے لا کھڑا کیا، جھوٹی قسم کھا کر وہ وہاں سے ہٹا، جھوٹی قسم پر تو وہ بعد میں استغفار پڑھ لیگا لیکن اس کے ذریعہ وہ اس خطرے سے بچ جائے گا جس کا اسے خوف ہے" عدی نے کہا جب آپ قاسم کی قسم کی حقیقت سمجھ گئے تو آپ ہی کو قاضی بننا چاہیئے۔ چنانچہ ایاس بصرہ کے قاضی بنادیئے گئے

علامہ شریشی نے اس سلسلہ میں ایک اور واقعہ بھی لکھا ہے کہ ابن ھبیرہ نے قاضی ایاس کو بلاکر پوچھا۔ آپ قرآن سے واقف ہیں کہا "جی ہاں" پوچھا، میراث و فرائض جانتے ہو فرمایا "ہاں" پوچھا عرب عجم کی تاریخ معلوم ہے، فرمایا "ہاں" تب ابن ھبیرہ نے کہا "میری خواہش ہے کہ آپ میرے معاون بن جائیں" ایاس نے کہا۔ میرے اندر خصلتیں ہیں ایک تو میں بدصورت ہوں، دوسرے میں فصیح نہیں ہوں، تیسرے طبیعت و مزاج کا سخت ہوں۔ ابن ھبیرہ نے کہا "جہاں تک صورت کی بات ہے تو میں مقابلۂ حسن کے لیے آپ کو نہیں بلا رہا، فصاحت آپ کی میں نے دیکھ لی اور طبیعت کی سختی ڈنڈے سے درست ہوجائے گی" اس طرح عہدۂ قضاء ان کے حوالہ کیا اور دس ہزار درہم اس موقع پر انہیں دیئے۔

علامہ ابن خلکان نے وفیات الأعیان (ج ۱ ص ۲۴۹) میں لکھا ہے کہ قاضی ایاس فرماتے تھے، مجھے صرف ایک آدمی نے لاجواب کیا وہ اس طرح کہ ایک مرتبہ میں کمرۂ عدالت میں بیٹھا ایک باغ کے متعلق مقدمہ کی سماعت کر رہا تھا، گواہ نے مدعی کے حق میں گواہی دی، میں نے گواہ سے پوچھا آپ گواہی دے رہے ہیں، ذرا یہ تو بتلائیے، اُس باغ میں کتنے درخت ہیں؟ تھوڑی دیر خاموش رہنے کے بعد اس گواہ نے مجھ سے پوچھا۔ آپ کتنے سال سے اس کمرہ میں مقدمات کی سماعت اور فیصلے کر رہے ہیں؟ میں نے مدت بتائی تو وہ گواہ کہنے لگا "آپ اتنی مدت سے یہاں ہیں، بتائیں اس کمرے کی چھت میں کتنے شہتیر ہیں؟ میرے پاس اس کا کوئی جواب نہیں تھا اور اس کی

گواہی قبول کی۔

قاضی ایاس کی فراست وذکاوت کے واقعات بڑے مشہور ہیں۔ مدائنی نے ان کی فراست کے واقعات پر مستقل ایک کتاب "زکُن إیاس" کے نام سے لکھی ہے، علامہ ابن خلکانؒ نے "وفیات" میں اور شریشیؒ نے شرح مقامات میں اس مقام پر ان کی فراست کے چند واقعات لکھے ہیں۔

ایک بار قاضی ایاس چند لوگوں کے ساتھ کھڑے تھے کہ کوئی خوفناک واقعہ پیش آیا، تین عورتیں بھی اس جگہ موجود تھیں۔ قاضی ایاس نے کہا ان تین عورتوں میں سے ایک حاملہ، ایک مرضعہ اور ایک باکرہ ہے۔ تحقیق کرنے پر ان عورتوں کے متعلق قاضی ایاس کی بات درست نکلی۔ جب ایاس سے پوچھا گیا کہ آپ کو اس کا کیسے اندازہ ہوا؟ فرمانے لگے حادثے کے وقت ان عورتوں میں ایک نے ہاتھ پیٹ پر رکھا۔ میں سمجھا حاملہ ہے، دوسری نے پستان پر رکھا۔ میں نے نتیجہ نکالا کہ یہ مرضعہ ہے، تیسری نے اپنی شرمگاہ پر ہاتھ رکھا۔ میں نے اس سے اس کے باکرہ ہونے پر استدلال کیا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ خوف اور خطرے کے وقت انسان کو فطری طور پر اپنی سب سے زیادہ عزیز چیز کی فکر ہوتی ہے اور اسی پر ہاتھ رکھتا ہے۔

علامہ ابن خلکان نے قاضی ایاس کی فراست کا ایک اور دلچسپ واقعہ بھی لکھا ہے۔ مشہور صحابی حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کی عمر سو سال کے قریب ہوگئی تھی۔ بھوؤں کے بال سفید ہو چکے تھے۔ لوگ کھڑے رمضان کا چاند دیکھ رہے تھے۔ حضرت انسؓ نے فرمایا "وہ سامنے چاند نظر آگیا"۔ لوگوں نے دیکھا، کسی کو دکھائی نہیں دے رہا تھا لیکن حضرت انسؓ افق کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے "وہ سامنے مجھے نظر آرہا ہے"۔ قاضی ایاس نے حضرت انسؓ کی طرف دیکھا۔ حقیقت سمجھ گئے۔ ان کی بھوؤں کا ایک سفید بال آنکھ کی جانب جھک گیا تھا۔ قاضی ایاس نے وہ بال درست کرتے ہوئے پوچھا "ابوحمزہ! اب ذرا بتائیں، چاند کہاں ہے؟" حضرت انسؓ افق کی طرف دیکھ کر فرمانے لگے "اب تو نظر نہیں رہا"

قاضی ایاس کی وفات ۱۲۲ھ یا ۱۲۱ھ میں چھتر سال کی عمر میں ہوئی۔

***

فَعَرَّفْتُهُ حِينَئِذٍ شَخْصِي ؛ وَآثَرْتُهُ بِأَحَدِ قُمْصِي ، وَأَهَبْتُ بِهِ إِلَى قُرْصِي ، فَهَشَّ لِعَارِفَتِي وَعِرْفَانِي ، وَلَبَّى دَعْوَةَ رُغْفَانِي ، وَانطَلَقَ وَيَدِي زِمَامُهُ ، وَظِلِّي إِمَامُهُ ، وَالْعَجُوزُ ثَالِثَةُ الْأَثَافِي ، وَالرَّقِيبُ الَّذِي لا يَخْفَى عَلَيهِ خَافٍ . فَلَمَّا اسْتَحْلَسَ وُكْنَتِي ، وَأَحْضَرْتُهُ عُجَالَةَ مُكْنَتِي ، قَالَ لِي : يَاحَارِث ، أَمَعَنَا ثَالِث ؟ فَقُلْتُ : لَيْسَ إِلاَّ الْعَجُوزُ ، قَال : مَادُونَهَا سِرٌّ مَحْجُوز .

چنانچہ میں نے اپنی شخصیت کا تعارف اس سے کرایا اور اپنی ایک قمیص کا اس کے لئے ایثار کیا، اور کھانے کی دعوت دی، تو وہ میرے عطیہ اور پہچان سے خوش ہوا، میری روٹی کی دعوت پر اس نے لبیک کہا اور چلنے لگا، میرا ہاتھ اس کی لگام تھا میرا سایہ اس کا امام تھا (یعنی میرا سایہ اس کے سامنے پڑ رہا تھا) اور بوڑھی چولہے کے تین پتھروں میں سے تیسرا تھی اور وہ نگہبان (ساتھ تھا) جس پر کوئی پوشیدہ چیز پوشیدہ نہیں رہتی ہے (یعنی اللہ جل شانہ)۔ پس جب وہ میرے گھر میں مقیم ہوگیا اور اپنی طاقت کے مطابق جلدی میں تیار کیا گیا کھانا اس کے سامنے حاضر کیا، تو مجھ سے کہنے لگا "حارث! کیا ہمارے ساتھ کوئی تیسرا ہے؟ میں نے کہا "بوڑھی کے علاوہ کوئی نہیں" کہنے لگا "اس سے کوئی راز چھپا نہیں"

***

قُمْصِي: یہ قمیص کی جمع ہے۔ قمیص کی جمع أَقْمُص اور قُمْصان بھی آتی ہے۔

قُرْصِي : روٹی کا ٹکڑا۔ جمع : أقراص. قَرَصَ العجينَ (ن) قَرْصًا : آٹا گوندھنا۔

فَهَشَّ لعارفتي : هَش (س)، هَشَاشَةً : چست وچالاک ہونا۔ عارفة : عطیہ، جمع : عوارف ۔

رُغْفَانِي : رَغیف کی جمع ہے۔ چپاتی، روٹی۔

والعجوز ثالثة الأثافي : الأَثافي : أُثْفِيَة کی جمع ہے۔ أُثْفِيَة چولہے کے تین پتھروں میں سے ایک کو کہتے ہیں۔ عرب چونکہ صحرانشین تھے اس لیے تین پتھر زاویہ مثلث کی شکل میں رکھ کر چولہے کے طور پر انہیں استعمال کرتے تھے۔ ان تین پتھروں کو الأثافی کہتے تھے۔

إِسْتَحْلَس : استحلس باب استفعال سے ہے استحلس فلانٌ البيتَ : گھر کو لازم پکڑا، مقیم ہوا وحلس بالمكان (ن)، حَلْسًا : کسی جگہ جم کر رہنا۔ وحلس البعيرَ (ض) حَلْسًا: اونٹ

کو ٹاٹ یا کمبل سے ڈھانپنا۔ حِلس ٹاٹ کو کہتے ہیں اور ٹاٹ چونکہ زمین وغیرہ کے ساتھ متصل اور چمٹا رہتا ہے اس لیے کسی چیز کے ساتھ لزوم کی تعبیر کے لیے اس کو استعمال کرتے ہیں، کہتے ہیں فلان حِلس بیته : گھر کا ٹاٹ بنا ہوا ہے یعنی گھر سے نہیں نکل رہا۔ حدیث میں ہے "کُن فی الفتنة حِلس بیتك" حِلس کی جمع أحلاس آتی ہے۔ کہتے ہیں : لستُ مِنْ أحلاسها أی مِنْ أصحابها۔

ابن فارس نے لکھا ہے کہ حاء، لام، سین کے اصل معنی لزوم الشئ بالشئ کے آتے ہیں۔ لزوم کے معنی اس مادہ کے تمام فروعات میں کسی نہ کسی طرح پائے جاتے ہیں۔

وُكْنَة : گھونسلہ، آشیانہ۔ جمع : أوْكُن، أوكان، وُكَن، وُكُونٌ۔ یہاں گھر مراد ہے۔

عُجالة مُكْنَتی : عُجالة : مایُعَجَّلُ مِنْ شئٍ یعنی جو جلدی میں تیار کیا جائے۔ المُكْنَة : قدرت، استطاعت، قوت و شدت۔

جدید اصطلاح میں مشین کو مَاكِينَة کہتے ہیں۔ جمع : ماكينات۔

***

ثمَّ فتحَ إحدَى كَرِيمتَيْهِ ، وَرأَى بتوءَمَتَيهِ ، فإذَا سِراجا وَجْهِهِ يَقِدَانِ ، كأنَّهُمَا الفرقَدَانِ ۔ فابْتَهَجْتُ بسَلامَةِ بَصَرِهِ ، وَعَجِبْتُ مِنْ غرَائِبِ سِيَرِهِ ، وَلَم يُلقِنِي قرارٌ ، وَلا طَاوَعَنِي اصْطِبَارٌ ، حتى سَألتُه : مادَعاكَ إلَى التَّعامِي ؛ مَع سَيْرِكَ فِي المَعَامِي ، وَجَوْبِكَ المَوَامِي ، وَإيغالِكَ فِي المَرَامِي !

پھر اس نے اپنی دونوں آنکھوں میں سے ایک کھولی اور دونوں جڑواں (آنکھوں) سے گھورنے لگا، اس کے چہرے کے دونوں چراغ روشن تھے، گویا کہ وہ فرقدان ستارے ہوں، تو میں اس کی بینائی کی سلامتی پر خوش ہوا اور اس کے طرز زندگی کے عجائب سے مجھے تعجب ہوا، مجھے قرار نہیں ملا، اور صبر نے میری موافقت نہ کی یہاں تک کہ میں نے اس سے پوچھا "بیابانوں میں چلنے، جنگلوں کو قطع کرنے اور مختلف شہروں میں تیز جانے کے باوجود تجھے کس چیز نے بتکلف اندھا بننے کی دعوت دی" (یعنی تو چلتا پھرتا آدمی ہے پھر اس طرح حیلہ کرکے کیوں رقم بٹورتا ہے؟)

کَرِیْمَتَیْه : یہ کَرِیْمَة کا تثنیہ ہے۔ مراد آنکھیں ہیں۔ امام احمد بن حنبلؒ نے اپنی مسند (ج ۳ ص ۲۸۳) میں حضرت انس بن مالک کی روایت نقل کی ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں : مَنْ أَذْهَبْتُ کریمتیه، ثم صبر واحتسب، کان ثوابه الجنة ۔

رَأْرَأَ : باب بعثر سے واحد مذکر غائب ماضی کا صیغہ ہے۔ رَأْرَأَ بعینیه : آنکھ کی پتلی کو گھمانا، گھورنا، مفضل کا شعر ہے :

عجبت من الحور الکریم نجارها ترأرئ بالعینین للرجل الحِبْل

"مجھے اس خوبصورت عورت کی اصل سے بڑا تعجب ہوا جو دونوں آنکھوں سے چالاک آدمی کو گھور رہی ہے"

الفَرْقَدان : فَرْقَد : قطب شمالی میں واقع ایک روشن ستارہ ہے، اس کے قریب اس سے چھوٹا ایک دوسرا ستارہ بھی ہے دونوں کو فَرْقَدان کہتے ہیں۔ فَرْقَد نیل گائے کے بچے کو بھی کہتے ہیں۔ جمع : فَراقِد ۔

المَعامی : مَعْماة کی جمع ہے ۔ القفار البعیدة التی تعمی فیه الآثار فلا یهتدیٰ فیها۔ یعنی وہ بیابان جس میں کسی قسم کے آثار کا پتہ نہ چلتا ہو جس کی وجہ سے راستہ معلوم نہ ہو سکے۔ نامعلوم جنگل ۔

المَوَامی : مَوْماة کی جمع ہے : صحرا، جنگل ۔

و إیغالك فی المَرَامی : أَوْغَل فی السیر : جلدی کرنا۔ وغل فی الشیٔ (ض) وُغُولاً : گھسنا، آڑے پڑنا۔ المَرَامی : مَرْمیٰ کی جمع ہے۔ مَرْمیٰ : مقصد، وہ شہر جس سے دوسرے شہر کا قصد کیا جائے۔ یہاں مرامی سے مختلف شہر مراد ہیں

***

فتَظاهَرَ باللُّـکْنةِ ، وتشاغَلَ باللُّهْنةِ ، حتی إذا قضی وَطَرَهُ ، أَتأرَ إلیَّ نظرَه ؛ وأنشدَ :

تو اس نے لکنت ظاہر کی اور کھانے میں مشغول رہا، یہاں تک کہ جب اس نے اپنی حاجت پوری کردی تو میری طرف اپنی نگاہ دوڑائی اور شعر پڑھنے لگا۔

***

① وَلَمَّا تعامى الدَّهرُ وَهُوَ أبو الوَرَى عَنِ الرُّشْدِ فِي أَنْحائِهِ وَمَقاصِدِهْ
② تعامَيتُ حَتى قيلَ إنِي أَخُو عَمًى وَلاَ غَرْوَ أَن يحْذُو الفَتى حَذْوَ والِدِهْ

① جب زمانہ جو کہ مخلوق کا باپ ہے اپنے اغراض مقاصد میں راہ ہدایت سے اندھا بن گیا۔

② تو میں بھی اندھا بنا یہاں تک کہ کہا گیا کہ میں نابینا ہوں اور اس میں کوئی تعجب نہیں کہ آدمی اپنے باپ کے نقش قدم پر چلے۔

* * *

① (لما) شرط ہے (تعامی الدهر) جملہ فعلیہ شرط (عن الرشد) (تعامی) سے متعلق ہے (فی أنحائه) (تعامی) سے بھی متعلق ہو سکتا ہے اور (الرشد) سے بھی۔

② (و هو ابوالواری) (هو) مبتدا ہے (أبوالوری) خبر ہے، مبتدا خبر جملہ معترضہ ہے۔ (تعامیت) پہلے شعر میں شرط کے لئے جزا ہے (حتی قیل) (حتی) ابتدائیہ بھی ہو سکتا ہے اور جارہ بھی، جارہ کی صورت میں اس کے بعد (أنْ) مصدریہ مقدر ہوگا (قیل) بتاویل مصدر ہو کر مجرور، جار مجرور (تعامیت) سے متعلق ہوگا (إنی أخوعمی) یہ (قیل) کے لئے مقولہ ہے (لا غروَ) (لا) نفی جنس ہے (غرْو) اس کا اسم ہے (أنْ یحذو) اس کی خبر ہے (حذو والده) مرکب اضافی (یحذو) کے لئے مفعول مطلق ہے۔

اللُّهْنَة : وہ تحفہ جو مسافر سفر سے آنے کے بعد گھر والوں کو دے، وہ چیز جو مسافر کو سفر کے بعد پیش کی جاتے، کھانے سے پہلے مختصر ناشتہ۔ جمع : لُهَن۔ باب تفعیل اور افعال دونوں سے مستعمل ہے۔ ألهنه ولهّنهٗ : تحفہ دینا، ناشتہ کرانا۔ مجرد سے نہیں آتا۔

أَثْأَرَ : باب افعال سے واحد مذکر غائب کا صیغہ ہے۔ أثأره البصرَ : کسی کے پیچھے نظر دوڑانا، أثأر إليه النظرَ : تیز نظروں سے دیکھنا۔ تأرعلى العَمَل (ف) تأرًا : سستی کے بعد کسی کام پر دوام اختیار کرنا۔ تأرفلانًا : جھڑکنا۔

أبوالوَرَى : وَرَى : مخلوق۔ ابوالوریٰ زمانہ کی کنیت ہے۔

لاغَرْو : کوئی تعجب نہیں۔ غَرْو : تعجب۔ غَرالرجلُ (ن) غَرْوًا : تعجب کرنا۔

ثمَّ قالَ لی: انْهَضْ إلَى المُخْدَعِ فائتني بِغَسُولٍ يَرُوقُ الطَّرْفَ، ويُنَقِّي الْكَفَّ، وَيُنعِّمُ الْبَشَرَةَ، وَيُعطِّرُ النَّكْهَةَ، وَيَشُدُّ اللِّثَةَ، وَيقوِّي المَعِدَة، وَلْيَكُنْ نظيفَ الظَّرْفِ، أَرِيجَ الْعَرْفِ، فَتِيَّ الدَّقِّ، ناعِمَ السَّحْقِ، يَحْسَبُهُ اللَّامِسُ ذَرُورًا، وَيَخَالُهُ النَّاشِقُ كَافُورًا،

پھر مجھ سے کہنے لگا گھر کی طرف کھڑے ہو اور دھونے (اور صاف کرنے) کی ایسی چیز میرے لئے لاؤ جو آنکھ کو اچھا لگے، ہتھیلی کو صاف کرے، چہرے کو نرم کرے، منہ کی بو کو معطر کرے، مسوڑھے مضبوط کرے، معدہ کو قوی کرے، اور چاہئے کہ وہ پاک برتن میں ہو، مہکتی ہوئی خوشبو والا ہو، تازہ کوٹا ہوا ہو، باریک پسا ہوا ہو، چھونے والا اس کو ذرور خوشبو محسوس کرے اور سونگھنے والا اس کو کافور خیال کرے،

***

المِخْدَع : چھوٹا گھر۔ جمع : مَخادِع۔
غَسُول : وہ چیز جس سے ہاتھ وغیرہ کو دھو کر صاف کیا جائے جیسے پانی، اشنان، صابن وغیرہ۔
النَّكْهَة : منہ کی خوشبو۔ نکہہ (س) نَكْهًا : کسی کا منہ سونگھنا۔
اللِّثَة : مسوڑھا۔ جمع : لِثًى لِثَات۔
أرِيج العَرْف : مہکتی ہوئی خوشبو والا۔ أرِج (س) أرَجًا وأرِيجًا : خوشبو مہکنا۔ العَرْف : بو۔ اکثر خوشبو کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ عَرُف (ک) عرافةً : خوشبو زیادہ استعمال کرنا۔ اور باب سمع سے خوشبو ترک کرنے کے معنی میں آتے ہیں۔ عَرِفَ (س) عَرَفًا : خوشبو ترک کرنا۔ مولانا ادریس کاندھلوی نے حاشیہ میں باب سمع سے اس کے معنی خوشبو زیادہ لگانے کے لکھے ہیں۔ لیکن اہلِ لغت نے سمع سے خوشبو ترک کرنے کے معنی کئے ہیں۔
فَتِيُّ الدَّق : تازہ کوٹا ہوا۔ فَتِيٌّ : جوان، تازہ۔ جمع : أفْتَاء، فِتَاء۔ الدَّق : کوٹا ہوا دَقَّ الشيءَ (ن) دَقًّا : توڑنا، کوٹنا۔ ودقَّ الشيءُ (ض) دِقَّةً : باریک ہونا۔
ناعِم السَّحْق : عمدہ باریک پسا ہوا۔ سَحَقَ الشيءَ (ف) سَحْقًا : باریک پیسنا، سحق الشيءَ : ہلاک کرنا۔
ذَرُوْر : باریک سفوف کی شکل کی ایک خاص قسم کی خوشبو ہے۔ جمع : أذِرَّة، ذَرَائِر۔

***

وَاقْرُنْ بِهِ خِلَالَةً نَقِيَّةَ الأصلِ ، محبوبةَ الْوَصلِ، أَنِيقَةَ الشَّكلِ، مَدْعَاةً إِلَى الأَكلِ ؛ لَهَا نَحافَةُ الصَّبِّ ، وَصَقَالَةُ الْعَضْبِ ، وَآلَةُ الْحَرْبِ ، وَلُدُونَةُ الْغُصْنِ الرَّطْبِ.

اور اس کے ساتھ ایک ایسا خلالہ (دانتوں کو صاف کرنے والا لکڑی کا تنکا) ہو جو صاف اصل (درخت) والا ہو، جس کا وصل محبوب ہو، خوبصورت شکل والا ہو، کھانے کی طرف دعوت (اور رغبت) کا ذریعہ ہو اس کے لئے عاشق کی سی لاغری ہو، تلوار جیسی چمک ہو، لڑائی جیسا آلہ ہو (یعنی تیز ہو) اور ترشاخ جیسی نرمی ہو

***

أَنِيقَةَ الشكل : عمدہ شکل۔ أَنِقَ الشيءَ (س) أَنَقًا محبت کرنا۔ أَنِقَ الرجلُ: خوش ہونا۔
نَحَافَة : لاغری، کمزوری۔ نحف (س) نَحَافَةً: کمزور ہونا۔
الصَّب : عاشق۔ جمع : صَبُّون۔ صَبَّ إليه (س) صَبَابَةً : عاشق ہونا۔
لُدونة : نرمی۔ لَدُنَ (ک) لَدَانَةً و لُدُونَةً : نرم ولچکدار ہونا۔

***

قال : فَنَهَضْتُ فِيمَا أَمَرَ ، لأَدْرَأَ عَنْهُ الْغَمَرَ ، وَلَمْ أَهِمْ إِلَى أَنَّهُ قَصَدَ أَنْ يَخْدَعَ ، بِإِدْخَالِي الْمِخْدَعَ ، وَلا تَظَنَّيْتُ أَنَّهُ سَخِرَ مِنَ الرَّسُولِ، فِي اسْتِدْعَاءِ الْخِلالَةِ وَالْغَسُولِ .

حارث بن ہمام نے کہا پس میں اٹھا اس چیز کے سلسلہ میں جس کا اس نے حکم دیا تاکہ اس سے (دانتوں میں پھنسی ہوئی) چربی کو دور کرسکوں، اس طرف میں نے خیال نہیں کیا کہ اس نے مجھے گھر میں داخل کرکے دھوکہ دینے کا ارادہ کیا ہے اور نہ میں نے یہ گمان کیا اس نے خلال اور غسول طلب کرنے میں قاصد کا مذاق اڑایا ہے۔

***

الْغَمَر: چربی۔ الْمِخْدَع: گھر۔

فَلَمَّا عُدْتُ بِالْمُلْتَمَسِ، فِي أَقْرَبَ مِنْ رَجْعِ النَّفَسِ، وَجَدْتُ الْجَوَّ قَدْ خَلَا، وَالشَّيْخَ وَالشَّيْخَةَ قَدْ أَجْفَلَا، فَاسْتَشَطْتُ مِنْ مَكْرِهِ غَضَبًا، وَأَوْغَلْتُ فِي إِثْرِهِ طَلَبًا، فَكَانَ كَمَنْ قُمِسَ فِي الْمَاءِ، أَوْ عُرِجَ بِهِ إِلَى عَنَانِ السَّمَاءِ.

چنانچہ جب میں اس چیز کو لے کر لوٹا جس کا التماس کیا گیا تھا، سانس لوٹنے سے بھی زیادہ قریب (اور کم) وقت میں تو میں نے فضا کو خالی پایا اور بوڑھا، بوڑھی، دونوں تیزی کے ساتھ جاچکے تھے، میں اس کے فریب کی وجہ سے غصہ سے بھڑک اٹھا اور اس کے پیچھے تلاش کرتے ہوئے تیز چلا لیکن وہ اس شخص کی طرح ہوگیا تھا جسے پانی میں ڈبو دیا گیا ہو یا جس کو آسمان کی فضاء کی طرف اٹھالیا گیا ہو۔

***

المُلْتَمَسَ : باب افتعال سے صیغہ اسم مفعول ہے : مطلوب، وہ چیز جس کا التماس کیا گیا ہو لَمَسَ (ض ن) لَمْسًا : چھونا، ٹٹولنا، طلب کرنا۔

أَجْفَلا : أَجْفَلَ الرجلُ : تیزی سے بھاگا۔ مجرد میں جفل الرجلُ (ن) جَفْلاً : جلدی کرنا

فَاسْتَشَطْتُ : باب استفعال سے واحد متکلم کا صیغہ ہے، استشاط الرجلُ : غصہ سے بھڑکنا۔ وشاط الشئُ (ض) شَيْطًا و شِيَاطَةً : جلنا۔

قُمِسَ فِی الماء : قَمَسَ فی الماء (ن ض) قَمْسًا و قُمُوسًا : پانی میں غوطہ لگانا۔ قاموس : بڑا سمندر، ڈکشنری، جمع : قوامیس۔

المقامة الثامنة المعرية

اس مقامہ میں علامہ حریری رحمہ اللہ نے ایک خاص ادبی صنعت کا مظاہرہ کیا ہے، ایسے جملے لائے ہیں جو ذو وجہین ہیں، قصہ صرف اتنا ہے کہ ابو زید نے ایک لڑکے کو سوئی دی، اس سوئی کا ناکہ لڑکے سے ٹوٹ گیا، لڑکے نے رہن کے طور پر ابو زید کے پاس سلائی رکھوائی، دونوں مقدمہ قاضی کے پاس لے آئے، وہاں ابو زید نے اپنا مقدمہ ایسے الفاظ میں پیش کیا جو سوئی پر بھی منطبق ہو سکتے ہیں اور باندی اور لونڈی پر بھی، مقدمہ تو سوئی لینے اور اس کے ناکہ توڑنے کا ہے لیکن الفاظ باندی پر منطبق ہوتے ہیں کہ باندی کو لے کر اس نے غلط طریقہ سے اسے استعمال کیا، جواباً لڑکے نے جو اپنا بیان دیا، وہ بھی ایسے الفاظ میں ہے جو سلائی پر بھی فٹ ہو سکتے ہیں اور غلام پر بھی، مقدمہ تو سلائی کا ہے کہ وہ رہن کے طور پر اس نے ابو زید کے پاس رکھا لیکن الفاظ ایسے ہیں کہ وہ غلام پر بھی صادق آرہے ہیں کہ وہ رہن میں رکھا گیا ہے، قاضی کو جب کچھ سمجھ میں نہ آیا تو کہا کہ صحیح وضاحت کرو، ورنہ چلے جاؤ، چنانچہ لڑکا بڑھا اور سات شعروں میں وضاحت کر دی کہ اس کی سوئی مجھ سے خراب ہو گئی تھی اور میں نے رہن کے طور پر اس کے پاس اپنی سلائی رکھوائی، میرے پاس اتنی رقم نہیں، کہ اس کو سوئی کی قیمت ادا کر کے اپنی سلائی وصول کرلوں، اس سے میری مسکینی کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے، بوڑھا بڑھا اور نو شعروں میں اس نے اپنی داستان بیان کی کہ اگر گنجائش ہوتی تو میں ضرور اس کو سلائی واپس کر دیتا لیکن میری حالت اس سے بھی پتلی ہے، قاضی دونوں کی فصاحت سے بڑا متاثر ہوا اور ایک دینار نکال کر انہیں دیا، دینار پر بوڑھا جھپٹا، کہا کہ قاضی نے ہم پر جو احسان کیا ہے آدھا تو اس کے عوض میں میرا ہے اور باقی آدھا تاوان کے طور پر میرا ہے اور لڑکے سے کہا کہ اپنی سلائی لے لو، لڑکے کو سلائی کے سوا کچھ بھی نہ ملا، اس لیے قاضی نے کچھ ریزگاری اسے دی، انہیں رخصت کرنے کے بعد قاضی کو خیال آیا کہ شاید یہ فریب تھا، اس لیے انہیں دوبارہ بلایا اور حقیقت حال پوچھا، بوڑھے نے سات شعروں میں جواب دیا کہ میں ابو زید سروجی ہوں، یہ میرا بیٹا ہے، اس طرح کا فریب کر کے میں لوگوں سے رقم وصول کرتا ہوں، قاضی نے انہیں تنبیہ کی، قاضی سے آئندہ دھوکہ نہ دینے کا وعدہ کر کے ابو زید رخصت ہوا، اس مقامہ میں بائیس اشعار ہیں۔

المقامة الثامنة وهي المعرّية

أخبر الحارثُ بن همّامٍ قالَ : رَأَيْتُ مِنْ أَعَاجِيب الزّمَانِ ، أَنْ تقدَّمَ خَصْمانِ ، إلَى قَاضي مَعَرَّةِ النُّعمانِ ، أَحَدُهُما قَدْ ذَهَبَ مِنهُ الأَطْيَبَانِ ، وَالآخَرُ كأَنَّهُ قَضِيبُ البَانِ .

حارث بن ہمام نے خبر دیتے ہوئے کہا میں نے زمانہ کے عجائب میں سے ایک واقعہ یہ دیکھا کہ دو جھگڑا کرنے والے "معرۃ النعمان" شہر کے قاضی کے پاس آئے، ان میں ایک سے تو دونوں اچھی چیزیں (اکل و جماع) چلی گئی تھیں (یعنی بوڑھا ہوگیا تھا) اور دوسرا درخت بان کی شاخ کی طرح (بالکل جوان) تھا،

* * *

یہ مقام شام کے ایک شہر "معرۃ النعمان" کی طرف منسوب ہے۔ معرّہ شہر کا اور نعمان پہاڑ کا نام ہے۔ معرہ کے مختلف معانی علامہ حموی نے بیان کئے المَعَرَّة : الشِّدَّة۔ والمَعَرَّة : كَوْكَبٌ فِي السَّمَاءِ۔ المَعَرَّة : تَلَوُّنُ الوَجْهِ مِنْ شِدَّةِ الغَضَبِ۔ نعمان پہاڑ کی وجہ تسمیہ لکھتے ہوئے بلاذری نے فتوح البلدان میں لکھا ہے کہ یہ پہاڑ مشہور صحابی حضرت نعمان بن بشیرؓ کے نام سے موسوم اور ان کی طرف منسوب ہے۔ اس کا واقعہ یہ لکھا ہے کہ حضرت نعمان بن بشیرؓ سفر کرتے ہوئے یہاں سے گزر رہے تھے کہ اس مقام پر ان کے بیٹے کی وفات ہوگئی۔ حضرت نعمانؓ نے بیٹے کو دفن کرکے یہیں سکونت اختیار کی۔ جس کی بناء پر اس پہاڑ کو نعمان کہا جانے لگا۔ لیکن علامہ حموی نے معجم البلدان (ج ۵ ص ۱۵۶) میں لکھا ہے کہ نعمان ایک دوسرے شخص کا نام ہے، اس کا لقب ساطع بن عدی ہے۔ یہ پہاڑ اس کی طرف منسوب ہے۔ اس شہر کے قریب حضرت عمر بن عبدالعزیز، شیث بن آدم اور یوشع بن نون کے مقبرے ہیں۔ اسی شہر کی طرف عربی ادب کا مشہور شاعر ابوالعلاء احمد بن عبداللہ معری منسوب ہے۔ جو گوشت نہیں کھاتا تھا، جس کے بارے میں اقبال نے کہا :

کہتے ہیں کبھی گوشت نہ کھاتا تھا معری — پھل پھول پہ کرتا تھا ہمیشہ گزر اوقات

اک دوست نے بھونا تیتر اسے بھیجا — شاید کہ وہ شاطر اسی ترکیب سے ہو مات
یہ خوانِ تر و تازہ معری نے جو دیکھا — کہنے لگا وہ صاحبِ غفران و لزومات
اے مرغکِ بیچارہ! ذرا یہ تو بتا تو — تیرا وہ گنہ کیا تھا یہ ہے جس کی مکافات
افسوس صد افسوس کہ شاہیں نہ بنا تو — دیکھے نہ تری آنکھ نے فطرت کے اشارات

تقدیر کے قاضی کا یہ فتویٰ ہے ازل سے
ہے جرمِ ضعیفی کی سزا مرگِ مفاجات

حموی نے معرہ کے متعلق معری کے یہ اشعار بھی نقل کئے ہیں :

فَيَا بَرْقُ لَيْسَ الْكَرْخُ دَارِي وَإِنَّمَا — رَمَانِيْ إِلَيْهَا الدَّهْرُ مُنْذُ لَيَالِي
فَهَلْ فِيْكَ مِنْ مَاءِ الْمَعَرَّةِ قَطْرَةٌ — تَغِيْثُ بِهَا ظَمْآنَ لَيْسَ بِسَالِ

ذَهَبَ مِنْهُ الأَطْيَبَانِ : أَطْيَبَانِ : أَطْيَبُ کا تثنیہ ہے۔ أَطْيَبَان سے اکل و جماع یا نوم و جماع مراد ہے۔ مطلب یہ ہے کہ ان دو میں سے ایک آدمی بوڑھا تھا، اس کے کھانے پینے اور نکاح کا زمانہ اور عہد گزر چکا تھا۔

قَضِيْبُ الْبَان : قَضِيْب : شاخ۔ جمع : قُضْبَان۔ الْبَان : ایک خاص درخت کا نام ہے۔

* * *

فَقَالَ الشَّيْخُ : أَيَّدَ اللهُ الْقَاضِي ، كَمَا أَيَّدَ بِهِ الْمُتَقَاضِي ، إِنَّهُ كَانَتْ لِي مَمْلُوكَةٌ رَشِيْقَةُ الْقَدِّ ، أَسِيْلَةُ الْخَدِّ ، صَبُوْرٌ عَلَى الْكَدِّ ، تَخُبُّ أَحْيَانًا كَالنَّهْدِ ، وَتَرْقُدُ أَطْوَارًا فِي الْمَهْدِ ، وَتَجِدُ فِي تَمُّوْزَ مَسَّ الْبَرْدِ ، ذَاتُ عَقْلٍ وَعِنَانٍ ، وَحَدٍّ وَسِنَانٍ ، وَكَفٍّ بِبَنَانٍ ، وَفَمٍ بِلَا أَسْنَانٍ ؛ تَلْدَغُ بِلِسَانٍ نَضْنَاضٍ ، وَتَرْفُلُ فِي ذَيْلٍ فَضْفَاضٍ ،

بوڑھے نے کہا اللہ جل شانہ قاضی کو مضبوط کریں جیسا کہ اللہ نے قاضی کے ذریعہ تقاضہ کرنے والے (حق کے طالب) کو مضبوط کیا ہے مسئلہ یہ ہے کہ میری ایک مملوکہ تھی

جو معتدل قد، نرم و نازک رخسار والی، مشقت پر صبر کرنے والی تھی کبھی عمدہ گھوڑے کی طرح بھاگتی، اور کبھی جھولے میں سوئی رہتی، جولائی کے ماہ میں بھی سردی محسوس کرتی تھی (مزاج کی ٹھنڈی تھی) عقل و لگام والی، تیزی اور دھار والی، پوروں کے ساتھ ہتھیلی والی، بغیر دانتوں کے منہ والی تھی، وہ ایک متحرک زبان سے ڈستی تھی اور کشادہ دامن میں اٹھلاتی پھرتی تھی،

* * *

رَشِيقَةَ الْقَدِّ : یعنی مُعْتَدِلَةَ الْقَدِّ۔ قَدّ : انسان کی قامت۔ جمع : أَقُدّ، قُدَد۔

أَسِيلَةُ الْخَدِّ : نرم رخسار والی۔ أَسُلَ (ک) أَسَالَةً و أَسِلَ (س) أَسَلاً : نرم وہموار ہونا، دراز ہونا، چکنا ہونا۔ أَسِيلَة صیغہ صفت ہے۔

تَخُبُّ أَحْيَانًا كَالنَّهْدِ : خَبَّ (ن) خَبًّا، خَبَبًا، خَبِيْبًا : دوڑنا، تیز چلنا۔ النَّهْد : اونچی چیز، موٹا تازہ گھوڑا۔ جمع : نُهُوْد۔

وتَرْقُدُ : رَقَدَ (ن) رَقْدًا ورِقَادًا و رُقُوْدًا : سونا، آرام کرنا۔

تَمُّوز : شمسی سال کا ساتواں مہینہ۔ جولائی جس میں شدید گرمی پڑتی ہے۔ میم کی تشدید و تخفیف دونوں کے ساتھ مستعمل ہے۔

الـبَرْد : ٹھنڈک اور یا یہ مِبْرَد کے معنی میں ہے۔ مِبْرَد ریتی اور سوہان (تیز کرنے والا آلہ) کو کہتے ہیں۔

وتَجِدُ في تَمُّوزَ مَسَّ الـبَرْدِ : اگر مراد اس سے باندی ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ وہ باندی جولائی جیسی شدید گرمی کے ماہ میں سردی محسوس کرتی ہے۔ یہ اس کے مزاج کے ٹھنڈے ہونے کی علامت ہے۔ لیکن مراد یہاں باندی نہیں ہے بلکہ سوئی ہے اور البَرْد مِبرد کے معنی میں ہے اور مطلب یہ ہے کہ وہ سوئی ماہ جولائی میں ریتی اور سوہان وغیرہ پر رگڑی جاتی ہے تاکہ اس کی نوک تیز رہے، کند نہ ہو۔

ذَاتَ عَقْلٍ وعِنَانٍ : عَقْل : سمجھ و دانش کو بھی کہتے ہیں اور گرہ کو بھی۔ عِنَان : لگام۔ باندی کے متعلق تو یہ سمجھ میں آتا ہے کہ وہ سمجھدار اور نفسانی خواہشات پر قابو پانے والی ہے، بے لگام نہیں ہے لیکن مقصد یہاں سوئی کی صنعت بیان کرنا ہے۔ عقل سے گرہ اور عنان سے دھاگہ مراد ہے۔ یعنی وہ سوئی دھاگہ والی ہے، کپڑوں میں گرہ لگاتی ہے۔

وَحَدٍّ وَسِنَانٍ : حد کے کئی معنی آتے ہیں : ① دو چیزوں کے درمیان حاجز، ② انتہاء ③ تیزی ④ اصطلاحِ شرع میں حد کہتے ہیں : عُقُوبَۃٌ مُقَدَّرَۃٌ وَجَبَتْ عَلَی الْجَانِیْ ⑤ اصطلاحِ منطق میں الحَدُّ: القَوْلُ الدَّالُّ عَلٰی مَاهِیَۃِ الشَّیْءِ۔ جمع: حُدُوْدٌ حَدَّ السَّیْفُ (ض) حِدَّۃً : تیز ہونا۔ حَدَّ الرَّجُلُ : قوی ہونا۔ حَدَّ عَلٰی غَیْرِہٖ : غصہ ہونا۔ حَدَّتِ الْمَرْأَۃُ عَلٰی زَوْجِھَا۔ حِدَادًا : زینت ترک کرنا، سوگ منانا۔ حَدَّ السَّیْفَ (ن) حَدًّا : تیز کرنا۔

ابن فارس نے لکھا ہے کہ یہ مادہ دراصل دو معنوں پر دلالت کرتا ہے، ایک منع پر۔ دوم کسی چیز کی طرف اور جانب پر۔ چوکیدار کو حدّاد کہتے ہیں کیونکہ وہ اندر جانے سے منع کرتا ہے۔ سزا کو بھی حد اس لئے کہتے ہیں کہ اس کا تصور مجرموں کو جرم سے باز رکھتا ہے حَدُّ السَّیف : تلوار کی نوک، آخری حصہ۔

یہاں حد سے تیزی مراد ہے۔ سِنَان : دھار، نوک۔ جمع أَسِنَّۃ۔

وحد وسنان سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ باندی طبیعت میں دھار کی سی تیزی رکھتی ہے لیکن مراد تیز نوک والی سوئی ہے۔

وَکَفٍّ بِبَنَانٍ : بنان : انگلیوں کے پورے۔ مفرد : بَنَانَۃ۔ باندی کے متعلق تو یہ معنی ظاہر ہیں لیکن مراد تیز نوک والی ہے کہ اس کو ہاتھ کے پوروں سے پکڑ کر کپڑے سیئے جاتے تھے۔

وَفَمٍ بِلَا أَسْنَانٍ : أَسْنَانٌ : سِنٌّ کی جمع ہے: دانت۔ باندی کے متعلق یہ سمجھ میں آرہا ہے کہ وہ باندی شرم وحیا کی وجہ سے کبھی دانت نہیں پھاڑتی۔ یوں لگتا ہے جیسا اس کے منہ میں دانت ہی نہیں تھے۔ لیکن مراد سوئی ہے۔ فم سے مراد سوئی کا ناکہ ہے جس میں دانت نہیں ہوتے۔

تَلْدَغُ بِلِسَانٍ نَضْنَاضٍ : لَدَغَ (ف) لَدْغًا : ڈسنا، ڈنک مارنا۔ نَضْنَاض : زبان ہلانے والے، ایک جگہ پر نہ ٹھہرنے والے اس سانپ کو کہتے ہیں ڈسے جانے والے کو ختم کر دیتا ہے۔

" وہ زبان ہلانے والے سانپ کی طرح ڈستی تھی "، باندی مراد لینے کی صورت میں مطلب یہ ہے کہ وہ اپنی شیریں کلامی سے دلِ عاشق کو زخمی کر دیتی تھی، لیکن مراد سوئی ہے کہ کپڑے سیتے ہوئے کبھی کبھار اس سے ہاتھ زخمی ہو جاتا تھا۔ سوئی کی نوک کو نضناض سانپ کی زبان سے تشبیہ اس لئے دی کہ نضناض سانپ کی طرح سوئی بھی کپڑا سیتے وقت متحرک رہتی ہے۔

وَتَرْفُلُ فِیْ ذَیْلٍ فَضْفَاضٍ : تَرْفُلُ : (ن) رَفْلًا و رُفُوْلًا و رَفَلَانًا : متکبرانہ چال چلنا، اکڑ کر چلنا۔ فَضْفَاض : ڈھیلا، کشادہ۔ فَضْفَضَ الثَّوْبُ : کشادہ ہونا،

کشادہ کرنا۔ لازم ومتعدی باب بَعُثَرَ سے ہے۔

"کشادہ دامن میں اٹھلاتی پھرتی تھی" باندی کے متعلق یہ سمجھ میں آتا ہے کہ وہ کشادہ دامن لباس میں ملبوس نازوانداز سے چلتی تھی۔ لیکن مراد سوئی ہے کہ کشادہ کپڑے اس سے سیئے جاتے ہیں۔

***

وَتُجْلَى فِى سَوَادٍ وَبَيَاضٍ ، وَتَسْقِى وَلٰكِنْ مِنْ غَيْرِ حِيَاضٍ ، نَاصِحَةٌ خُدَعَةٌ ، خُبَأَةٌ طُلَعَةٌ ، مَطْبُوعَةٌ عَلَى الْمَنْفَعَةِ ، وَمِطْوَاعَةٌ فِى الضِّيقِ وَالسَّعَةِ ، إِذَا قَطَعَتْ وَصَلَتْ ، وَمَتَى فَصَلْتَهَا عَنْكَ انْفَصَلَتْ ، وَطَالَمَا خَدَمَتْكَ فَجَمَّلَتْ ، وَرُبَّمَا جَنَتْ عَلَيْكَ فَآلَمَتْ وَمَلْمَلَتْ ،

سیاہی، سفیدی میں ظاہر کی جاتی تھی، سیراب کی جاتی تھی، لیکن حوضوں کے علاوہ سے، خیر خواہ تھی / سینے والی تھی دھوکہ دینے والی، چھپنے والی، ظاہر ہونے والی تھی، نفع پر ڈھالی گئی تھی، تنگی اور کشادگی میں بہت فرمانبردار تھی، ـــــــ جب وہ کاٹتی تو وہ جوڑ دیتی، اور جب آپ اس کو جدا کرتے تو وہ جدا ہو جاتی، بسا اوقات آپ کی خدمت کرتی تو خوبصورت بنادیتی، اور کبھی آپ پر جنایت (ارتکاب جرم) کرتی تو تکلیف دیتی اور تڑپا دیتی،

***

وَتَسْقِى وَلٰكِنْ مِنْ غَيْرِ حِيَاضٍ : باندی مراد لینے کی صورت میں مطلب یہ ہے کہ وہ حوض سے پانی نہیں پیتی تھی لیکن مراد سوئی ہے کہ لوہار سوئی بناتے اور تیز کرتے وقت آگ میں اس کو سرخ کرکے پانی میں ڈبوتا ہے۔

نَاصِحَةٌ : اسم فاعل۔ نَصَحَ (ف) نُصْحًا : وعظ وتذکیر کرنا، خیر خواہی کرنا۔ نَصَحَ الثَّوْبَ نَصْحًا ونِصَاحَةً : اچھی طرح سینا۔ باندی مراد لینے کی صورت میں پہلے معنی اور سوئی مراد لینے کی صورت میں دوسرے معنی ہوں گے۔

خُبَأَةٌ : مبالغہ کا صیغہ ہے: اپنے آپ کو بہت چھپانے والی۔ خَبَأَ الشَّئَ (ف) خَبْأً : چھپانا۔ باندی کی صورت میں گھر میں باپردہ رہنا مراد ہے اور سوئی کی صورت میں کپڑوں میں پوشیدہ رہنا مراد ہے۔

مَلْمَلَتْ : بَعْثَرَ سے واحد مؤنث کا صیغہ ہے۔ مَلْمَلَ الْمَرَضُ فُلانًا : بیماری نے

شدتِ تکلیف سے تڑپا دیا، بے چین کر دیا۔

***

وَإِنَّ هَذَا الفَتَى اسْتَخْدَمَنِيهَا لِغَرَضٍ ، فَأَخْدَمْتُهُ إِيَّاهَا بِلاَ عِوَضٍ ، عَلَى أَنْ يَجْتَنِيَ نَفْعَهَا ، وَلاَ يُكَلِّفَهَا إِلاَّ وُسْعَهَا ، فَأَوْلَجَ فِيهَا مَتَاعَهُ ، وَأَطَالَ بِهَا اسْتِمْتَاعَهُ ، ثُمَّ أَعَادَهَا إِلَيَّ وَقَدْ أَفْضَاهَا ، وَبَذَلَ عَنْهَا قِيمَةً لاَ أَرْضَاهَا .

اس نوجوان نے وہ مجھ سے کسی غرض کے لئے خدمت کرنے (استعمال) کے لئے لی تو میں نے بغیر کسی عوض کے وہ اس کو اس شرط پر خدمت کے لئے دی کہ یہ اس سے نفع حاصل کرے گا اور اس کو اس کی طاقت سے زیادہ کا مکلف نہیں بنائے گا چنانچہ اس نے اس میں اپنا سامان داخل کیا اور اس سے استمتاع (فائدہ حاصل کرنے) کو طویل کیا، پھر اس کو میری طرف اس حال میں لوٹایا کہ اس نے اس کو کشادہ کر دیا تھا (پھاڑ دیا تھا) اور اس سے اتنی قیمت خرچ کی کہ میں اس پر راضی نہیں ہوں۔

***

<u>أَفْضَاهَا</u> : أَفْضَى الشَّيْءَ إِفْضَاءً : کشادہ کرنا، وسیع کرنا۔ فَضَا المَكَانُ (ن) فَضَاءً : وسیع ہونا۔ یہاں باندی مراد لینے کی صورت میں سبیلین کو ایک کرنا سمجھ میں آتا ہے لیکن مراد سوئی ہے اور مطلب یہ ہے کہ اس نے سوئی کا ناکہ توڑ دیا۔

***

فَقَالَ الحَدَثُ : أَمَّا الشَّيْخُ فَأَصْدَقُ مِنَ القَطَا ، وَأَمَّا الإِفْضَاءُ فَفَرَطَ عَنْ خَطَأٍ ، وَقَدْ رَهَنْتُهُ ، عَنْ أَرْشِ مَا أَوْهَنْتُهُ ، مَمْلُوكاً لِي مُتَنَاسِبَ الطَّرَفَيْنِ ، مُنْتَسِباً إِلَى القَيْنِ ، نَقِيّاً مِنَ الدَّرَنِ وَالشَّيْنِ ، يُقَارِنُ مَحَلُّهُ سَوَادَ العَيْنِ ، يُفْشِي الإِحْسَانَ ، وَيُنْشِي الاسْتِحْسَانَ ،

نوجوان نے کہا بہرحال شیخ (اپنی بات میں) قطا پرندہ سے بھی زیادہ سچا ہے جہاں تک تعلق ہے پھاڑنے کا تو وہ غلطی سے سرزد ہوا ہے جب کہ میں نے جس چیز کو خراب کیا ہے اس کے تاوان کے عوض اس کے پاس اپنا ایک ایسا مملوک رہن رکھوایا ہے جس کے

دونوں طرف برابر ہیں، جو لوہار کی طرف منسوب ہے، (ہر قسم کے) میل اور عیب سے پاک ہے، اس کا محل آنکھ کی سیاہی کے ساتھ ملتا ہے، نیکی پھیلاتا ہے اور خوبصورتی پیدا کرتا ہے،

***

أَصْدَقُ مِنَ الْقَطَا : قطا ایک پرندہ ہے۔ اُڑتے ہوئے قطا قطا کی صدا لگاتا ہے اس لئے اس کو قطا کہتے ہیں۔

اصمعی نے کہا اس پرندہ کی عادت یہ ہے کہ صرف پانی کو دیکھ کر قطا قطا بولتا ہے، عرب صحرا میں سفر کرتے ہوئے جب اس کی آواز سنتے تو سمجھ لیتے کہ اس جگہ پانی ہے اور یہ بات بالکل واقعہ کے مطابق ہوتی۔ اس لیے سچ میں یہ پرندہ ضرب المثل بن گیا۔ کہتے ہیں : فلان أَصْدَقُ مِنَ القَطَا۔ کمیت کا شعر ہے :

لَاتَكْذِبُ القَوْلَ إِنْ قَالَتْ قَطَا صَدَقَتْ　　إِذْ كُلُّ ذِيْ نِسْبَةٍ لَابُدَّ يَنْتَحِلُ

قَطَا الرَّجُلُ يَقْطُو : اس کی چال ثقیل ہے۔ بعض نے کہا قطا پرندہ کی چال میں چونکہ ثقل پایا جاتا ہے اس لیے اس کو قطا کہتے ہیں۔

أَرْشُ مَا أَوْهَنْتَه : أَرْش : دیت۔ أَرَشَهُ (ن) أَرْشًا : دیت دینا۔ أَوْهَنْتُه، أَوْهَنَ الشئَ : ضعیف کردینا، فاسد کردینا۔ وَهَنَ (ض) وَهْنًا : ضعیف ہونا، ضعیف کرنا (لازم ومتعدی)

ترکیب میں مَمْلُوكًا، وَهَنْتُه کا مفعول بہ ہے اور مُتَنَاسِبَ الطَّرَفَيْنِ مَمْلُوكًا کی صفت ہے۔

الْقَيْن : لوہار۔ جمع : قِيَان۔

وَيُغْذِي الإنْسَانَ ، وَيَتَحَامَى اللِّسَانَ ، إنْ سُوِّدَ جادَ ، أوْ وَسَمَ أَجَادَ ، وَإذَا زُوِّدَ وَهَبَ الزَّادَ ، وَمَتى اسْتُزِيدَ زَادَ ، لايَسْتَقِرُّ بِمَغْنَى ، وَقَلَّمَا يَنْكِحُ إلاَّ مَثْنَى ، يَسْخُو بِمَوْجُودِهِ ، وَيَسْمُو عِنْدَ جُودِهِ ، وَيَنْقَادُ مَعَ قَرِينَتِهِ ، وَإنْ لَمْ تَكُنْ مِنْ طِينَتِهِ ، وَيُسْتَمْتَعُ بِزِينَتِهِ ، وإنْ لَمْ يُطْمَعْ فِي لِينَتِهِ.

انسان (آنکھ کی پتلی) کو غذا دیتا ہے، زبان کی حفاظت کرتا ہے، اگر اس کو سردار بنایا جائے یا سیاہ کیا جائے تو سخاوت کرے اور اگر نشان لگائے تو عمدہ لگائے، اگر اس کو زاد دیا جائے تو وہ زاد (دوسروں کو) ہبہ کردے، اور جب اس سے مزید طلب کیا جائے تو زیادہ کرے۔ کسی ایک مکان میں نہیں ٹھہرتا، اور نکاح نہیں کرتا مگر دو سے (یعنی دونوں آنکھوں سے ملتا ہے) سخاوت کرتا ہے اس چیز کے ساتھ جو اس کے پاس موجود ہو، اور سخاوت کے وقت بلند ہوتا ہے، اپنے ساتھی کے تابع رہتا ہے اگرچہ وہ اس کی طبیعت اور جنس سے نہ ہو۔ اس کی زینت سے نفع حاصل کیا جاتا ہے، اگرچہ اس کی نرمی کی امید نہیں رکھی جاتی۔

***

وَيُغْذِي الانسانَ : انسان آنکھ کی پتلی کو بھی کہتے ہیں اور یہاں یہی معنی مراد ہیں۔ یعنی وہ سلائی آنکھ کو غذا دیتی ہے ۔

مِنْ طِيْنَتِهٖ : یعنی مِن جِنْسِہٖ۔ طِيْنَت : عادت، خصلت۔ جمع : طِيَن ۔

شریشی نے یہاں طینت کا ترجمہ جنس سے کیا ہے۔ غلام مراد لینے کی صورت میں مطلب یہ ہے کہ وہ غلام اپنی بیوی کا مطیع اور فرمانبردار رہتا ہے اگرچہ وہ بیوی اس کی طبیعت کی نہ ہو۔ لیکن مراد سلائی ہے اور مطلب یہ ہے کہ وہ سلائی سرمہ دانی کی تابع رہتی ہے اگرچہ سرمہ دانی اس کی جنس سے مختلف ہو۔ مثلاً سلائی لکڑی کی اور سرمہ دانی لوہے کی بنی ہو۔

**

فقال لهمَا القاضى : إمَّا أنْ تُبينَا ، وَإلا فَبِينَا ، فابْتَدَرَ الْغُلَامُ ، وَقَال :

① أعارَنِي إبْرَةً لِأرْفُوَ أطْمارًا عَفَاهَا البِلَى وَسَوَّدَهَا
② فانْخَرمَتْ فِي يدِي عَلَى خَطإٍ مِنِّيَ لَمَّا جَذَبْتُ مِقْوَدَهَا
③ فلمْ يَرَ الشَّيْخُ أن يُسامِحَنِي بأرْشِهَا إذْ رَأى تأوُّدَهَا
④ بل قَالَ هَاتِ أبْرَةً تُماثِلُها أوْ قِيمَةً بَعْدَ أنْ تُجوِّدَهَا
⑤ واعْتَاقَ مِيلِي رَهْنا لَدَيْهِ وَنَاهيكَ بِهَا سُبَّةً تَزَوَّدَهَا
⑥ فالْعَيْنُ مَرْهَى لِرَهْنِهِ وَيدِي تَقْصُرُ عَنْ أنْ تَفُكَّ مِرْوَدَهَا
⑦ فاسْبُرْ بذَا الشَّرْحِ غَوْرَ مَسكَنَتِي وارْثِ لِمَنْ لم يَكُنْ تَعوَّدَهَا

تو قاضی نے ان دونوں سے کہا کہ یا تو بیان کرو (اصل حقیقت) ورنہ جدا ہو جاؤ تو غلام جلدی سے آگے بڑھا اور کہنے لگا:

① اس نے مجھے سوئی عاریت کے طور دی تھی تاکہ میں اپنے ان پرانے کپڑوں کو سیوں جنہیں بوسیدگی نے مٹادیا ہے اور سیاہ کردیا ہے۔

② تو وہ سوئی میری غلطی کی وجہ سے میرے ہاتھ میں ٹوٹ گئی جب میں نے اس کا دھاگہ کھینچا۔

③ پس بوڑھے نے اس کے تاوان سے مجھے معاف کرنا مناسب نہ سمجھا جب اس نے اس کی کجی دیکھی۔

④ بلکہ کہا اس کی ہم مثل سوئی لاؤ یا قیمت لاؤ عمدہ کرنے کے بعد (یعنی اچھی قیمت لاؤ)

⑤ اس نے اپنے پاس رہن کے طور پر میری سلائی روکے رکھی اور اس کی برائی سے آپ کے لئے یہی خصلت کافی ہے جو اس نے توشہ میں اختیار کی ہے۔

⑥ چنانچہ میری آنکھ سلائی کے رہن رکھنے کی وجہ سے بے سرمہ اور بیمار ہے اور میرا ہاتھ اس سے قاصر ہے کہ اپنی سلائی چھڑا سکے۔

⑦ لہٰذا اس تشریح سے آپ میری مسکینی کی گہرائی جانچ لیں اور اس شخص پر رحم کریں جو مسکینی کا عادی نہیں۔

① (إبرة) (أعارني) کے لئے مفعول بہ ہے (لِأرفو) لام کئی کے معنی میں ہے جس کے بعد (أنْ) ناصبہ مقدر ہوتا ہے، اسی وجہ سے (أرفُوَ) منصوب ہے (أطهارًا) (أرفو) کے لئے مفعول بہ ہے (البلی) (عفاها) کا فاعل ہے اور یہ جملہ (أطهارا) کی صفت ہے (سوّدها) کا عطف (عفاها) پر ہے۔

② (فانخرمَتْ) فاء جزائیہ ہے (انخرمَتْ) فعل اور ضمیر اس میں فاعل ہے، یہ جزا مقدم ہے (في يدي) (انخرمت) سے متعلق ہے (علی خطأ) بھی اسی سے متعلق ہے (مِنّي) جار مجرور (صادر) محذوف سے متعلق ہو کر (خطأ) کے لئے صفت ہے (لَمّا) شرطیہ ہے (جذبتُ) شرط مؤخر ہے (مقودها) (جذبتُ) کے لئے مفعول بہ ہے۔

③ (أنْ يسامحني) (لم یر) کے لئے مفعول بہ ہے (بأرشها) (يسامحني) سے متعلق ہے (إذ) ظرفیہ مضاف ہے (رأی) مضاف الیہ ہے اور یہ (يسامحني) کے لئے ظرف ہے (تأوّدَها) (رأی) کے لئے مفعول بہ ہے۔

④ (بَلْ) اضراب کے لئے ہے (قال) فعل فاعل قول ہے (هات) اسم فعل بمعنی امر، ضمیر اس میں فاعل قول کے لئے مقولہ ہے (إبْرةً) اسم فعل کے لئے مفعول بہ ہے (تماثلها) (إبرة) کی صفت ہے (قيمة) کا عطف (إبرة) پر ہے (بَعْدَ) مضاف (أنْ تجودها) مضاف الیہ، یہ مرکب اضافی (هات) کے لئے ظرف ہے۔

⑤ (مِیْلی) (اعتاق) کے لئے مفعول بہ ہے (رَهْنًا) (اعتاق مِیْلی) کی نسبت سے تمیز ہے (لديه) (اعتاق) کے لئے ظرف ہے (ناهيك بها سبة) کی ترکیب آگے آرہی ہے۔

⑥ (العين) مبتدا ہے (مرهَی) خبر ہے (لرهَنه) (مَرْهَی) سے متعلق ہے (ويدي) کا عطف (فالعين) پر ہے (تقصر) (يدی) مبتدا کے لئے خبر ہے (عَنْ) جارہ ہے (أنْ تفك...) مجرور، جار مجرور (تقصر) سے متعلق ہے (مرودَها) مفعول بہ ہے۔

⑦ (بذا) باء جارہ (اسبر) سے متعلق ہے (ذا) اسم اشارہ ہے (الشرح) مشار الیہ ہے (غور مسكنتي) مرکب اضافی (اسبر) کے لئے مفعول بہ ہے (وَارْثِ) کا عطف (فاسبر) پر ہے (لِمَنْ) جار مجرور (ارثِ) سے متعلق ہے (تعوّدَها) (لم يكن) فعل ناقص کی خبر ہے۔

إبْرَة : سوئی، جمع : إِبَرٌ۔

لِأَرْفو أطْمَارًا : رَفَا الثَّوْبَ (ن) رَفْوًا : اصلاح کرنا، سینا۔ أَطْمَار : مفرد : طِمْرٌ : پرانا کپڑا۔

عَفَاهَا البِلیٰ : عَفَا الأَثَرَ (ن) عَفْوًا وعُفُوًّا وعَفَاءً : زائل ہونا، مٹنا، مٹانا۔ (لازم ومتعدی) عَفَا عَنه : درگذر کرنا۔ لبید کے مشہور معلقہ کا مطلع ہے :

عَفَتِ الدِّيَارُ مَحَلُّهَا فَمُقَامُهَا بِمِنًى تَأَبَّدَ غَوْلُهَا فَرِجَامُهَا

ابن فارس نے لکھا ہے یہ مادہ "ترک" اور "طلب" پر دلالت کرتا ہے۔ عُفُوُّ اللهِ تَعَالَى عَنْ خَلْقِهِ وَذٰلِكَ تَرْكُهُ إِيَّاهُمْ فَلَا يُعَاقِبُهُمْ۔ ويقالُ اعْتَفَيْتُ فلانًا : اذا طَلَبْتَ مَعْرُوفَهُ وَفَضْلَه۔

البِلیٰ : بوسیدگی۔ بَلِيَ (س) بِلًى وبَلَاءً : پرانا ہونا، بوسیدہ ہونا۔

فَانْخَرَمَتْ : از انفعال، اِنْخَرَمَ : پھٹنا، منقطع ہونا۔ خَرَمَ الشَّيْءَ (ض) خَرْمًا : سوراخ کرنا، قطع کرنا۔

عامی زبان میں خَرْم راستہ کو مختصر کرنے، مختصر راستہ اختیار کرنے اور حساب میں غلطی کرنے کے لئے استعمال ہوتا ہے۔

تَأَوُّدها : مصدر از تفعل۔ تَأَوَّدَ و أَوِدَ (س) أَوَدًا : ٹیڑھا ہونا۔

وَاعْتَاقَ مِيلي : اِعْتَاقَ : افتعال سے واحد مذکر غائب ماضی کا صیغہ ہے۔ اِعْتَاقَ الشيءَ وعَاقَهُ عَنْه (ن) عَوْقًا : روکنا، منع کرنا۔ مِيل : سلائی۔ جمع : أَمْيَال ومُيُوْل۔

نَاهِيكَ بِهَا : نَاهِي نَهْيٌ سے اسم فاعل ہے اور کاف خطاب اسمی ہے۔ ھا ضمیر "خَصْلَة" یا ذکر کردہ قصہ کی طرف راجع ہے۔

"ناهيك بها سُبَّةً تزوّدها" ترکیب نحوی کے اعتبار سے "نَاهِيك" صیغہ اسم فاعل قائمقام مبتدا ہے۔ "بها" میں "باء" زائدہ اور "ھا" ضمیر "نَاهِيك" کا فاعل قائم مقام خبر ہے۔ "سُبَّة" "نَاهِيك بها" سے تمییز عن النسبة واقع ہو رہا ہے۔ "تزوّدها" "سبّة" کے لیے صفت ہے۔

علامہ ابن عابدین نے اپنے رسالہ "فوائد عجیبہ" میں نَاهِيك کی ترکیب مذکورہ انداز میں کی ہے۔

مَرْهٰى : فَعْلٰى کے وزن پر صیغہ صفت ہے۔ عَیْنٌ مَرْهٰى : بیمار آنکھ، بے سرمہ آنکھ۔ مَرِهَتْ عَیْنُه (س) مَرَهًا : آنکھ کا بے سرمہ ہونا، آشوبِ چشم ہونا۔
مِرْوَدها : سلائی۔ جمع : مَرَاوِد و مَرَاوِیْد۔ رَادَتِ الْمَرْأَةُ (ن) رَوْدًا و رَوَدَانًا و رِیَادًا : پڑوسیوں کے گھر کثرت سے آنا جانا۔ رَادَتِ الدَّوَابُّ : چراگاہ میں آگے پیچھے چلنا۔ سلائی کو بھی مِرْوَد اسی لیے کہتے ہیں کہ وہ آنکھ اور ہاتھ کے درمیان چلتی ہے۔

***

فأَقْبلَ الْقَاضِي عَلَى الشَّيخِ ، وَقالَ : إِيه ، بِغَيرِ تَمْوِيه ، فقال :

① أَقسمْتُ بالْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَمَنْ　　ضمَّ مِنَ النَّاسكِينَ خَيفَ مِنَى
② لَوْ سَاعَفتْنِي الأَيَّامُ لم يَرَنِي　　مُرْتَهِنًا مِيلَهُ الَّذِي رَهَنَا
③ وَلاَ تَصَدَّيْتُ أَبْتَغِي بَدَلاً　　مِنْ إِبْرَةٍ غَالَهَا وَلاَ ثَمَنَا
④ لكِنَّ قَوْسَ الْخُطُوبِ تَرْشُقُنِي　　عُصْمِيَّاتٍ منْ ها هنَا وَهُنَا
⑤ وَخُبْرُ حَالِي كَخُبْرِ حَالَتِهِ　　ضُرًّا وَبُؤْسًا وَغُرْبَةً وَضَنَى

قاضی شیخ کی طرف متوجہ ہوا اور کہا "کسی قسم کے جھوٹ اور ملمع سازی کے بغیر بیان دو" تو اس نے کہا:

① میں نے مشعر حرام اور اس ذات کی قسم کھائی جس نے حجاج کو خیف منی میں جمع کیا۔

② اگر زمانہ میری موافقت و مدد کرتا تو آپ مجھے اس کی اس سلائی کا مرتہن نہ دیکھتا جو اس نے رہن رکھی ہے۔

③ اور نہ میں درپے ہوتا اس سوئی کا بدل تلاش کرتے ہوئے جس کو اس نے ہلاک (اور خراب) کیا اور نہ قیمت (تلاش کرتا)

④ لیکن حوادث کی کمان نے مجھے ہلاک کرنے والے تیروں سے ادھر ادھر (ہر طرف) سے مارا۔

⑤ میری حالت کا باطن (باطنی حالت) اس کی اندرونی حالت کی طرح ہے، نقصان، تنگدستی، سفر اور کمزوری کے اعتبار سے۔

⑥ قَد عَدلَ الدهْرُ بَيْنَنا فأَنَا نَظِيرُه فی الشَّقاء وهُوَ أنَا
⑦ لاهُوَ يَستَطيعُ فَكَّ مِزْوَدِهِ لَمَّا غَدَا فی يَدَیَّ مُرْتَهِنَا
⑧ وَلاَ مَجَالِی لِضِيقِ ذَاتِ يدِی فيهِ اتِّسَاعٌ لِلْعَفْوِ حِينَ جَنَی
⑨ فَهذِهِ قِصَّتِی وَقِصَّتُهُ فانظُرْ إلَيْنا وَبَيْننَا ولَنا

⑥ زمانہ نے ہمارے درمیان انصاف کیا، چنانچہ بدبختی میں، میں اس کی نظیر اور یہ میری نظیر ہے۔
⑦ نہ یہ اپنی سلائی چھڑانے کی استطاعت رکھتا ہے جس وقت وہ میرے پاس رہن بن گئی۔
⑧ اور نہ میرے لئے مال کی تنگدستی کی وجہ سے ایسی گنجائش ہے جس میں معافی کی وسعت ہو جس وقت اس نے ارتکاب جنایت کیا۔
⑨ تو یہ ہے میرا اور اس کا قصہ، لہٰذا آپ ہماری طرف، ہمارے درمیان اور ہمارے لئے نگاہ کرم فرمائیں۔

***

① (بالمشعر الحرام) مرکب توصیفی (أقسمت) سے متعلق ہے (ومَنْ ضمّ) واؤ قسمیہ ہے (ضمّ) (مَنْ) کے لئے صلہ ہے (مِن الناسكين) (ضم) سے متعلق ہے (خيف منى) مرکب اضافی (ضَمَّ) کے لئے مفعول بہ ہے۔

② (لَوْ) شرطیہ ہے (الأيام) (ساعفتني) کا فاعل ہے، یہ جملہ شرط ہے (لم يرنی) جزاء ہے (مرتهنا) (لم يرنی) میں ضمیر متکلم مفعول بہ سے حال ہے (مِيلَه) (مرتهنا) کے لئے مفعول بہ ہے (الذی) (ميله) کی صفت ہے (رهن) (الذی) کا صلہ ہے۔

③ (ولا تصديت) کا عطف (لم يرنی) پر ہے (أبتغی...) (تصديتُ) کی ضمیر فاعل سے حال ہے (بدلا) (أبتغی) کے لئے مفعول بہ ہے (مِنْ إبرة) (كائناً) وغیرہ سے متعلق ہو کر (بَدَلا) کی صفت ہے (غالها) جملہ فعلیہ (إبرة) کی صفت ہے (ولاثمنا) کا عطف (بدلا) پر ہے (لا) زائدہ ہے۔

④ (قوسَ الخطوب) (لكنّ) کا اسم ہے (ترشقنی) خبر ہے (عمضیات) جار مجرور (ترشقنی) سے متعلق ہیں (هاهُنا و هُنا) ظرف ہے اور (مِنْ) کے لئے مجرور

ہے جو (ترشقنی) سے متعلق ہے۔

⑤ (خُبْر حالی) مرکب اضافی مبتدا ہے (کخبر حالته) کاف جارہ ہے، مرکب اضافی مجرور، جار مجرور کا تعلق (کائن) محذوف سے ہو کر مبتدا کے لئے خبر ہے (ضُرًّا) (بُوسًا) (غُرْبَةً) (ضنًی) یہ چاروں پہلے جملے کے درمیان ابہام نسبت سے تمیز ہے۔

⑥ (اللهر) (عدل) کا فاعل ہے (بیننا) (عَدَل) کے لئے ظرف ہے (نظیرہ) (أنا) کے لئے خبر ہے (فی الشقاء) (نظیرہ) سے بھی متعلق ہو سکتا ہے اور (الثابت) وغیرہ محذوف سے متعلق ہو کر (نظیرہ) کے لئے صفت بھی بن سکتا ہے (ھو) مبتدا ہے (أنا) خبر ہے۔

⑦ (لا هو یستطیع) (هو) مبتدا ہے (لا یستطیع) خبر ہے (فلك مرودہ) مرکب اضافی (لا یستطیع) کے لئے مفعول بہ ہے (لَمّا) ظرفیہ ہے (مرتهنا) (غدا) فعل ناقص کے لئے اسم مؤخر ہے (فی یدہ) خبر مقدم ہے، یہ پورا جملہ (یسطیع) کے لئے ظرف ہے۔

⑧ (لا) نفی جنس ہے (مَجالی) اس کا اسم ہے (لضیق ذات یدی) مرکب اضافی (مجالی) سے متعلق ہے (فیه) خبر مقدم (اتساع) مبتدا مؤخر، یہ جملہ (لا) نفی جنس کی خبر ہے (للعفو) (اتساع) سے متعلق ہے (حین حسی) مضاف با مضاف الیہ ما قبل جملہ کے لئے ظرف ہے۔

⑨ (هذہ) مبتدا ہے (قصتی) خبر ہے (قصته) کا عطف (قصتی) پر ہے (إلینا) (لنا) جار مجرور (انظر) سے متعلق ہیں (بیننا) (انظر) کے لئے ظرف ہے۔

* * *

إیـهٖ : اسم فعل بمعنی امر۔ یعنی کہو، بیان کرو۔

سَاعَفَتْنِي : باب مفاعلہ سے واحد مؤنث غائب ماضی کا صیغہ ہے۔ سَاعَفَةٌ: موافقت کرنا، ساتھ دینا، مدد کرنا۔ سَعَفَ (ف) سَعْفًا: امداد بہم پہنچانا، مدد دینا۔

بمُضْمِیَات : مفرد : مُضْمِیَةٌ اور مُضْمِیَة باب افعال سے اسم فاعل کا صیغہ مؤنث ہے۔ مُضْمِیَات سے یہاں ہلاک کرنے والے تیر مراد ہیں۔ أَصْمَی الصَّیْدَ وصَمٰی (ض)

صَمْيًا وصَمَيَانًا : تیر پھینکا اور شکار نظروں کے سامنے مرا۔ حدیث میں آتا ہے .... "كُلْ مَا أَصْمَيْتَ وَدَعْ مَا أَنْمَيْتَ" مَعْنَاه : كُلِ الصَّيْدَ الَّذِيْ مَاتَ بَيْنَ يَدَيْكَ وَدَعْ مَاجُرِحَ وَمَاتَ بَعِيْدًا عَنْكَ یعنی جو شکار تمہارے سامنے قتل ہوا سے کھاؤ اور جو زخمی ہو کر بعد میں کہیں مرا ہوا ملے اس کو نہ کھاؤ۔

***

فَلَمَّا وَعَى القَاضِي قَصَصَهُمَا ، وَتَبَيَّنَ خَصَاصَتَهُمَا وَتَخَصُّصَهُمَا ؛ أَبْرَزَ لَهُمَا دِينَارًا مِنْ تَحْتِ مُصَلَّاهُ ، وَقَالَ لَهُمَا : اقْطَعَا بِهِ الْخِصَامَ وَافْصِلَاهُ . فَتَلَقَّفَهُ الشَّيْخُ دُونَ الْحَدَثِ ، وَاسْتَخْلَصَهُ عَلَى وَجْهِ الْجِدِّ لَا الْعَبَثِ ، وَقَالَ لِلْحَدَثِ : نِصْفُهُ لِي بِسَهْمِ مَبَرَّتِي ، وَسَهْمُكَ لِي عَنْ أَرْشِ إِبْرَتِي ، وَلَسْتُ عَنِ الْحَقِّ أَمِيلُ ، فَقُمْ وَخُذِ الْمِيلَ .

چنانچہ جب قاضی نے ان دونوں کے قصہ کو محفوظ کر لیا اور ان کے فقر کو اور تخصص کو دیکھ لیا تو ان کے لئے اپنے مصلی کے نیچے سے ایک دینار نکالا اور ان سے کہا، اس کے ذریعہ اپنا جھگڑا قطع کردو اور اس کو ختم کردو تو بوڑھے نے مذاق کے طور پر نہیں بلکہ پوری سنجیدگی کے ساتھ نوجوان سے پہلے اس کو اچک لیا اور اس کو اپنے لئے خالص کردیا، اور نوجوان سے کہنے لگا، اس کا آدھا تو میرے لئے میری نیکی کے حصہ میں ہے اور آپ کا آدھا بھی میری سوئی کے تاوان کے عوض میں میرا ہے، (یعنی قاضی نے ہم دونوں پر احسان کیا ہے آدھا حصہ تو مجھے اس احسان کا ملے گا اور آدھا میری تاوان کا) اور میں نے حق سے اعراض نہیں کیا، لہٰذا آپ اٹھیں اور سلائی لے لیں۔

***

<u>وَعَى</u> : وَعَى الشَّيْءَ (ض) وَعْيًا : یاد کرنا۔ جدید اصطلاح میں الوَعْي : شعور، احساس اور بیداری کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ التَّوْعِيَة : ذہن سازی ۔
<u>خَصَاصَة</u> : فقر و حاجت۔ خَصَّ (ن) خَصَاصَةً : فقیر و حاجتمند ہونا۔
<u>تَخَصُّصَهُمَا</u> : تَخَصُّص باب تفعل کا مصدر ہے۔ صاحب فصول اکبری نے باب تفعل کی گیارہ خاصیتیں لکھی ہیں۔ تخصص میں خاصیتِ "اتخاذ" پائی جاتی ہے۔ اتخاذ کی کچھ مختلف

صورتیں ہیں، ان میں ایک ماخذ کو پانا اور حاصل کرنا ہے تخصّص میں یہی صورت ہے۔
تخصص فی الشیء: کسی چیز میں امتیاز اور خصوصیت پانا۔
فَتَلَقَّفَهٗ: تَلَقَّفَ الشیءَ تَلَقُّفًا ولَقِفَ (س) لَقْفًا: جلدی لینا، اچکنا، کیچ کرنا۔
مَبَرَّتی: مصدر میمی ہے۔ مَبَرّۃ: نیکی، احسان۔ اس کی تحقیق گذر چکی ہے

***

ـــــــ فعَرا الحدَثَ لِما حدَثَ اکْتِئابٌ، واکْفَهَرَّ علَى سَمائهِ سَحابٌ، وجَمَ لهُ القاضِی، وهَيَّجَ أسَفَهُ علَى الدِّينارِ الماضِی؛ إلاَّ أنّهُ جَبرَ بالَ الفَتى وبَلْبالَهُ، بدُرَيْهِماتٍ رَضَخَ بها لهُ، وقالَ لهُما: اجتَنِبَا المُعامَلاتِ، وادْرَآ المُخاصَماتِ، ولاَ تحْضُرانِی فی المُحاكَماتِ، فما عِندِی كِيسُ الغَراماتِ.

نوجوان کو پیش آنے والے اس واقعہ کی وجہ سے بڑا غم لاحق ہوا اور اس کے آسمان پر بادل چھا گئے، قاضی بھی اس کے لئے غمگین ہوا اور اس واقعہ نے گذشتہ دینار پر اس کے افسوس کو برانگیختہ کیا مگر یہ کہ اس نے نوجوان کے دل اور اس کے غم کی غم خواری چھوٹے دراہم سے کی جو قاضی نے اس کو دیئے اور دونوں سے کہا "آئندہ معاملات سے بچو، ایک دوسرے کے ساتھ لڑائی دفع کرو اور عدالتوں میں میرے پاس حاضر نہ ہو، اس لئے کہ میرے پاس تاوان (بھرنے) کا تھیلہ نہیں۔

***

اِکْتِئاب: افتعال کا مصدر ہے بمعنی غم، حزن۔ اِکْتَأَبَ وکَئِبَ (س) کَآبَۃً: غمگین ہونا۔
وَجَمَ: وَجَمَ الرَّجُلُ (ض) وُجُومًا: سخت غمگین ہونا۔
جَبَرَ: جَبَرَ القَلْبَ (ن) جَبْرًا وجُبُورًا: غم خواری کرنا۔ جَبَرَ العَظْمَ: جوڑنا۔ جبر علیہ: مجبور کرنا۔
کِیسُ الغَرامَات: کِیس: تھیلہ۔ جمع: أَکْیَاس۔ الغَرامَات: غَرامَۃٌ کی جمع ہے: نقصان، تاوان۔
رضخ بہا لہ: رَضَخَ لَہٗ (ف) رَضْخًا: تھوڑا دینا، کم دینا۔ "بہا" کی ضمیر "دُرَیْہِمات"

کی طرف راجع ہے۔ دُرَیْهِمَات : دُرَیْهِمَة کی جمع ہے، دُرَیْهِمَة دِرْهَم کی تصغیر ہے اور یہاں تقلیل کے لیے ہے یعنی اس نے تھوڑے سے درہم اس کو دیئے۔

***

فنهضَا مِنْ عِنْدِهِ ، فرِحَينَ برِفْدِهِ ، مُفْصِحَينَ بحَمْدِهِ ، والْقَاضِي مَايَخْبُو ضَجَرُهُ ، مُذْ بَضَّ حَجَرُهُ ، وَلا يَنْصُلُ كَمَدُهُ ، مُذْ رَشَحَ جَلْمَدُهُ .

چنانچہ وہ دونوں اس کے پاس سے اٹھے اس حال میں کہ اس کے عطیہ پر خوش تھے، اس کی حمد بیان کر رہے تھے اور قاضی کی پریشانی چھپ نہیں رہی تھی جب سے اس کا پتھر ٹپکا (یعنی جب سے اس کی ہتھیلی نے سخاوت کی، پتھر سے ہاتھ مراد ہے) اور اس کا غم ختم نہیں ہو رہا تھا جب سے اس کی چٹان ٹپکی۔

فرِحَين برِفْدِه : یہ "نهضا" کی ضمیر سے حال ہے۔ الرِّفْدُ : عطیہ، سہارا، ٹیک۔ جمع : أَرْفَاد، رُفود۔ سورۂ ہود آیت ۹۹ میں ہے : "بِئْسَ الرِّفْدُ الْمَرْفُوْدُ" رَفَدَهُ (ض) رَفْدًا : عطا کرنا۔ مدد کرنا۔

مَا يَخْبُو ضَجَرُهُ، مُذْ بَضَّ حَجَرُهُ : ضَجَر : گھٹن، تنگی، پریشانی۔ ضَجِرَ (س) ضَجَرًا : تنگ آنا، پریشان ہونا۔ بَضَّ : بَضَّ الْمَاءُ (ن) بَضًّا وبُضُوْضًا : آہستہ آہستہ بہنا۔ بَضَّ الحَجَر : پسینہ کی طرح آہستہ آہستہ پتھر سے پانی ٹپکنا۔

وَلا يَنْصُلُ كَمَدُهُ : نَصَلَ (ن) نَصْلاً ونُصُولاً : زائل ہونا، ختم ہونا۔ كَمَد : كَمِدَ الرجُلُ (س) كَمَدًا : غمگین ہونا۔

جَلْمَدَ : چٹان، سخت پتھر۔ جمع : جَلَامِد۔

حَتَّى إذا أفاقَ مِن غَشْيَتِهِ ، أقْبَلَ على غَاشِيَتِهِ وقالَ : قَدْ أشْرِبَ حِسّى، وَنَبَّأني حَدْسِي؛ أنَّهما صَاحِبا دَهَاءٍ ، لاخَصْمَا ادِّعَاءٍ ، فكَيفَ السَّبيلُ إلَى سَبْرِهِما ، وَاسْتِنْبَاطِ سِرِّهِما ! فقالَ لهُ نِحْرِيرُ زُمْرَتِهِ ، وشَرَارَةُ جَمْرَتِهِ : إنَّهُ لَم يَتِمَّ اسْتِخْرَاجُ خَبْئِهِمَا إلاّ بِهِما ،

یہاں تک کہ جب وہ اپنی بے ہوشی سے ہوش میں آیا تو اپنے خدام کی طرف متوجہ ہوا اور کہنے لگا میری حس ماؤف (اور بے کار) ہوگئی تھی اور (اب) مجھے میرے خیال نے بتایا کہ یہ دونوں دھوکہ باز تھے، دعوے کے خصم نہ تھے، ان کی آزمائش کی طرف اور ان کے راز نکالنے (اور ظاہر کرنے) کی طرف کیا سبیل ہوسکتی ہے؟ تو اس کی جماعت کے ماہر اور اس کے انگارے کے شعلہ نے کہا ان کے راز کا افشا مکمل نہیں ہوسکتا مگر ان دونوں سے (یعنی اصل حقیقت یہ دونوں خود بتا سکتے ہیں کوئی اور نہیں)

***

غَاشِيَتُه : اسم فاعل مؤنث کا صیغہ ہے۔ موصوف محذوف ہے۔ الْجَمَاعَةُ الْغَاشِيَةُ یعنی اس کو گھیرنے اور ڈھانکنے والی جماعت۔ مراد خدام ونوکر ہیں۔
صَاحِبا دَهَاء : چالاک۔ دَهِيَ (س) دَهَاءً : چالاکی سے کام لینا۔
نَحْرِير : ماہر عالم۔ جمع : نَحَارِير۔

***

فقَفَّاهُمَا عَوْناً يُرْجِعُهما إليهِ ، فلمّا مَثَلا بَينَ يدَيْهِ، قالَ لهُما: اصْدُقَانِي سِنَّ بَكْرِكما ، وَلَكُمَا الأمَانُ مِنْ تَبِعَةِ مَكْرِكُمَا - فأحْجَمَ الحَدَثُ واستَقَالَ ، وَأقْدَمَ الشَّيخُ وَقَالَ :

چنانچہ قاضی نے ان کے پیچھے ایک پولیس کو بھیجا کہ وہ ان کو اس کے پاس واپس لے آئے، چنانچہ جب دونوں آکر قاضی کے سامنے کھڑے ہوگئے تو قاضی نے ان سے کہا، اپنے جوان اونٹ کی عمر مجھے صحیح بتادو (یعنی اصل بات بتادو) اور تمہارے فریب کے انجام بد سے تم دونوں کے لئے امان ہے تو نوجوان رک گیا (گھبرا کر) اور معذرت کی اور شیخ آگے بڑھ کر کہنے لگا:

فقفاهما عونًا: قفّٰی باب تفعیل سے ہے۔ قفّی فلانا زیدًا: فلاں کو زید کے پیچھے لگادیا نقش قدم پر چلایا۔ قفاہ (ن) قفوًا۔ پیچھے چلنا۔ عَون: مددگار، پولیس۔
مثلا بین یدیہ: مَثَلَ بَینَ یَدَیہ (ک۔ن) مُثُولًا: آداب بجالانا، سامنے کھڑا ہونا۔
أصدُقانی سِنَّ بَکرِکُما: تم دونوں اپنے اونٹ کی عمر سچ بتاؤ" یعنی حقیقتِ حال بتاؤ۔ بَکر: نوجوان اونٹ۔ جمع: أبکُر، بُکرَان۔ اصل محاورہ ہے: "صَدَقَنِی سِنَّ بَکرِہٖ" "اس نے اپنے اونٹ کی صحیح عمر بتادی" یہ اس وقت کہتے ہیں جب کوئی آدمی صحیح صورت حال اوراصل حقیقت بتادے۔ شریشی نے ابن الاعرابی کے حوالہ سے اس محاورہ کا پس منظر یہ بیان کیا کہ ایک آدمی زیادہ اور پکی عمر کا اونٹ خریدنا چاہ رہا تھا لیکن بائع اس کو ایک کم عمر اونٹ دے رہا تھا اور کہہ رہا تھا کہ یہ بڑی عمر کا ہے۔ ابھی یہ دونوں بھاؤ تاؤ میں لگے تھے کہ اتنے میں وہ اونٹ بدک کر بھاگنے لگا۔ اسے روکنے کے لیے بائع کی زبان سے بے اختیار "ھدع، ھدع" کی آواز نکلی۔ "ھدع، ھدع" کا یہ کلمہ عرب صرف کم عمر اونٹ کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ مشتری نے بائع کی یہ آواز سنتے ہی کہا: صَدَقَنِی سِنَّ بَکرِہٖ یعنی اب اس نے اپنے کم عمر اونٹ کی عمر مجھے صحیح بتلادی۔
أحجَمَ: إِحجَامًا: رک جانا۔ و حَجَمَ (ن) حَجمًا: روکنا، باب افعال سے لازم اور مجرد سے متعدی ہے۔ بعض نسخوں میں أَجحَمَ (بتقدیم الجیم) ہے۔ اس کے بھی یہی معنی ہیں یعنی رک جانا۔

***

① أنا السَّرُوجِیُّ وهٰذَا وَلَدِی   والشِّبلُ فی المَخبرِ مِثلُ الأسدِ
② ومَا تعدَّت یدُہُ وَلا یَدِی   فِی إِبرَۃٍ یومًا ولا فی مِزوَدِ
③ وإنّما الدّھرُ المُسِیءُ المعتدِی   مَالَ بنا حتّٰی غدَونا نجتدِی

① میں سروجی اور یہ میرا بیٹا ہے اور شیر کا بچہ تجربہ (اور امتحان) میں شیر کی طرح ہوتا ہے۔
② نہ اس کے ہاتھ نے سوئی میں کسی دن زیادتی کی اور نہ میرے ہاتھ نے، اور نہ ہی سرمہ دانی میں
③ لیکن برے، حد سے تجاوز کرنے والے ظالم زمانہ نے ہم پر ظلم کیا، حتی کہ ہم بخشش طلب کرنے لگے۔

۴ كلَّ ندِي الرَّاحةِ عذبِ المَوردِ وَكُلَّ جَعْدِ الكَفِّ مَغْلُولِ اليَدِ

۵ بِكُلِّ فَنٍّ وبِكلِّ مَقْصِدِ بالجِدِّ إن أجْدَى وإلاَّ بالدَّدِ

۶ لِنَجْلِبَ الرَّشْحَ إلى الحظِّ الصَّدى وَنُنْفِدَ العُمْرَ بِعَيْشٍ أنْكَدِ

۷ والموتُ مِن بَعْدُ لَنا بالمَرْصَدِ إن لم يفَاجِ اليَوْمَ فاجَى فی غَدِ

۴ ہر تر ہتھیلی، شیریں چشمہ سے اور ہر بند مٹھی، بندھے ہوئے ہاتھ سے (یعنی سخی اور بخیل ہر ایک سے ہم بھیک مانگنے لگے)

۵ ہر فن اور ہر مقصد (ترکیب) کے ذریعہ، سنجیدگی کے ساتھ اگر وہ فائدہ دے ورنہ ہنسی مذاق کے ساتھ۔

۶ تاکہ پیاسے نصیب (وقسمت) کی طرف ہم پانی کے کچھ قطرے کھینچ سکیں اور منحوس زندگی کے ساتھ عمر (کسی نہ کسی طرح) مکمل کر سکیں۔

۷ اس کے بعد موت ہمارے گھات میں ہے، اگر آج اچانک نہیں آئے گی تو کل آجائے گی،

* * *

① (أنا) مبتدا ہے (السّروجی) خبر ہے (هذا) مبتدا (ولدی) خبر ہے (الشبل) مبتدا (مثل الأسد) خبر (فی المَخبر) جار مجرور (کائنا) وغیرہ سے متعلق ہو کر (الشبل) مبتدا کے لئے حال ہے۔

۲ (یَدُہ) (تعدَّتْ) کا فاعل ہے (یدی) کا عطف (یدہ) پر ہے اور (لا) زائدہ ہے (فی إبرة) (تعدَّتْ) سے متعلق ہے (یومًا) (تَعدَّتْ) کے لئے ظرف ہے (فی مِروَد) کا عطف (فی إبرة) پر ہے۔

۳ (إنما) ماکافہ ہے (الدھر) مبتدا ہے (المُسِیِ) اور (المُعتدی) دونوں (الدھر) کی صفت ہیں (مال بنا) خبر ہے (حتی) جارہ بھی ہو سکتا ہے تب (أنْ) مصدریہ مقدر ہوگا اور یہ (مال) سے متعلق ہوگا اور ابتدائیہ بھی ہو سکتا ہے (نجتدی) (غدونا) فعل ناقص کے لئے خبر ہے۔

۴ (کل ندی الراحة) مرکب اضافی، پہلے شعر میں (نجتدی) کے لئے مفعول

بہ ہے(عذب المورد) (ندی...) کی صفت ہے(کل حعد) کا عطف(کل ندی) پر ہے(مغلول الید) (حعد) کی صفت ہے۔

⑤ (بکل فن) جار مجرور(نحتدی) سے متعلق ہے(بکل مقصد) کا عطف (بکل فن) پر ہے(بالجد) جار مجرور (نجتدی) محذوف سے متعلق ہو کر جزا مقدم ہے (إن) شرطیہ ہے(أحذی) فعل اور ضمیر اس میں فاعل جو(الجد) کی طرف عائد ہے، فعل فاعل جملہ فعلیہ بن کر شرط مؤخر ہے (وإلا) یہ (إن) شرطیہ اور (لا) نافیہ سے مرکب ہے (وإلا بالدد) کی ترکیبی عبارت ہے (و إن لایحدِ فنحتد بالدد) (إنْ) شرطیہ جازمہ ہے(لا یَحْدِ) مضارع معروف مجزوم، ضمیر اس میں فاعل، یہ شرط ہے (نحتد) مضارع مجزوم جزا ہے(بالدد) (نحتد) سے متعلق ہے، اس جملہ کا عطف(بالجد أحذی) پر ہے۔

⑥ (لِنَحلب) لام کی جارہ ہے، اس کے بعد (أنْ) ناصبہ مقدر ہے(نحلب) بتاویل مصدر ہو کر مجرور، جار مجرور(نحتدی) سے متعلق ہے(الرَّشح) (نحلب) کے لئے مفعول بہ ہے(إلی الحظ)(نحلب) سے متعلق ہے(الصدی) (الحظ) کی صفت ہے(ننفد) کا عطف(نحلب) پر ہے(العمر) (ننفد) کے لئے مفعول بہ ہے(أنکد) (عیش) کی صفت ہے۔

⑦ (الموت) مبتدا ہے(لنا) (ثابت) سے متعلق ہو کر خبر ہے(بالمرصد) جار مجرور بھی اسی(ثابت) محذوف سے متعلق ہے(مِنْ بعد) میں (مِنْ) زائدہ ہے(بَعدُ) مبنی بر ضمہ ہے اور اس کا مضاف الیہ محذوف منوی ہے ای (بَعدَ هذا) (إن لم یفاج) شرط ہے(فاجی فی غد) جزا ہے۔

* * *

<u>مَالَ بِنَا</u> : ہم پر اس نے ظلم کیا۔ مَالَ بِهِ وعلیه مَیْلاً (ض)، ومَیَلاَنًا: ظلم کرنا۔ مَالَ عَنْهُ : اعراض کرنا۔ مَالَ إِلَیْهِ : مائل ہونا۔

<u>نَجْتَدِی</u> : إِجْتِدَاء : عطیہ طلب کرنا۔ جَدَا فُلَانًا وجَدَا عَلَیْهِ (ن) جَدْوًا وجَدًا : عطا کرنا۔ الجَدْوی: عطیہ۔ جَدَی (ض)، جَذْیًا : عطیہ مانگنا۔

جَعْدُ الْكَفِّ : جَعُدَ الشعر (ک) جُعُوْدَةً و جَعَادَةً : بالوں کا گھنگریالا ہونا، سلوٹ پڑنا۔ جَعْدُ الْكَفِّ سے بخیل مراد ہے۔

مَغْلُوْلُ الْيَدِ : غَلَّ يَدَيْه (ن) غَلاًّ : ہاتھ باندھنا۔ غَلَّ الرَّجُلُ (ن) غُلَّةً : سخت پیاسا ہونا۔

بِالدَّدِ : الدَّد : اللهو واللعب۔

أَنْكَدَ : نَكِدَ عَيْشُهُمْ۔ نَكِدًا : زندگی سخت ہونا۔ باب سمع سے ہے۔ أَنْكَدَ صیغہ اسم تفضیل ہے۔ بمعنی منحوس۔

الْحَظِّ : نصیب، حصہ۔ اس کی جمع : أَحَظٌّ اور حُظُوْظٌ آتی ہے۔

لفظِ حظ فارسی اور اردو میں لذت و مسرت کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔ کہتے ہیں "میں محظوظ ہوا" یعنی خوش ہوا۔ مولانا عبدالماجد دریابادی نے نفسیات کے متعلق اپنی ایک کتاب میں ایک عنوان قائم کیا "حظ و کرب" اس میں لفظ حظ مسرت کے معنی میں مستعمل ہے۔ مولانا ابو الکلام آزاد نے "الہلال" میں ان کی کتاب پر تبصرہ کرتے ہوئے مذکورہ عنوان پر گرفت کی اور کہا حظ کی جگہ لذت ہونا چاہئے کیونکہ حظ کے معنی لذت و مسرت کے نہیں، حصہ کے آتے ہیں۔ اس پر اردو کے دونوں چوٹی کے ادیبوں کے درمیان بحث چلی اور الہلال میں اپنے اپنے موقف کی تائید میں دونوں کے درمیان ادبی معرکہ ہوا۔ یہ قلمی مناظرہ چھپ گیا ہے اور مناظرہ و مباحثہ کے ادبی پہلو کے حوالہ سے اردو ادب میں ایک ممتاز اسلوب کی حیثیت رکھتا ہے۔

***

فقال له القاضی : لِلّٰهِ دَرُّكَ، فَمَا أَعْذَبَ نفثَاتِ فِيكَ، وواهاً لكَ لَوْلاَ خِدَاعٌ فيكَ، وَإِنِّي لَكَ لَمِنَ الْمُنْذِرِينَ، وعَلَيْكَ مِنَ الْحَذِرِينَ، فَلاَ تُمَاكِرْ بَعْدَها الحَاكِمِينَ، واتَّقِ سَطْوَةَ الْمُتَحَكِّمِينَ، فَمَا كُلُّ مُسَيْطِرٍ يُقِيلُ، وَلا كُلَّ أَوانٍ يُسْمَعُ الْقِيلَ۔

قاضی نے اس سے کہا کیا خوبی ہے آپ کی اور کتنے شیریں ہیں آپ کے منہ کے کلمات، آفرین ہو آپ کے لئے، کاش کہ تجھ میں دھوکہ نہ ہوتا، میں آپ کے لئے ڈرانے والوں میں سے ہوں اور آپ پر خوف کھانے والوں میں سے ہوں، لہٰذا اس واقعہ

کے بعد حکام سے مکر و فریب نہ کریں اور جابر حکمرانوں کے حملہ سے ڈریں اس لئے کہ ہر غالب معاف نہیں کرتا اور نہ ہر وقت بات سنی جاتی ہے۔

***

فَعَاهَدَهُ الشَّيخ عَلى اتِّبَاعِ مَشورَتِهِ ، والارْتِدَاعِ عَنْ تَلْبِيسِ صُورَتِهِ . وفَصَلَ عَنْ جِهَتِهِ ، وَالْخَتْرُ يَلمَعُ مِن جَبْهَتِهِ .

قال الحارث بن همّام: فلَمْ أَرَ أَعْجَبَ مِنهَا فی تصَارِيفِ الأسْفارِ ، ولاَ قرَأتُ مِثلَهَا فِی تصَانيف الأسفارِ .

چنانچہ شیخ نے اس کے ساتھ اس کے مشورہ کی اتباع پر اور اپنی صورت کو مشتبہ بنانے سے باز آنے پر معاہدہ کیا اور اس کی جہت سے الگ ہوا حالانکہ دھوکہ بازی اس کی پیشانی سے چمک رہی تھی۔

حارث بن ہمام نے کہا میں نے سفر کی گردشوں میں اس سے زیادہ عجیب واقعہ نہیں دیکھا اور نہ ہی کتابوں کی تصانیف میں اس جیسا واقعہ پڑھا ہے۔

***

الحَاذِرِيْن : ڈرانے والے۔ حَذِرَه (س) حَذَرًا : ڈرانا۔

سَطْوَة : ہاتھ کا حملہ۔ سَطَابه (ن) سَطْوًا : ہاتھ سے حملہ کرنا۔ سورۃ حج، آیت ۷۲ میں ہے: " يَكَادُوْنَ يَسْطُوْنَ بِالَّذِيْنَ يَتْلُوْنَ عَلَيْهِمْ اٰيٰتِنَا....."

مُسَيْطِر : یہ باب بعثر سے اسم فاعل ہے: نگرانی کرنے والا، کنٹرول حاصل کرنے والا۔ سَيْطَرَ عَلَيْه : اقتدار حاصل کرنا۔ تَسَيْطَرَ عَلَيه بھی اسی معنی میں ہے۔ سَيْطَرَة : اقتدار، تسلط، کنٹرول۔

الاِرْتِدَاع : باب افتعال کا مصدر ہے۔ اِرْتَدَعَ عَنْهُ : رکنا، باز رہنا۔ رَدَعَ (ف) رَدْعًا : روکنا۔ باز رکھنا۔

تَصَارِيْفُ الأَسْفَار : مفرد : سَفَرٌ، ضِدُّ الحَضَر۔ تَصَانِيفُ الأَسْفَار : مفرد : سِفْرٌ : کتاب۔

***

المَقَامَةُ التَّاسِعَةُ الإِسْكَنْدَرِيَّةُ

اس مقامہ میں بھی ابوزید سروجی نے قاضی کو دھوکہ دے کر رقم وصول کی ہے، حارث بن ہمام اسکندریہ کے حاکم کے پاس بیٹھا تھا، ایک بچوں والی عورت ایک آدمی کو عدالت میں لے کر آئی اور کہنے لگی، میں ایک معزز اور خوشحال خاندان سے تعلق رکھتی ہوں، میرے والد نے بڑے بڑے رشتے ٹھکرا دیے تھے، انھوں نے فیصلہ کیا تھا کہ میرا رشتہ صاحب ہنر سے کریں گے، یہ صاحب آئے اور میرے والد سے کہنے لگے میں صاحب ہنر ہوں آپ کی شرط پر پورا اترتا ہوں اس لیے اپنی بیٹی کا نکاح مجھ سے کرادیں، میں موتی پروتا ہوں اور دینار کے ایک تھیلہ کے عوض اسے فروخت کر دیتا ہوں، میرے والد کو اس کی باتوں سے دھوکہ لگا، اور میرا نکاح اس سے کرادیا، جب میں اس کے پاس آگئی تو معاملہ برعکس تھا، یہ نکما آدمی ہے، کسی کام کا نہیں، میرے جہیز کا سارا سامان فروخت کر چکا ہے، اب میں اس سے کہتی ہوں کہ اپنے ہنر سے کمالو تو کہتا ہے میرا ہنر ادب ہے جو کساد بازاری کا شکار ہے، اس کی قدر و قیمت ختم ہو چکی ہے، لہذا آپ فیصلہ کر دیجئے، قاضی آدمی کی طرف متوجہ ہو کر کہنے لگا، صحیح بات بتادو ورنہ ابھی تمہیں قید کر دیتا ہوں، تو اس نے کچھ دیر سوچنے کے بعد اکتیس اشعار میں اپنی طرف سے بیانِ صفائی دیا، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ میں نے کوئی دھوکہ نہیں دیا، موتی پرونے سے میری مراد نظم واشعار تھے، ایک زمانہ میں وہ میرا ذریعۂ معاش تھا لیکن اب ادب کا کوئی پرسان حال نہیں، ادب کے سکے بازارِ زندگی میں کھوٹے ہو چکے ہیں اس لیے میں نے بڑی مجبوری اور بے کسی کی وجہ سے اس کا جہیز فروخت کیا ہے، قاضی کو اس کے دردناک اشعار سن کر رحم آجاتا ہے، عورت کو صبر وقناعت کی نصیحت کرتا ہے اور کچھ درہم انہیں دیدیتا ہے، حارث بن ہمام نے آتے ہی ابوزید کو پہچان لیا تھا، وہ مصلحتاً خاموش رہا، ابوزید کے جانے کے بعد حارث قاضی سے کہتا ہے کہ اگر کوئی اس کی حقیقت حال معلوم کر کے ہمیں بتادے تو کیا ہی اچھا ہو تو قاضی ایک آدمی اس کے پیچھے دوڑاتا ہے، وہ کچھ دیر کے بعد ہنستے ہوئے واپس آتا ہے اور کہتا ہے کہ جب سے وہ بوڑھا یہاں سے نکلا تو وہ ناچ کر گاتا رہا کہ قریب تھا کہ میں ایک بے حیا عورت کی وجہ سے مصیبت میں گرفتار ہو جاتا اگر اسکندریہ کے حاکم نہ ہوتے قاضی سن کر ہنسنے لگا اور کہنے لگا اگر وہ میرے پاس آجاتا تو میں اس کو بہتر چیز عطا کرتا، اس مقامہ میں ۴۳ اشعار ہیں۔

المقامة التاسعة وهي الإسكندرانية

قال الحارثُ بنُ همّام : طَحَا بِي مَرَحُ الشَّبَابِ ؛ وَهَوَى الاكتِسَابِ ، إِلَى أَنْ جُبْتُ مَا بَيْنَ فرْغَانةَ وَغَانَةَ ، أَخُوضُ الغِمَارَ ، لِأَجْنِيَ الثِّمارَ ، وَأَقْتَحِمَ الأَخْطَار ، لِكَيْ أُدْرِكَ الأَوطَارَ ،

حارث بن ہمام نے کہا، جوانی کی مستی اور کمانے کی خواہش مجھے اس طرف لے گئی کہ میں نے قطع (طے) کیا فرغانہ اور غانہ کے درمیان کے خطہ کو، میں گہرے پانیوں میں گھس رہا تھا تاکہ پھلوں کو چن سکوں اور خطرات میں کود رہا تھا تاکہ ضرورتوں کو پاسکوں۔

***

طحابی طَحَا الشیءُ (ن) طَحْوًا وطُحُوًّا : پھیلانا، پھیلنا۔ لازم ومتعدی۔ نیز دور ہونے اور ہلاک ہونے کے معنی میں بھی آتا ہے طحابك قلبُك : دل کا لے جانا۔ طَحَا قَلْبُهُ فی الهَوٰی : اس کا دل محبت میں گم ہوا۔ علقمہ کا شعر ہے :

طَحَابِكَ قَلْبٌ فِي الحِسَانِ طَرُوْبُ بُعَيْدَ الشَّبَابِ عَصْرَحَانَ مَشِيْبُ

طَحَیٰ الشیءَ (ض) طَحْیًا : پھیلانا۔ سورۂ شمس آیت ۶ میں ہے : "وَالأَرْضِ وَمَا طَحٰهَا"

شہر فرغانہ اور غانہ

فرغانہ بلادِ مشرق میں اقصائے خراسان میں واقع ایک شہر ہے۔ سمرقند اور فرغانہ کے درمیان ۵۳ فرسخ کا فاصلہ ہے۔ علامہ حموی نے معجم البلدان (ج ۴ ص ۲۵۳) میں لکھا ہے کہ شاہ نوشیروان نے شہر فرغانہ بسا کر ہر گھر سے ایک ایک آدمی یہاں لا کر آباد کیا اور اس کا نام "از ہر خانہ" رکھا یعنی ہر گھر سے ایک فرد یہاں آکر آباد ہوا ہے اور غانہ بلادِ مغرب میں سوڈان کے ایک شہر کا نام ہے۔

مقصد یہ ہے کہ اقصیٰ مشرق میں واقع فرغانہ اور اقصیٰ مغرب کے شہر غانہ کے درمیان میں گھومتا رہا، اس طرح تجارت اور مال کمانے کی غرض سے میں شرق وغرب گھوما۔ علامہ حریری نے اس تعبیر سے غالباً حبیب بن اوس کے ان اشعار کی طرف اشارہ کیا ہے :

سَلِي هَلْ عَمَرْتُ القَفْرَ وهُوَ سَبَاسِبٌ وغَادَرْتُ رَبْعِي مِنْ رِكَابِي سَبَاسِبَا
وغَرَّبْتُ حَتَّى لَمْ أجِدْ ذِكْرَ مَشْرِقٍ وَشَرَّقْتُ حَتَّى قَدْ نَسِيتُ المَغَارِبَا

سَبَاسِب : ویران صحرا۔

أَخُوضُ الغِمَارَ : الغِمَار غَمْرَة کی جمع ہے : شدّت، بہت پانی۔ غَمُرَ (ک) غمَارَةً : پانی کا زیادہ ہونا۔

أَقْتَحِمُ الأَخْطَارَ "میں خطرات مول لیتا تھا" اقْتَحَمَ الأَمْرَ : خطرناک معاملات میں کود پڑنا۔ قَحَمَ فِي الأَمْرِ (ن) قَحْمًا کسی معاملہ میں انجام پر نظر کئے بغیر کود پڑنا۔

***

وَكُنْتُ لَقِفْتُ مِنْ أفْوَاهِ العُلَمَاء، وَثَقِفْتُ مِنْ وَصَايَا الحُكَمَاء، أنَّهُ يَلْزَمُ الأَدِيبَ الأَرِيبَ، إذَا دَخَلَ البَلَدَ الغَرِيب، أنْ يَسْتَمِيلَ قَاضِيَهُ، وَيَسْتَخْلِصَ مَرَاضِيَهُ، لِيَشْتَدَّ ظَهْرُهُ عِنْدَ الخِصَامِ، وَيَأْمَنَ فِي الغُرْبَةِ جَوْرَ الحُكَّامِ؛

میں نے علماء کے منہ سے یہ بات اخذ کی تھی اور حکماء کی وصیتوں سے یہ بات پائی تھی کہ عقلمند ادیب پر لازم ہے جب اجنبی شہر میں وہ داخل ہو کہ وہ قاضی کو (اپنی طرف) مائل کرے اور اس کی رضامندیوں کو حاصل کرے تاکہ جھگڑے کے وقت اس کی پشت مضبوط ہو اور مسافرت میں حکام کے ظلم سے وہ محفوظ ہو

***

وثَقِفْتُ ثَقِفَ (س) ثَقَفًا : پانا، حاصل کرنا۔ سورۃ نساء آیت ۹۱ میں ہے "وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ" ثَقُفَ (ک) ثَقَافَةً : زیرک ہونا، دانشمند ہونا۔ ثَقَافَةٌ و تَثْقِيف : تہذیب، کلچر، تعلیم۔ طَبَقَةٌ مُثَقَّفَةٌ : تعلیم یافتہ طبقہ۔

ـــــــــــ فاتّخذت هٰذا الأدب إماماً ،
وَجعلتُه لِمَصالِحِي زِمَاماً ، فَمَا دَخلتُ مَدِينةً ، وَلَاوَلجتُ عَرِينَةً ،
إلاّ وامتَزَجتُ بِحاكِمِها امتزاجَ الماءِ بالراح ، وتقوّيتُ بعنايتِهِ
تقوّيَ الأجسَادِ بالأرواح.

چنانچہ میں نے اس ادب کو امام و رہنما بنایا اور اس کو اپنی مصلحتوں کے لئے لگام بنایا۔ اس لئے میں کسی شہر میں داخل نہیں ہوتا اور نہ کسی کچھار میں گھستا مگر یہ کہ میں اس کے حاکم سے اس طرح مل جاتا جس طرح پانی شراب کے ساتھ ملتا ہے اور اس کی توجہ اور التفات سے اسی طرح قوت حاصل کرتا جیسے جسم ارواح سے قوت حاصل کرتے ہیں۔

***

عرينة شیر، بجو اور بھیڑیئے کی جھاڑی۔ جمع: عَرَائِن۔
وامتزجت باب افتعال سے ہے۔ امْتَزَجَ الشَّئُ بِالشَّئِ : ایک شئ کا دوسری چیز کے ساتھ ملنا، مکس ہونا۔ مزج (ن) مَزْجًا : ملانا، مکس کرنا۔
الرّاح : شراب۔ شراب کے کئی نام ہیں۔ امام ثعالبی نے فقہ اللغۃ (ص ۲۷۴ - ۲۷۵) میں شراب کے تقریباً سترہ نام لکھے ہیں : ① الخَمْرُ ② الشَّمُوْلُ ③ المتمولَة ④ الرَّحِيق ⑤ الخَنْدَرِيْس ⑥ الحُمَيَّا ⑦ العُقَار ⑧ القَرْقَف ⑨ الخُرطوم ⑩ المُدَامَة ⑪ القَهْوَة ⑫ السُّلَاف ⑬ الطِّلَاء ⑭ الكُمَيت ⑮ الصَّهْبَاء ⑯ البَاذِق ⑰ الرَّاح .
راح کی وجہ تسمیہ اور اشتقاق سے لاعلمی ظاہر کرتے ہوئے ابن الرومی کہتے ہیں :

وَاللهِ مَا أَدْرِيْ لِأَيَّةِ عِلَّةٍ ... يَدْعُوْنَهَا فِي الرَّاحِ بِاسْمِ الرَّاح
أَلِرِيحِهَا أَمْ رَوْحِهَا تَحْتَ الحَشَا ... أَمْ لِارْتِيَاحِ نَدِيمِهَا المُرْتَاح

یعنی لَا أَدْرِي لِأَيِّ وَجه يُقَالُ لَهَا الرَّاحُ ، أَلِرِيحِهَا الَّتِي يَسْتَطِيبُ الشَّارِبُ أَمِ الشَّارِب يَجِدُهَا رَوْحًا أَمْ شَارِبُهَا يَرْتَاحُ بِهَا.
حریری کا مقصد یہ ہے کہ داناؤں سے مجھے معلوم ہوا کہ سفر کے دوران کسی شہر میں جاکر اولاً وہاں کے قاضی سے راہ و رسم بنانی چاہیئے تاکہ قاضی کے ساتھ تعلقات پردیس میں لوگوں کے ظلم سے بچاؤ میں معاون ہوں اور جنگ و جدال کے وقت قاضیٔ شہر کی شناسائی کا سہارا ہو۔
کسی دانا نے سفر کے لئے پا بہ رکاب بیٹے کو رخصت کرتے ہوئے اچھی وصیت کی :

إِنَّكَ تَدْخُلُ بَلَدًا لَا تَعْرِفُهُ وَلَا يَعْرِفُكَ أَهْلُهُ، فَتَمَسَّكْ بِوَصِيَّتِي تَنْفَقْ بِهَا، عَلَيْكَ بِحُسْنِ الشَّمَائِلِ، فَإِنَّهَا تَدُلُّ عَلَى الْحُرِّيَّةِ، وَنَقَاءِ الْأَطْرَافِ فَإِنَّهَا تَشْهَدُ بِالْمُلُوكِيَّةِ، وَنَظَافَةِ الْبِزَّةِ، فَإِنَّهَا تَشْهَدُ بِالنَّشْءِ فِي النِّعْمَةِ، وَطِيبِ الرَّائِحَةِ فَإِنَّهَا تُظْهِرُ الْمُرُوءَةَ، وَالْأَدَبِ الْجَمِيلِ، فَإِنَّهُ يَكْسِبُ الْمَحَبَّةَ. وَالْزَمِ الْحَيَاءَ وَالْأَنَفَةَ، فَإِنَّكَ إِنِ اسْتَحْيَيْتَ مِنَ الْفَظَاظَةِ اجْتَنَبْتَ الْخَسَاسَةَ، وَإِنْ أَنِفْتَ مِنَ الْغَلَبَةِ لَمْ يَتَقَدَّمْكَ نَظِيرٌ فِي الْمَرْتَبَةِ.

"تو ایک ایسے شہر میں داخل ہوگا جس سے تجھے واقفیت نہیں ہوگی، وہاں کے لوگ تجھے نہیں پہچانیں گے اس لئے میری وصیت تھام کر اس پر کاربند رہ۔ اچھے اخلاق اپنانا کہ وہ شرافت و حریت کی دلیل ہے، صفائی اور ہیئت ولباس کی نظافت کا خیال رکھنا کہ وہ شہنشاہیت اور نعمت وفراوانی دولت میں نشو ونما پانے کی شہادت دے گی، خوشبو لگانا کیونکہ وہ مروت کو ظاہر کرتی ہے، اچھی تہذیب وادب اپنانا کہ اس سے محبت پیدا ہوگی۔ حیا کو اختیار کرنا۔ بداخلاقی اور درشتی سے اگر تجھے شرم آئی تو کمینگی اور خساست سے دور رہے گا اور غلبہ حاصل کرنے سے تو نے اگر منہ موڑا تو رتبہ میں تجھ سے کوئی آگے نہیں بڑھ سکے گا۔"

فبينما أنا عِندَ حَاكِمِ الإسكندرِيَّةِ، فى عَشيَّةٍ عَرِيَّةٍ، وَقَدْ أَحْضَرَ مَالَ الصَّدقَاتِ، لِيَفُضَّهُ عَلَى ذَوِي الْفَاقَاتِ، إِذْ حَلَّ شَخْصٌ عِفْرِيَةٌ، تَعْتِلُهُ امرأةٌ مُصْبِيَةٌ، فقالَتْ: أَيَّدَ اللهُ القاضى، وَأَدَامَ بِهِ التَّرَاضِى،

اس دوران کہ میں ایک ٹھنڈی ہوا والی شام میں اسکندریہ کے حاکم کے پاس تھا اور اس نے صدقات کا مال حاضر کیا تھا تا کہ اس کو حاجتمندوں پر تقسیم کرے، اتنے میں ایک بدہیئت شخص داخل ہوا، بچوں والی ایک عورت اس کو گھسیٹ رہی تھی چنانچہ وہ عورت کہنے لگی، اللہ تعالیٰ قاضی کی تائید کرے اور اس کے ذریعہ ایک دوسرے کی رضامندی دائم رکھے،

کچھ اسکندریہ کے بارے میں

اسکندریہ مصر کا ایک بڑا شہر ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دورِ خلافت میں حضرت عمرو بن العاص رضؓ نے اسے فتح کیا تھا۔ یہ شہر اسکندر ذوالقرنین نے دریائے نیل کے ساحلی علاقہ میں بسایا تھا۔ علامہ حموی نے معجم البلدان (ج ۱ ص ۱۸۳) میں لکھا ہے کہ اسکندر ذوالقرنین نے اسکندریہ نام کے تیرہ شہر بسائے تھے لیکن مصر کے اسکندریہ کے سوا باقی تمام کے نام تبدیل ہوگئے ہیں۔ مصر کے قدیم مؤرخین نے اسکندریہ کی تعریف اور خوبصورتی بیان کرنے میں بڑی مبالغہ آرائیاں کی ہیں۔ شریشی نے لکھا ہے کہ معماروں نے اسکندریہ کی تعمیر میں شفاف سفید ایسے پتھر لگائے کہ اس کی تعمیر سے ستر سال تک رات کو اس میں چراغ جلانے کی ضرورت نہیں پڑتی تھی، نظریں اس کی چمک کی تاب نہیں رکھتی تھیں، آنکھیں خیرہ ہونے کی بنا پر لوگ ہاتھ میں سیاہ کپڑا لئے یہاں سے گزرتے علامہ حموی نے لکھا ہے کہ یہ شہر اگرچہ صاف ستھرا اور سفید پتھروں کا بنا ہوا ہے تاہم یہ بات کہ رات کو چراغ کی روشنی کی نوبت نہیں آتی تھی مبالغہ آرائی ہے۔ برف سے ڈھکے ہوئے سفید پوش پہاڑ بھی تاریک رات میں نظر نہیں آتے اسکندریہ کے پتھر چاہے کتنے ہی سفید کیوں نہ ہوں شبِ تاریک میں اتنے چمکدار اور روشن کیونکر ہو سکتے ہیں۔

لکھا ہے کہ عبد العزیز بن مروان جب مصر کا والی بنا اور اس نے اسکندریہ کی شکوہ و شوکتِ رفتہ کی داستانیں سنیں تو اسکندریہ کے مشائخ کو جمع کر کے کہا میں چاہتا ہوں اسکندریہ کی تعمیر سابقہ شان پر از سرِ نو ہو، میں اس کی تعمیری لاگت کے علاوہ تعاون کے لئے افراد بھی مہیا کروں گا مشائخ اسکندریہ نے ایک دو دن سوچنے کی مہلت طلب کی۔ اس دوران انہوں نے ایک پرانی قبر سے ایک بوسیدہ لاش کی لمبی ہڈی اٹھا لائی اور عبد العزیز بن مروان کی خدمت میں پیش کرتے ہوئے کہا إِذَا جِئْتَنَا بِمِثْلِ هٰؤُلَاءِ الرِّجَالِ نُعِيْدُ عِمَارَتَهَا عَلٰى مَا كَانَتْ "جب آپ اس طرح کے آدمی ہمارے پاس لے آئیں گے تب ہم اس کی عمارت سابقہ نہج پر لوٹا دیں گے" یہ سن کر عبد العزیز بن مروان خاموش ہوگئے۔

<u>عَشِيَّةٍ عَرِيَّةٍ</u>: عَشِيَّةٌ: دوپہر سے صبح تک کا وقت۔ جمع: عَشَايَا، عَشِيَّات۔

عَرِيَةٌ: ٹھنڈی ہوا۔ جمع عَرَايَا

<u>لیفضہ</u>: فَضَّ الشَّیءَ (ن) فضًّا: تقسیم کرنا۔

<u>عِفْرِيَةٌ</u>: خبیث، چالاک، قوی الجثہ۔ اس میں دو لغت ہیں عِفْرِيَةٌ (عین کے کسرہ اور یاء کے سکون کے ساتھ)، اس کی جمع عفاریت آتی ہے۔ دوسری عِفْرِيَةٌ (بفتح الیاء) اس کی جمع

عفاری آتی ہے۔
تعتله: عَتَلَ (ن۔ض) عَتْلاً: سختی کے ساتھ کھینچنا، گھسیٹنا۔ سورۃ دخان آیت ۴۷ میں ہے: خُذُوْهُ فَاعْتِلُوْهُ إِلٰى سَوَآءِ الْجَحِيْمِ۔
امْرَأَةٌ مُصْبِيَةٌ: بچوں والی عورت۔ أَصْبَتِ الْمَرْأَةُ عورت کا بچے والی ہونا۔ باب افعال سے ہے۔

***

—— إنّی امرأةٌ من أكرمِ جُرْثومةٍ ، وأطهرِ أُرُومةٍ ، وأشرفِ خُئولةٍ وعمومةٍ ، مِيسَمِي الصَّوْن ، وَشِيمَتِي الهَوْن ، وَخُلُقِي نِعمَ العَوْن ، وبيني وبين جاراتي بَوْن ،

بے شک میں ایک معزز اصل، ایک پاک نسل اور شریف نھیال و ددھیال سے تعلق رکھنے والی عورت ہوں، حفاظت میری علامت ہے، نرمی میری عادت ہے، اور میرے اخلاق بہترین معاون ہے، میں اور میری پڑوسن عورتوں کے درمیان بڑا فرق ہے۔

***

—— وَكَانَ أَبِي إذا خطَبَنِي بُنَاة المجدِ ، وَأَرْبابُ الْجِدِّ ، سَكَّتَهُمْ وَبَكَّتَهُمْ ، وَعَافَ وُصْلَتَهُمْ وَصِلَتَهُمْ ، وَاحْتَجَّ بِأَنَّه عَاهَدَ اللهَ بِحِلْفَةٍ ، أَلاَّ يُصَاهِرَ غَيْرَ ذِي حِرْفَةٍ .

جب بزرگی کے بانی اور مالدار لوگ مجھے نکاح کا پیغام بھیجتے تو میرا باپ ان کو خاموش کرا دیتا ان کو ملامت کرتا اور ان کے ملاپ اور عطیہ کو ناپسند کرتا اور یہ دلیل بیان کرتا کہ اس نے اللہ کے ساتھ بقسم یہ عہد کیا ہے کہ وہ بجز ہنر والے کے کسی سے دامادی کا رشتہ قائم نہیں کرے گا (یعنی صاحب ہنر کے سوا کسی کو اپنا داماد نہیں بنائے گا)

**

أُرُوْمَة: (بفتح الهمزة وضمها) درخت کی جڑ، اصل۔ جمع أَرُوْم آتی ہے۔ جُرْثُوْمَةٌ کے بھی یہی معنی ہیں۔
خُؤُولَة: خَالٌ کی جمع ہے۔ عُمُوْمَة: عَمٌّ کی جمع ہے چچا۔
ميسمي: مِيْسَم، علامت، نشان۔ وَسَمَ (ض) يَسِمُ وَسْمًا: نشان لگانا۔

وشِيمَتي الهَوْن : شِيمَة : عادت۔ جمع شِيَمٌ۔ الهَوْن : نرمی از نصر هَانَ الأَمْرُ عَلَيهِ هَوْنًا : آسان ہونا، ہلکا ہونا۔

بُنَاةُ المَجْدِ : بُنَاة، بانی کی جمع ہے۔ مَجْد، عزت، بزرگی، بلندی۔ جمع أمجاد آتی ہے۔ باب نصر سے مجد۔ مجْدًا اور باب کرم سے مَجُد۔ مَجَادَةً کے معنی ہیں : صاحب مجد و بزرگی ہونا۔

أَرْبَابُ الجَدِّ : مالدار لوگ۔ الجد : مالداری۔

بَكَّتَهُم : از تفعیل۔ بَكَّتَ تَبْكِيتًا : ملامت کرنا، سرزنش کرنا۔ مجرد میں نصر سے ہے۔ بكته۔ بكتًا : تلوار یا ڈنڈے سے مارنا، حجت و دلیل میں غالب آنا۔

***

فَقَيَّضَ القَدَرُ لِنَصَبِي وَوَصَبِي، أَنْ حَضَرَ هَذَا الْمُدَّعَةُ نَادِيَ أَبِي، فَأَقْسَمَ بَيْنَ رَهْطِهِ، أَنَّهُ وَفْقُ شَرْطِهِ، وَادَّعَى أَنَّهُ طَالَمَا نَظَمَ دُرَّةً إِلَى دُرَّةٍ، فَبَاعَهُمَا بِبَدْرَةٍ؛ فَاغْتَرَّ أَبِي بِزُخْرُفِ مُحَالِهِ؛ وَزَوَّجَنِيهِ قَبْلَ اخْتِبَارِ حَالِهِ،

تو میری تقدیر نے میری تھکاوٹ اور میری بیماری کے لئے یہ بات مقرر کردی کہ یہ دھوکہ باز میرے والد کی مجلس میں حاضر ہوا اور اس کی جماعت کے مابین قسم کھائی کہ یہ اس کی شرط کے مطابق ہے اور دعویٰ کیا کہ بسا اوقات اس نے ایک موتی کو دوسرے موتی کے ساتھ پرویا تو دونوں کو دینار کے ایک تھیلہ کے عوض میں بیچا، میرے باپ نے اس کے جھوٹ کی ملمع سازی سے دھوکہ کھایا اور اس کی حالت کے امتحان سے پہلے میری شادی اس کے ساتھ کرادی

***

فقَيَّضَ : قَيَّضَ اللهُ لَهُ : مقدر کرنا۔ مجرد میں باب ضرب سے ہے قَاضَ الشَّيْءَ مِنَ الشَّيْءِ (ض) قَيْضًا : ایک چیز دوسری چیز سے بدلنا، پھاڑنا۔ سورہ زخرف آیت ۳٦ میں ہے وَمَنْ يَعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمٰنِ نُقَيِّضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِيْنٌ۔

ووَصَبِي : وَصَب : مرض وَصَبَ فُلَانٌ يَوْصَبُ (س) وَصَبًا : بیمار ہونا۔ اور باب ضرب سے وصب۔ وُصُوبًا کے معنی ہیں : ہمیشہ ہونا۔ سورۃ الصافات آیت ۹ میں ہے :

وَلَهُمْ عَذَابٌ وَّاصِبٌ۔ ای دائم اور سورۃ نحل آیت ۵۲ میں ہے: وَلَهُ الدِّيْنُ وَاصِبًا۔

فاغترّ: باب افتعال سے ہے۔ اغْتَرَّ الرَّجُلُ، دھوکہ کھانا۔ مجرد میں نصر سے ہے۔ غَرَّهٗ۔ غَرًّا وغِرَّةً وغُرُوْرًا، دھوکہ دینا۔

الخُدَعَة: دوسروں کو بہت دھوکہ دینے والا الخدعة (بسکون الدال) دوسرے سے بہت دھوکہ کھانے والا فُعَلَة کے وزن پر جو صفات آتی ہیں ان میں عین کلمہ اگر متحرک ہو تو فاعلیت کے معنی اور ساکن ہو تو مفعولیت کے معنی میں آتے ہیں۔

مُحال: یہ باب افعال سے صیغہ اسم مفعول ہے بمعنی باطل، ٹیڑھا، غیر ممکن۔ اس کے حروفِ اصلیہ حَوَلَ ہے۔

***

فلمَّا اسْتَخْرَجَنِي مِنْ كِنَاسِي، وَرَحَّلَنِي عَنْ أُنَاسِي، وَنَقَلَنِي إِلَى كِسْرِهِ، وَحَصَّلَنِي تَحْتَ أَسْرِهِ، وَجَدْتُهُ قُعَدَةً جُثَمَةً، وَأَلْفَيْتُهُ ضُجَعَةً نُوَمَةً. وَكُنْتُ صَحِبْتُهُ بِرِيَاشٍ وَزِيٍّ، وَأَثَاثٍ وَرِيٍّ، فَمَا بَرِحَ يَبِيعُهُ فِي سُوقِ الْهَضْمِ، وَيُتْلِفُ ثَمَنَهُ فِي الْخَضْمِ وَالْقَضْمِ، إِلَى أَنْ مَزَّقَ حَالِي بِأَسْرِهِ، وَأَنْفَقَ مَالِي فِي عُسْرِهِ.

چنانچہ جب اس نے مجھے اپنے گھر سے نکال دیا، اپنے لوگوں سے مجھے پابہ رکاب کرادیا، اپنے گوشہ گھر کی طرف مجھے منتقل کردیا اور اپنے قید کے تحت مجھے حاصل کرلیا تو میں نے اس کو بہت بیٹھنے والا، ہر وقت پڑا رہنے والا پایا، بہت زیادہ لیٹنے والا اور زیادہ سونے والا پایا حالانکہ میں کپڑوں، (اچھی) ہیئت، سازوسامان اور خوش منظری سمیت اس کے ساتھ ہوئی تھی، چنانچہ یہ مسلسل اس کو ظلم کے بازار میں بیچتا رہا اور اس کی قیمت کو کھانے پینے میں ضائع کرتا رہا یہاں تک کہ اس نے میری تمام حالت کو ٹکڑے ٹکڑے کردیا (بعض نسخوں میں "حالی" کے بجائے "مالی" ہے، اس میں "ما" موصولہ ہے تب ترجمہ ہوگا "یہاں تک کہ اس نے میری تمام چیزوں کو ٹکڑے ٹکڑے کردیا) اور میرے مال کو اپنی تنگی میں خرچ کردیا۔

***

کِنَاسٌ: ہرن کا گھر۔ اس کی جمع أکنِسَة آتی ہے۔ از باب ضرب کَنَسَ الظَّبْیُ۔ کُنُوْسًا: دخل فی بیته.
أُنَاسِيّ: أَنَسِیٌّ کی جمع ہے۔ اس کی جمع أَنَاسی بھی آتی ہے۔ سورۃ فرقان آیت ۴۹ میں ہے: مِمَّا خَلَقْنَا أَنْعَامًا وَأَنَاسِيَّ كَثِيْرًا۔
کَسْر: (کاف کے فتحہ اور کسرہ کے ساتھ) ٹکڑا، حصہ، گھر کا کونہ۔ جمع کُسُورٌ و أکسار آتی ہے۔
أَسْرِه: أَسْر: قید، غلامی۔ أَسَرَ (ض) أَسْرًا و إِسَارًا: قید کرنا۔ أَسر رسی کو بھی کہتے ہیں کہا جاتا ہے هٰذا لك بِأَسره یہ رسّی سمیت آپ کا ہے یعنی سب کا سب آپ کا ہے۔

قُعَدَةٌ جُثَمَةٌ: یہ دونوں مبالغہ کے صیغے ہیں۔ قُعَدَة بہت زیادہ بیٹھنے والا۔ جُثَمَة: زمین سے چمٹا ہوا جَثَمَ الرَّجُلُ (ن ض) جُثُومًا: زمین سے چمٹنا۔ سورۃ ہود آیت ۶۷ میں ہے: فَأَصْبَحُوْا فِيْ دِيَارِهِمْ جٰثِمِيْنَ۔
رِيَاش: یہ رِيْشَةٌ کی جمع ہے، یہاں مراد کپڑے ہیں۔ رِيْشُ الطَّائِر: پرندے کے پر۔ رَاشَهٗ (ض) رِيْشًا: پہنانا۔
زِيّ: ہیئت، بھیس، روپ، فیشن۔ اس کی جمع أزياء آتی ہے۔ تَزَيَّا بِكَذَا: فیشن اختیار کرنا۔
أَثَاث: گھر کا سامان۔ فراء نے کہا: لَا وَاحِدَ لَهٗ۔ لیکن ابوزید کے نزدیک یہ أَثَاثَةٌ کی جمع ہے۔ باب ضرب، نصر اور سمع سے استعمال ہوتا ہے۔ أَثَّ الشيءُ۔ أَثَاثًا و أُثُوثًا و أَثَاثَةً: زیادہ ہونا۔
رِئيٌ حسن منظر
وَيُتْلِفُ ثَمَنَهٗ فِي الخَضْمِ وَالقَضْمِ: اور اس کی قیمت برباد کرتا رہا کھانے پینے میں
الخضم: الأكل بجميع الفم، کثرتِ کار خَضَمَ الشيءَ (ض س) خضمًا: کاٹنا، کھانا۔
القضم: الأَكْلُ بِأَطْرَافِ الأَسْنَانِ قَضِمَ الشيءَ (س) قَضْمًا: دانتوں کے اطراف سے چبا کر کھانا۔ کہا جاتا ہے: يُبْلَغُ الخَضْمُ بِالقَضْمِ: یعنی اطرافِ فم سے کھاتے ہوئے بھی بسا اوقات آدمی سیر ہو جاتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ بڑے کام بسا اوقات نرمی اور معمولی چیز کی رعایت سے بھی انجام پا جاتے ہیں۔ اسی معنی میں یہ شعر ہے:

تَبَلَّغْ بأخلاق الثياب جديدها وبالقضم حتى تدرك الخضم بالقضمِ

مَزَّقَ مَالِي: مالي میں "ما" موصولہ ہے یعنی اس نے میری ہر چیز ٹکڑے ٹکڑے کر دی۔

***

فلمّا أنْسَانِي طَعْمَ الرَّاحَةِ ، وَغَادَرَ بَيْتِي أَنقَى مِنَ الرَّاحَةِ ، قُلْتُ له : يا هَذَا ، إنَّهُ لاَ مَخبأَ بعْدَ بُؤسٍ ، وَلاَ عِطْرَ بعْدَ عَرُوسٍ ، فانْهَضْ لِلاِكْتِسَابِ بِصِنَاعَتِكَ ، وَأَجْنِنِي ثَمَرَةَ بَرَاعَتِكَ ؛ فَزَعَمَ أَنَّ صِنَاعَتَهُ قدْ رُمِيَتْ بِالْكَسَادِ ، لِمَا ظَهَرَ فی الأَرْضِ مِنَ الفَسَادِ ،

چنانچہ جب اس نے راحت و آرام کا ذائقہ مجھے سے بھلادیا اور میرے گھر کو ہتھیلی سے بھی زیادہ صاف کر کے (خالی) چھوڑ دیا تو میں نے اس سے کہا "ارے! تنگی کے بعد چھپنے کی کوئی جگہ نہیں اور شادی ہونے کے بعد کوئی عطر نہیں ہے لہٰذا تو اپنی صنعت سے کمائی کے لئے اٹھ اور اپنی مہارت کا پھل چن" تو اس نے گمان کیا کہ اس کی صنعت کساد بازاری کا شکار ہوگئی ہے، جب سے زمین میں فساد ظاہر ہوا۔

***

مَخبأٌ : پناہ گاہ ، چھپانے کی جگہ ، جمع : مَخَابِئُ ۔ خَبَأَ (ف) خَبْأً : چھپانا ۔ بُوسٌ : یہ اصل میں بُؤْس ہے ، ہمزہ ماقبل ضمہ کو جوازاً واؤ سے بدل دیا جاتا ہے ، بمعنی تنگی ۔

<u>لاَعِطْرَ بَعْدَ عَرُوْس</u> : یہ ضرب المثل ہے ۔ علامہ نور الدین جزائری نے فروق اللغات (ص ۲۹۵) میں اس کے مختلف معانی بیان کئے ہیں ① ایک تو اس کے ظاہری معنی ہیں کہ عروس اور شادی کے بعد کوئی عطر نہیں لگاتا ، مطلب یہ ہے کہ ہر کام کے لئے ایک وقت مقرر ہے ، اسی میں وہ کام کیا جانا چاہیئے ، اس کے بعد اس کا وہ مزہ نہیں رہتا لیکن اس محاورے کے مذکورہ مطلب کو علامہ جزائری نے وہم قرار دیا ② دوسرے معنی یہ بیان کئے گئے کہ عروس ایک سخی اور بہادر آدمی کا نام تھا ، اس کی بیوی نے اس کے مرنے کے بعد نوفل نامی شخص سے شادی کی جو بڑا بخیل اور بزدل تھا ، ایک دن دونوں میاں بیوی کو عروس کی قبر کے پاس سے گذرنے کا اتفاق ہوا تو بیوی اپنے شوہر کی یاد میں رونے لگی اور اس کی قبر کے پاس بیٹھ گئی ، دوسرے شوہر نے اٹھنے کے لئے کہا ، وہ اٹھی تو اس سے عطر کی شیشی قبر کے پاس گر گئی ، شوہر نے اٹھانے کے لئے کہا تو کہنے لگی لاَعِطْرَ بَعْدَ عَرُوْس ۔ یعنی عروس کے چلے جانے کے بعد اب خوشبو نہیں لگاتی ، یہ اسی طرح ہے ، جس طرح کہتے ہیں لاعَيْشَ بَعْدَ الأَصْحَاب وَلاَ لَذةَ بَعْدَ الأَحْبَاب ۔

***

وَلِي مِنهُ سُلالَةٌ ، كَأنَّهُ خِلالَة ، وَكِلاَنا مَاينَالُ مَعَهُ شِبْعَةٌ ، وَلاَ تَرْقَأ لهُ مِنَ الطَّوَى دَمْعَهٌ ، وَقَدْ قُدْتُهُ إلَيْكَ ، وَأحْضَرْتُهُ لَدَيْكَ ، لِتَعْجُمَ عُودَ دَعْوَاهُ ، وَتَحْكُمَ بَيْنَنا بِمَا أرَاكَ الله .

اس سے میرا ایک بچہ ہے گویا کہ وہ خلال ہے (یعنی دبلا پتلا ہے) اور ہم دونوں اس کے ساتھ شکم سیری کی کوئی چیز نہیں پاتے، بھوک کی وجہ سے بچہ کے آنسو نہیں تھمتے، میں اس کو آپ کی طرف کھینچ کرلائی ہوں اور اس کو آپ کے پاس حاضر کیا تاکہ آپ اس کے دعوی کی لکڑی کو جانچیں اور ہمارے درمیان اس چیز کا فیصلہ کریں جو اللہ آپ کو دکھائے۔

***

فأقبَلَ القَاضی علَيْهِ ، وَقَالَ له : قَدْ وَعَيْتُ قَصَصَ عِرْسِكَ ، فبَرْهِنِ الآنَ عَنْ نفسِكَ ، وَإلاَّ كشَفْتُ عَنْ لَبْسِكَ ، وَأمَرْتُ بِحَبْسِكَ ؛ فأطْرَقَ إطْرَاقَ الأُفْعُوَانِ ، ثمّ شَمّرَ لِلْحَرْب العَوَانِ ، وقال :

چنانچہ قاضی اس کی طرف متوجہ ہوا اور اس سے کہا، میں نے تیری بیوی کا بیان محفوظ کرلیا لہٰذا اب تو اپنے بارے میں دلائل دے ورنہ میں تیرے خلط ملط کرنے (اور دھوکہ بازی) کو کھولدوں گا اور تجھے قید کرنے کا حکم دیدوں گا، تو اس نے افعوان سانپ کے سر جھکانے کی طرح سر جھکایا اور پھر سخت جنگ کے لئے تیار ہو کر کہنے لگا:

***

① اسْمَعْ حَدِيثِی فإنّهُ عَجَبُ يُضْحَكُ مِنْ شَرْحِهِ وَيُنْتَحَبُ
② أنا امْرؤٌ لَيْسَ فی خَصَائصِهِ عَيْبٌ وَلا فی فَخَارِهِ رِيَبُ

① میری بات سنئے، اس لئے کہ وہ بڑی عجیب ہے، اس کی شرح سے ہنسا بھی جائے گا اور رویا بھی جائے گا۔

② میں ایک ایسا آدمی ہوں جس کی خصوصیات میں کوئی عیب نہیں اور نہ ہی اس کے فخر کرنے میں کوئی شک ہے۔

③ سَرُوجُ دَارِي الَّتِي وُلِدْتُ بِهَا وَالْأَصْلُ غَسَّانُ حِينَ أَنْتَسِبُ

④ وَشُغْلِيَ الدَّرْسُ ، وَالتَّبَحُّرُ فِي الْـعِلْمِ طِلَابِي ، وَحَبَّذَا الطَّلَبُ

⑤ وَرَأْسُ مَالِي سِحْرُ الْكَلَامِ الَّذِي مِنْهُ يُصَاغُ الْقَرِيضُ وَالْخُطَبُ

⑥ أَغُوصُ فِي لُجَّةِ الْبَيَانِ فَأَخْتَارُ اللَّآلِي مِنْهَا وَأَنْتَخِبُ

⑦ وَأَجْتَنِي الْيَانِعَ الْجَنِيَّ مِنَ الْقَوْلِ ، وَغَيْرِي لِلْعُودِ يَحْتَطِبُ

⑧ وَآخُذُ اللَّفْظَ فِضَّةً فَإِذَا مَا صُغْتُهُ قِيلَ إِنَّهُ ذَهَبُ

⑨ وَكُنْتُ مِنْ قَبْلُ أَمْتَرِي نَشَبًا بِالْأَدَبِ الْمُنْتَقَى وَأَحْتَلِبُ

⑩ وَيَمْتَطِي أَخْمَصِي لِحُرْمَتِهِ مَرَاتِبًا لَيْسَ فَوْقَهَا رُتَبُ

③ سروج میرا وہ گھر ہے جہاں میں پیدا ہوا اور اصل میری غسان ہے جس وقت میں اپنا نسب بیان کروں۔

④ درس میرا مشغلہ ہے، علم میں تبحر (گہرائی) میری طلب ہے اور یہ کیا ہی اچھی طلب ہے۔

⑤ میرا رأس المال (سرمایہ) سحر بیانی ہے جس سے شعر اور خطبے ڈھالے (بنائے) جاتے ہیں۔

⑥ میں بیان کی گہرائی میں غوطہ لگاتا ہوں پس اس سے موتی لیتا ہوں اور چنتا ہوں۔

⑦ اور میں بات سے پکا ہوا پھل چنتا ہوں (یعنی فصیح کلام اختیار کرتا ہوں) حالانکہ میرا غیر لکڑیوں کو جمع کرتا ہے (یعنی دوسرے لوگوں کے کلام میں لکڑیاں جمع کرنے والے کی طرح رطب و یابس سب ہوتا ہے جب کہ میرا کلام خالص فصیح ہوتا ہے)

⑧ میں لفظ کو چاندی کی حالت میں لیتا ہوں، پس جب میں اس کو ڈھال لیتا ہوں تو کہا جاتا ہے کہ وہ سونا ہے

⑨ میں اس سے پہلے پسندیدہ ادب کے ذریعہ مال کماتا اور حاصل کرتا تھا۔

⑩ ادب کی عزت کی وجہ سے میرے پاؤں ان مرتبوں پر سوار رہتے تھے جن کے اوپر اور رتبے نہیں ہوتے

* * *

الأَدَبُ المُنْتَقٰی: پسندیدہ ادب۔ المُنْتَقٰی باب افتعال سے صیغۂ اسم مفعول ہے انْتَقَی الشَّیْءَ: اختیار کرنا، پسند کرنا۔ بعض نسخوں میں المُقْتَنٰی ہے۔ الأَدَبُ المُقْتَنٰی: جمع کردہ ادب، حاصل شدہ ادب اِقْتَنَی الرَّجل: ذخیرہ کرنا، پالنا۔ مجرد میں نصر سے قَنَا۔ قَنْوًا کے بھی یہی معنی ہیں۔

و یمتطي أخمصي: امتطٰی فلَانٌ الدَّابَّةَ: سوار ہوا۔ مجرد میں باب نصر سے ہے۔ مَطَا۔ مَطْوًا: تیز چلنا اور باب سمع سے آتا ہے مَطِيَ۔ مَطًی: لمبا ہونا مَطِيَ الدَّابَّةَ: سوار ہونا ابن فارس نے لکھا ہے کہ یہ مادہ تناؤ اور امتداد پر دلالت کرتا ہے۔ مَطَوْتُ بِالْقَوْمِ: میں دیر تک قوم کو کھینچتا رہا، چلاتا رہا۔ امرؤ القیس کا شعر ہے:

مَطَوْتُ بِهِمْ حَتّٰی تَكِلَّ مَطِيُّهُمْ وحَتَّی الجِيَادُ مَا يُقَدْنَ بِأَرْسَانِ

أخمصي: تلوا، پاؤں کے نیچے کا وہ حصہ جو زمین پر نہیں لگتا۔ أَخْمَص کی جمع أَخَامِص آتی ہے۔ یہاں مطلقًا پاؤں مراد ہے۔ مراتبا، یمتطي کا مفعول بہ ہے۔

***

(۱۱) وَطَالَمَا زُفَّتِ الصِّلَاتُ إِلٰی رَبْعِي فَلَمْ أَرْضَ كُلَّ مَنْ يَهَبُ
(۱۲) فَالْيَوْمَ مَنْ يَعْلَقُ الرَّجَاءُ بِهِ أَكْسَدُ شَيْءٍ فِي سُوقِهِ الأَدَبُ
(۱۳) لَا عِرْضُ أَبْنَائِهِ يُصَانُ وَلَا يُرْقَبُ فِيهِمْ إِلٌّ وَلَا نَسَبُ
(۱۴) كَأَنَّهُمْ فِي عِرَاصِهِمْ جِيَفٌ يُبْعَدُ مِنْ نَتْنِهَا وَيُجْتَنَبُ

(۱۱) بسا اوقات انعامات مزین کر کے میرے گھر کی طرف لائے جاتے تو میں ہر ہبہ کرنے والے کو پسند نہیں کرتا تھا۔

(۱۲) پس آج کون ادب کے ساتھ امید وابستہ کر سکتا ہے، بازار علم میں ادب سب سے کھوٹی چیز ہے۔

(۱۳) نہ ابنائے ادب کی حفاظت کی جاتی ہے اور نہ ان کی قرابت اور نسبت کا پاس کیا جاتا ہے۔

(۱۴) گویا کہ ادیب ان کے صحن میں مردار ہیں جن کی بدبو سے دوری اختیار کی جاتی ہے اور اجتناب کیا جاتا ہے۔

**

زُفَّتِ الصِّلَات: زُفَّتِ العَرُوسُ إلى زَوجِهَا (ض) زَفًّا وزِفَافًا: دلہن کو بنا سنگار کر شوہر کے پاس بھیجنا۔ زَفَّ الإِبِلُ زَفِيفًا: جلدی چلنا۔ سورۃ الصافات آیت ۹۴ میں ہے: فَأَقْبَلُوٓا۟ إِلَيْهِ يَزِفُّونَ۔ الصّلات، صِلَةٌ کی جمع ہے: عطیہ، انعام۔

لَا يُرْقَبُ فِيهِمْ إِلٌّ: رعایت نہیں کی جاتی اہل ادب کی قرابت کی۔ إِل: عہد و قرابت سورۃ التوبہ آیت ۱۰ میں ہے: لَا يَرْقُبُونَ فِى مُؤْمِنٍ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً۔

فِي عِرَاصِهِمْ جِيَفٌ: عراص: صحن۔ عَرْصَةٌ کی جمع ہے۔ اس کی جمع أَعْرَاص اور عَرَصَات بھی آتی ہے۔ جِيَف، جِيفَة کی جمع ہے۔ جِيفَة: مردار، بدبودار جَافَ الشَّيْءُ (ض) جَيْفًا: بدبودار ہونا۔

نَتْنُهَا نَتْن: بدبو۔ باب ضرب، سمع اور کرم سے استعمال ہوتا ہے۔ نتن۔ نَتْنًا و نَتَانَةً و نُتُونَةً: بدبودار ہونا۔

**

۱۵ فَحَارَ لُبِّي لِمَا مُنِيتُ بِهِ ... مِنَ اللَّيَالِي وَصَرْفُهَا عَجَبُ

۱۶ وَضَاقَ ذَرْعِي لِضِيقِ ذَاتِ يَدِي ... وَسَاوَرَتْنِي الْهُمُومُ وَالْكُرَبُ

۱۷ وَقَادَنِي دَهْرِيَ الْمُلِيمُ إِلَى ... سُلُوكِ مَا يَسْتَشِينُهُ الْحَسَبُ

۱۸ فَبِعْتُ حَتَّى لَمْ يَبْقَ لِي سَبَدٌ ... وَلَا بَتَاتٌ إِلَيْهِ أَنْقَلِبُ

۱۹ وَادَّنْتُ حَتَّى أَثْقَلْتُ سَالِفَتِي ... بِحَمْلِ دَيْنٍ مِنْ دُونِهِ الْعَطَبُ

۱۵ بس میری عقل ان مصائب زمانہ کی وجہ سے حیران ہے جن میں میں مبتلا کیا گیا ہوں اور گردش لیل و نہار بڑی عجیب ہے۔

۱۶ میرا دل تنگ ہے، میرے ہاتھ والی چیز کی تنگی (تنگدستی) کی وجہ سے اور غموں اور مصائب نے مجھ پر حملہ کیا ہے۔

۱۷ قابل ملامت زمانہ نے مجھے ان راہوں کے چلنے کی طرف کھینچا ہے جن کو حسب و بزرگی معیوب سمجھتی ہے۔

۱۸ چنانچہ میں نے (سب کچھ) بیچا یہاں تک کہ میرے لئے نہ کوئی تار رہا اور نہ توشہ کہ جس کی طرف میں لوٹ سکوں۔

۱۹ میں نے قرض لیا حتیٰ کہ میں نے اپنی گردن کو قرض کے بوجھ سے اس قدر بوجھل کردیا کہ ہلاکت و موت (کی سختی بھی) اس (کی سختی) سے کم ہے۔

لما مُنِيْتُ به مِنَ اللَّيَالِي: مُنِيْتُ ماضی مجہول واحد متکلم کا صیغہ ہے مَنٰی (ض) مَنْیًا۔ مَنَا (ن) مَنْوًا: آزمانا، مبتلا کرنا به میں ضمیر "ما" کی طرف راجع ہے۔ من اللیالی "ما" کا بیان ہے۔

ساوَرَتْنِي: سَاوَرَهٗ۔ مُسَاوَرَةً: غالب آنا، حملہ کرنا۔ مجرد میں نصر سے ہے۔ سَارَ الحَائِطَ۔ سَوْرًا: دیوار پھلانگنا، دیوار پر سے کودنا۔

لَمْ يَبْقَ لِي سَبَدٌ: سَبَد: تھوڑے سے بال۔ کہتے ہیں: مَالَهٗ سَبَدٌ وَلَا لَبَدٌ: اس کے پاس نہ بال ہے نہ اون۔ یعنی کچھ بھی نہیں۔ سَبَدَ الشَّعْرَ (ض) سَبْدًا بال مونڈنا۔ سَبَدَ شَارِبُهٗ: مونچھوں کا بڑھ کر ہونٹوں پر آجانا۔

ولا بَتَات: بتات: توشہ، سامان۔ اس کی جمع أَبِتَّة آتی ہے۔ بَتَّ الشَّئَ (ن۔ض) بَتًّا: کاٹنا۔ وسُمِّيَ الزَّادُ بتاتًا لِأَنَّهٗ يَنْقَطِعُ۔

و ادّنت: یہ باب افتعال سے واحد متکلم ماضی کا صیغہ ہے۔ إدّان: قرض لینا۔ مجرد میں ضرب سے جب مصدر دَیْنًا آئے تو لازمی اور متعدّی دونوں طرح استعمال ہوتا ہے۔ دَانَ فُلَانٌ۔ دَيْنًا: قرض لینا، قرض دینا۔ اور مصدر دِيْنًا و دِيَانَةً آئے تو مطیع اور فرمان بردار ہونے کے معنی میں آتا ہے دَانَ الرجل۔ دِيْنًا و دِيَانَةً: مطیع ہونا، جھکنا۔

سَالِفَتِي: سَالِفَة: گردن کا بالائی حصہ، گردن۔ جمع سوالف ہے۔ العَطَب: ہلاکت۔

**

(۳۰) ثُمَّ طَوَيْتُ الْحَشَى عَلَى سَغَبٍ　　خَمْسًا فَلَمَّا أَمَضَّنِي السَّغَبُ

(۳۱) لَمْ أَرَ إِلَّا جِهَازَهَا عَرَضًا　　أَجُوْلُ فِي بَيْعِهٖ وَأَضْطَرِبُ

(۳۲) فَجُلْتُ فِيْهِ وَالنَّفْسُ كَارِهَةٌ　　وَالعَيْنُ عَبْرَى وَالقَلْبُ مُكْتَئِبُ

(۳۰) پھر میں نے آنتوں کو پانچ دن بھوک پر لپیٹا لیکن جب بھوک نے مجھ کو بالکل جلادیا۔

(۳۱) تو میں نے بجز اس کے جہیز کے اور کوئی ایسا سامان نہیں دیکھا جس کے بیچنے کے لئے میں گشت کرتا اور مضطرب (اور پریشان) ہوتا رہا۔

(۳۲) اس لئے میں اس (جہیز کے بیچنے) کے بارے میں گھوما حالانکہ میرا جی اس کو برا سمجھ رہا تھا، آنکھ اشکبار تھی اور دل غمگین تھا۔

سَغَب: بھوک۔ سَغِبَ (س) سَغَبًا: سورۃ البلد آیت ۱۴ میں ہے: فِيْ يَوْمٍ ذِيْ مَسْغَبَةٍ۔
أَمَضَّنِيْ: باب افعال سے ہے۔ أَمَضَّ۔ إِمْضَاضًا: جلا دینا، شاق گزرنا۔ مجرد میں نصر سے ہے مض الجرحُ۔ مَضًّا ومَضِيْضًا: زخم کا درد میں مبتلا کرنا، تکلیف دینا سمع سے لازم آتا ہے مض۔ مضضًا ومَضاضَةً: تکلیف میں مبتلا ہونا۔
جِهَازَهَا: جهاز: جہیز جو دلہن کو دیا جاتا ہے۔ جمع اَجْهِزَة آتی ہے۔
والعَيْنُ عَبْرَى آنکھ اشکبار تھی۔ عَبِرَ (س) عَبَرَةً: آنسو بہنا، آنسو جاری ہونا۔

**

۴۳ وَمَا تجاوَزْتُ إذْ عبثْتُ بهِ حَدَّ التّراضِي فيَحْدُثُ الغَضَبُ
۴۴ فإنْ يَكُنْ غاظَهَا توهُّمُهَا أنَّ بنَانِي بالنَّظْمِ تكْتَسِبُ
۴۵ أوْ أنَّنِي إذْ عزَمْتُ خِطْبَتَهَا زَخْرَفْتُ قولِي لِيَنْجَحَ الأَرَبُ
۴۶ فو الّذِي سارَتِ الرِّفَاقُ إلَى كَعْبَتِهِ تَسْتَحِثُّهَا النُّجُبُ
۴۷ ما المكرُ بالمحصنَاتِ مِن شِيَمِي وَلاَ شِعَارِي التَّمْوِيهُ وَالكَذِبُ
۴۸ وَلا يدِي مُذْ نَشَأْتُ نِيطَ بِهَا إلاَّ مواضِي اليَرَاعِ وَالكُتُبُ

۴۳ اور میں نے باہمی رضامندی کی حد سے تجاوز نہیں کیا جس وقت میں نے اس کے سامان کو ضائع کیا کہ غصہ پیدا ہو

۴۴ پس اگر اس کو غصہ دلایا اس کے اس بات کے وہم و گمان نے کہ میرے پورے پرونے سے کماتے ہیں۔

۴۵ یا یہ کہ جب میں نے اس کو پیغام نکاح کا ارادہ کیا تھا تو میں نے اپنی بات جھوٹ سے مزین کی تاکہ ضرورت پوری ہو۔

۴۶ پس قسم ہے اس ذات کی جس کے کعبہ کی طرف قافلے چلتے ہیں جنہیں عمدہ اونٹ لے کر جاتے ہیں۔

۴۷ پاکدامن عورتوں سے فریب کرنا میری عادت نہیں اور ملمع سازی اور جھوٹ میرا شعار نہیں

۴۸ اور نہ ہی میرا ہاتھ ـــ جب سے میں پیدا ہوا ـــ موتی پرونی سے وابستہ رہا مگر چلنے والے قلموں اور کتابوں سے (یعنی میرے ہاتھ کا رشتہ قلم و کتاب سے وابستہ رہا ہے،

موتی پرونے اور ہار بنانے سے نہیں)

**

غاظها: غَاظَهُ (ض) غَيْظًا: غصہ دلانا، ناراض کرنا۔ الغَيْظ: غصہ۔ سورۃ التوبہ آیت ۱۵ میں ہے: "وَيُذْهِبْ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ وَيَتُوبُ اللهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ"۔

الأَرَب: حاجت۔ اس کی جمع آرَاب آتی ہے۔ باب سمع سے مستعمل ہے۔ أَرِبَ إليه۔ أَرَبًا: محتاج ہونا۔

تَسْتَحِثُّهَا النُّجُب: تَسْتَحِثُّ بابِ استفعال سے ہے اسْتَحَثَّهُ: اکسانا، برانگیختہ کرنا۔ یہاں لے جانا مراد ہے۔ مجرد میں نصر سے ہے حَثَّهُ۔ حَثًّا: برانگیختہ کرنا۔ النُّجُب، نَجِيْبٌ کی جمع ہے۔ عمدہ اونٹ مراد ہیں۔

نِيطَ بِهَا: یہ باب نصر سے ماضی کا صیغۂ مجہول ہے۔ ناطه، ناط به۔ نَوْطًا ونِيَاطًا: وابستہ کرنا، لٹکانا، خدمت سپرد کرنا۔

مَوَاضِي اليَرَاع: مواضی، ماضيةٌ کی جمع ہے۔ اليَرَاع، يَرَاعَةٌ کی جمع ہے بمعنی قلم۔ صفت کی اضافت موصوف کی طرف ہو رہی ہے اليَرَاعُ المَاضِيَة: تیز چلنے والے قلم۔ مواضی الیراع، فعل نِيطَ کا نائب فاعل ہے۔

**

۲۹ بَلْ فِكْرَتِي تَنْظِمُ القَلَائِدَ لَا كَفِّي، وَشِعْرِي المَنْظُومُ لَا السُّخُبُ
۳۰ فَهٰذِي الحِرْفَةُ المُشَارُ إِلَى مَا كُنْتُ أَحْوِي بِهَا وَأَجْتَلِبُ
۳۱ فَأْذَنْ لِشَرْحِي كَمَا أَذِنْتَ لَهَا وَلَا تُرَاقِبْ وَاحْكُمْ بِمَا يَجِبُ

۲۹ بلکہ میری فکر ہار پروتی رہی، نہ کہ میری ہتھیلی اور میرا شعر پرویا ہوا ہے نہ کہ موتیوں کے ہار

۳۰ یہی وہ پیشہ ہے جس کی طرف اشارہ کیا گیا تھا، جس کے ذریعہ میں (مال) جمع کرتا تھا اور حاصل کرتا تھا

۳۱ لہٰذا آپ میرا بیان بھی سن لے جس طرح کہ آپ نے اس کا بیان سنا اور انتظار نہ کریں اور جو ضروری ہے اس کا فیصلہ کر دیں۔

*

السُّخُب: سِخَابٌ کی جمع ہے: اس ہار کو کہتے ہیں جو موتی اور جواہر سے بنایا جائے۔

قال : فلمّا أحْكمَ ماشادَهُ ، وأكملَ إنشادَهُ ، عَطَفَ القاضی إلی الفَتاة ، بعدَ أن شُغِفَ بالأبیاتِ ، وقالَ : أمَا إنّهُ قَدْ ثبتَ عِنْدَ جمیعِ الحُکَّامِ ، وَوُلاةِ الأحْکامِ، انقِراضُ جِیلِ الکِرامِ، وَمیْلُ الأیّامِ إلی اللِّئامِ ، وإنِّی لإخَالُ بَعْلَكِ صَدُوقاً فی الکَلامِ ، بریّاً منَ الملامِ،

راوی نے کہا جب اس نے اس چیز کو مضبوط کردیا جو اس نے اٹھائی تھی (یعنی اپنے اٹھائے ہوئے دعوی کو مستحکم کردیا) اور اپنی شعر خوانی کو مکمل کردیا تو قاضی اشعار پر فریفتہ ہونے کے بعد نوجوان عورت کی طرف مڑا اور کہنے لگا، تمام حکام اور ارباب حکومت کے نزدیک شریف نسل کا ختم ہونا اور زمانہ کا کمینوں کی طرف مائل ہونا ثابت ہوچکا ہے، میں آپ کے شوہر کو کلام میں سچا اور ملامت سے بری خیال کرتا اور سمجھتا ہوں،

**

شَادَه: شَادَ (ض) شَیْدًا: عمارت بنانا، مضبوط کرنا، بلند کرنا۔ شِیْد: پلاسٹر، چونا گچ۔
إنشَاده: باب افعال کا مصدر ہے۔ أنشَدَ الشِعرَ: شعر پڑھنا۔ إنْشَاد: شعرخوانی۔
انْقِرَاض: انْقِطَاع مجرد میں باب ضرب سے ہے قَرَضَهُ۔ قَرْضًا: قطع کرنا۔
وإنِّی لإخَال بَعْلَكَ: لِإخَالُ سمع سے مضارع واحد متکلم کا صیغہ ہے۔ قیاس کی رو سے أخَال (بفتح الهمزة) ہونا چاہئے لیکن افصح إخَال (بکسر الهمزة) ہے۔ بعل: شوہر۔ جمع بُعُولَة آتی ہے۔ بَعَلَ الرَّجُلُ (ف) بعالةً: شادی شدہ ہونا۔

***

وَهَاهُوَ قَدِ اعْتَرَفَ لَكِ بالْقَرْضِ ، وَصَرَّحَ عنِ المَحْضِ، وَبَیَّنَ مِصْداقَ النَّظْمِ ، وَتَبَیَّنَ أنّهُ معروقُ الْعَظْمِ ؛ وإعْنَاتُ الْمَعْذِرِ مَلَأمَةٌ ، وَحَبْسُ الْمُعْسِرِ مَأثَمَةٌ ، وَکِتْمَانُ الفَقْرِ زَهَادَة ، وَانتظارُ الْفَرَجِ بالصَّبْرِ عِبَادَة ،

اور اس نے آپ کے لئے قرض کا اعتراف بھی کرلیا اور خالص (اور اصل) بات کی وضاحت اس نے کردی، نظم کا مصداق اس نے بیان کردیا اور واضح ہوگیا کہ وہ بغیر گوشت کے ہڈی والا (فقیر) ہے، صاحب عذر کو مشقت میں ڈالنا باعث ملامت ہے، تنگدست آدمی کو قید کرنا گناہ ہے، فقر کو چھپانا تقوی ہے اور صبر کے ساتھ کشادگی (اور خوشحالی) کا انتظار کرنا عبادت ہے۔

مَعرُوقُ العَظمِ: بغیر گوشت کے ہڈی۔ از باب نصر عَرَقَ العَظمَ: گوشت ہڈی سے کھالینا۔ یہاں اس سے افلاس اور غربت مراد ہے۔

إعنَات: أعنَتَ الرَّجُلَ إعنَاتًا: تکلیف میں مبتلا کرنا، ہلاکت میں ڈالنا۔ مجرد میں باب سمع سے ہے۔ عَنِتَ۔ عَنَتًا: مشقت میں پڑنا۔ سورۃ البقرہ آیت ۲۲۰ میں ہے: وَلَوْ شَاۤءَ اللّٰهُ لَاَعْنَتَكُمْ اور سورۃ النساء آیت ۲۵ میں ہے: ذٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ۔

اِنتظارُ الفَرَجِ بِالصَّبرِ عِبادَةٌ:

علامہ شریشی نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے حوالہ سے ان الفاظ کو حدیث کے طور پر نقل کیا ہے لیکن مجھے کتبِ حدیث میں اس معنی کی حدیث مذکورہ الفاظ کے ساتھ نہیں ملی۔ البتہ امام ترمذیؒ نے اپنی سنن (ج ۴ ص ۵۶۵ کتاب الدعوات باب انتظار الفرج) میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے حدیث نقل کی ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں: "قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: سَلُوا اللّٰهَ مِنْ فَضْلِه، فَإِنَّ اللّٰهَ عَزَّ وَجَلَّ يُحِبُّ أَنْ يُّسْأَلَ، وأفضَلُ العبادة انتِظَارُ الفَرَجِ" لیکن امام ترمذی نے یہ حدیث معلول قرار دی ہے کہ اس کی سند میں ایک راوی حماد بن واقد ہے اور وہ ضعیف ہے۔

***

فارْجِعِي إلى خِدرِكِ، واعْذُرِي أَبا عُذْرِكِ، وَنَهْنِهِي مِنْ غَرْبِكِ، وَسَلِّمِي لِقَضَاءِ رَبِّكِ. ثُمَّ إنَّهُ فَرَضَ لَهُمَا فى الصَّدَقَات حِصَّةً، وَنَاوَلَهُمَا مِنْ دَرَاهِمِهِمَا قَبْضَةً، وقال لهما: تَعَلَّلَا بِهذه العُلَالَةِ، وَتَنَدَّيَا بِهذه البُلَالَةِ، واصْبِرَا عَلَى كَيْدِ الزَّمانِ وَكَدِّه،

لہٰذا آپ اپنے پردہ (گھر) کی طرف لوٹ جائیں، اپنے شوہر کو معذور سمجھیں، اپنی تیزی کو روکے رکھیں اور اپنے رب کے فیصلہ کے لئے آپ اپنے کو حوالہ کردیں، پھر قاضی نے دونوں کے لئے صدقات میں ایک حصہ مقرر کیا اور صدقات کے دراہم میں سے ایک مٹھی ان کو دیدی اور ان سے کہا، اس بہلاوے سے دل کو بہلائیں اور اس تری سے (فی الحال) تر ہوجائیں، زمانہ کے فریب اور مشقت پر صبر کریں،

ـــــــــــ فعسَى اللهُ أنْ يأتِيَ بالفَتْحِ أوْ أمْرٍ مِنْ عنده . فنهَضا وَلِلشَيْخِ فَرْحَةُ المطلَقِ منَ الإسارِ ، وَهِزَّةُ المُوسِرِ بعد الإعسار .

شاید کہ اللہ جل شانہ کشادگی یا اپنی طرف سے کوئی اور امر لے آئے، چنانچہ وہ دونوں اٹھے، شیخ کے لئے قید سے رہائی پانے والے شخص کی سی خوشی اور تنگدستی کے بعد مالدار آدمی کی طرح جھوم (اور شادمانی) تھی۔

* * *

ونَهْنِهِي عَنْ غَرْبِكِ: نَهْنِهِي باب بعثر سے امر حاضر کا صیغہ ہے۔ نَهْنَهَهٗ عَنِ الأمْرِ: اس کو روکا، جھڑکا۔ غَرْب: تیزی، آنسو، دھار۔ اس کی جمع غُرُوْبٌ آتی ہے۔
العُلاَلَة تھوڑی سی چیز جس سے دل بہلایا جاسکے، برتن میں بچا ہوا پانی، دوہنے کے بعد بچا ہوا دودھ۔
البُلاَلَة: بچا ہوا پانی، تری۔
الإسَار: وہ رسّی جس سے قیدی کو باندھتے ہیں۔ اس کی جمع أُسُرٌ آتی ہے۔

* * *

قال الرَّاوی : وكُنْتُ عَرَفْتُ أَنَّهُ أبو زيدٍ ساعةَ بَزَغَتْ شَمْسُهُ ، وَنَزَغَتْ عِرْسُهُ ، وَكِدْتُ أُفْصِحُ عَن افتنانهِ ؛ وإثمارِ أَفْنانهِ ؛ ثُمَّ أشْفَقْتُ منْ عُثورِ القَاضِي عَلَى بُهْتَانِهِ ، وَتَزْوِيقِ لِسَانِهِ ، فلاَ يَرَى عِنْدَ عِرْفانهِ ، أنْ يُرَشِّحَهُ لإحْسانهِ ، فأَحْجَمْتُ عَنِ القَوْلِ إحْجامَ المُرْتابِ ،وَطَوَيْتُ ذِكْرَهُ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكِتابِ؛

راوی نے کہا میں نے پہچان لیا تھا کہ یہ ابوزید ہے جس گھڑی اس کا سورج نکلا اور اس کی بیوی نے نافرمانی کی اور قریب تھا کہ میں اس کی شعبدہ بازی اور اس کی شاخوں کے پھل دار (اور بار آور) ہونے کو ظاہر کردوں لیکن پھر میں قاضی صاحب کے اس کے جھوٹ و بہتان اور اس کی زبان کی ملمع سازی پر اطلاع پانے (اور واقف ہونے) سے ڈرا کہ وہ اس کو پہچاننے کے بعد اسے اپنے احسان کا مستحق نہیں بنائے گا اس لئے میں متردد

آدمی کے رکنے کی طرح بات کرنے سے رک گیا اور میں نے اس کا ذکر ایسا لپیٹا جیسے رجسٹر مکتوب (خط) کو لپیٹ لیتا ہے۔

***

نزغت عرسه : نَزَغَ بَيْنَهُمَا (ف) نَزْغًا : بگاڑ پیدا کرنا ۔سورۃ یوسف آیت ۱۰۰ میں ہے وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ اَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ اِخْوَتِي... نزغه : غیبت کرنا ،عیب لگانا۔

بَزَغَت : بَزَغَتِ الشمسُ (ن) بُزُوْغًا : طلوع ہونا۔سورۃ الانعام آیت ۷۸ میں ہے : فَلَمَّا رَاَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هٰذَا رَبِّيْ ۔

أفنان : فَنَنٌ کی جمع ہے ۔ درخت کی شاخ کو کہتے ہیں ۔سورۃ الرحمٰن آیت ۴۸ میں ہے : ذَوَاتَا اَفْنَانٍ ۔

تَزْوِيقُ لِسَانِه : زَوَّقَهُ ۔ تَزْوِيقًا : مزین کرنا۔ مجرد سے مستعمل نہیں ۔ زاووق : پارہ ۔

السِّجِل رجسٹر، ریکارڈ ، دستاویز۔جمع سِجِلّات آتی ہے ۔ سَجَّلَ۔ تَسْجِيلًا : درج کرنا ، رجسٹر میں لکھنا۔ تَسْجِيلُ قَضِيَّة : کیس درج کرنا۔ تَسْجِيلُ الصَّوْتِ عَلَى الشَّرِيْطِ : آواز ٹیپ کرنا۔

***

إلاّ أنّي قُلتُ بَعدَ مَافَصَلَ ، وَوَصَلَ إلى مَاوَصَلَ : لَوْ أنّ لَنَا مَنْ يَنطَلِقُ فِي أثَرِهِ ، لأتَانَا بفَصِّ خَبَرِهِ ، وَبمَا يُنْشَرُ مِنْ حِبَرِه ! فَأتبَعَهُ القَاضِي أحَدَ أُمَنَائِهِ ، وَأمَرَهُ بالتَّجَسُّسِ عن أنبَائِهِ ،

مگر یہ کہ اس کے جدا ہونے اور جس چیز کی طرف اس کا پہنچنا تھا اس تک پہنچنے کے بعد میں نے کہا اگر ہمارا کوئی آدمی اس کے پیچھے چلے اور اس کی خبر کا نگینہ (حقیقت) اور اس کی پھیلائی ہوئی منقش چادروں کو ہمارے پاس لے آئے (تو بہتر ہوگا) چنانچہ قاضی نے اپنے امینوں میں سے ایک کو اس کے پیچھے بھیجا اور اس کی خبروں کی تفتیش کا حکم اسے دیا

**

فما لَبِثَ أن رجَعَ مُتَدَهْدِهًا ، وَقَهقَرَ مُقَهْقِهًا ، فقال له القاضی : مَهْيَمْ ، یا أبا مَرْیم ، فقال : لقَدْ عَاینتُ عَجبًا ، وَسمِعتُ ما أنشأ لی طَرَبًا ، فقال له : ماذَا رَأَیتُ ، والّذی وَعَیتَ !

پس وہ نہیں ٹھہرا کہ لڑھکتے ہوئے لوٹ آیا اور قہقہہ لگاتے ہوئے الٹے پاؤں واپس ہوا قاضی نے اس سے کہا، کیا ہوا ابو مریم! تو وہ کہنے لگا: میں نے عجیب تماشہ دیکھا اور وہ چیز سنی جس نے میرے لئے وجد پیدا کیا، قاضی نے کہا، آپ نے کیا دیکھا اور س چیز کو آپ نے محفوظ کیا۔

***

بِفَصِّ خَبَرِه: فَص ، نگینہ۔ اس کی جمع فُصُوصٌ ، فِصَاص ، أَفُص آتی ہے۔
مُتَدَهْدِهًا: یہ رباعی مزید فیہ باب تسربل سے صیغۂ اسم فاعل ہے۔ لڑھکنے والا۔
تَدَهْدَهُ : لڑھکنا۔ مجرد میں باب بَعْثَرَ سے متعدی ہے۔ دَهْدَهَ الحَجَرَ : پتھر کو لڑھکانا۔
وقَهقَرَ مُقَهْقِهًا: قَهْقَرَ باب بَعْثَرَ سے ہے۔ قَهْقَرَ الرَّجُلُ : الٹے پاؤں واپس چلنا۔
مقهقهًا بعثر سے صیغۂ اسم فاعل ہے۔ قَهْقَهَ الرَّجُلُ : کھل کھلا کر ہنسنا، قہقہہ لگانا۔
مَهْيَم یا اَبَامَرْیَم: مَهْیَم کلمۂ استفہام ہے بمعنی کیا بات ہے؟ ابو مریم اس آدمی کے لئے کنیت کے طور پر شاید اس لئے استعمال کیا گیا کہ اس نے عجیب اور خلاف معمول حرکت کی (حضرت مریم علیہا السلام سے حضرت عیسٰی علیہ السلام کی ولادت خلاف معمول اور عجیب تھی)

**

قالَ : ولم یزَلِ الشیخُ مُذْ خرَجَ یُصفقُ بیدَیهِ ، ویُخالفُ بینَ رِجلَیه ، ویُغرِّدُ بِلءِ شِدْقیهِ ، ویقول :

① کُنتُ أصْلَی ببَلیّة مِنْ وقَاحٍ شَمَّرِیَّة
② وأزُور السِّجْنِ لَوْلا حَاکِمُ الإسکندرِیَّة

تو وہ کہنے لگا، شیخ جب سے نکلا مسلسل تالیاں بجاتا رہا، اپنے دونوں پاؤں کے درمیان مخالفت و تبادلہ کرتا رہا (یعنی ناچتا رہا) دونوں جبڑے بھر کر گاتا رہا اور کہتا رہا۔

① قریب تھا کہ میں جلا دیا جاتا یا / داخل کردیا جاتا کسی مصیبت میں ایک بے حیا، بے باک عورت کی وجہ سے
② اور جیل کی زیارت کرلیتا اگر اسکندریہ کا حاکم نہ ہوتا۔

**

شِدْقَيْه: شِدْقٌ کا تثنیہ ہے بمعنی باچھ، منہ کا کنارہ۔ جمع أَشْدَاق۔
وقاح شَمَّرِيَّة: وقاح: بے حیا۔ مذکر مؤنث دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ اس کی جمع وُقُحٌ وُقَحٌ آتی ہے۔ باب ضرب، سمع اور کرم سے مستعمل ہے۔ وَقَحَ الرَّجُلُ: بے حیا ہونا۔ شَمَّرِيَّةٌ، شَمَّرِيٌّ کا مؤنث ہے بمعنی کارآزمودہ، بے باک، چالاک۔ شَمَّرَ (ن) شَمْرًا: تیزی سے گذرنا، اکڑ کر چلنا۔ شَمَّرَ عَنْ سَاعِدِهٖ: تیار ہونا، آستین چڑھانا۔

**

فَضحك القاضِي حَتَّى هَوَتْ دَنِيتُهُ ، وَذَوَتْ سَكِينَتُه ، فَلَمَّا فاءَ إلى الْوَقارِ ، وَعَقَّبَ الاستِغْرَابَ بالاستِغْفار ، قال : اللَّهُمَّ بِحُرمَةِ عِبَادِكَ الْمُقَرَّبِينَ ، حَرِّمْ حَبْسِي عَلَى المتأَدِّبِينَ . ثم قال لذلك الأمِينِ : عَلَيَّ بِهْ ، فانطَلِقْ مُجِدًّا في طَلَبِهْ . ثُمَّ عادَ بَعْدَ لَايِهِ ، مُخْبِرًا بِنَأْيِهِ ، فقال له القاضي : أَمَا إنَّهُ لَوْ حضَرَ ، لَكُفِيَ الحَذَرَ ، ثُمَّ لَأَوْلَيْتُهُ مَاهُوَ بِهِ أَوْلَى ، وَلَأَرَيْتُهُ أَنَّ الآخِرَةَ خيرٌ لَهُ من الأُولَى .

قاضی ہنسنے لگا یہاں تک کہ اس کی ٹوپی گر گئی اور اس کا سکون زائل ہوگیا، پس جب وہ اپنے وقار کی طرف لوٹ آیا اور ہنسنے کے بعد استغفار پڑھ چکا تو کہنے لگا: اے اللہ! اپنے مقرب بندوں کی حرمت کے طفیل، ادیبوں پر میرے قید کو حرام فرما پھر اس امین سے کہا، اس کو میرے پاس لاؤ چنانچہ وہ اس کی تلاش میں کوشش کرتے ہوئے چلا اور کافی دیر کرنے کے بعد اس کی دوری کی خبر دیتے ہوئے واپس لوٹا، قاضی نے اس سے کہا، اگر وہ حاضر ہو جاتا تو خوف و حذر سے کافی کردیا جاتا (محفوظ کرلیا جاتا یعنی اس کو کچھ نہ کہا جاتا) پھر میں اس کو وہ چیز دیتا کہ جس کے ساتھ وہ زیادہ بہتر ہوتا اور میں اس کو دکھادیتا کہ آخرت اس کے لئے اولیٰ (دنیا) سے زیادہ بہتر ہے۔

دَنِيّتِهِ: دَنِيَّة ایک خاص قسم کی ٹوپی کو کہتے ہیں جو قاضی وغیرہ حضرات استعمال کرتے تھے۔ لمبائی اور گولائی میں دَن (مٹکے) کے مشابہ ہوتی ہے۔ علامہ شریشی اس کے متعلق لکھتے ہیں: ولیست من کلام العرب وإنما هي من الألفاظ المستعملة في العراق.

ذُوِيّ: ذَوَى البقلُ (ض۔س) ذُوِيًّا: مرجھانا، کملانا، زائل ہونا۔ ذَاوٍ: مرجھایا ہوا، پژمردہ۔

وعَقّبَ الاستغرابَ بالاستغفار: عَقَّبَ الشئَ ایک چیز کو دوسری شی کے پیچھے لانا۔ مجرد میں نصر سے ہے۔ عَقَبَ الرجلُ۔ عَقْبًا وعُقُوبًا: بعد میں آنا، پیچھے آنا۔ الاستغراب: ہنسی کی کثرت وشدت۔ استغرب الرجلُ في الضحك، وعليه الضحكُ: ہنسی کا زیادہ ہونا۔ استغرب الشئَ: عجیب وغریب پانا۔

بعدَ لأيِهِ: لأى فلانٌ (ف) لأيًا: دیر کرنا، رکے رہنا۔ اللأى: شدت سختی۔

**

قال الحارث بن همام: فلمّا رأيتُ صغوَ القاضي إليه، وفوتَ ثمرةِ التنبيه عليه، غشيتني ندامةُ الفرزدقِ حينَ أبانَ النّوارَ، والكُسَعيّ لمّا استبان النّهارَ.

حارث بن ہمام نے کہا جب میں نے اس کی طرف قاضی کا میلان اور تنبیہ کے پھل کو اس پر فوت ہونے کو دیکھا تو مجھ پر فرزدق کی سی ندامت چھاگئی جب اس نے نوار کو طلاق دی اور کسعی کی سی ندامت جب دن نکلا۔

*

صَغْوُ القاضي: صَغَا إليه (ن) صَغْوًا وصَغِيَ۔ (س) صَغًى وصُغِيًّا: متوجہ ہونا، مائل ہونا۔ سورۃ الانعام آیت ۱۱۳ میں ہے: وَلِتَصْغَىٰ إِلَيْهِ أَفْئِدَةُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ۔

ندامة الفرزدق حين ابان النوار:

کچھ فرزدق کے بارے میں

فرزدق عربی ادب کے مانے ہوئے مشہور شاعر ہیں، علامہ زرکلی نے الاعلام (ج ۸ ص۹۳) میں لکھا ہے: "لولا شعر الفرزدق لذهب ثلث لغة العرب، ولولا شعره لذهب نصف أخبار الناس" فرزدق کا نام ھمام بن غالب بن صعصعہ ہے، کنیت ابو فراس اور مشہور فرزدق سے ہے ابن قتیبہ نے ادب الکاتب ص۵ میں اس لقب کی وجہ لکھی ہے، فرزدق دراصل اس روٹی کو کہتے ہیں جو تنور میں گر پڑے، گوندھے ہوئے آٹے کے پیڑے کو بھی فرزدق کہتے ہیں۔ چونکہ فرزدق کا چہرہ بھی پیڑے کی طرح بھدا تھا اور تنور میں گری ہوئی روٹی کی طرح داغدار تھا اس لئے اس کا لقب فرزدق پڑا، فرزدق کا مفرد فَرَزْدَقہ ہے۔ فرزدق کے والد غالب بن صعصعہ اپنے قبیلہ تمیم کے سردار تھے اور سخاوت میں مشہور تھے۔

فرزدق اور جریر دونوں ہم عصر اور اسلامی شعراء کے سرخیل ہیں، دونوں کے درمیان معاصرانہ چشمک اور چوٹوں کے طویل سلسلہ نے عربی ادب کو بڑا سرمایہ مہیا کیا۔ معاصرانہ چوٹوں پر مشتمل ان کے قصائد کو "النقائض" نامی کتاب میں جمع کر دیا گیا ہے جو تین جلدوں میں چھپ گئی ہے، اہل ادب کی اس میں مختلف آراء ہیں کہ فرزدق اور جریر میں بڑا شاعر کون تھا؟ علامہ تبریزی نے شرح حماسہ ص۲۷۷ میں فرزدق کو ترجیح دی ہے لیکن اکثریت جریر کو بڑا شاعر مانتی ہے، ابو الفرج اصفہانی نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب "الاغانی" (ج ۸ ص ٦) میں جریر کی وجہ ترجیح بیان کرتے ہوئے لکھا "إن جريرًا كان أكثرهم فنون شعر، وأسهلهم ألفاظًا، وأقلهم تكلّفًا، وأرقهم نسيبًا، وكان دينا عفيفًا"، نیز ص۷ پر لکھتے ہیں: "اتفقت العرب على أن أشعر أهل الاسلام ثلاثة: جرير والفرزدق، والأخطل"، جریر عفیف تھا جبکہ فرزدق فسق و فجور میں مشہور تھا عورتوں کے ساتھ اپنی بدکاری کا تذکرہ بسا اوقات اشعار میں بھی کر لیتا، اس طرح کے اشعار ایک مرتبہ خلیفہ سلیمان بن عبد الملک کے سامنے پڑھے، سلیمان نے کہا "تم نے میرے سامنے زنا کا اقرار کر لیا میرے منصب کا تقاضہ ہے کہ تم پر حدِ زنا جاری کروں" فرزدق نے کہا "کہاں سے آپ حدِ زنا جاری کر رہے ہیں" سلیمان نے کہا "قرآن سے ... ارشاد ہے: اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ" فرزدق نے کہا "قرآن تو یہ بھی کہتا ہے: وَالشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ

الْغَاوٗنَ ، اَلَمْ تَرَ اَنَّهُمْ فِیْ کُلِّ وَادٍ یَّهِیْمُوْنَ » سلیمان مسکرا کر خاموش ہو گئے ۔

علامہ ابن خلکان نے وفیات الاعیان (ج ٦ ص ٥٩) میں فرزدق کا ایک واقعہ لکھا اور کہا ہے کہ شاید یہی واقعہ اس کی مغفرت کا سبب بن جاتے ۔ هشام بن عبد الملک ایک مرتبہ حج کرنے گئے ، ازدحام کی وجہ سے وہ کوشش کے باوجود حجرِ اسود تک نہ پہنچ سکے تو وہیں قریب میں منبر نصب کر کے بیٹھے اور لوگوں کو دیکھنے لگے اتنے میں زین العابدین بن علیؓ تشریف لائے ، حضرت زین العابدین جاہ وجلال اور شان وشکوہ کے مالک تھے اور لوگوں میں بڑی قدر ومنزلت رکھتے تھے طواف کرتے ہوئے حجرِ اسود کے قریب پہنچے تو انہیں دیکھتے ہی لوگ ہٹنے لگے اور حضرت زین العابدینؒ نے جا کر حجرِ اسود کو بوسہ دیا ، یہ منظر دیکھ کر ھشامؒ کے ساتھ آتے ہوئے لوگوں نے پوچھا « اس ہیبت و وجاہت کے یہ مالک کون ہیں ؟ » ہشامؒ تجاہلِ عارفانہ سے کام لیتے ہوئے کہا « لا أعرفه » میں اس کو نہیں جانتا ، تب وہاں موجود فرزدق نے کہا « أنا أعرفه » اور حضرت زین العابدین کی مدح میں اسی وقت ایک معرکۃ الآراء فی البدیہ قصیدہ کہا جس کے چند شعر ہیں :

هذا الذی تعرف البطحاء وطأته　　　والبیت یعرفه والحل والحرم

هذا ابن خیر عباد الله کلهم　　　هٰذا التقی النقی الطاهر العلم

إذا رأته قریش قال قائلها :　　　إلی مکارم هٰذا ینتهی الکرم

ینمی إلی ذروة العزّ التی قصرت　　　عن نیلها عرب الاسلام والعجم

یغضی حیاءً ویغضی من مهابته　　　فما یکلم إلا حین یبتسم

هٰذا ابن فاطمة ان کنت جاهله　　　بجده أنبیاء الله قد ختموا

فلیس قولك : من هٰذا؟ بضائره　　　العرب تعرف من أنکرت والعجم

إن عدّ أهل التقی کانوا أئمتهم　　　أو قیل : مَن خیر الأرض؟ قیل : هُمُ

من یعرف الله یعرف أولیة ذا　　　والدین من بیت هٰذا ناله الأممُ

ھشام کا چونکہ بنو ہاشم سے اختلاف تھا اس لئے اس نے یہ قصیدہ سُنا تو فرزدق کو قید کر دیا ۔ حضرت زین العابدین نے بارہ ہزار درہم اس کو دیئے لیکن فرزدق نے واپس کر دیئے اور کہا : « مدحته لله تعالی لا للعطاء » میں نے اللہ کے لئے اس کی تعریف کی ہے ، انعام کیلئے نہیں لیکن حضرت زین العابدین نے کہا : ہم اہل بیت جب کوئی چیز ھبہ کر دیتے ہیں تو واپس نہیں لیتے ، تب فرزدق نے قبول کر لئے ۔

مبرد نے الکامل (ج ۱ صـ۱۱۹) میں لکھا ہے کہ ایک مرتبہ جنازہ میں حضرت حسن بصری اور فرزدق دونوں حاضر تھے، فرزدق نے حضرت حسن سے کہا "ابوسعید! معلوم ہے لوگ کیا کہہ رہے ہیں، لوگ کہہ رہے ہیں کہ آج کے جنازہ میں بہترین اور بدترین دونوں جمع ہو گئے ہیں"۔ بہترین سے حضرت حسن اور بدترین سے فرزدق کی طرف اشارہ تھا، حضرت حسن بصری نے کہا: "نہ میں بہترین ہوں نہ تم بدترین ہو لیکن یہ بتاؤ کہ تم نے اس دن کے لئے کیا تیاری کی ہے اور تمہارے پاس اس دن کے لئے کیا زادِ سفر ہے؟" فرزدق نے برجستہ کہا: "شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله" وفات کے بعد کسی نے فرزدق کو خواب میں دیکھا، پوچھا کیا بنا؟ کہا اللہ نے مغفرت فرما دی، دریافت کیا، کس بناء پر؟ کہا "اس کلمہ کی بنیاد پر جس کا میں نے حسن بصری کے ساتھ گفتگو میں حوالہ دیا تھا"

فرزدق کی وفات ۱۱۰ھ میں ہوئی، جریر وفات کی اطلاع سن کر رونے لگے، کہا ہم دونوں کی قسمت کا ستارہ ایک تھا اور ہم ایک دوسرے کے ساتھ مشغول تھے، فرزدق کی رحلت کے بعد میرا وقت بھی قریب ہے چنانچہ ۸۰ دن بعد جریر بھی رخصت ہو کر فرزدق سے جا ملا، اسی سال حضرت حسن بصری اور ابن سیرین کا بھی انتقال ہوا۔ ان اعلام کی وفات پر ایک عورت نے کہا "كيف يفلح بلد، مات فقيهاه وشاعراه"

خلیل مردم بک اور فؤاد بستانی نے فرزدق پر مستقل کتابیں لکھی ہیں جو چھپ گئی ہیں۔

فرزدق اور اس کی بیوی نَوار

فرزدق نے اپنے چچا کی لڑکی نوار سے شادی کی تھی، فرزدق بدصورت اور بدسیرت تھا، جبکہ نوار خوب صورت اور نہایت ہی پاکیزہ سیرت خاتون تھی۔ علامہ شریشی نے ان کی شادی کا واقعہ لکھا ہے کہ نوار کو کسی قریشی نے پیغامِ نکاح دیا، نوار نے فرزدق سے کہا کہ وہ اس کی طرف سے نکاح کا وکیل بن جائے کیوں کہ وہ چچا زاد بھائی ہے فرزدق نے نوار سے کہا کہ شام میں آپ کے مجھ سے زیادہ قریبی رشتہ دار موجود ہیں، کہیں ایسا نہ ہو کہ بعد میں آکر مجھ سے جھگڑنے لگیں لہٰذا تم گواہوں کے سامنے مجھے اپنا ولی اور وکیل بنا لو، چنانچہ نوار نے چند گواہوں کے سامنے اپنے نکاح کا معاملہ فرزدق کے حوالہ کر دیا، فرزدق نے مسجد میں لوگوں کو جمع کر کے خطبہ پڑھا اور کہا کہ گواہوں کی موجودگی میں نوار نے مجھے اپنے نکاح کا اختیار دیا ہے کہ میں جس سے چاہوں اس کا نکاح کرادوں، میں تم

سب کو گواہ بناتا ہوں کہ نوار سے میں خود نکاح کرتا ہوں۔ اس طرح قریش کے ساتھ نکاح کرنے کے بجائے فرزدق نے خود اس سے نکاح کیا، نوار کو جب علم ہوا تو اس نے انکار کر دیا اور بصرہ سے مکہ مکرمہ حضرت عبداللہ بن زبیر کے پاس فیصلہ کرنے چلی گئی وہاں حضرت عبداللہ بن زبیر کی بیوی خولہ بنت منظور بن زبان کے ہاں ٹھہری، فرزدق بھی مکہ چلا گیا اور حضرت عبداللہ بن زبیر کے صاحبزادے حمزہ بن عبداللہ کے پاس ٹھہرا، خولہ نے عبداللہ بن زبیر سے نوار کے حق میں سفارش کی جبکہ حمزہ فرزدق کے لئے سفارش کر رہا تھا۔ عبداللہ بن زبیر نے نوار کے حق میں فیصلہ دیتے ہوئے فرزدق کو نوار کے قریب جانے سے منع کیا، فرزدق نے فیصلہ سنا تو بیوی کی سفارش قبول کرنے پر تعریض کرتے ہوئے کہا:

أما البنون فلم تقبل شفاعتهم وشفعت بنت منظور بن زبانا
ليس الشفيع الذى ياتيك مؤتزرًا مثل الشفيع الذى يأتيك عريانا

"بیٹوں کی سفارش تو قبول نہیں کی گئی اور منظور بن زبان کی بیٹی کی سفارش قبول کر لی گئی، ازار اور کپڑوں میں ملبوس سفارش کرنے والا آپ کے ہاں اس سفارش کرنے والے سے کم ہے جو آپ کے پاس ننگا ہو کر آتا ہے"

حضرت عبداللہ بن زبیر نے جب یہ شعر سنے تو انہیں ڈر لگا کہ کہیں یہ ہماری ہجو نہ کہدے اور جا کر نوار سے کہا کہ یا تو تم فرزدق سے شادی پر راضی ہو جاؤ ورنہ میں اس کو قتل کر دیتا ہوں تاکہ اس کی زبان کے شر سے ہم محفوظ رہ سکیں، قتل کا سن کر نوار اس سے شادی پر راضی ہو گئی... ایک زمانہ تک دونوں رشتۂ ازدواج سے منسلک رہے لیکن دونوں کے درمیان بنی نہیں اور ایک عرصہ بعد فرزدق نے غصہ کی حالت میں نوار کو طلاق دیدی، بعد میں جب ہوش آیا تو بہت افسوس ہوا اور بڑی ندامت ہوئی اور یہ اشعار پڑھے:

ندمت ندامة الكسعى لما غدت منى مطلقة نوار
وكانت جنتى فخرجت منها كآدم حين أخرجه الضرار
ولو أنى ملكت يدى ونفسى لأصبح لى على القدر اختيار
وكنتُ كفاقئ عينيه عمدًا فأصبح مايضئ له نهار

"میں کسعی کی طرح نادم ہوا جب نوار مجھ سے مطلقہ ہوئی۔ وہ میری جنت تھی جس سے میں نکلا، جیسا کہ آدم علیہ السلام کو (اللہ کے حکم کی) مخالفت نے نکالا۔

اگر میں اپنے معاملہ اور نفس پر قادر ہوتا تو مجھے فیصلہ پر اختیار ہوتا (لیکن مغلوب الغضب ہونے کی وجہ سے میں اپنے اوپر قادر نہیں تھا)
میں اس آدمی کی طرح ہوں جو اپنی دونوں آنکھیں قصداً پھوڑ دیں جس کے نتیجہ میں دن کی روشنی بھی اس کو دکھائی نہ دے "
علامہ حریری نے " ندامة الفرزدق حين أبان النوار " سے اسی واقعہ کی طرف اشارہ کیا ہے ۔

***

والكُسَعِي لما استبان النهار :
کسعی سے محارب بن قیس مراد ہے جو یمن کے قبیلۂ کُسع کی طرف منسوب ہے، اس کی ندامت عربی میں ضرب المثل ہے، کہتے ہیں : " أندم من الكسعي " کسعی کی ندامت کا پس منظر یہ بیان کیا گیا ہے کہ یہ ایک وادی میں اونٹ چرا رہا تھا، کسی چٹان میں درخت نبعہ کی ٹہنی دیکھی، درخت نبعہ سے عرب کمان بناتے تھے، کسعی نے اس چھوٹی سی شاخ کی آبیاری اور دیکھ بال شروع کی، وہ ٹہنی بڑھتے بڑھتے تناور درخت کی شکل اختیار کر گئی کسعی نے اسے کاٹا اور اپنے لئے بڑی محنت کے ساتھ اس سے کمان بنائی اور خوشی میں یہ شعر گنگنانے لگا :

يارب وفقني لنحت قوسي فانها من لذتي لنفسي
وانفع بقوسي ولدي وعرسي أنحتها صفراء مثل الورس
صلداء ليست كقسي النكس

"میرے رب! کمان تراشنے کی مجھے توفیق دیجئے کہ یہی میری خواہش ہے۔ میرے کمان سے میرے بیوی بچوں کو بھی فائدہ دے، میں نے اس کو ورس پھول کی مانند پیلا ہونے کی حالت میں تراشا ہے، یہ کمان بڑی سخت ہے اور بے ڈھنگی نہیں ہے۔
ایک رات کسعی شکار کھیلنے گیا، دیکھا کہ وحشی گائیوں کا ایک ریوڑ آرہا ہے، اس نے تیر مارا جو ان میں سے ایک کے جسم سے پار ہو کر پتھر پر لگا جس سے آگ نکلی کسعی سمجھا کہ تیر نشانہ پر نہیں لگا پتھر پر لگا، اتنے میں ایک دوسرا ریوڑ آیا، اس میں بھی اس طرح ہوا، یوں پانچ ریوڑ آئے اور کسعی کے پاس موجود پانچوں تیر ختم ہوئے، ہر تیر نشانہ پر لگتا لیکن وہ سمجھتا کہ خطا گیا ہے اس لئے غصہ میں آکر کسعی نے اپنی وہ کمان توڑ ڈالی جو بڑی محنت کے ساتھ اس نے بنائی تھی
سونے کے بعد جب صبح اٹھا تو دیکھا کہ پانچوں تیر نشانے پر لگے ہیں اور پانچ گائیں مری پڑی ہیں

تب کسعی کو کمان توڑنے کا بہت افسوس ہوا، نادم ہو کر اس نے اپنی ایک انگلی کاٹ ڈالی اور یہ شعر پڑھے:

ندمت ندامة لو أن نفسی تطاوعنی إذاً لقطعتُ خمسی
تبین لی سفاه الرأی منّی لعمر أبیك حین کسرت قوسی

"میں اس طرح نادم ہوا کہ اگر میرا جی میری موافقت کرتا تو میں اپنی پانچوں انگلیاں کاٹ ڈالتا، میری رائے کی حماقت اس وقت ظاہر ہوئی جب میں نے اپنی کمان توڑ ڈالی"

"والكسعی لما استبان النهار" سے حریری نے اسی واقعہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔

المَقَامَةُ العَاشِرَةُ الرَّحَبِيَّةُ

دسویں مقامہ میں علامہ حریری رحمہ اللہ نے ایک قسم اپنی طرف سے مرتب کی ہے جس کے ضمن میں انسانی چہرے کے محاسن اور برائیوں کو بیان کیا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ ایک قاضی کی امرد پرستی کا بھی ذکر اور آخر میں اس کو نصیحت ہے، قصہ کی ترتیب حارث بن ہمام کی روایت سے یوں بیان کی ہے کہ حارث مشہ شہر "رحبہ مالک" میں گئے، وہاں ایک خوبصورت لڑکے کو دیکھا کہ ایک بوڑھے نے اسے آستین سے پکڑا ہے اور دعوی کر رہا ہے کہ اس لڑکے نے اس کے بیٹے کو قتل کیا ہے جب کہ لڑکا اس کا انکار کر رہا ہے، بالاخر دونوں شہر کے حاکم کے پاس جاتے ہیں جو امرد پرستی کا مریض ہوتا ہے، وہاں جا کر بوڑھا اپنا دعوی بیان کرتا ہے، حاکم بوڑھے سے کہتا ہے کہ اگر آپ کے پاس دو عادل گواہ موجود ہیں تو ٹھیک ورنہ آپ اس سے قسم لے لیں، بوڑھا کہتا ہے، اس نے میرے بیٹے کو تنہائی میں قتل کیا ہے تو میں کہاں سے گواہ لا سکتا ہوں اس لیے میں اسے قسم دونگا اور میرے ہی قسم کے الفاظ اس کو دہرانے ہوں گے، لڑکا ان الفاظ کے دہرانے سے انکار کرتا ہے اور اپنی چال سے حاکم کو اپنا گرویدہ بنا دیتا ہے اور اشاروں سے اسے بتا دیتا ہے کہ اگر حاکم اس کو چھڑا دے تو بعد میں وہ اس کی خواہش پوری کرنے کے لیے تیار ہوگا، چنانچہ حاکم اپنی طرف سے سو دینار پر فیصلہ کر دیتا ہے اور بوڑھے سے کہتا ہے کہ سو دینار پر آپ اکتفا کر لیں اور لڑکے کو چھوڑ دیں بیس دینار تو اسی وقت ادا کر دیتا ہے اور باقی کا وعدہ کرتا ہے کہ کل ادا کروں گا، بوڑھا کہتا ہے کہ جب تک باقی دینار ادا نہ کیے گئے ہوں، اس وقت تک یہ لڑکا میرے پاس رہے گا، چنانچہ حاکم چلا جاتا ہے، حارث بن ہمام ابو زید کو پہچان لیتا ہے او اسے قسم دیتا ہے کہ کیا وہ ابو زید ہے تو وہ کہتا ہے، جی ہاں میں ابو زید ہوں، دونوں وہ رات قصہ گوئی میں گزارتے ہیں اور صبح ہونے سے پہلے پہلے ابو زید حارث کے ہاتھ میں ایک رقعہ تھماتا ہے کہ جب میں فرار ہو جاؤں تو یہ رقعہ حاکم کو دے دینا جس میں بارہ اشعار ہوتے ہیں جن میں حاکم کو تنبیہ کی گئی ہوتی ہے، آنکھوں کی حفاظت اور عشق محبت سے اجتناب کی نصیحت ہوتی ہے، اس طرح ابو زید حاکم سے رقم بٹور کر رفو چکر ہو جاتا ہے، اس مقامہ میں کل بارہ اشعار ہیں۔

المقامة العاشرة وتعرف بالرحبية

حَكي الحارِثَ بنُ هَمَّام قَالَ: هَتَفَ بِي دَاعِي الشَّوْقِ، إلى رَحْبَة مالِكِ بن طوقٍ؛ فلبَّيْتُهُ مُمْتَطِياً شِمِلَّةً، وَمُنْتَضِياً عَزْمَةً مُشْمَعِلَّةً. فلَمَّا أَلْقَيْتُ بِهَا الْمَرَاسِي، وَشَدَدْتُ أَمْرَاسِي، وَبَرَزْتُ من الحَمَّام بَعْدَ سَبْتِ راسِي، رأَيتُ غُلَاماً أُفْرِغَ فِي قَالَبِ الْجَمَالِ، وَأُلْبِسَ مِنَ الْحُسْنِ حُلَّةَ الْكَمَالِ.

حارث بن ہمام نے حکایت کرتے ہوئے کہا کہ سوق کے داعی نے مجھے مالک بن طوق کے شہر رحبہ کی طرف پکارا تو میں نے تیز رفتار اونٹنی پر سوار ہوتے ہوئے اور عزم بلند کو نیام سے نکالتے ہوئے اس پر لبیک کہا، چنانچہ جب میں نے وہاں اپنے لنگر ڈالدیئے اور اپنی رسیاں باندھ لیں اور حمام سے اپنا سر حلق کرانے کے بعد نکلا تو ایک لڑکے کو میں نے دیکھا جو حسن کے سانچے میں ڈھالا گیا تھا اور خوبصورتی سے کمال کا جوڑا اسے پہنایا گیا تھا۔

**

هَتَفَ بِي دَاعِيَ الشَّوْقِ: هَتَفَ (ض) هَتْفاً وهُتَافاً: چیخنا، نعرہ لگانا۔ هَتَفَ هاتفٌ: آواز سنی لیکن کوئی نظر نہیں آیا، هَتَفَ بِه: پکارنا، ٹیلیفون کرنا، هَتَفَ بحياة فلان: زندہ باد کا نعرہ لگانا، هَتَفَ بِسُقُوطِهِ: مردہ باد کا نعرہ لگانا۔ الهُتَافَاتُ العَدَائِيَّةُ ضِدَّ أَحَدٍ: مخالفانہ نعرے۔ هُتَاف: نعرہ۔ هَاتِف: ٹیلیفون۔

رَحْبَةُ مالك بن طوق: رَحْبَة (حاء کے سکون اور فتحہ دونوں کے ساتھ مستعمل ہے) رحبہ مالک بن طوق دریائے فرات کے کنارے بغداد سے سو فرسخ کے فاصلہ پر شام کی جانب واقع ایک شہر کا نام ہے، علامہ بلاذری نے فتوح البلدان میں لکھا ہے کہ یہ شہر مالک بن طوق نے مامون الرشید کے زمانہ میں بسایا تھا لیکن علامہ حموی نے معجم البلدان (ج ۳ ص ۳۴-۳۵) میں لکھا ہے کہ یہ شہر مالک بن طوق نے ہارون الرشید کے زمانے میں آباد کیا تھا۔ ایک مرتبہ ہارون الرشید درباریوں کے ساتھ ساحلِ فرات کی سیر کرنے نکلا۔ ان میں مالک بن طوق بھی تھا، مالک کو یہ جگہ

پسند آئی اور ہارون الرشید سے یہاں شہر بسانے کی اجازت مانگی، ہارون نے نہ صرف اجازت دی بلکہ تعمیر شہر کے لئے حکومت کی طرف سے رقم اور افراد بھی مہیا کئے، جب یہ شہر بن کر آباد ہوگیا تو ہارون نے ٹیکس طلب کیا لیکن مالک اس کے لئے تیار نہیں تھا اور دونوں کے درمیان ایک طویل جنگ ہوئی، مالک کو بالآخر شکست ہوئی اس کو گرفتار کرکے بغداد لایا گیا، دس دن قید میں گذارے لیکن زبان سے ایک حرف بھی نہیں نکالا، ہارون الرشید نے اس کو دربار میں حاضر کرنے کا حکم دیا اور جلاد سے اس کی گردن اڑانے کے لئے کہا، ہارون کے وزیر یحییٰ نے مالک سے کہا ۔ وَيْلَكَ، يَا مَالِكُ لِمَ لَا تَتَكَلَّمُ ۔ تم بولتے کیوں نہیں ہو؟ تب وہ ہارون کی طرف متوجہ ہو کر کہنے لگا:

اَلسَّلَامُ عَلَيْكَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَرَحْمَةُ اللهِ وَبَرَكَاتُهُ
الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِيْنٍ
يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِيْنَ جَبَرَ اللهُ بِكَ صَدْعَ الدِّيْنِ، وَلَمَّ بِكَ شَعَثَ الْمُسْلِمِيْنَ، وَأَخْمَدَ بِكَ شِهَابَ الْبَاطِلِ، وَأَوْضَحَ بِكَ سُبُلَ الْحَقِّ. إِنَّ الذُّنُوْبَ تُخْرِسُ الْأَلْسِنَةَ، وَتَصْدَعُ الْأَفْئِدَةَ. وَأَيْمُ اللهِ لَقَدْ عَظُمَتِ الْجَرِيْرَةُ فَانْقَطَعَتِ الْحُجَّةُ فَلَمْ يَبْقَ إِلَّا عَفْوُكَ أَوِ انْتِقَامُكَ؟

" سلام کے بعد کہا، تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جس نے انسان کو مٹی کے خلاصہ اور نچوڑ سے پیدا کیا امیرالمومنین! اللہ تعالیٰ نے آپ کے ذریعہ دین کے شگاف کو بند کیا، مسلمانوں کے بکھرے ہوئے شیرازے کو جمع کیا، باطل کے شعلہ کو بجھایا اور حق کی راہوں کو واضح کیا، بے شک گناہ اور جرائم زبانوں کو گنگ بنا دیتے ہیں اور جگر کو ٹکڑے کر دیتے ہیں! بخدا میں نے جرم عظیم کیا ہے، اب میرے لئے اس کے سوا کوئی حجت اور عذر باقی نہیں رہا کہ یا تو آپ مجھے معاف کر دیں اور یا انتقام لے لیں "

اس کے بعد شعر پڑھے :

أَرَى الْمَوْتَ بَيْنَ السَّيْفِ وَالنِّطْعِ كَامِنًا ... يُلَاحِظُنِي مِنْ حَيْثُ مَا أَتَلَفَّتُ
وَأَكْثَرُ ظَنِّي أَنَّكَ الْيَوْمَ قَاتِلِي ... وَأَيُّ امْرِئٍ مِمَّا قَضَى اللهُ يُفْلِتُ

وأَيُّ امرِئٍ يُدْلِي بعُذْرٍ وحُجَّةٍ — وسَيفُ المنَايَا بَيْنَ عَيْنَيهِ مُصْلَتُ
وَمَا بِي خَوفُ أَنْ أَمُوتَ وإِنَّنِي — لأَعلَمُ أَنَّ المَوتَ شَيْءٌ مُوَقَّتُ
وَلَكِنَّ خَلفِي صِبيَةٌ قَدْ تَرَكْتُهُمْ — وَأَكْبَادُهُمْ مِنْ خَشْيَةٍ تَتَفَتَّتُ
فَإِنْ عِشْتُ عَاشُوا خَافِضِينَ بِغِبطَةٍ — أَذُودُ الرَّدَى عَنهُمْ، وإِنْ مُتُّ مُوِّتُوا

ہارون الرشید یہ سن کر رونے لگا اور کہا :

لَقَدْ سَكَتَّ عَلَى هِمَّةٍ، وَتَكَلَّمْتَ عَلَى عِلْمٍ وَحِكْمَةٍ وَ قَدْ وَهَبْنَاكَ لِلصِّبْيَةِ ، فَارْجِعْ إِلَى مَالِكَ وَلَا تُعَاوِدْ فِعَالَكَ .

"آپ نے بڑی ہمت کے ساتھ سکوت اختیار کیا اور بڑے علم وحکمت کے ساتھ بات کی ، ہم آپ کو آپ کے بچوں کے لئے ھبہ کرتے ہیں ، لہذا آپ چلے جائیں لیکن دوبارہ اس قسم کی حرکت نہ کرنا "

چنانچہ مالک بن طوق اس طرح بچ کر دوبارہ رحبہ جا کر آباد ہوا۔

<u>مُمْتَطِيًا شِمِلَّةً ومُنتَضِيًا عَزمَةً مُشْمَعِلَّةً :</u> مُمْتَطِيًا : باب افتعال سے صیغہ اسم فاعل ہے۔ امْتَطَى الدَّابَّةَ : سوار ہونا۔ مَطَا (ن) مَطْوًا ، تیز چلنا۔ مَطِيَ (س) مَطًى : لمبا ہونا۔ شِمِلَّة یہ اونٹنی کی صفت ہے۔ نَاقَةٌ شِمِلَّةٌ وشِمْلَالٌ وشِمْلِيلٌ : ہلکی تیز رفتار اونٹنی۔ مُنْتَضِيًا : باب افتعال سے صیغہ اسم فاعل ہے۔ اِنْتَضَى السَّيفَ : تلوار سونتنا ، تلوار کو نیام سے باہر نکالنا۔ نَضَا (ن) نَضْوًا و نَضِيَ (ض) نَضْيًا : نکالنا۔ عَزمَة مُشْمَعِلَّة : پختہ اور بلند ارادہ ، ایسا عزم جس میں سستی وکاہلی نہ ہو۔ مُشْمَعِلَّة رباعی کا مزید فیہ باہمزہ وصل کے باب دوم اِقْشَعَرَّ سے اسم فاعل مؤنث کا صیغہ ہے۔ اِشْمَعَلَّ الرَّجُلُ : بلند واشرف ہونا اشْمَعَلَّتِ الدَّابَّةُ ، چست ہونا۔ کسی کا شعر ہے :

لَهُ دَاعٍ بِمَكَّةَ مُشْمَعِلٌّ — وَآخَرُ فَوقَ دَارَتِهِ يُنَادِي

ترکیب میں " ممتطیًا " اور " مُنْتَضِيًا " " لبيته " کی ضمیر واحد متکلم سے حال واقع ہو رہا ہے۔

<u>الْمَرَاسِي :</u> مِرْسَاةٌ کی جمع ہے ، کشتی یا بحری جہاز کا لنگر۔ رَسَا ، يَرْسُو (ن) رَسْوًا ورُسُوًّا : ثابت اور راسخ ہونا ، جہاز کا لنگر انداز ہونا۔ سورۃ ہود آیت ۴۱ میں ہے

"بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرٖىهَا وَمُرْسٰىهَا" اللہ کے نام سے ہے اس کا چلنا اور ٹھہرنا۔ اور سورۃ سبا آیت ۱۳ میں ہے "وَقُدُوْرٍ رّٰسِیٰتٍ" أی ثابتات۔ کسی کا شعر ہے:

و قَالَ رَائِدُهُمْ أرْسُوا، نُزَاوِلُهَا
فَحَتْفُ كُلِّ امْرِئٍ يَجْرِى بِمِقْدَارِ

"ان کے قائد نے کہا، ٹھہر جاؤ، ہم یہ جنگ لڑیں گے (ہلاکت کا خوف مت کرو) کیونکہ ہر شخص کی موت تقدیر سے آتی ہے"

أمْرَاسِي: مَرَسٌ کی جمع ہے اور مَرَسٌ مَرَسَةٌ کی جمع ہے۔ رسی اور طناب کو کہتے ہیں

سَبْتَ رَأْسِي: سَبَتَ (ن۔ض) سَبْتًا: کاٹنا۔ سَبَتَ الرَّأْسَ: سر مونڈنا۔

أُفْرِغَ فِي قَالِبِ الْجَمَالِ: "وہ لڑکا حسن کے سانچہ میں ڈھالا گیا تھا" أَفْرَغَ المَاءَ: پانی بہانا۔ فَرَغَ المَاءُ (س) فَرَاغًا: پانی بہنا۔ سورۃ بقرہ آیت ۲۵۰ میں ہے: "رَبَّنَآ أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا..." "اے ہمارے رب ہمارے دلوں میں صبر ڈال دیں"

***

وَقَدِ اعْتَلَقَ شَيْخٌ بِرُدْنِهِ، يَدَّعِي أَنَّهُ فَتَكَ بِابْنِهِ، وَالْغُلَامُ يُنْكِرُ عِرْفَتَهُ، وَيُكْبِرُ قِرْفَتَهُ، وَالْخِصَامُ بَيْنَهُمَا مُتَطَايِرُ الشَّرَارِ، وَالزِّحَامُ عَلَيْهِمَا يَجْمَعُ بَيْنَ الْأَخْيَارِ وَالْأَشْرَارِ، إِلَى أَنْ تَرَاضَيَا بَعْدَ اشْتِطَاطِ اللَّدَدِ، بِالتَّنَافُرِ إِلَى وَالِي الْبَلَدِ، وَكَانَ مِمَّنْ يُزَنُّ بِالْهَنَاتِ، وَيُغَلِّبُ حُبَّ الْبَنِينَ عَلَى الْبَنَاتِ، فَأَسْرَعَا إِلَى نَدْوَتِهِ، كَالسُّلَيْكِ فِي عَدْوَتِهِ.

بوڑھے نے اس لڑکے کی آستین پکڑی تھی اور دعوی کررہا تھا کہ اس لڑکے نے اس کے بیٹے کو قتل کیا ہے، جب کہ لڑکا اس کی شناخت سے انکار کررہا تھا اور اس کے بہتان کو بڑا سمجھ رہا تھا، ان دونوں کے درمیان جھگڑا چنگاریاں اڑا رہا تھا اور ان پر ہجوم نے اچھے برے لوگوں کو جمع کردیا تھا، لڑائی کے حد سے تجاوز کرنے کے بعد وہ دونوں حاکم شہر کے پاس مقدمہ دائر کرنے پر رضامند ہوگئے حاکم شہران لوگوں میں سے تھا جن پر بدفعلی کی تہمت لگائی جاتی تھی اور لڑکیوں پر لڑکوں کی محبت کو ترجیح دیتا تھا چنانچہ دونوں اس کی مجلس کی طرف ایسے تیز گئے جیسے سلیک اپنی دوڑ میں (تیز جاتا تھا)

اِعْتَلَقَ شَيْخٌ بِرُدْنِهٖ : اعتلق باب افتعال سے ہے۔ چمٹنا، وعَلِقَ بہ (س) عَلَقًا : لگنا، وابستہ ہونا۔ عَلَاقَة : تعلق، ربط ورشتہ۔ جمع : علاقات۔ عَلَاقَاتٌ خَارِجِيَّة : خارجی تعلقات۔ عَلَاقَاتٌ دِبْلُوْمَاسِيَّةٌ : سفارتی تعلقات۔ عَلَاقَات ثُنَائِيَّة : دوفریقی تعلقات۔ عَلَاقَاتٌ وُدِّيَة : دوستانہ تعلقات۔ رُدْن : آستین۔ جمع : أَرْدَان، أَرْدِنَةٌ۔

فَتَكَ بِابْنِهٖ : فَتَكَ بفلان (ض) فَتْكًا : حملہ کرنا، غفلت کی حالت میں قتل کرنا۔

وَيُكْبِرُ قِرْفَتَهٗ : قِرْفَة : تہمت، وہ شخص جس پر تہمت لگائی جائے، چھلکا۔ یہاں تہمت مراد ہے۔ قَرَفَ الرَّجُلُ (ض) قَرْفًا : جھوٹ بولنا۔ قَرَفَ فُلَانًا بِكَذا : تہمت یا عیب لگانا، قَرَفَ القِشْرَ : چھلکا چھیلنا۔ عامی زبان میں قَرِفَ الرَّجُلُ کے معنی ہیں: معدہ کو قے پر آمادہ کرنا، گھن کرنا۔ مُقْرِف : قابلِ نفرت، متلی لانے والا۔

عِرْفَتَهٗ : مَعْرِفَتَهٗ۔ مُتَطَايِرُ الشَّرَار : چنگاریاں اُڑانے والا۔

اشْتِطَاطُ اللَّدَد : اشْتِطَاط باب افتعال سے ہے، شَطَّ (ن۔ض) شَطًّا وشُطُوطًا وَاشْتَطَّ۔ اشْتِطَاطًا : دور ہونا، حد سے تجاوز کرنا، حق سے ہٹنا۔ الشطط : مجاوزة القدر فی كل شيء : ہر چیز میں مقررہ مقدار سے تجاوز کرنا۔ حدیث میں ہے : "لها مهر مثلها، لَا وَكَسَ وَلَا شَطَطَ" اور سورۃ صٓ آیت ۲۲ میں ہے : "فَاحْكُمْ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَىٰ سَوَاءِ الصِّرَاطِ" اور سورہ کہف آیت ۱۴ میں ہے : "لَنْ نَّدْعُوَ مِنْ دُوْنِهٖٓ اِلٰهًا لَّقَدْ قُلْنَآ اِذًا شَطَطًا"

عامی زبان میں شَطَّة تیز مرچ کو کہتے ہیں۔ اللَّدَدُ : الخُصُوْمَةُ الشَّدِيْدَةُ مَعَ المَيْلِ عَنِ الحَقِّ یعنی حق سے ہٹ کر سخت جھگڑا کرنا۔ لَدَّ فُلَانًا (ن) لَدًّا سخت جھگڑا کرنا۔ لَدَّ (س) لَدَدًا : سخت جھگڑالو ہونا۔ سورۃ بقرۃ آیت ۲۰۴ میں ہے : وَهُوَ اَلَدُّ الْخِصَامِ۔ التنافر : مصدر از تفاعل : مقدمہ اور دعوی دائر کرنا، نفر إليه (ض) نَفْرًا : جانا،

يُزَنُّ بِالْهَنَات : يُزَنُّ : نصر سے مضارع مجہول کا صیغہ ہے۔ زَنَّ فُلَانًا بِكَذا (ن) زَنًّا : تہمت لگانا۔ عامی زبان میں یہ لفظ ضرب سے استعمال کرتے ہیں۔ زَنَّ (ض) زَنًّا : ٹن ٹن بولنا، گونجنا۔ زَنٌّ : آواز، گونج۔ الهَنَات، یہ هَنَةٌ کی جمع ہے، بعضوں نے کہا یہ هَنَةٌ کی جمع ہے، هَنَةٌ، هَنٌ کی تانیث ہے، شریشی فرماتے ہیں : "والهَنَةُ مِنَ الكِنَايَاتِ العَامَّةِ الَّتِي يُكْنٰى بِهَا كُلُّ شَيْءٍ" علامہ ابن اثیر غریب الحدیث (ج ۵ ص ۲۷۸) میں لکھتے ہیں : هَنَةٌ : كِنَايَةٌ عَنِ الشَّيْءِ لَا تَذْكُرُهٗ بِاسْمِهٖ، تَقُوْلُ أَتَانِي هَنٌ وهَنَةٌ، محقق رضی

شرح کافیہ (ج ا ص ۲۹) میں لکھتے ہیں: "والھَنُ: الشیءُ المُنکَرُ الَّذِی یُستَھجَنُ ذِکرُہٗ مِنَ العَورَۃِ والفِعلِ القَبِیحِ أو غَیرِ ذٰلكَ. علامہ سہیلیؒ الروض الانف میں تحریر فرماتے ہیں: "الھَنۃُ کِنایَۃٌ عَن کُلِّ شَیءٍ لا یُعرَفُ اسمُہٗ أو تَعرِفُہٗ فَتَکنِی عَنہ" اور علامہ عینیؒ نے عمدۃ القاری (ج ۱۷ ص ۲۳۵) میں امام اخفش کے حوالہ سے لکھا ہے: "کما تقولُ: ھٰذا فُلانُ بنُ فُلانٍ، نقول: ھٰذا ھَنُ بنُ ھَنٍ، وھٰذہ ھَنۃُ بِنتِ ھَنَۃٍ، وھُوَ نَصٌّ بِأَن یُکنیٰ بِھا الأَعلامُ"

ان تمام اقوال کا حاصل یہ نکلا کہ کسی چیز کا نام لے کر جب ذکر کرنا مقصود نہ ہو تو اس کے لئے کنایہ کے طور پر ھَنٌ اور ھَنَۃٌ استعمال کرتے ہیں۔ جیسا کہ لفظ "فلان" کنایہ کے طور پر استعمال کرتے ہیں، یہ ہر شئ کے لئے کنایہ کے طور پر استعمال کئے جاسکتے ہیں لیکن عام طور پر ایسی چیز کے لئے کنایہ کے طور پر استعمال کرتے ہیں جس میں قباحت وکراہت کے معنی ہوں، کہتے ہیں: فِیہِ ھَنَاتٌ، وھَنَوَاتٌ وھُنَیَّاتٌ: یعنی اس میں بُری عادات ہیں، لبید کا شعر ہے:

أکرمتُ عِرضِی أن یَنالَ بِنَجوَۃٍ إنَّ البَرِیَّ مِنَ الھَناتِ سَعِیدُ

" میں نے اپنی عزت کو عیب لگنے سے دور رکھا، بے شک بُری عادات سے بَری آدمی سعید ہوتا ہے"

ھَنَۃٌ کے حروفِ اصلیہ کے بارے میں بھی دو رائے ہیں، اس میں لام کلمہ محذوف ہے جو بعض کے نزدیک "ھا" ہے، اس لغت کے مطابق تصغیر ھُنَیھَۃٌ آئے گی اور بعض کے نزدیک لام کلمہ "واو" ہے تو اس کے مطابق ھَنَۃ کی تصغیر ھُنَیَّۃٌ ہوگی اور اس کی جمع ھَنات کے بجائے "ھَنَوات" آئے گی لیکن راجح یہی ہے کہ اس کے حروفِ اصلیہ "ھَنوٌ" ہیں علامہ عینی عمدۃ القاری (ج ۱۷ ص ۲۳۵) میں فرماتے ہیں: وأَصلُہٗ ھَنوٌ" علامہ زمخشری نے بھی اس کو اساس البلاغ (۴۸۸) میں (ھ، ن، و) کے تحت ذکر کیا ہے۔

یہاں مقامات میں اس سے ناپسندیدہ حرکات یعنی لواطت اور امرد پرستی وغیرہ مراد ہیں۔

کالسُّلَیكِ فی عَدوَتہ: عَدوَۃ: ایک مرتبہ دوڑ۔ سلیک بن سُلکہ ایک آدمی تھا اس کی نسبت اس کی ماں کی طرف کی جاتی ہے جس کا نام سلکہ تھا، اس کے والد کا نام عمرو بن سنان بن الحارث تھا، سلیک اور شنفری دونوں دوڑنے میں ضرب المثل ہیں، کہتے ہیں: أعدیٰ من سلیك، وأعدیٰ مِن الشنفری۔ عرب میں دو آدمی اور بھی تیز رفتاری میں ضرب المثل ہیں، ایک تأبط شرا، دوسرا عمرو بن امیہ ضمری۔ سلیک کا تعلق عرب کے مشہور قبیلہ بنو تمیم سے تھا۔

شریشی نے لکھا ہے ایک مرتبہ بنو بکر نے بنو تمیم کی لوٹ مار کا قصد کیا، راستہ میں سلیک کو علم ہوا تو وہ اپنے قبیلہ کو اطلاع دینے کے لئے چل پڑا، بنو بکر کو جب یہ صورت حال معلوم ہوئی تو دو شخص تیز رفتار گھوڑوں پر سوار ہو کر سلیک کی گرفتاری کے لئے روانہ ہوئے اور ایک ایک رات مسلسل اس کا پیچھا کیا لیکن وہ دونوں سلیک کی گرد کو بھی نہیں پا سکے، سلیک نے جا کر اطلاع دی لیکن بنو تمیم کو یقین نہیں آرہا تھا کہ اتنی مختصر مدت میں اس قدر طویل مسافت کیونکر طے کی جا سکتی ہے، جنہوں نے اس کی تصدیق کی وہ تو حملہ سے بچ گئے اور جنہوں نے اسے جھٹلایا وہ بے خبری میں بنو بکر کے حملہ کا شکار ہو گئے۔

سلیک جب بوڑھا ہوا اور جوانی کی طاقت بہار الوداع کہہ گئی تو لوگوں نے اصرار کر کے اسے کہا عہد شباب کی تیز رفتاری کی کچھ جھلک تو دکھا، اس نے کہا تم چالیس نوجوانوں کو دوڑنے کے لئے تیار کرو، یہ چالیس نوجوان اپنی پوری رفتار سے دوڑے اور سلیک درمیانی دوڑ چلا لیکن ان میں کوئی نوجوان بھی اس کی غبارِ راہ کو نہ پا سکا۔

**

فَلَمَّا حَضَرَاهُ، جَدَّدَ الشَّيْخُ دَعْوَاهُ، وَاسْتَدْعَى عَدْوَاهُ. فَاسْتَنْطَقَ الْغُلَامَ وَقَدْ فَتَنَهُ بِمَحَاسِنِ غُرَّتِهِ، وَطَرَّ عَقْلَهُ بِتَصْفِيفِ طُرَّتِهِ، فَقَالَ: إِنَّهَا أُفِيكَةُ أَفَّاكٍ، عَلَى غَيْرِ سَفَّاكٍ؛ وَعَضِيهَةُ مُحْتَالٍ، عَلَى مَنْ لَيْسَ بِمُغْتَالٍ.

پس جب وہ دونوں اس کے پاس حاضر ہو گئے تو بوڑھے نے اپنے دعوی کی تجدید کی اور اس سے مدد طلب کی تو حاکم نے لڑکے سے بیان لینا چاہا جب کہ لڑکے نے حاکم کو اپنی پیشانی کی چمک کی خوبصورتیوں سے گرویدہ بنا لیا اور اپنی زلفوں کی ترتیب بندی سے اس کی عقل ختم کر دی تھی، لڑکا کہنے لگا، بلاشبہ یہ ایک جھوٹے کا جھوٹ ہے ایسے شخص پر جو قاتل نہیں ہے اور حیلہ باز کا بہتان ہے اس پر جو ہلاک کرنے والا نہیں۔

***

وَاسْتَدْعَى عَدْوَاهُ: اِسْتَدْعَاهُ: طلب کرنا، مدد طلب کرنا۔ عَدْوٰی: مدد، معونت۔ کہتے ہیں: اسْتَعْدَى الأمِيرَ فَأعْدَاهُ: امیر سے اس نے مدد طلب کی تو اس نے اس کی مدد کی، اسی سے اسم کے طور پر عَدْوٰی استعمال ہوتا ہے۔ عَدْوٰی ایک آدمی سے

دوسرے آدمی کی طرف مرض کے متعدی ہونے کو بھی کہتے ہیں، حدیث میں آتا ہے: "لَاعَدْوٰی وَلَاطِیَرَ"
تَصْفِیْف: صف بندی کرنا، مرتب ومنظم کرنا۔
فَاسْتَنْطَقَ الْغُلَامَ: قاضی نے لڑکے سے بیان لینا چاہا، اس سے گفتگو طلب کی، اس کا راز آگے ۴۴ ویں مقامہ میں غلام خریدتے وقت بیان کیا ہے: "ثُمَّ اسْتَنْطَقْتُهٗ عَنِ اسْمِهٖ، لَالِرَغْبَةٍ فِيْ عِلْمِهٖ، بَلْ لِأَنْظُرَ أَيْنَ فَصَاحَتُهٗ مِنْ صَبَاحَتِهٖ وَكَيْفَ لَهْجَتُهٗ مِنْ بَهْجَتِهٖ۔
وطرّعَقلَه بتصفيف طُرّتِهٖ: طَرّ (ن) طَرًّا، ختم کرنا، قطع کرنا۔ طُرَّةٌ: پیشانی، پیشانی پر سیدھے خوبصورت بال، کنارہ۔ جمع: طُرَر، طِرَار، اَطْرَار۔
أَفِيكَةَ أَفَّاك: أَفِيكَة: جھوٹ، بہتان۔ جمع: أَفَائِك۔ أَفَكَ (ض) افکاو أفك (س) أَفْكًا جھوٹ بولنا۔ سَفَّاك: قاتل

عَضِيهَة محتال: عَضِيهَة: بہتان، جمع: عَضَائِه۔ عضه (ف) عَضْهًا، عِضْهَةً: جھوٹ بولنا۔ عَضِهَ (س) عَضَهًا: بہتان لگانا۔
محتال: حیلہ باز۔ مغتال: ہلاک کرنے والا۔ استَوْفِ: امر حاضر از استیفاء: پورا کرنا۔ پورا وصول کرنا، مادہ (و ف ی)

***

فقال الوالي للشّيخ: إنْ شَهِدَ لَكَ عَدْلَانِ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ، وَإلاَّ فاسْتَوْفِ مِنْهُ اليَمِيْنَ. فقال الشيخُ: إنَّهُ جَدَّلَهُ خاسِيًا، وَأَفَاحَ دَمَهُ خالِيًا، فَأَنّٰى لِي شاهِد، ولَمْ يَكُنْ ثَمَّ مُشاهِدًا ولٰكِنْ وَلِّنِي تلقِينَهُ اليمِين، ليَبِيْنَ لك: أيصدق أم يَمِيْنُ! فقال له: أنتَ المالك لِذٰلِكَ؛ مَعَ وَجْدِكَ الْمُتَهَالِكِ، على ابنك الهالك!

تو حاکم نے بوڑھے سے کہا اگر مسلمانوں میں سے دو عادل گواہ آپ کے لئے گواہی دیدیں (تو ٹھیک ہے) ورنہ آپ اس سے قسم پوری لے لیں، بوڑھے نے کہا، اس نے اس کو ظلم کرکے تنہائی میں پچھاڑا اور اس کے خون کو خالی جگہ میں بہایا تو میرے لئے کہاں گواہ ہو سکتا ہے جب کہ وہاں کوئی دیکھنے والا ہی نہ تھا لیکن آپ مجھے اس کو قسم کی تلقین کرنے کا والی بنادیں تاکہ آپ کے سامنے یہ بات واضح ہوجائے کہ یہ سچ بولتا ہے یا

جھوٹ! حاکم نے اس سے کہا، آپ اس کے مالک ہیں (یعنی آپ کو قسم کھلوانے کا اختیار ہے) اپنے مقتول بیٹے پر ہلاک کرنے والے غم کے ساتھ۔

***

اِنَّهٗ جَدَّلَهٗ خَاسِيًا: اس نے اس کو تنہائی میں ظلم کرکے پچھاڑا۔ جَدَالة: زمین کو کہتے ہیں، جَدَّلَه: زمین پر پچھاڑنا۔

علامہ زمخشری نے الفائق (ج ۱ ص ۱۹۶) میں لکھا ہے کہ جنگ جمل میں حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ، حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لشکر کے خلاف لڑتے ہوئے شہید ہوئے تو حضرت علی رضی اللہ عنہ ان کی لاش کے پاس کھڑے ہوکر فرمانے لگے:

"أعزز علیّ، أبَا محمّدٍ، أنْ أرَاكَ مُجَدَّلاً تحتَ نُجُومِ السَّمَاءِ فِي بُطُونِ الأَوْدِيَةِ شَفَيْتُ نَفْسِي، وَقَتَلْتُ مَعْشَرِي إِلَى اللهِ أَشْكُو عُجَرِي، و بُجَرِي."

"ابو محمد! وادیوں کے دامن، آسمان کے ستاروں کے نیچے آپ کو پچھاڑا ہوا دیکھنا مجھ پر بڑا شاق گذر رہا ہے، میں نے اپنے آپ کو شفا دی، اپنے ہی قبیلہ کو میں نے مار ڈالا، میں اپنے غم والم کی فریاد اللہ ہی سے کرتا ہوں۔"

عُجَر: عقد و گرہ کو کہتے ہیں اور بُجَر ناف کو کہتے ہیں، یہاں اس سے استعارہ کے طور پر غم والم مراد ہے۔

خَاسِيًا: اصل میں خَاسِئًا تھا، ہمزہ کو آگے "خَالِيًا" کی مناسبت سے "یا" سے بدل دیا اور یہ خلافِ قیاس ہے۔ کیونکہ ہمزہ ساکن ماقبل کسرہ کو یا سے بدل دینے کا جواز تو ہے جیسے بِئْر سے بِيْر تاہم ہمزہ متحرک ماقبل کسرہ ہو تو اسے یاء میں تبدیل کرنے کے لئے کوئی صرفی قانون نہیں ہے۔ خَسَأَ (ف) خَسْئًا وخُسُوْئًا: دھتکارنا، جھڑکنا، دور کرنا، تنہائی میں ظلم کرنا (لازم اور متعدی) خَسَأَ الْبَصَرُ: تھک جانا۔ سورۃ الملک آیت ۴ میں ہے:

"ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا" کہتے ہیں: اِخْسَأْ عَنِّي: دور ہو جاؤ سورۃ المومنون آیت ۱۰۸ میں ہے: "قَالَ اخْسَئُوْا فِيْهَا وَلَا تُكَلِّمُوْنَ"

أَفَاحَ دَمَهُ : أَفَاحَ - إِفَاحَةً : بہانا۔ و فَاحَ (ن) فَوْحًا : بہنا۔
يَمِينٌ : مَانَ (ض) مَيْنًا جھوٹ بولنا۔ وَجْدُكَ المتهالِكُ : ہلاک کرنے والا غم، وَجْد : غم۔

***

فَقَالَ الشَّيْخُ لِلْغُلَامِ : قُلْ : وَالَّذِي زَيَّنَ الْجِبَاهَ بِالطُّرَرِ ، وَالْعُيُونَ بِالْحَوَرِ ، وَالحواجِبَ بِالْبَلَجِ ، وَالْمَبَاسِمَ بِالْفَلَجِ ، وَالْجُفُونَ بِالسَّقَمِ ، وَالْأُنُوفَ بِالشَّمَمِ ، وَالْخُدُودَ بِاللَّهَبِ ، وَالثُّغُورَ بِالشَّنَبِ ، وَالْبَنَانَ بِالتَّرَفِ ، وَالْخُصُورَ بِالْهَيَفِ ، إِنَّنِي مَاقَتَلْتُ ابْنَكَ سَهْواً وَلاَ عَمْداً ، وَلاَ جَعَلْتُ هَامَتَهُ لِسَيْفِي غِمْداً ،

تو بوڑھے نے لڑکے سے کہا، کہیے "قسم ہے اس ذات کی جس نے پیشانیوں کو مزین کیا زلفوں کے ساتھ، آنکھوں کو سیاہی و سفیدی کے ساتھ، بھوؤں کو کشادگی کے ساتھ، دانتوں کو خلاء کے ساتھ، پلکوں کو باریکی کے ساتھ، ناک کو بلندی کے ساتھ، رخساروں کو سرخی کے ساتھ، دانتوں کو چمک کے ساتھ، پوروں کو نرمی کے ساتھ، کمر کو پتلا پن کے ساتھ، بے شک میں نے آپ کے بیٹے کو نہ بھول کر قتل کیا ہے اور نہ قصداً قتل کیا ہے، اور نہ ہی میں نے اس کی کھوپڑی کو اپنی تلوار کے لئے نیام بنایا ہے۔

***

الجباه بالطُرَر : الجباه : جَبْهَة کی جمع ہے : پیشانی۔ طُرَر : طُرَّۃ کی جمع ہے پیشانی کے بال۔
والعیون بالحَوَر : حَوَر کہتے ہیں آنکھ کی سفیدی و سیاہی کے شدید اور گہرے ہونے کو بعضوں نے کہا : الحَوَرُ سِعَةُ العَيْنِ وَكِبَرُ المُقْلَةِ وَكَثْرَةُ البَيَاضِ یعنی حَوَر آنکھ کی کشادگی، اس کی پتلی کے بڑے ہونے اور اس میں سفیدی کی کثرت کو کہتے ہیں۔ سورۃ الرحمٰن آیت ۷۲ میں ہے : "حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ"
والحَوَاجِبُ بالبَلَج : الحَوَاجِب، حَاجِبٌ کی جمع ہے : ابرو، بھویں۔ بَلَج : دونوں بھوؤں کے درمیان فاصلہ جس میں بال نہ ہوں بھوؤں کا جدا ہونا عرب کے ہاں سیادت کی علامت تھی۔ بَلِجَ (س) بَلَجًا : ظاہر و روشن ہونا۔
وَالمَبَاسِمُ بالفَلَج : المَبَاسِم، مَبْسَم کی جمع ہے : دانت، فَلَج : دانتوں کے درمیان جھری، کشادگی اور بُعد، عرب کے ہاں یہ محبوب تھا۔

والجفونَ بالسَّقَمِ: جُفُونٌ جَفنٌ کی جمع ہے عِطَاءُ العَیْنِ : پپوٹا، یہاں آنکھیں مراد ہیں، سَقَمُ الجُفُونِ (آنکھوں کی بیماری) سے نرم ورقیق ہونا مراد ہے، اردو میں "چشم بیمار" کہتے ہیں جس میں کشش دل ہوتا ہے۔

والأنوفَ بالشَّمَمِ: الشَّمَم : ناک کے بالائی حصے کی بلندی، یہ علاماتِ حسن میں سے ہے، شَمَّ الجَبَلُ والأَنفُ (س) شَمَمًا : بالائی حصہ کا بلند ہونا۔

والخُدُودَ باللَّهَبِ: الخُدُود خَدّ کی جمع ہے : رخسار، لَهَب : شعلہ رخسار۔ کنایہ ہوتا ہے سرخی رخسار سے۔

والثُّغُورَ بالشَّنَبِ: الثُّغُور مفرد : ثَغرٌ : گھاٹی، سرحد، منہ، دانت، یہاں دانت مراد ہیں، الشَّنَب : تروتازگی، شَنِبَ (س) شَنَبًا : دانتوں کا سفید اور چمکدار ہونا۔

وَالبَنَانَ بالتَّرَفِ: البَنَان : انگلیوں کے پورے، مفرد : بَنَانَة ۔ سورۃ قیامۃ آیت ۴ میں ہے : "بَلٰى قَادِرِيْنَ عَلٰى اَنْ نُّسَوِّيَ بَنَانَهٗ" التَّرَف : نرمی، تروتازگی۔ تَرِفَ النَّبَاتُ (س) تَرَفًا : نباتات کا تروتازہ ہونا۔ تَرِفَ الرَّجُلُ : خوش عیش اور نعمت والا ہونا، آسودہ حال ہونا۔ یہاں اس سے انگلیوں کے پوروں کا نرم ونازک ہونا مراد ہے۔

والخُصُورَ بالهَيَفِ: الخُصُور : کمر، مفرد : خَصْرٌ ۔ هَيِفَ الرَّجُلُ (س) هَيَفًا : دَقَّ خَصْرُهٗ وضَمُرَ بَطْنُهٗ : باریک کمر والا ہونا۔

کسی کا شعر ہے :

وَمُهَفْهَفٍ كَالغُصْنِ قُلْتُ لَهُ انْتَسِبْ ۔۔۔ فَأَجَابَ مَا قَتْلُ المُحِبِّ حَرَامُ

______ وإلاَّ فرَمَى اللهُ

جَفْنِي بالعَمَشِ ، وَخَدِّي بالنَّمَشِ ، وَطُرَّتِي بالجَلَحِ ، وَطَلْعِي بالبَلَحِ ، وَوَرْدَتِي بالبَهارِ ، ومِسْكَتِي بالبُخَارِ ، وَبَدْرِي بالمحاقِ ، وفِضَّتِي بالاحْتِرَاقِ ، وشُعَاعِي بالإظلامِ ، ودواتي بالأقلام .

ورنہ اللہ جل شانہ پھینک دے میری پلکوں کو بال گرنے کے ساتھ، میرے رخسار کو داغ دھبوں کے ساتھ، میری زلفوں کو جھڑنے کے ساتھ، میرے دانتوں کو زردی کے ساتھ، میرے گلاب (کی طرح رخسار) کو زرد رنگ کے ساتھ، میری سانسوں کی خوشبو کو بدبو کے ساتھ، میرے چاند (جیسے چہرے) کو تاریکی کے ساتھ، میری چاندی (جیسے بدن) کو جھلنے کے ساتھ، میری کرن (اور حسن) کو تاریکیوں کے ساتھ اور میرے دوات کو قلموں کے ساتھ"۔

* * *

جَفْنِي بالعَمَشِ : العَمَش : انْتِثَارُ شعر العَيْنَيْن یعنی آنکھوں کے بالوں کا جھڑنا، گرنا، عَمِشَ فُلَانٌ (س) عَمَشًا : بینائی کے کمزور ہونے کے ساتھ ساتھ آنکھ سے آنسو بہنا یہاں دونوں معنی مراد ہوسکتے ہیں، پلکوں سے بال گرنا، یا آنکھ کی بینائی کمزور ہوکر آنسو بہنا۔ یہ دونوں عیب ہیں۔

وخَدِّي بالنَّمَشِ : النَّمَشُ : سیاہ سفید دھبے اور داغ۔ نَمِشَ (س) نَمَشًا : دھبوں کا ہونا۔

وطرَّتي بالجَلَح : جَلِحَ (س) جَلَحًا : سر کے دونوں اطراف سے بالوں کا گرنا، گنجا ہونا۔

وطَلْعِي بالبَلَح : کھجور کے درخت پر آنے والے پھل کو پہلے مرحلہ میں طَلْع کہتے، پھر خلال، پھر بَلَح، پھر بُسْر، پھر رُطَب اور سب سے آخری مرحلہ میں تَمَر کہتے ہیں، پھل جب تیسرے مرحلہ میں ہو اور ابھی سبز ہو تو اسے بَلَح کہتے ہیں، مفرد : بَلَحَةٌ، جمع اور مفرد میں صرف "تا" کا فرق ہے۔ بَلَحَ (ف) بَلْحًا و بُلُوحًا : تھک جانا، بَلَحَ البِئْرُ : خشک ہونا، بَلَحَ بِشَهَادَتِهِ: گواہی چھپانا۔

یہاں طَلع سے دانت اور بَلَح سے زرد ہونا مراد ہے۔ دانتوں کا زرد ہونا عیب ہے۔

ووَرْدَتِي بالبَهارِ : بہار ایک گھاس ہے جس کو عَيْنُ البَقَر اور فارسی میں گاؤ چشم

کہتے ہیں جو زرد ہوتی ہے، یہاں اس سے مطلقاً زردی مراد ہے۔ وَرْدَة : گلاب کا پھول، مراد رخسار ہے۔

ومِسْكَتِي بالبُخَارِ : مِسْكَة : مشک کا ٹکڑا، یہاں اس سے انفاس کی خوشبو مراد ہے۔

البُخَار : بدبو۔ بَخَرَالفَمُ (ف) بَخَرًا : منہ سے بدبو کا آنا۔

بَدْر : چودھویں رات کا چاند، مُحَاق : قمری ماہ کا اخیر جس میں چاند نظر نہیں آتا، یہاں تاریکی مراد ہے۔

* *

انسان کے بدن کے مختلف حصوں پر مختلف قسم کے بال ہوتے ہیں، امام ثعالبی نے فقہ اللغۃ (ص ۹۲-۹۳) میں ائمہ لغت سے اس کی تفصیل یوں نقل کی ہے : ① العَقِيقَة : وہ بال جو پیدائش کے وقت انسان پر ہوتے ہیں ② النَّاصِيَة : سر کے اگلے حصے کے بال ③ الذُّؤَابَة : سر کے پچھلے حصہ کے بال ④ الوَفْرَة : وہ بال جو کان کی لو تک ہوا کرتے ہیں ⑤ الجُمَّة : سر کے وہ بال جو مونڈھوں تک ہوتے ہیں ⑥ اللِّمَّة : سر کے وہ بال جو کان کی لو سے بڑھ جائیں، مونڈھوں تک چاہے پہنچے ہوں یا نہیں، وفرہ، جُمّہ اور لِمّہ کی اور بھی تفسیریں کی گئی ہیں۔ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے شمائل ترمذی (ص ۲۵ مع خصائل نبوی) میں روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بال جمّہ سے زیادہ اور وفرہ سے کم تھے یعنی نہ زیادہ لمبے تھے اور نہ زیادہ چھوٹے تھے ⑦ الطُّرَّة : وہ بال جو پیشانی کو ڈھانکیں ⑧ الهُدْب : پلکوں کے بال ⑨ الشَّارِب : اوپر والے ہونٹ کے بال ⑩ العَنْفَقَة : نیچے والے ہونٹ کے بال ⑪ المَسْرُبَة : سینے کے بال، اور اصمعی شمائل ترمذی (ص ۹) میں فرماتے ہیں : هوَالشَّعَرُالدَّقِيْقُ الَّذِي كَأَنَّهٗ قَضِيْبٌ مِنَ الصَّدْرِ إِلَى السُّرَّةِ ۔ یعنی شاخ کی مانند بالوں کی وہ باریک لکیر جو سینے سے ناف تک ہوتی ہے۔ ⑫ الشِّعْرَة : زیر ناف بال، اس کو العَانَة بھی کہتے ہیں ⑬ الإِسْب : شَعْرُالإِسْت : پشت کے بال ⑭ الـذَّبَب : مرد کے بدن کے بال ⑮ الفَرْع : عورت کے سر کے بال ⑯ الغَدِيرَة : عورت کی چوٹی کے بال ⑰ الغَفَر : عورت کی پنڈلی کے بال ⑱ الـذَّبَب : عورت کے چہرے کے بال۔

انسان کی آنکھ کے محاسن کی تفصیل علامہ نویری نے نہایۃ الأرب فی فنون الأدب (ج ۲ ص ۴۲) میں اس طرح بیان کی ہے :

الـدَّعَج : آنکھ کی کشادگی اور گہری سیاہی ① البَرَج : سیاہی اور سفیدی دونوں کا شدید اور گہری ہونا ② النَجَل : آنکھ کا کشادہ ہونا ③ الكَحَل : بغیر سرمہ

لگائے پلکوں کا سیاہ ہونا ④ الشُهْلَة : آنکھ کی سیاہی میں قدرتی سرخی ہونا۔
الحَوَر : اس کی تفصیل گذر چکی۔

اور آنکھ کے معایب کی تفصیل یہ ہے: ① الحَوَص : آنکھ کے ڈھیلے کا چھوٹا ہونا ② الخَوَص : آنکھ کا چھوٹا اور کانا ہونا ③ الکَمَش : صاف نظر نہ آنا۔
④ العَمَش : آنکھ سے پانی بہنا اور بینائی کا کمزور ہونا ⑤ الغَطَش : یہ بھی عمش کی طرح بیماری ہے ⑥ الجَهَر : دن کو نظر نہ آنا ⑦ العَشَا : رات کو نظر نہ آنا ⑧ الخزَر : کن انکھیوں (آنکھ کی طرف) سے دیکھنا ⑨ الشُطُور : آپ سمجھیں کہ مجھے دیکھ رہا ہے اور وہ کسی اور کو دیکھ رہا ہو ⑩ الخَفَش : آنکھ کا چھوٹا اور بینائی کا کمزور ہونا ⑪ الدَوَش : یہ بھی الخفش کے معنی میں ہے ⑫ البَخَق : بینائی چلی جائے لیکن آنکھ کا ڈھیلا اور پتلی سالم ہو آنکھ میں بینائی کا نہ ہونا ⑬ البَخَص : آنکھ کے اوپر یا نیچے زائد گوشت کا ہونا۔

پلکوں کے محاسن یہ ہیں : ① الزَجَج : پلکوں کا دقیق اور طویل ہونا ② البَلَج : دونوں پلکوں کے درمیان کشادگی۔

اور معائب ہیں ① القَرَنُ : پلکوں کا متصل ہونا، عرب اس کو پسند نہیں کرتے۔
② الزَبَب : پلکوں کے بالوں کا زیادہ ہونا ③ المعَط : پلکوں سے کہیں کہیں بالوں کا گر جانا

ناک کے اوصاف یوں ہیں : ① الشَمَم : خوبصورتی کے ساتھ ناک کے بانسہ بلند ہونا ② القَنَا : ناک کا سرے کے باریک اور درمیانی حصہ کے جھکاؤ کے ساتھ ساتھ لمبی ہونا ③ العَطَس : ناک کے بانسہ کا چھوٹا اور اس کے سرے کا موٹا ہونا ④ الخَنَم : ناک چپٹا اور چوڑا ہونا۔

***

فقال الغُلامُ : الاصطِلاَءُ بالبَلِيَّة ، وَلا الإيلاءُ بهذهِ الألِيَّة ، والانقيادَ لِلقَوَدِ ؛ وَلا الحَلِفَ بِما لَمْ يَحْلِفْ به أحدٌ . وَأبَى الشيخُ إلاّ تَجْرِيعَهُ اليمينَ الّتِي اخترَعَها ، وأمَرَّ لَهُ جُرَعَها .

تو لڑکے نے کہا مصیبت میں جلنا مجھے پسند ہے لیکن اس قسم (کے الفاظ) کے ساتھ قسم کھانا مجھے پسند نہیں، قصاص کے لئے تابع ہونا میں اختیار کرسکتا ہوں لیکن وہ حلف نہیں اٹھا سکتا جس کے ساتھ کسی نے حلف نہیں اٹھایا جب کہ بوڑھا اپنی اس قسم کو گھونٹ گھونٹ پلانے سے علاوہ ہر چیز سے انکار کرتا رہا جس کو اس نے ایجاد کیا تھا اور جس کے گھونٹوں کو اس نے کڑوا بنایا تھا۔

وَلَمْ يَزَلِ التَّلَاحِي بينهُمَا يَسْتَعِرُ ، ومَحَجَّةُ التَّرَاضِي تَعِرُ ، والْغُلَامُ فِى ضِمْنِ تَأْبِيهِ ، يَخْلُبُ قَلْبَ الْوَالِي بِتَلَوِّيهِ ، وَيُطْمِعُهُ فِى أَنْ يُلَبِّيهِ ،

دونوں کے درمیان لڑائی بھڑک رہی تھی اور باہمی رضامندی کا راستہ مشکل ہو رہا تھا، جب کہ لڑکا اپنے انکار کے ضمن میں حاکم کے دل کو لچکنے سے فریفتہ کررہا تھا اور اس کو امید دلا رہا تھا کہ وہ اس کی بات پر لبیک کہے گا (یعنی اگر حاکم اس کو چھڑادے تو وہ بعد میں اس کی خواہش پوری کرنے کے لئے تیار ہوگا)۔

***

إِلَى أَنْ زَانَ هَوَاهُ عَلَى قَلْبِهِ ، وأَلَبَّ بِلُبِّهِ ، فَسَوَّلَ لَهُ الْوَجْدُ الَّذِي تَيَّمَهُ ، والطَّمَعُ الَّذِي تَوَهَّمَهُ ، أَنْ يَخْلُصَ الْغُلَامَ وَيَسْتَخْلِصَهُ ، وَأَنْ يُنْقِذَهُ مِنْ حِبَالَةِ الشَّيْخِ ثُمَّ يَقْتَنِصَهُ .

یہاں تک کہ اس کی محبت حاکم کے دل پر غالب آگئی اور اس کی عقل میں جم گئی پس حاکم کے لئے اس عشق نے جس نے اس کو تابع بنادیا اور اس طمع نے جس کا اس نے گمان کیا یہ بات مزین کردی کہ وہ غلام کو چھڑائے اور پھر اس کو اپنے لئے خالص کرلے اور یہ کہ وہ بوڑھے کی رسی سے اس کو نکالدے اور پھر خود اس کو شکار کرلے۔

***

الاصْطِلاءَ بِالْبَلِيَّةِ وَلَا الإِيلَاءَ بِهٰذِهِ الأَلِيَّةِ : اصْطَلَى : آگ میں جلنا۔ البَلِيَّة : مصیبت : جمع : بَلَايَا۔ الأَلِيَّة : قسم جمع أَلَايَا۔ الاصْطِلَاء ، الايلاء الاِنْقِيَاد اور الحَلف " اختَارُ " فعل مضمر کی وجہ سے منصوب ہے۔

تَجْرِيعه اليَمِين : جَرَّعَ ۔ تَجْرِيعًا : گھونٹ گھونٹ پلانا۔

وأَمْقَرَلَه جُرَعَهَا أَمْقَرَ : کڑوا کرنا۔ مَقِرَ الشَّيْءُ (س) مَقَرًا : کڑوا ہونا۔ جُرَعَهَا : جُرْعَةٌ کی جمع ہے گھونٹ " ها " ضمیر " اليمين " کی طرف راجع ہے۔

التَّلَاحِي : از تفاعل تَلَاحَى القَوْمُ : آپس میں لڑنا ، گالی گلوچ کرنا۔ لَحَى فُلَانًا (ض) لَحْيًا۔ ملامت کرنا۔

ومحجّة التّراضي تعِرُ : وَعَرَ، يَعِرُ (ض) وَعْرًا ووُعُورًا : مشکل اور سخت ہونا۔
مَحَجّة التّراضي : رضامندی کا راستہ۔
بتلوّيه : تفعل کا مصدر ہے۔ تلوّی الشّیُ : کسی چیز کا مڑجانا۔ یہاں تلوی سے نازو انداز کے ساتھ مڑنا اور بل کھانا مراد ہے۔
يُطْمِعه - إطْمَاعًا : لالچ دینا۔
رَانَ هَوَاه عَلٰى قلبه : رَانَ عَلَيْه، يَرِيْنُ (ض) رَيْنًا ورُيُونًا : غالب آنا۔
رانَ بك، رَانَ عَلَيكَ اور رَانَك یہ تینوں طرح مستعمل ہے۔ سورۃ مطففین آیت ۱۴ میں ہے "كَلَّا بَلْ رَانَ عَلٰى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ"
أَلَبّ بلبّه : ألبّ بالمكان ولَبّ بالمكانِ (ن)، لَبًّا: ٹھہرنا، قیام کرنا۔ لَبّ : (س۔ض) لَبًّا ولَبَابَةً : دانشمند ہونا، لُبّ : عقل۔ جمع : أَلْبَاب۔
فسوّل له تسويلًا : مزین کرنا، گمراہ کرنا، سورۃ یوسف آیت ۸۳ میں ہے "قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ" سَوِلَ (س) يَسْوَلُ سَوَلًا: پیٹ کا ناف کے نیچے سے ڈھیلا ہونا۔
تيّمه : تَتْيِيمًا وتَامَهُ (ض) تَيْمًا : تابع فرمان بنانا۔
کعب بن زہیر کا شعر ہے :

بَانَتْ سُعَادُ فَقَلْبِي الْيَوْمَ مَتْبُولُ مُتَيَّمٌ إِثْرَهَا لَمْ يُفْدَ مَكْبُولُ

* * *

فقالَ للشّيخِ : هَلْ لكَ فِيما هُوَ ألْيَقُ بالأقْوى ، وَأقْرَبُ لِلتقْوى ! فقال : إلامَ تُشيرُ لأقْتَفيهِ ، وَلا أقِفُ لكَ فِيه ؟ فقالَ : أرَى أنْ تُقصِرَ عن القِيلَ وَالقالِ ، وَتَقْتَصِرَ مِنْهُ عَلَى مائةِ مِثقالٍ ، لأتحَمّلَ مِنها بَعضًا ، وَأجْتَبِيَ الباقِيَ لَكَ عَرْضًا ، فقالَ الشّيخُ :

پس اس نے بوڑھے سے کہا، کیا آپ کو کچھ رغبت ہے اس چیز میں جو قوی آدمی کے زیادہ لائق ہے اور تقوی کے زیادہ قریب ہے (یعنی معاف کردینا کیونکہ قرآن کریم میں ہے وان تعفوا اقرب للتقوى) بوڑھے نے کہا، آپ کس چیز کی طرف اشارہ کررہے ہیں کہ میں اس کی اتباع کروں اور آپ کے سامنے اس میں توقف نہ کروں تو حاکم نے کہا، میں

سمجھتا ہوں کہ آپ قیل و قال (اور بحث و مباحثہ) سے رک جائیں اور سو مثقال (دینار) پر اس کی طرف سے اکتفاء کرلیں، بعض ان میں سے میں خود برداشت کروں گا اور باقی آپ کے لئے بطور سامان کے حاصل کروں گا، بوڑھے نے کہا۔

* * *

لأقتفيه : باب افتعال سے مضارع واحد متکلم کا صیغہ ہے۔ اِقْتَفَى الرَّجُلَ وَقَفَا (ن) قَفْوًا : اتباع کرنا۔

عَرَضًا : سامان (را کے سکون اور فتح کے ساتھ) جمع : عُرُوْضٌ، سورۃ اعراف ۱۶۹ میں ہے "يَأْخُذُوْنَ عَرَضَ هٰذَا الْاَدْنٰى وَ يَقُوْلُوْنَ سَيُغْفَرُ لَنَا"

* * *

مَا مِنِّي خِلاف ، فلاَ يَكُنْ لِوَعْدِكَ إِخْلافٌ ، فَنَقَدَه الوالِي عِشرين ، وَوَزعَ عَلَى وزَعَتِه تَكْمِلَةَ خمسِينَ . وَرَقَّ ثَوْبُ الأصيلِ ، وَانقطَعَ لأجْلِهِ صَوبُ التَّحْصِيلِ ، فقال له : خُذْ ماراجَ ، ودَعْ عَنْكَ اللَّجَاجَ ،

میری طرف سے کوئی مخالفت نہیں لیکن آپ کے وعدہ کی بھی خلاف ورزی نہیں ہونی چاہئے چنانچہ حاکم نے بیس دینار تو اس کو نقد دیدیئے اور پچاس (دینار) کو مکمل کرنا اپنے خادموں پر تقسیم کردیا (کہ وہ پچاس دینار پورے کرکے دیدیں) شام کا کپڑا باریک ہوگیا (یعنی شام ہونے لگی) جس کی وجہ سے باقی مال حاصل کرنے کا سلسلہ ختم ہوگیا، حاکم نے بوڑھے سے کہا، فی الحال جو حاضر ہے وہ لے لو اور اپنی طرف سے جھگڑے کو چھوڑ دو۔

* * *

وَوَزَّعَ عَلَى وَزَعَتِهِ : وَزَّعَ۔ تَوْزِيْعًا : تقسیم کرنا، جدا کرنا، وَزَعَهُ (ف۔ض) وَزْعًا : روکنا، منع کرنا۔ وَزَعَة : مفرد : وَازِع : روکنے والا۔ یہاں اس سے خدام مراد ہیں۔

الأَصِيْل : شام، عصر و مغرب کا درمیانی وقت۔ جمع : أُصُل وآصَال۔

صَوْبُ التَّحْصِيْل : صَوْب : مصدر ہے۔ صَابَ المَطَرُ صَوْبًا : بارش ہونا۔ صَابَ السَّهْمُ : تیر کا نشانہ پر واقع ہونا۔ یہاں صَوْب یا بارش کے معنی میں ہے اور مراد عطیہ ہے، ترجمہ ہوگا "مال حاصل کرنے کا عطیہ منقطع ہوگیا" اور یا صَوْب "صاب

السھمُ، سے ماخوذ ہے بمعنی وقوع یعنی مال حاصل کرنے کا وقوع اور اس کی توقع منقطع ہوگئی۔

اللَّجَاج: عناد۔ لَجَّ (س۔ض) لَجًّا ولَجَاجًا ولَجَاجَةً: ضد سے جھگڑنا، دشمنی میں مداومت کرنا، اصرار کرنا۔ سورۃ المؤمنون آیت ۲۵ میں ہے: "وَلَوْ رَحِمْنٰهُمْ وَكَشَفْنَا مَا بِهِمْ مِّنْ ضُرٍّ لَّلَجُّوْا فِيْ طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُوْنَ"

***

وَعَلَيَّ فِي غَدٍ أَنْ أَتَوَصَّلَ، إِلَى أَنْ يَنِضَّ لَكَ البَاقِي وَيَتَحَصَّلَ، فَقَالَ الشَّيْخُ: أَقْبَلُ مِنْكَ عَلَى أَنْ أُلَازِمَهُ لَيْلَتِي، وَيَرْعَاهُ إِنْسَانُ مُقْلَتِي، حَتَّى إِذَا أَغْنَى بَعْدَ إِسْفَارِ الصُّبْحِ، بِمَا بَقِيَ مِنْ مَالِ الصُّلْحِ، تَخَلَّصَتْ قَائِبَةٌ مِنْ قُوبٍ، وَبَرِئَ بَرَاءَةَ الذِّئْبِ مِنْ دَمِ ابْنِ يَعْقُوبَ، فَقَالَ لَهُ الْوَالِي: مَا أَرَاكَ سُمْتَ شَطَطًا، وَلَا رُمْتَ فَرَطًا.

اور مجھ پر لازم ہے کہ میں کل وصول کروں / یا کل وسیلہ بنوں اس بات کا باقی آپ کے لئے نقد ہو کر حاصل ہو جائے، تو بوڑھے نے کہا، میں آپ کی طرف سے یہ بات اس شرط پر قبول کروں گا کہ میں اس لڑکے کو آج کی رات لازم پکڑوں گا اور میری آنکھ کی پتلی اس کی نگرانی کرے گی، یہاں تک کہ جب صبح نکلنے کے بعد صلح کا بقیہ مال پورا دیدیا جائے گا تو تب چوزہ انڈے سے خلاصی پالے گا اور لڑکا اس طرح بری ہو جائے گا جیسے بھیڑیا حضرت یوسف بن یعقوب کے خون سے بری تھا، تو حاکم نے اس سے کہا میں آپ کو نہیں سمجھتا کہ آپ نے حد سے تجاوز کا مکلّف بنایا اور نہ یہ کہ آپ نے زیادتی کا ارادہ کیا۔

***

أَتَوَصَّلَ: صیغۂ متکلم مضارع از تَفَعُّلٌ، تَوَصَّلَ إِلَيْهِ: پہنچنا، وسیلہ بننا، وسیلہ اور سبب کے ذریعے کسی چیز تک پہنچنا۔

أَن يَنِضَّ: (ض) نَضًّا، نَضِيضًا: نقد ہونا، میسر ہونا۔ إِنْسَانُ مُقْلَتِي: مُقْلَة: آنکھ انسان: آنکھ کی پتلی۔

تَخَلَّصَت قَابِئَةٌ من قُوْبٍ: "چھوٹ جائے گا انڈا چوزے سے" قَابِئَة: چوزہ قُوْب: انڈا۔ جمع: أَقْوَاب۔ معجم وسیط میں یہی معنی لکھے ہیں لیکن علامہ شریشی نے اس کے برعکس معنی بیان کئے ہیں۔ قَابِئَة: انڈا، قُوْب: چوزہ۔ اور یہی معنی درست ہیں۔ اس میں قلب ہے کیونکہ انڈا چوزے سے جدا نہیں ہوتا چوزہ انڈے سے پیدا ہوتا ہے، یہ محاورہ ہے دو ہمنشینوں کی جدائی کے وقت کہتے ہیں۔

أَعفى به۔ إعفاءً: عطا کرنا، پورا کرنا، یہاں اسی معنی میں ہے، أعفى منه: بری کرنا۔

***

قال الحارث بن همام: فَلَمَّا رَأَيْتُ حُجَجَ الشَّيْخِ كَالْحُجَجِ السُّرَيجِيَّةِ، عَلِمْتُ أَنَّهُ عَلَمُ السَّرُوجِيَّةِ

حارث بن ہمام نے کہا جب میں نے بوڑھے کے دلائل کو، احمد بن سریج کی دلائل کی طرح دیکھا تو میں نے جان لیا کہ یہ سروج کا علم (جھنڈا) ہے۔

***

كَالْحُجَجِ السُّرَيجِيَّة: حُجَج حُجّة کی جمع ہے، دلیل، حُجَج کو احمد بن سُریج کی طرف منسوب کیا ہے، احمد بن سریج امام شافعیؒ کے کبار اصحاب میں سے تھے اور حُسنِ دلیل وحجت میں مشہور تھے، علامہ تاج الدین سبکیؒ نے طبقات کبریٰ (ج ۲ ص ۸۷) میں ان کا تذکرہ ان الفاظ کے ساتھ کیا ہے:

" أَحْمَدُ بْنُ عُمَرَ بْنِ سُرَيْجٍ القَاضِي أَبُو الْعَبَّاسِ الْبَغْدَادِيُّ الْبَارِزُ الْأَشْهَبُ وَالْأَسَدُ الضَّارِي عَلَى خُصُومِ الْمَذْهَبِ، شَيْخُ الْمَذْهَبِ وَحَامِلُ لِوَائِهِ، وَالْبَدْرُ الْمُشْرِقُ فِي سَمَائِهِ، وَالْغَيْثُ الْمُغْدِقُ بِرِدَائِهِ، لَيْسَ مِنَ الْأَصْحَابِ إِلَّا مَنْ هُوَ حَائِمٌ عَلَى مَعِينِهِ، هَائِمٌ مِنْ جَوْهَرِ بَحْرِهِ بِثَمِينِهِ، انْتَهَتْ إِلَيْهِ الرِّحْلَةُ، فَضَرَبَتِ الْإِبِلُ نَحْوَهُ آبَاطَهَا وَعَلَّقَتْ بِهِ الْعَزَائِمُ مَنَاطَهَا، وَأَتَتْهُ أَفْوَاجُ الطَّلَبَةِ، لَا تَعْرِفُ إِلَّا أَيَانِقَ الْبِيدِ بِسَاطَهَا "

علامہ زرکلی نے الأعلام (ج ۱ ص ۱۲۵) میں لکھا ہے کہ ابن سریج کی تصانیف چار سو

کے قریب ہیں اور ابن داؤد کے ساتھ ان کے مناظروں نے بڑی شہرت پائی ہے۔ علامہ ابن خلکان نے وفیات الاعیان (ج ا ص ٦٧) میں ان کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ مرض وفات میں انہوں نے خواب دیکھا کہ قیامت قائم ہو چکی ہے، علماء دربار خداوندی میں حاضر ہیں اللہ جل شانہ پوچھ رہے ہیں، تم نے اپنے علم پر کتنا عمل کیا ہے؟ سب نے کہا یا اللہ! ہم سے عمل میں بڑی کوتاہیاں ہوئی ہیں، ابن سریج نے کہا: یا رب! میرے عمل نامے میں شرک نہیں ہے اور شرک کے علاوہ دوسرے گناہوں کی مغفرت کا ذکر تو آپ نے قرآن میں کیا ہے، اللہ جل شانہ نے فرمایا: "إذهبوا فقد غفرت لکم" اس خواب کے تین دن بعد ابن سریج کی وفات ہوگئی۔ آپ کی وفات ٦ / جمادی الاولی ٣٠٦ھ کو بصرہ میں ہوئی ہے۔

* * *

فَلَبِثتُ إلی أنْ زَهَرَتْ نجومُ الظَّلامِ، وَانتَشَرَتْ عُقُودُ الزِّحامِ، ثُمَّ قصَدْتُ فِناءَ الوَالِي، فإذا الشَّيخُ لِلْفتَى کالِی، فنشَدْتُهُ اللهَ: أهُوَ أبو زید؟ فقال: إی وَمُحِلِّ الصَّیْدِ! فقُلْتُ: مَنْ هذَا الْغُلامُ، ألذی هَفَتْ لهُ الأحلَامَ، قال: هُوَ فی النَّسَبِ فَرْخِی، وفِی الْمُکْتَسَبِ فَخِّی، قُلْتُ: فهَلَّا کَفَیْتَ بِمحاسِنِ فِطرَتِهِ، وکفیْتَ الوالِیَ الافتِنانَ بطُرَّتِهِ!

پس میں ٹھہرا رہا یہاں تک کہ تاریکی کے ستارے چمکنے لگے اور ہجوم کی گرہیں بکھر گئیں (یعنی ہجوم منتشر ہو گیا) پھر میں نے حاکم کے صحن کا ارادہ کیا تو دیکھا کہ بوڑھا جوان کی نگرانی کر رہا ہے چنانچہ میں نے اس کو اللہ کو واسطہ دے کر کہا، کیا وہ ابوزید ہے؟ کہنے لگا، جی ہاں، قسم ہے شکار حلال کرنے والی کی، میں نے کہا، یہ لڑکا کون ہے جس کی وجہ سے **عقلیں اڑگئیں**؟ کہنے لگا، یہ نسب میں میرا بچہ ہے اور کمانے میں میرا جال ہے، تو میں نے کہا، آپ نے اس کی فطرت کی خوبیوں پر اکتفاء کیوں نہیں کیا؟ اور حاکم کے لئے کیوں کافی نہیں ہوئے لڑکے کی زلفوں کی وجہ سے اس کے فتنہ میں مبتلا ہونے سے (یعنی لڑکے کی زلفوں کی وجہ سے حاکم کو کیوں فتنے میں مبتلا کیا)

* * *

للفتي کالی : کالی اسم فاعل، نگران۔ کَلَأَہٗ (ف) کَلأً و کِلَاءً حفاظت کرنا، سورۃ الانبیاء آیت ۴۲ میں ہے "قُلْ مَن یَكْلَؤُكُم بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ مِنَ الرَّحْمٰنِ"۔
فنَشَدتُه اللهَ : نَشَدَہُ اللہ (ن) نَشْدًا : اللہ کا واسطہ دے کر پوچھنا، قسم دینا۔

إِی وَمُحِلِّ الصَّیْدِ : "ہاں، قسم ہے شکار کو حلال کرنے والے کی" إِی حرف ایجاب ہے، علامہ ابن ھشام مغنی اللبیب (ج ۱ ص ۸۱ علی ھامش حاشیۃ الدسوقی) میں لکھتے ہیں :

"إِی - بالکسرِ والسکون - حرفُ جواب بمعنی نَعَم، فیکون لِتصدیقِ المُخْبِرِ و لإعلامِ المُستَخْبِرِ، ولوعدِ الطالب؛ فتقع بعد قام زیدٌ، وھل قام زید، واضرب زیدًا .... ولا تقع عند الجمیع إلا قبل القَسَم"۔

یعنی "إِی" حرف جواب "نعم" کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، کبھی تو اس سے خبر دینے والے کی تصدیق کی جاتی ہے مثلاً کسی نے کہا "قامَ زیدٌ" تو جواب میں إِی کہکر اس کی تصدیق کر دی جاتی ہے اور کبھی خبر پوچھنے والے کو اس سے اطلاع دی جاتی ہے جیسے کسی نے کہا "ھل قامَ زیدٌ" جواب میں "إِی" کہکر پوچھنے والے کو قیامِ زید کی اطلاع کر دی جاتی ہے اور بسا اوقات طالب کے وعدے کے لئے بھی استعمال کرتے ہیں مثلاً کوئی کہے اِضرِبْ زَیدًا (زید کو مار) تو جواب میں إِی کہکر ضربِ زید کا مطالبہ پورا کرنے کا وعدہ کر دیا جاتا ہے۔ اور یہ صرف قسم سے پہلے آتا ہے۔

ومُحِلِّ الصَّیْد میں "واو" قسمیہ ہے اور جوابِ قسم محذوف ہے یعنی إِی ومُحِلِّ الصید انی أبو زید۔ إِی حرف ایجاب ہے لا محل له فی الترکیب، و محل الصید قسم ہے اور انی أبو زید جوابِ قسم ہے۔

هَفَتْ لَهُ الأَحْلَامُ : هَفَا الطائر (ن) هَفْوًا و هَفْوَةً : اڑنا الأَحْلَام، مفرد : حِلْمٌ : عقل۔

فَرْخی : الفَرْخُ : چڑیا کا بچہ، چھوٹا جانور، چھوٹی گھاس۔ جمع : أَفْرَاخ، أَفْرُخ، فُرُوخ۔ فَرْخُ وَرَق : کاغذ کا ایک شیٹ۔ فَرْخَة : مرغی۔ جمع : فِرَاخ۔
فَخّی : الفَخّ : جال جس سے شکار پکڑتے ہیں۔ جمع : فِخَاخ، فُخُوخ۔

***

______ فقال : لَوْ لم تُبرِزْ جبهتُه السِّينَ ، لَمَا تَنَفَّشْتُ الْخَمْسِينَ ، ثُمَّ قالَ : بت الليلة عندي لنُطفِئَ نَارَ الْجَوَى ، وَ نديلَ الْهَوَى من النوى ، فَقَدْ أَجْمَعْتُ عَلَى أَن أَنسَلَّ بِسُحْرَة ، وَأُصْلِيَ قَلْبَ الْوَالِي نَارَ حَسْرَة .

تو وہ کہنے لگا، اگر اس کی پیشانی حرف سین (کی طرح گیسوؤں) کو ظاہر نہ کرتی تو میں پچاس دینار جمع نہ کرسکتا پھر وہ کہنے لگا، آپ میرے پاس رات گذاریں تاکہ ہم محبت کی آگ بجھادیں اور محبت کو جدائی کا عوض بنالیں، میں نے یہ پکا ارادہ کیا ہے کہ میں صبح سویرے کھسک جاؤں گا اور حاکم کے دل کو حسرت کی آگ میں جلد ڈالوں گا۔

***

لولم تبرز جبهتهُ السِّين لَمَا تَنَفَّشتُ الخَمسِينَ : اگر اس کی پیشانی حرف "سین" جیسے گیسوؤں (اور زلفوں) کو نہ ظاہر کرتی تو میں پچاس دینار کو جمع نہ کرسکتا تَنَفَّشْتُ باب بَعْثَر سے، ماضی واحد متکلم کا صیغہ ہے۔ تَنَفَّشَهُ ۔ تَنَفُّشَةً : جلدی سے جمع کرنا شریشی لکھتے ہیں : و شَبَّهَ اعتِدَال الشعرعلَى الجبهَةِ بشكلِ السِّين علَى السّطرِ یعنی پیشانی پر سنوارے ہوئے بالوں کو سطر پر لکھے ہوئے لفظ " س " کی ھیئت کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔

بِت اللّيلة : یہ بَاتَ (ض) يَبِيتُ سے امر حاضر ہے جیسے بَاعَ، يَبِيعُ سے " بِعْ " ہے، رات گذارنا۔

وَ نُدِيلُ الْهَوٰى مِنَ النَّوٰى : نُدِيلُ کا ترجمہ شریشی نے " نُعَوِّضُ " کیا ہے یعنی محبت کو جدائی کا عوض بنالیں ۔ أَدَالَ الشَّئَ کسی چیز کو متداول بنانا، باری باری ایک کے بعد دوسرے کو دینا۔ أَدَالَ فلَانًا مِنه : غلبہ دلانا۔ یہاں بھی صلہ میں " مِنْ " آرہا ہے، ترجمہ ہوگا " اور ہم محبت کو جدائی پر غالب کردیں " مطلب یہ ہے کہ ہم اب تک جدا تھے اب وصالِ محبت کی باری ہے، مل بیٹھیں اور چاہت کی باتوں کو دردِ عہدِ فراق کا درمان بنالیں۔ دَالَ الزَّمَانُ (ن) دَوْلَةً : ایک حال سے دوسرے حال کی طرف بدلنا، سورۃ آل عمران، آیت ۱۴۰ میں ہے : " وَتِلْكَ الأيّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ " النَّوَى : جدائی۔ نَوَى المُسَافِرُ (ض) نَوًى : دور ہونا

نَوَی الرجلُ۔ نِیَّۃً : نیت کرنا، ارادہ کرنا۔
أَنْسَلُّ : باب انفعال سے مضارع واحد متکلم کا صیغہ ہے۔ اِنْسَلَّ الرَّجُلُ: جانا، چپکے سے نکلنا۔ سَلَّ الشئَ (ن) سَلًّا : کھینچنا۔

***

قال : فقضَیتُ اللَّیْلَۃَ مَعَہُ فی سَمَرٍ ، آنَقَ مِنْ حَدِیقَۃِ زَھَرٍ ، وَخمیلَۃِ شجر ، حَتّٰی إذَا لأْلَأَ الأُفُقَ ذَنَبُ السِّرْحانِ ، وَآنَ انبلاجُ الفَجْرِ وحانَ ، رَکِبَ مَتْنَ الطَّرِیق ، وَأذَاقَ الوالِیَ عذابَ الْحرِیق ،

حارث بن ہمام نے کہا کہ میں نے وہ رات اس کے ساتھ ایسی قصہ گوئی میں گذاری جو پھولوں کے باغیچہ سے اور درختوں کے باغ سے زیادہ عمدہ تھی یہاں تک کہ جب بھیڑیے کی دُم افق پر چمکنے لگی اور طلوع فجر ہونے لگا تو وہ راستہ کی پیٹھ پر سوار ہوا اور اس نے حاکم کے دل کو آگ کا عذاب چکھا دیا۔

***

خَمِیلۃ شجَر : خَمِیلَۃ : گھنے درختوں والی جگہ، گھنا باغ، نشیبی زمین۔ جمع: خَمَائِل۔ خَمَلَ ذکرُہ (ن) خُمُولاً : گمنام ہونا۔ خَامِل الذِّکْر: گمنام۔
لَأْلَأَ الأفقَ ذنَبُ السِّرحَان : لَأْلَأَ بعثر سے ہے، روشن ہونا، روشن کرنا۔ (لازم ومتعدی) ذَنَب : دُم۔ جمع : أَذْنَاب۔ السِّرحَان : شیر، بھیڑیا۔ ذنبُ السِّرحان: فجر کاذب۔ سِرحَان کی جمع سَرَاحِین وسَرَاح آتی ہے۔ ترکیب میں الأفق مفعول بہ ہے اور "ذَنب السِّرحَان" لَأْلَأَ کا فاعل ہے۔ ترجمہ ہے : "جب افق پر شیر کی دم ظاہر ہوئی / یا جب افق کو شیر کی دُم نے روشن کیا" یعنی صبح کاذب ہوئی، فجر کاذب کی روشنی کو بھیڑیا کی دم سے تشبیہ دی ہے۔

آنَ اور حَانَ کے ایک ہی معنی ہیں۔ یعنی وقت کا آنا۔ انبلاج الفجر : طلوعِ فجر۔

***

ـــــــ وسلّمَ إلَيّ ساعَةَ الفِرَاقِ ، رُقعَةً مُحكَمَةَ الإلصَاقِ ، وقالَ : ادفَعْها إلَى الوَالِي إذا سُلِبَ القَرار ، وتحَقَّقَ مِنّا الفِرَار ؛ ففضضتُها فِعْلَ المتملّس ، مِن مِثْلِ صَحِيفَةِ المُتَلمِّسِ . فإذَا فيهاَ مَكتُوبٌ :

جدائی کے وقت اس نے مجھے مضبوط چپکایا ہوا (بند) رقعہ حوالہ کیا اور کہا کہ یہ حاکم کو اس وقت دینا جب سکون و قرار چھن جائے (یعنی جب وہ ہم کو نہ پاکر بے چین ہوجائے اور یہ مطلب بھی ہوسکتا ہے کہ جب رات کا سکون ختم ہوجائے اور دن چڑھ جائے) اور ہمارا بھاگنا متحقق ہوجائے تو میں نے اس خط کو کھولا جیسے متلمس شاعر کے خط کی طرح (دوسرے خط) سے رہائی حاصل کرنے والے نے کیا تھا (دو خط ایک مشہور شاعر متلمس کے لئے اور ایک اس کے ساتھی کے لئے لکھے گئے تھے، دونوں میں ان کے قتل کا حکم تھا، متلمس نے اپنا خط نہیں کھولا، اس کے ساتھی نے کھول کر پڑھا چنانچہ وہ بچ گیا اور متلمس مارا گیا۔ "فعل المتملس" سے یہی دوسرے آدمی مراد ہے جس نے رہائی پالی تھی) تو اس میں لکھا ہوا تھا۔

***

ففضضتُها فعلَ المُتَمَلّسِ : فَضَّ الخَتْمَ (ن) فَضًّا : مہر توڑنا۔ المُتَمَلِّس : تفعل سے اسم فاعل ہے ۔ تَمَلَّسَ الشئُ : املس اور چکنا ہونا، ملائم ہونا۔ تَمَلَّسَ مِن بينِ القَومِ : نکلنا۔ مُتَمَلِّس : نکلنے والا، رہائی پانے والا۔ ومَلِسَ (س۔ک) مُلُوسَةً ومَلَاسَةً : ملائم اور چکنا ہونا۔ مَلَسَ الشئَ (ن) مَلْسًا : جڑ سے اکھیڑ کر نکالنا۔ سُلِب : مجہول : چھن جانا۔

صحيفة المتلمس : متلمس زمانۂ جاہلیت کا مشہور شاعر ہے، اس کا نام جریر بن عبد المسیح ہے، لیکن مشہور متلمس سے ہے، یہ مشہور شاعر طرفہ بن معبد کا ماموں ہے۔ علامہ تبریزی نے شرح حماسہ (۲۶۹) میں اس شعر کے تحت لکھا :

وذاكَ أوانُ العِرضِ، حيّ ذُبابُه زَنابيرُه والأزرقُ المتلمس

کہ اس شعر میں " متلمس " کا لفظ استعمال کرنے کی وجہ سے اس کا لقب یہی لفظ بنا۔ تَلَمَّسَ الشئَ : باربار مانگنا، ولَمَسَ (ض۔ن) لَمْسًا : چھونا۔

میدانی نے کتاب الامثال (ج ۱ ص ۳۹۹) میں متلمس کے صحیفے کا قصہ لکھا ہے، متلمس

اورطرفہ حیرہ کے بادشاہ ابومنذر عمرو بن ہند کے ندیم خاص تھے، ایک مرتبہ کسی بات پر ناراض ہوکر ان دونوں نے عمرو بن ہند کی ہجو کہی، عمرو بن ہند نے خود ان کا قتل مناسب نہ سمجھا، دونوں سے کہا تم ایک طویل عرصہ سے اپنے وطن نہیں گئے، اہل وعیال کی یاد تمہیں ستاتی ہوگی۔ میں تمہارے لئے عاملِ بحرین کو خط لکھ دیتا ہوں، وہاں سے تحائف وانعامات وصول کر کے وطن چلے جاؤ" یہ دونوں اپنا خط لے کر بحرین روانہ ہوئے، راستہ میں ایک بوڑھے کو بول براز کرتے دیکھا کہ وہ کھجور کھا رہا ہے اور جوئیں مار رہا ہے، متلمس نے کہا:

ما رَأَیتُ شیخًا کالیوم أحمقَ من هٰذا یعنی اس جیسا احمق بوڑھا میں نے نہیں دیکھا۔ اس پر بوڑھے نے کہا: ما رأیتَ من حُمْقی! أُخرِجُ الدَّاءَ، وآکلُ الدَّوَاءَ، وأقتلُ الأعداءَ، أحمق۔ واللہ۔ مِنّی من یَحْمِلُ حَتْفَہ بِیَدہ " اس میں آپ کو کیا حماقت نظر آئی، بیماری نکال رہا ہوں، دوا کھا رہا ہوں اور دشمن کو قتل کر رہا ہوں، احمق تو بخدا وہ ہے جو اپنے ہاتھ میں اپنی موت کا پروانہ لئے جا رہا ہے "

اس بات پر متلمس کو کچھ شک ہوا، خط کی مہر توڑ کر ایک لڑکے سے پڑھوایا، اس میں لکھا تھا "متلمس جوں ہی تمہارے پاس پہنچے، اس کے ہاتھ پاؤں کاٹ کر زندہ دفن کر دو" متلمس نے خط دریا میں ڈالا اور ملک شام چلا گیا، طرفہ سے بھی کہا لیکن اس کی خوش فہمی اس کی غلط فہمی کو دور نہ کرسکی اسے یقین تھا کہ خط دیکھ کر شاہِ بحرین انعامات سے نوازے گا اور جا کر اسے خط دیا، متلمس کا واقعہ بھی بتایا، حاکمِ بحرین نے بادشاہ پر اعتماد کی وجہ سے طرفہ کو معاف کر دیا اور بعض کہتے ہیں کہ شاہی فرمان کے حسب الحکم اسے قتل کر دیا تھا، طرفہ نے قید میں ابو منذر عمرو بن ھند کو مخاطب کر کے یہ شعر کہے:

أبا مُنْذر کانتَ غُدُورًا صحیفتی ... ولَمْ أُعطکم بالطَّوع مَالِی وَلاَعِرضی
أَبا مُنْذر أفنیتَ فاستبقِ بعضنا ... حَنانَیکَ بَعضُ الشرِّ أَهْوَنُ مِنْ بعض

❋

① قُل لِوَالٍ غَادَرْتُهُ بَعْدَ بَيْنِي   سادِمًا نادِمًا يَعَضُّ اليَدَيْنِ
② سَلَبَ الشيخُ مَالَهُ ، وَفَتَاهُ   لُبَّهُ ، فاصْطَلَى لَظَى حَسْرَتَيْنِ
③ جادَ بالْعَيْنِ حِينَ أَعْمَى هَواهُ   عَيْنَهُ   فانثنى بِلاَ عَيْنَيْنِ
④ خَفِّضِ الْحُزْنَ يامُعَنَّى فما يُجْ   دِي طِلاَبُ الآثارِ مِن بَعْدِعَيْنِ
⑤ وَلَئِن جَلَّ مَاعَرَاكَ كما جَلَّ لَدَى المسلمين رزء الْحُسَيْنِ
⑥ فقدِ اعْتَضْتَ مِنهُ فهماً وحزماً . واللَّبيبُ الأريبُ يَبغِي ذَيْنِ

① اس حاکم سے کہئے جس کو میں نے اپنی جدائی کے بعد غضبناک اور پشیمان بنا کر اس حال میں چھوڑا کہ وہ اپنے دونوں ہاتھوں کو دانتوں سے کاٹ رہا ہوگا۔

② بوڑھے نے اس کا مال اور لڑکے نے اس کی عقل چھینی، پس وہ دو حسرتوں کی آگ میں جل گیا۔

③ اس نے سونے کی سخاوت کی جس وقت محبت نے اس کی آنکھ کو اندھا کردیا چنانچہ وہ سونے اور آنکھ دونوں سے محروم ہو کر لوٹا۔

④ اے تھکے ہوئے آدمی! اپنے غم کو کم کر کیونکہ اصل شی کے ہاتھ سے نکل جانے کے بعد آثار اور نقش قدم کو تلاش کرنا کچھ بھی فائدہ نہیں دیتا۔

⑤ جو مصیبت آپ کو لاحق ہوئی اگر وہ اس طرح بڑی ہے جس طرح حضرت حسین کا حادثہ مسلمانوں کے نزدیک بڑا ہے۔

⑥ (تو آپ کو زیادہ غمگین نہیں ہونا چاہئے اس لئے کہ) آپ نے اس حادثہ کے عوض میں فہم و دانش حاصل کرلی اور عقلمند و دانا آدمی یہی دونوں چیزیں چاہتا ہے۔

***

① (لوال) جار مجرور (قُل) سے متعلق ہے، یہ قول ہے (غادرته) مقولہ ہے (بَعدَ بینی) مرکب اضافی (غادرته) کے لئے ظرف ہے (سادما) (نادما) دونوں (غادرته) کی ضمیر مفعول سے حال ہے (یعض الیدین) جملہ فعلیہ بھی اسی سے حال ہے۔

② (الشیخ) (سلب) کا فاعل (مالَه) مفعول بہ ہے (فتاه) کا عطف (شیخ) پر ہے (لُبَّه) کا عطف (مالَه) پر ہے (لظی حسرتین) مرکب اضافی (اصْطلی) کے لئے

مفعول فیہ ہے۔

③ بالعین (جاد) سے متعلق ہے (حین) ظرفیہ ہے (هواه) (أعمی) کا فاعل ہے (عینه) اس کے لئے مفعول بہ ہے (بلا عینین) (فانثنی) سے متعلق ہے، فاء تفریعیہ ہے۔

④ (الحزن) (خفض) کے لئے مفعول بہ ہے اور یہ جملہ جواب ندا مقدم ہے (یا مُعَنّی) ندا منادی ہیں (طلاب الآثار) (فما یجدی) کے لئے فاعل ہے، فاء سببیہ ہے (مِنْ بعد عین) مرکب اضافی مجرور (طلاب) سے متعلق ہے۔

⑤ (لَئِنْ حَلّ) شرط ہے (ماعراك) (حَلّ) کا فاعل ہے (ما) اس میں موصولہ اور (عراك) صلہ ہے (کما) کاف جارہ اور (ما) مصدریہ مجرور ہے (حَلّ) سے متعلق ہے (رُزْءُ الحسین) (حَلّ) کا فاعل ہے (لدی المسلمین) مرکب اضافی (حَلّ) کے لئے ظرف ہے، یہ شعر شرط ہے۔

⑥ (فقد اعتضت) جزا ہے (منه) (اعتضت) سے متعلق ہے (فهما و حزنا) دونوں (اعتضت) کے لئے مفعول بہ ہیں (اللبیب الأریب) مرکب توصیفی مبتدا ہے (یبغی) خبر ہے (ذین) (یبغی) کے لئے مفعول بہ ہے۔

* * *

سَادِمًا : سَدِمَ (س) سَدَمًا : غیظ و غضب کی وجہ سے پشیمانی اور ملال میں مبتلا ہونا۔
لَظَی : آگ کی بھڑک، شعلہ۔ لَظِیَ (س) لَظًی : آگ بھڑکنا، مشتعل ہونا، سورۃ معارج، آیت ۱۵ میں ہے : کَلَّآ اِنَّهَا لَظٰی ۔
مُعَنّی : اسم مفعول تھکا ہوا۔ عَنِیَ (س) عَنَاءً : تھکنا۔ حَزْمًا : حَزُمَ (ک) حَزْمًا و حَزَامَةً : کام میں احتیاط و تدبر کرنا
اِصْطَلٰی ۔ اِصْطِلَاءً : جلنا، باب افتعال سے ہے، تاء افتعال کو طاء سے بدل دیا کیونکہ فاء کلمہ میں صاد ہے۔ خَفِّضْ : امر از باب تفعیل، خَفَّضَہ : نیچے کرنا، کم کرنا۔ جَلَّ (ن) جَلَالًا : بڑا ہونا عراك : لِحِقَكَ ۔ رُزْءٌ : مصیبت، جمع : أَرْزَاء ۔ اعْتَضْتَ : یہ باب افتعال سے واحد مذکر مخاطب کا صیغہ ہے، اصل میں اعْتَوَضْتَ تھا، واو ماقبل مفتوح کو الف سے بدلا، الف اور ضاد دونوں ساکن جمع ہوئے الف کو حذف کر دیا، اعْتَضْتَ ہو گیا، اعْتَاضَ مِنْه :

بدلہ لینا، اعتاض عنه : بدل بنا۔ حَزْم : دانشمندی۔ حَزُمَ (ك) حَزَامَةً : دانشمند ہونا۔ اللَّبِيْب : عقلمند۔ الأريب : دانا وعقلمند، أَرُبَ (ك) أَرَابَةً : عقلمند ہونا۔ ذَيْن : یہ اسم اشارہ تثنیہ ہے بمعنی هٰذَين

***

⑦ فاعْصِ مِنْ بَعدِهَا المطامعَ وَاعلَمْ أَنَّ صَيدَ الظِّبَاء لَيسَ بِهَيْنِ

⑧ لَا ولا كلُّ طائرٍ يلجُ الفَخَّ وَلَوْ كان مُحْدَقًا باللُّجَيْنِ

⑨ و لَكَمْ مَنْ سَعَى ليصطادفاصطِيدَ و لَم يَلْقَ غيرَ خُفَّيْ حُنَيْنِ

⑩ فَتبصَّرْ ولاَ تَشِمْ كلَّ بَرْقٍ ربَّ برقٍ فيهِ صوَاعِقُ حَيْنِ

⑪ واغضُضِ الطَّرْفَ تَسْتَرِحْ مِنْ غرَامٍ تَكْتَسِي فيهِ ثَوْبَ ذلٍّ وشَيْنِ

⑫ فبلَاءُ الفَتَي اتباعُ هَوَى النَّفْسِ وَبِذْرُ الْهَوَى طُمُوحُ عَيْنِ

⑦ اس واقعہ کے بعد آپ اپنی خواہشات کی نافرمانی کریں اور یہ بات جان لیں کہ ہرن کا شکار آسان نہیں۔

⑧ اور نہ ہی ہر پرندہ جال میں داخل ہوتا ہے، اگرچہ وہ جال چاندی سے گھیرا گیا ہو۔

⑨ کتنے لوگ ہیں جو شکار کرنے کی کوشش کرتے ہیں لیکن خود شکار ہوجاتے ہیں اور حنین کے دو موزوں کے سوا انہیں کچھ نہیں ملتا۔

⑩ لہٰذا آپ اچھی طرح دیکھیں اور ہر بجلی کی طرف نظر نہ اٹھائیں، کیونکہ بعض بجلیوں میں ہلاکت کی کڑک ہوتی ہے۔

⑪ آنکھ نیچے رکھیں تو آپ اس عشق سے آرام حاصل کرسکیں گے جس میں آپ ذلت اور عیب کا لباس پہن لیتے ہیں۔

⑫ آدمی کی آزمائش، خواہش نفس کی اتباع کرنا ہے اور آنکھ اٹھانا محبت (بونے) کی بیج ہے (یعنی نگاہ ہی وہ چیز ہے جس کی وجہ سے محبت کی بیج بوئی جاتی ہے اور آدمی زلف محبت کا اسیر ہوجاتا ہے)۔

⑦ (من بعدها) (مِنْ) زائدہ ہے(المطامع) (فاعص) کے لئے مفعول بہ ہے (أن صيدالظباء) پورا جملہ(اعلم) کے لئے مفعول بہ ہے(بهين) باءزائدہ ہے،(هَيِّن) (ليس) کی خبر ہے(ليس) اسم خبر سے مل کر(أنَّ) کی خبر ہے۔

⑧ (لا) زائدہ ہے(كل طائر) مبتدا ہے(لايلج) خبر ہے(الفخ) (لايلج) کے لئے مفعول بہ ہے(ولو) وصلیہ ہے(محدقًا) (كان) کی خبر ہے(باللجين) (محدقا) سے متعلق ہے۔

⑨ (لكم) لام تاکیدیہ ہے(كَمْ) خبریہ ممیز(مَنْ) موصولہ تمیز متضمن معنی شرط (سعى) (مَنْ) کا صلہ ہے، ممیز تمیز مل کر مبتدا(ليصطاد) لام جارہ کے بعد(أنْ) ناصبہ مقدر ہے، بتاویل مصدر یہ لام کے لئے مجرور ہے، جار مجرور (سعى) سے متعلق ہے (فاصطيد) صیغہ ماضی مجہول، ضمیر مستتر نائب فاعل یہ خبر ہے، مبتدا متضمن معنی شرط تھا اس لئے خبر پر فاء داخل کی گئی(و لم يَلق) کا عطف (فاصطيد) پر ہے(غير خفی حنين) (لَمْ يَلقَ) کے لئے مفعول بہ ہے۔

⑩ (كل برق) (لاتشم) کے لئے مفعول بہ ہے(رب برق) (برق) لفظا مجرور محلا مرفوع مبتدا(فيه) (ثابتة) خبر مقدم (صواعق حَيْن) مرکب اضافی، مبتدا موخر، خبر مقدم بامبتدا موخر جملہ اسمیہ خبریہ بن کر پھر خبر ہے(برق) مبتدا کے لئے۔

⑪ (الطرفَ) (اغضض) امر کے لئے مفعول بہ ہے(تسترح) جواب امر ہے (مِنْ غَرام) (تسترح) سے متعلق ہے(تكتسي فيه) جملہ فعلیہ(غرام) کی صفت ہے (ثوبَ ذل و شَيْن) مرکب اضافی (تكتسى) کے لئے مفعول بہ ہے۔

⑫ (بلاء الفتى) مبتدا ہے(اتباع هوى النفس) مرکب اضافی خبر ہے(بذر الهوى) مبتدا ہے (طموح العين) خبر ہے۔

***

۔المَطَامِع : مَطْمَع کی جمع ہے : امید، طمع ، لالچ کی جگہ، صیغہ ظرف ہے۔ اعْصِ : امر حاضر از عَصَى (ض) عِصْيَانًا : نافرمانی کرنا۔ الظِباء : ہرن هَيِّن : آسان۔ إِصْطَاد : از افتعال : شکار کرنا ، اصل میں،

اِضْتَطَيَدَ تھا، یاء ماقبل مفتوح کو الف سے بدلا تو اضطَادَ ہوا، تاء افتعال کو بھی طاء سے بدلا ہے۔

صَوَاعِق : بجلیاں، کڑک، مفرد۔ صَاعِقَةٌ۔ حَيْن : ہلاکت۔ مَزَّقَ۔ تَمْزِيقًا : پھاڑنا

يَلِج الفخ : وَلَجَ (ض) وُلُوجًا : داخل ہونا۔ الفخ : دام۔ جمع : فِخَاخ وفُخُوخ

مُحْدَقًا باللُّجَيْن : أى مُحْلَقًا بالفضة۔ مُحْدَقًا : افعال سے اسم مفعول ہے، احاطہ کیا ہوا، گھیرا ہوا۔ أَحْدَقَ القومُ به وحَدَقَ به (ض) حَدْقًا : لوگوں کا کسی کو چاروں طرف سے گھ لی۔ ‏ لُجَيْن چاندی۔

مطلب ‏ ہے کہ شکاری جال بچھا کر اردگرد گیہوں یا چاول وغیرہ کے دانے ڈالدیتے ہیں ‏ ے وہ دانے چگنے لگتے ہیں تو بے خبری میں زیر دام آجاتے ہیں، حریری کہتے ہیں ہر شکار کو اس ‏ طرح دھوکہ نہیں دیا جاسکتا چاہے دامِ صیاد کو گیہوں اور چاول کیا معنی، چاندی کے دا ‏ ں سے ہی کیوں نہ گھیر اجائے۔

غير خُفَّي حنين : اصل محاورہ ہے رَجَعَ بِخُفَّيْ حنين جب کوئی اپنے مقصد میں کامیاب نہ ہو اور ناکام و نامراد لوٹے تو اس وقت کہتے ہیں، اس کے مختلف پس منظر بیان کئے گئے ہیں۔

① بعض کہتے ہیں حنین ایک گویا تھا، کوفہ کے کچھ لوگوں نے کسی بزم طرب میں اسے بلایا، جب وہ آیا تو اسے شہر سے باہر لے جاکر پیٹا اور سوائے موزوں کے باقی سب کچھ اس سے چھین لیا، اس حال میں گھر لوٹا، بیوی انتظار میں تھی کہ بہت کچھ ملا ہوگا لیکن موزوں کے سوا اس کے پاس کیا چھوڑا تھا، لوگ پوچھتے تو بیوی کہتی : رَجَعَ حنين بخُفَّيه حنین صرف اپنے دو موزوں کے ساتھ لوٹا ہے۔

② بعضوں نے کہا یہ ایک تاجر کا نام ہے، ایک اعرابی اس کے پاس موزہ خریدنے گیا، بھاؤ لگاتے دونوں میں تلخی ہوگئی، اعرابی موزے خریدے بغیر واپس چلا، حنین نے اس کو دھوکہ دینے کی ٹھانی، ایک موزہ اس اعرابی کے راستہ میں ڈالدیا اور کچھ فاصلہ پر آگے دوسرا موزہ ڈالا، خود ایک طرف چھپ کے بیٹھ گیا، اعرابی کی نظر جب راستہ چلتے موزہ پر پڑی تو کہہ اٹھا : ما أشبه هذه بخف حنين، ولو كان معها الأخرى لأخذتها، اس طرح اس نے یہ موزہ نہیں اٹھایا، آگے گیا تو دوسرا موزہ دیکھا اب اسے افسوس ہوا کہ پہلا موزہ کیوں نہ اٹھایا اس لئے اونٹنی

وہیں باندھ کر پہلے موزے کو لانے چلا، حنین اس دوران اس کی اونٹنی اور اس پر لدا ہوا سامان لے اڑا، اعرابی بے چارہ دو موزے اٹھائے گھر آیا، لوگ پوچھتے کیا لائے ہو؟ تو کہتا: رجعتُ بخفی حنین۔

فمايُجْدِي طِلَابُ الْآثَارِ مِنْ بَعْدِ عَيْنٍ : اصل مثال ہے: طَلَبَ أثرًا بعد عين اس وقت کہتے ہیں جب کوئی چیز فوت ہو جائے اور بعد میں انسان بے فائدہ واویلا کرے۔ جیسے اردو میں کہتے ہیں: سانپ نکل گیا ہے اب لکیر پیٹنے سے کیا فائدہ۔

ابن درید نے جمہرة الأمثال (ج ۱ ص ۳۸۹ - ۳۹۰) میں اس کا پس منظر لکھا ہے کہ غسان کے کسی بادشاہ نے مالک بن عمر عامری اور اس کے بھائی سماک کو گرفتار کیا، ان سے کہا تم دونوں میں سے کسی ایک کو قتل کروں گا، دونوں بھائیوں میں سے ہر ایک نے اپنے کو پیش کیا شاہ نے سماک کو قتل کیا اور مالک کو آزاد کر دیا، مالک بن عمر گھر آیا تو والدہ نے کہا بھائی کا بدلہ لو، چنانچہ وہ نکلا اور بھائی کے قاتل کے پاس پہنچا، لوگوں نے اسے کہا سو اونٹ لے لو اور اس کو چھوڑ دو، مالک نے کہا: لَا أَطْلُبُ أَثَرًا بَعْدَ عين عين یعنی اصل کے جانے کے بعد اب میں اثر کا طالب نہیں ہوں، چنانچہ بھائی کے قاتل کو قتل کر کے بدلہ لے لیا۔

ولاتشم : شَامَ البرقَ (ض) يَشِيمُ شَيْمًا: آسمان کی بجلی کی طرف دیکھنا کہ برسے گا یا نہیں۔

وبذرالهوى طُمُوحَ العَيْنِ : بَذْر: تخم، بیج، جمع: بُذُور وبِذَار، بَذَرَ الحَبَّ (ن) بَذْرًا: زمین میں بیج ڈالنا۔ طُمُوح العين: نگاہ کا اٹھنا۔ طَمَحَ البَصَرُ إلى (ف) طُمُوحًا: نگاہ کا اٹھنا۔ طَمَحَ به: لے جانا۔

آج کل طُمُوح کئی معنوں میں استعمال کرتے ہیں ① جاہ طلبی ② بلند پروازی، ③ اولوالعزمی، امنگ۔ طَمُوح: بلند خیال، عالی حوصلہ۔ طُمُوحَات: بلند خواہشات، بلند توقعات۔ مَطْمُوح: متوقع۔

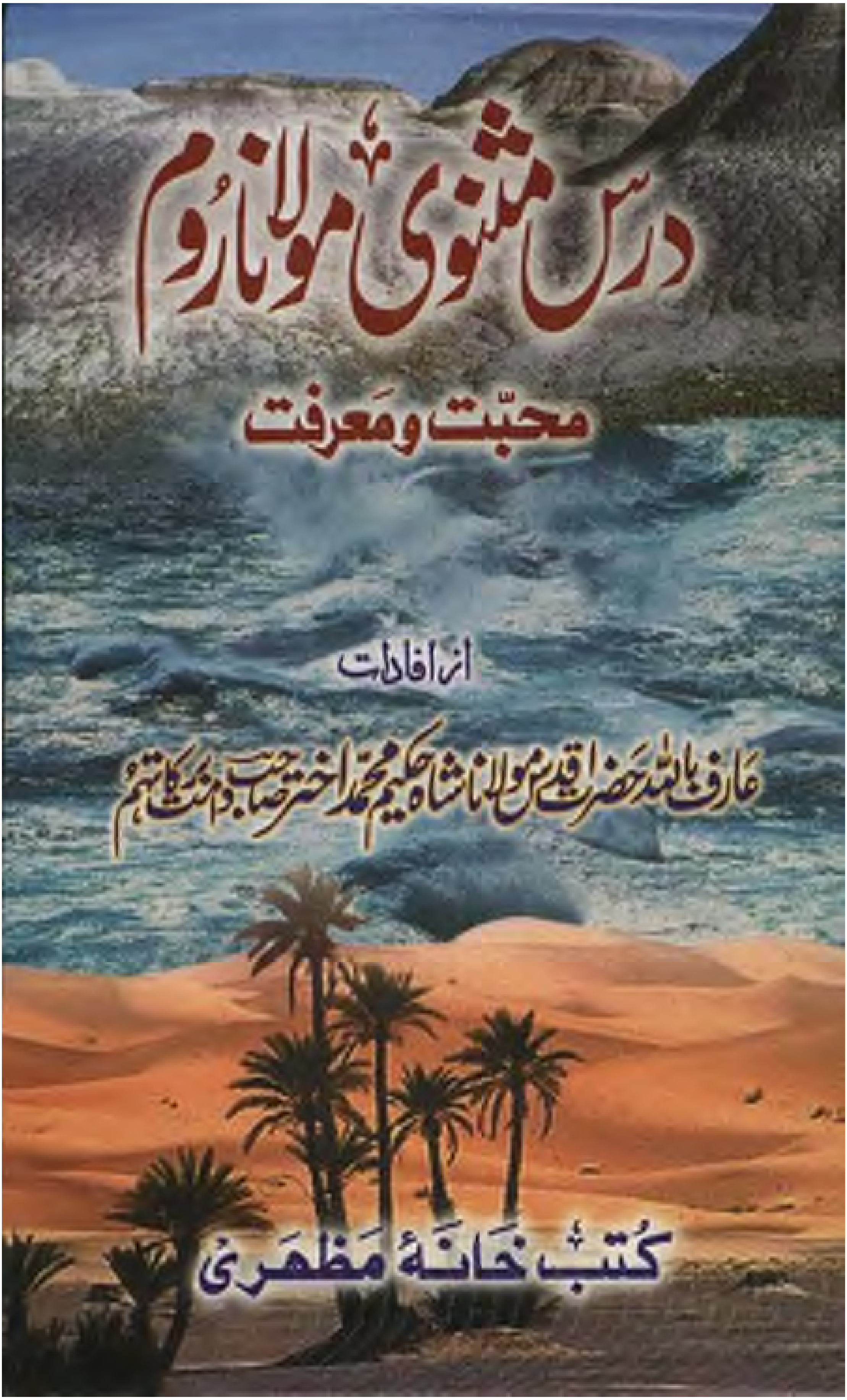
***

قال الراوی : فمزّقتُ رُقعَتَہُ شَذَرَ مَذَرَ ، ولَمْ أُبَلْ أَعَذَلَ أم عذرَ.

راوی نے کہا میں نے وہ رقعہ پھاڑ کر ٹکڑے ٹکڑے کردیا اور میں نے اس بات کی پروا نہیں کی کہ وہ ملامت کرے گا یا عذر قبول کرے گا۔ (یعنی وہ پرچہ میں نے پھاڑ دیا اور اس بات کی پروا نہیں کی کہ ابوزید یا حاکم اس رقعہ کے پھاڑنے پر مجھے معذور سمجھے گا یا ملامت کرے گا)

✿✻✻✻

شَذَرَ مَذَرَ (شین اور میم پر فتحہ اور کسرہ دونوں درست ہیں) یہ دونوں اسم ہیں اور مبنی بر فتحہ ہیں جیسے خَمْسَةَ عَشَرَ ہے، کہتے ہیں ذَهَبُوا شَذَرَ مَذَرَ: وہ لوگ متفرق اور الگ الگ ہوکر چلے گئے۔ مَزَّقتُ رُقعَتَہ شَذَرَ مَذَرَ : یعنی میں نے وہ رقعہ متفرق ٹکڑے کرکے پھاڑ دیا۔ لَمْ أُبَلْ : اَیْ لَمْ أُبَال : میں نے پروا نہیں کی، ماخوذ از مُبَالَاة الف کو تخفیفاً حذف کردیا۔ عَذَلَ : (ن) عَذلاً : ملامت کرنا۔ عَذَرَ : عذر قبول کیا۔


درسِ مثنوی مولانا روم
محبّت و معرفت
از افادات
عارف باللہ حضرتِ اقدس مولانا شاہ حکیم محمد اختر صاحب دامت برکاتہم
کُتب خانۂ مظہری

بشارت عظمیٰ

مناظر دیوبند حضرت مولانا سید مرتضیٰ حسن صاحب چاند پوری رحمۃ اللہ علیہ کے پڑپوتے سید ثروت حسین صاحب نے جو حضرت مرشدنا ومولانا عارف باللہ شاہ محمد اختر صاحب مدظلہم العالی کے منتسبین میں سے ہیں خواب دیکھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم حضرت مرشدی دامت برکاتہم کے حجرہ میں تشریف فرما ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی دائیں جانب حضرت والا ہیں اور حضرت کی دائیں جانب خواب دیکھنے والے صاحب ہیں اور سامنے درسِ مثنوی مولانا روم رکھی ہوئی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خواب دیکھنے والے سے فرمایا کہ درس مثنوی بہت اچھی کتاب ہے، تم یہی پڑھا کرو۔

بایں مژدہ گر جاں فشانم رواست۔

الحمدلک والشکر لک یا ربّنا۔

درسِ مثنوی مولانا رومؒ

محبّت و معرفت

عارف باللہ حضرت اقدس مولانا شاہ حکیم محمد اختر صاحب دامت برکاتہم

ناشر

کتب خانہ مظہری

گلشن اقبال بلاک نمبر ۲، پوسٹ بکس نمبر ۱۱۱۸۲، کراچی ۴۷، فون: ۴۶۸۱۱۲

نام کتاب : درس مثنوی مولانا روم (محبت و معرفت)

مؤلف : عارف باللہ حضرت اقدس مولانا شاہ حکیم محمد اختر صاحب مدظلہ العالی

جامع و مرتب : سید عشرت جمیل میرؔ

کمپوزنگ : الاشرف کمپوزرز فون : ۴۹۸۱۹۵۸

اشاعت دوم : رجب ۱۴۲۲ھ مطابق ستمبر ۲۰۰۱ء

ناشر

کتب خانہ مظہری

پوسٹ بکس ۱۱۱۸۲ گلشن اقبال بلاک ۲ فون : ۴۹۸۱۱۲

فہرست

عنوان	تاریخ	ہجری	شمسی	صفحہ

فہرست

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عرضِ مرتب

رمضان المبارک ۱۴۱۸ھ میں مرشدی و مولائی عارف باللہ حضرت اقدس مولانا شاہ حکیم محمد اختر صاحب اطال اللہ ظلالھم و ادام اللہ برکاتہم کے سفرِ عمرہ کا نظم بوجوہ ملتوی ہوا۔ اس خبر کے عام ہوتے ہی حضرت والا کی خدمت میں رمضان المبارک گذارنے کے لئے مختلف ممالک سے حضرت والا کے متعلقین اجازت لے کر آنے لگے اور شعبان کے وسط تک ہندوستان، بنگلہ دیش، جنوبی افریقہ، کینیا، برطانیہ، اور امریکہ وغیرہ کے کئی علماء و دیگر حضرات تشریف لے آئے۔

یہ حضرات علماء حضرت والا کے درسِ مثنوی کے مشتاق تھے چنانچہ ان کی خواہش پر باوجود ضعف کے حضرت والا مدظلہم العالی نے وسطِ شعبان سے آخر عشرۂ رمضان تک تقریباً روزانہ مثنوی شریف کا درس دیا جو الہامی علوم و معارف کے ساتھ عشق و محبت کی آگ لئے ہوئے آشوبِ چرخ و زلزلہ کا مصداق تھا کیونکہ یہ درسِ محبت بزبانِ محبت تھا جس میں مولانا روم کے سینہ کی آتشِ عشق اور حضرت والا کی آتشِ عشق باہم مل کر شرابِ محبتِ الٰہیہ دو آتشہ ہوگئی جیسا کسی

شاعر نے کہا ہے ؎

نشہ بڑھتا ہے شرابیں جو شرابوں میں ملیں

چنانچہ ایک ایک لفظ عشق و محبت و کیف و مستی میں ڈوبا ہوا ہے جس سے علماء وجد میں آئے اور مست و سرشار ہوگئے۔ حضرت والا کے تصوف کے ایک ہاتھ میں اگر اسرار عشق و مستی ہیں تو دوسرے ہاتھ میں قرآن و سنت کے دلائل علمی ہیں جو علماء محققین راسخین فی العلم کے لئے باعثِ کیف و وجد اور منکرین کے لئے دعوتِ فکر و تدبر ہیں۔ الحمد للہ تعالیٰ حضرت والا اطال اللہ ظلالھم و ادام اللہ برکاتہم نے تصوف کو قرآن و حدیث کے علوم و معارف سے ایسا مدلل فرمادیا ہے کہ اب اس الزام کی گنجائش نہیں رہی کہ تصوف و طریقت قرآن و سنت کے خلاف ہے۔ اسی لئے احقر راقم الحروف ببانگ دہل کہتا ہے ؎

دل میں ہر لحظہ ترے جلوۂ جاناں دیکھوں
ہاتھ میں گرچہ ترے سُبحۂ صد دانہ نہیں
تری آنکھوں میں ہے وہ مستیِ صہبائے ازل
جس کے آگے کوئی شے مستیِ پیمانہ نہیں
تری آنکھوں سے ملاقی نہیں نرگس آنکھیں
اس کی آنکھوں میں تری مستیِ خمخانہ نہیں
مفت بٹتی ہے مئے نابِ محبت یاں پہ
ترے مے خانے سا دیکھا کوئی مے خانہ نہیں

اور احقر کی کیا حقیقت ہے جبکہ دنیا بھر میں بڑے بڑے علماء، محدثین و مفسرین حضرت والا کی شان میں رطب اللسان اور حضرت والا کے کمالات کے معترف اور حلقۂ ارادت میں منسلک ہیں ؂

میں ہی اس پر مر مٹا ناصح تو کیا بے جا کیا
میں تو دیوانہ تھا دنیا بھر تو سودائی نہ تھی

مثنوی کا یہ درس جس میں عشق و محبت کی آگ بھری ہوئی ہے ، جس کے ایک ایک لفظ میں آتشِ عشق کی برقی رو دوڑتی ہوئی محسوس ہوتی ہے ایسی تند و تیز شرابِ عشق جامِ سنت و شریعت میں محصور ہے ، کیا مجال کہ عشق و مستی حدودِ شریعت سے باہر قدم رکھ دے ۔ حضرت والا مد ظلہم العالی فرماتے ہیں کہ تصوف تمام تر سنت و شریعت ہے اور وہ تصوف تصوف ہی نہیں جو قرآن و سنت کے خلاف ہے اور جو عشق حدودِ شریعت کو توڑ دے اس قابل ہے کہ اس عشق ہی کو توڑ دیا جائے۔ چنانچہ یہ درسِ مثنوی مولانا روم اپنی نوع کا انوکھا درس ہے جس میں مثنوی کے اشعار کی تشریح عشق و مستی کی تیز والی شرابِ دو آتشہ کے ساتھ قرآن و حدیث کے علوم و معارف سے مویّد ہے جس سے واضح ہوتا ہے کہ مثنوی مولانا روم قرآن پاک و احادیث پاک کی بے مثل عاشقانہ توضیح و تشریح ہے۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت والا کی زبانِ مبارک سے اس درس میں مثنوی کی جو تشریح

کرائی ہے وہ اپنی مثال آپ ہے اور شاید ہی اس نوع کی کوئی شرح موجود ہو۔ یہ صرف مثنوی کے اشعار کی لفظی تشریح نہیں ہے بلکہ اس میں تصوف و سلوک کے مسائل کا قرآن پاک و حدیث پاک سے استنباط بھی ہے، سالکین کی باطنی پریشانیوں اور روح کے امراض کا علاج بھی ہے اور اشعار مثنوی کی الہامی اور نادر تشریحات بھی ہیں۔ غرض کہ ہر درس ایک مکمل وعظ اور علوم و معارف کا گنجینہ، راہِ سلوک میں آنے والے پیچ و خم کا بہترین راہ بر اور مشعلِ راہ ہے جس سے مثنوی کی ہمہ گیری اور عمق و جامعیت کا بھی اندازہ ہوتا ہے۔

اس درس کا کچھ حصہ درسِ مثنوی مولانا روم (درس محبت و معرفت) حصہ اول کے نام سے جمادی الثانیہ ۱۴۱۹ھ مطابق ستمبر ۱۹۹۸ء کو شائع ہوا جس کے یکے بعد دیگرے دو ایڈیشن تقریباً چار ہزار کی تعداد میں شائع ہوکر ختم ہوچکے ہیں۔ اب یہ مکمل درسِ مثنوی جس میں سابق حصہ اول بھی شامل ہے نام میں معمولی تغیر کے ساتھ طبع کیا جارہا ہے۔ اب اس کا نام درسِ مثنوی مولانا روم (محبت و معرفت) تجویز کیا گیا ہے۔

قارئین کرام سے دعاؤں کی گذارش ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو شرفِ قبول عطا فرمائیں اور قیامت تک حضرت والا دامت برکاتہم کے لئے صدقۂ جاریہ بنائیں اور جملہ خدام و معاونین کو بھی اللہ تعالیٰ اپنے کرم سے شامل فرمالیں اور قیامت تک اس درس کو اُمّت مسلمہ کے

لئے اللہ تعالیٰ کی محبت سے مست و سرشار ہونے کا اور اللہ تعالیٰ کی محبتِ اشد کے حصول کا ذریعہ بنادیں بلکہ اُمّت دعوت کو بھی اس سے مستفید فرماکر ان کے حصولِ ایمان کا ذریعہ بنادیں اور اپنی رحمت سے مختلف عالمی زبانوں میں اللہ تعالیٰ اس کے ترجمہ کا انتظام فرماکر قیامت تک اس کو ذریعہ ، ہدایت بنادیں اور حضرت والا کی ہر تصنیف اور ہر تقریر و تحریر تمام عالمی زبانوں میں شائع ہوکر قیامت تک اُمّت کے استفادہ کا ذریعہ ہو کیونکہ یہ محبت کی وہ آگ ہے جس کے متعلق احقر کا گمان اقرب الی الیقین ہے کہ اگر ملکوں ملکوں ڈھونڈوگے تو یہ آگ نہیں ملے گی ، یہ وہ آگ ہے جو اُمّت کے اولیاء اخص الخواص میں خال خال کو عطا ہوئی اور اس کے شاہد اور ثبوت اولاً حضرت والا دامت برکاتہم کے حالات رفیعہ اور آپ کا دردِ عشق اور نسبت خاصہ مع اللہ کے آثار ہیں جو اظہر من الشمس ہیں اور ثانیاً حضرت والا کی تقریر و تحریر حضرت والا کے منفرد اور بے مثل دردِ عشق اور آتشِ محبت کی غماز ہے ؎

در سخن مخفی منم چوں بوئے گل در برگ گل
ہر کہ دیدن میل دارد در سخن بیند مرا

ترجمہ : میں اپنے کلام میں اس طرح پوشیدہ ہوں جیسے پھول کی خوشبو پھول کی پنکھڑیوں میں مخفی ہے ۔ پس جو شخص دیکھنا چاہے مجھے میرے

کلام میں دیکھ لے۔ اللہ تعالیٰ ہمیں قدر کی توفیق عطا فرمائے اور حضرت اقدس کے سایۂ عاطفت کو ہمارے سروں پر طویل ترین مدت تک قائم رکھے اور راقم الحروف کو خصوصاً اور جملہ احباب کو عموماً حضرت والا کی قدردانی اور استفادہ کی توفیق ارزانی فرماکر حضرت والا کے فیوض و برکات سے مالا مال فرمادے آمین یَا رَبَّ الْعَالَمِیْنَ بِحُرْمَةِ سَیِّدِ الْمُرْسَلِیْنَ عَلَیْهِ الصَّلٰوةُ وَالتَّسْلِیْمُ ۔

راقم الحروف

احقر سید عشرت جمیل میر عفااللہ تعالیٰ عنہ

یکے از خدام

عارف باللہ حضرت اقدس مولانا شاہ حکیم محمد اختر صاحب دامت برکاتہم

خانقاہ امدادیہ اشرفیہ گلشن اقبال ۲ کراچی

۱۹ محرم الحرام ۱۴۲۰ھ مطابق ۶ مئی ۱۹۹۹ء یوم الخمیس

❀❀❀

اس طرح دردِ دل بھی تھا میرے بیاں کے ساتھ
جیسے کہ میرا دل بھی تھا میری زباں کے ساتھ

(عارف باللہ حضرت مولانا شاہ حکیم محمد اختر صاحب دامت برکاتہم)

❀❀❀

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مجلس درس مثنوی

۱۵ شعبان المعظم ۱۴۱۸ھ مطابق ۱۶ دسمبر ۱۹۹۷ء بروز سہ شنبہ (منگل)
بعد فجر بوقت ۷ بجے بمقام خانقاہ امدادیہ اشرفیہ گلشن اقبال بلاک ۲ کراچی

قافیہ اندیشم و دلدار من
گویدم مندیش جز دیدار من

ارشاد فرمایا کہ مثنوی شریف الہامی کتاب ہے۔ حضرت مولانا قاسم صاحب نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ فرمایا کرتے تھے کہ تین کتابیں انوکھی قرآن شریف بخاری شریف اور مثنوی شریف۔ قرآن شریف تو اللہ کا کلام ہے لہٰذا اس کی مثل اور نظیر کون پیش کرسکتا ہے کیونکہ کَلَامُ الْمُلُوْکِ مُلُوْکُ الْکَلَامِ ہوتا ہے یعنی بادشاہوں کا کلام کلاموں کا بادشاہ ہوا کرتا ہے تو جو اللہ بادشاہوں کو بادشاہت اور سلطنت اور تخت و تاج کی بھیک عطا کرتا ہے اس احکم الحاکمین کے کلام کی کیا شان ہوگی اور کون اس کے مقابلہ میں اپنا کلام لاسکتا ہے۔

میرے شیخ حضرت شاہ عبدالغنی صاحب پھولپوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے تھے کہ قرآن پاک کے جملے اگرچہ بظاہر انہیں الف باء تاء سے بنے ہوئے ہیں، لیکن دراصل یہ الف باء تاء دوسرے عالم کے ہیں اور اپنے اندر انوار الٰہیہ کو لئے ہوئے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن کے حروف سے مرتب آیات نے سارے عالم کو اپنا مثل لانے سے عاجز کردیا۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول امّی کی زبان سے ایسا فصیح و بلیغ کلام صادر فرمایا جس نے تمام فصحاء عرب کو حیرت زدہ کردیا اور جو عرب اپنی فصاحت و بلاغت کے مقابلہ میں غیر عرب کو عجم یعنی گونگا کہا کرتے تھے کلام اللہ کی عظمت شان کے سامنے خود گونگے ہوگئے اور فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ .. الخ کی قرآنی للکار پر ایڑی چوٹی کا زور لگانے کے باوجود قرآن پاک کے مثل ایک جملہ بناکر نہ لاسکے اور اپنا سا منہ لے کر رہ گئے اور کیسے عاجز نہ ہوتے کیونکہ یہ اللہ کا کلام تھا۔ اسی کو مولانا رومی فرماتے ہیں ؎

گفتۂ او گفتۂ اللہ بود

گرچہ از حلقوم عبداللہ بود

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سینۂ مبارک پر جو قرآن پاک نازل ہوا وہ اگرچہ آپ کی زبانِ مبارک سے صادر ہوا لیکن وہ اللہ کا کلام تھا، زبانِ عبداللہ سے کلام اللہ جاری ہورہا تھا جس نے اہلِ عرب کی

فصاحت و زباں دانی کا ناز خاک میں ملادیا۔ اسی کو مولانا رومی نے فرمایا ؎

صد ہزاراں دفترِ اشعار بود
پیشِ حرفِ امیش آں عار بود

ترجمہ: اہل عرب کے پاس فصیح و بلیغ اشعار کے دفتر کے دفتر موجود تھے لیکن اس رسول اُمی کے ایک حرف آسمانی کے سامنے وہ سارے کے سارے دفتر حیرت و شرمندگی میں غرق ہوگئے۔

اور بخاری شریف سید الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام ہے اور بعد از خدا بزرگ توئی قصہ مختصر آپ کی شان ہے لہٰذا کلام اللہ کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کی بھی کوئی مثل نہیں۔ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے خود فرمایا ہے کہ اُوْتِیْتُ جَوَامِعَ الْکَلِمِ۔

قرآن و حدیث کے بعد جس کتاب کو سب سے زیادہ مقبولیت حاصل ہوئی وہ مثنوی مولانا روم ہے۔ مولانا رومی امت کے بہت بڑے شخص ہیں۔ امت کے بڑے بڑے علماء اور اولیاء اللہ ہر زمانہ میں مثنوی سے استفادہ کرتے چلے آرہے ہیں۔ میرے شیخ فرماتے تھے کہ مثنوی دل میں اللہ کی محبت کی آگ لگادیتی ہے۔ ہمارے اکابر کو دیکھ لیجئے۔ شیخ العرب والعجم حاجی امداد اللہ صاحب مہاجر مکی رحمۃ اللہ علیہ مثنوی کے عاشق تھے۔ مجدد زمانہ حضرت حکیم الامت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے مثنوی کی شرح لکھی ہے جس کا نام ہے کلید مثنوی۔ مختلف ملکوں

مختلف زبانوں کے بڑے بڑے اولیاء اس کو پڑھ کر مست ہوتے ہیں مثنوی الہامی کتاب ہے مولانا رومی خود فرماتے ہیں ۔

قافیہ اندیشم و دلدار من
گویدم مندیش جز دیدار من

جب میں قافیہ سوچنے لگتا ہوں تو آسمان سے آواز آتی ہے کہ اے جلال الدین مت سوچ ، مثنوی تو ہم لکھوا رہے ہیں بس میری طرف متوجہ رہو، قافیہ میں عطا کروں گا ۔ دیدارِ من سے مراد یہی ہے کہ میری طرف متوجہ رہو ورنہ بندہ اللہ کا دیدار اس دنیا میں کیسے کر سکتا ہے ۔ دیدار کے معنی یہ ہیں کہ اللہ موجود ہے اور وہ دیکھ رہا ہے تو گویا تم بھی اللہ کو دیکھ رہے ہو جیسے اندھا کسی بینا سے ملاقات کر کے کہتا ہے کہ آج ہم ان کو دیکھ آئے اگر چہ اس نے نہیں دیکھا آنکھوں والے نے اس کو دیکھا لیکن اس کے دیکھنے کو اور اس کے سامنے حضوری کو اندھا اپنے دیکھنے سے تعبیر کرتا ہے ۔ دنیا میں حق تعالیٰ کی معیتِ خاصہ ، مشاہدۂ حق اور توجہ الی اللہ کو حدیث احسان میں سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا کہ اَنْ تَعْبُدَ اللّٰہَ کَاَنَّکَ تَرَاہُ فَاِنْ لَّمْ تَکُنْ تَرَاہُ فَاِنَّہٗ یَرَاکَ اللہ تعالیٰ کی ایسی عبادت کرو کہ گویا تم اللہ تعالیٰ کو دیکھ رہے ہو پس اگر تم اس کو نہیں دیکھتے تو اللہ تو تمہیں دیکھ رہا ہے ۔ پس جب اللہ تمہیں دیکھ رہا ہے تو گویا تم بھی اللہ کو دیکھ رہے ہو اس

حدیث کی شرح علامہ ابن حجر عسقلانی نے یہ فرمائی ہے کہ اَنْ یَّغْلِبَ عَلَیْہِ مُشَاھَدَۃُ الْحَقِّ بِقَلْبِہٖ حَتّٰی کَاَنَّہٗ یَرَی اللّٰہَ تَعَالٰی شَانُہٗ اللہ تعالیٰ کی حضوری قلب پر ایسی غالب ہوجائے کہ گویا بندہ اللہ تعالیٰ کو دیکھ رہا ہے۔ اس شعر میں دیدار سے مراد یہی توجہ الی اللہ ہے کہ حضور قلب اور توجہ کاملہ کے ساتھ میری طرف متوجہ رہو مثنوی کو میں تمہارے قلب پر القاء کروں گا۔ اس شعر میں مثنوی کے الہامی ہونے کا اشارہ ہے۔

اور اس سے زیادہ واضح اشارہ مولانا کے دوسرے شعر میں ہے۔ فرماتے ہیں ؎

چوں فتا داز روزنِ دل آفتاب
ختم شد واللہ اعلم بالصواب

قلب میں جس دریچۂ باطنی سے آفتابِ علم کے فیضان سے علوم و معارف غیبیہ وارد ہورہے تھے وہ آفتابِ فیض قلب کے محاذات سے بحکمت خداوندی غروب ہوگیا لہٰذا مثنوی ختم ہوگئی اور اللہ ہی کو خوب معلوم ہے کہ صواب اور حکمت کس وقت کس چیز میں ہے ان کا ہر فعل حکمت کے موافق ہے لہٰذا اس وقت جب انہوں نے ایسا کیا تو یقیناً اس میں کوئی حکمت ہے اس لئے اب میں بہ تکلف کلام نہیں کروں گا اور مثنوی کو ختم کرتا ہوں لہٰذا مولانا نے مثنوی لکھنا بند

کردی اور قصہ بھی ادھورا چھوڑ دیا۔ یہی دلیل ہے کہ یہ الہامی کلام تھا۔ اگر الہامی نہ ہوتا تو جو شخص ساڑھے اٹھائیس ہزار اشعار لکھ سکتا ہے کیا وہ چند اشعار لکھ کر مثنوی کو پورا نہیں کر سکتا تھا۔

مجھے بچپن سے مولانا رومی سے عشق ہے۔ میں بہت چھوٹا تھا جب سے مولانا کے اشعار پڑھ پڑھ کے رویا کرتا تھا خصوصاً یہ شعر۔

آہ را جز آسماں ہمدم نبود
راز را غیر خدا محرم نبود

ترجمہ: میں جنگل کی تنہائی میں ایسی جگہ اللہ کا نام لیتا ہوں جہاں سوائے اللہ کے میری آہ کا کوئی ساتھی نہیں ہوتا اور میری محبت کے راز کو سوائے خدا کے کوئی نہیں جانتا۔

الحمد للہ میں نے وہ جنگل دیکھا ہے جہاں مولانا نے یہ شعر کہا تھا اور جہاں اللہ تعالیٰ کی محبت و معرفت کے ساڑھے اٹھائیس ہزار درد بھرے الہامی اشعار مولانا کی زبان سے جاری ہوئے۔ پورا جنگل آج بھی نور سے بھرا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ بچپن ہی سے مجھے مولانا کے شہر قونیہ دیکھنے کی آرزو تھی۔ اللہ تعالیٰ نے یہ آرزو بھی پوری کردی اور اسی سال لندن جاتے ہوئے ترکی کے دارالخلافہ استنبول میں قیام کیا جہاں لندن کے میزبان اور بہت سے علماء آگئے تھے اور جنوبی افریقہ سے بھی بہت سے علماء تشریف لے آئے۔ استنبول سے ایر کنڈیشن

بس میں ہم سب قونیہ گئے۔ قونیہ میں مولانا رومی کی خانقاہ میں میں نے مولانا کی مثنوی کا درس بھی دیا اور وہیں خانقاہ میں بعض لوگ میرے ہاتھ پر داخل سلسلہ ہوئے اور بہت سے علماء جو ساتھ تھے انہوں نے تجدید بیعت کی ۔ میرا ترکی کا یہ سفرنامہ شائع ہوچکا ہے جس کا نام الطاف ربانی ہے جس کو میر صاحب نے ترتیب دیا ہے ۔

اے کہ صبرت نیست از فرزند و زن
صبر چوں داری زرب ذوالمنن

ارشاد فرمایا کہ مولانا رومی فرماتے ہیں کہ اے لوگو ! تمہیں اپنے بیوی بچوں پر صبر نہیں آتا ۔ اگر بیوی میکے چلی جائے تو تم بے چین ہوجاتے ہو، اگر ناراض ہوجائے تو ساری کائنات کی نبض تمہیں ڈوبتی ہوئی معلوم ہوتی ہے جیسا کہ فانی اپنی بیوی کی ناراضگی پر کہتا ہے ۔

ہم نے فانی ڈوبتے دیکھی ہے نبضِ کائنات
جب مزاجِ یار کچھ برہم نظر آیا مجھے

بیوی بچوں پر تمہیں صبر نہیں حالانکہ وہ تمہارے محسن نہیں ہیں تو پھر اس احسان کرنے والے مولیٰ پر کیونکر صبر کرلیتے ہو اور اس مالک کو ناراض کرتے رہتے ہو اور تمہیں خیال بھی نہیں آتا کہ میں کیسے

محسن کی نافرمانی کر رہا ہوں جس کی روٹیوں سے میں زندہ ہوں اور جس کے مجھ پر ہر لمحہ اتنے احسانات ہیں جن کا شمار نہیں کیا جاسکتا۔ایسے احسان کرنے والے مولیٰ کو تو ایک لمحہ کو نہیں بھولنا چاہئے تھا۔ دیکھو مچھلیوں کو پانی پر صبر نہیں ہے حالانکہ پانی مچھلیوں کا خالق نہیں ہے صرف مستقر ہے لیکن مچھلیوں کو پانی سے کیسا تعلق ہے؟ کہ اگر ایک سانس کی جدائی ہو جائے تو بزبانِ حال کہنے لگتی ہیں ؎

جو تجھ بن نہ جینے کو کہتے تھے ہم
سو اس عہد کو ہم وفا کر چلے

اور تم انسان ہو کر اپنے محسن حقیقی پر صبر کرتے ہو جس نے تمہیں ایک قطرۂ منی سے چھ فٹ کا انسان بنادیا اور اسی قطرہ میں بینائی کا خزانہ رکھ دیا کہ وہ ناپاک قطرہ آج دیکھ رہا ہے، شنوائی کا خزانہ رکھ دیا کہ وہ ناپاک قطرہ آج سن رہا ہے گویائی کا خزانہ رکھ دیا کہ وہی قطرہ آج بول رہا ہے وغیرہ۔ دنیا میں کون ایسا مصور ہے جو پانی پر نقش و نگار بنا سکے، یہ صرف حق تعالیٰ کی قدرتِ قاہرہ ہے جو قطرۂ منی پر صورت گری کرتی ہے ؎

دہد نطفہ را صورتے چوں پری
کہ کردہ است بر آب صورت گری

اے اللہ نطفۂ ناپاک کو آپ خوبصورت انسانی شکل عطا فرماتے ہیں اور

آپ کی قدرتِ قاہرہ پانی پر صورت گری کرتی ہے یعنی قطرۂ منی پر آنکھ، کان، ناک آپ نے بنائے ہیں۔ مولانا رومی فرماتے ہیں ؎

شکر از نے میوہ از چوب آوری
از منی مردہ بتِ خوب آوری

اے اللہ آپ گنے کے ڈنڈوں میں رس ڈال کر شکر پیدا فرماتے ہیں اور مُردہ اور بے جان منی سے انسان احسن تقویم میں پیدا فرماتے ہیں یہ سب آپ کی قدرتِ قاہرہ کا کمال ہے۔

مولانا فرماتے ہیں کہ ایسے احسان کرنے والے رب پر تو جان دینا چاہئے تھا ان سے تو ہماری جانوں کو ایسا تعلق ہونا چاہئے تھا کہ ؎

ترا ذکر ہے مری زندگی ترا بھولنا مری موت ہے

ان کی یاد ہماری زندگی اور ایک لمحہ ان کو بھولنا ہماری موت ہے لیکن آہ ایسے احسان کرنے والے مولیٰ پر ہم صبر کئے ہوئے ہیں جو ہمارا خالق ہے مالک ہے رازق ہے، پالنے والا ہے۔ ان پر جان فدا کر کے بھی ان کے احسانات کا حق ادا نہیں ہو سکتا کیونکہ جان انہیں کی دی ہوئی ہے اگر ان پر قربان کر دی تو کیا کمال کیا ؎

جان دی دی ہوئی اسی کی تھی
حق تو یہ ہے کہ حق ادا نہ ہوا

مجلس درس مثنوی

۱۶ شعبان المعظم ۱۴۱۸ھ مطابق ۱۷ دسمبر ۱۹۹۷ء بروز چہار شنبہ
بعد فجر بمقام خانقاہ امدادیہ اشرفیہ گلشن اقبال کراچی

چیست دنیا از خدا غافل بدن
نے قماش و نقرہ و فرزند و زن

ارشاد فرمایا کہ مولانا رومی نے اس شعر میں دنیا کی حقیقت بیان فرمادی کہ دنیا کس چیز کا نام ہے۔ بعض نادان لوگ کہتے ہیں کہ دنیا کو لات مارو، دنیا کو لات مارو۔ میں کہتا ہوں کہ اگر پیسہ نہ ہو، روٹی نہ ملے تو دنیا کو لات مارنے کے لئے لات بھی نہیں اٹھے گی۔ معلوم ہوا کہ مال و دولت کا نام دنیا نہیں ہے پھر دنیا کس چیز کا نام ہے۔ مولانا رومی ایک ہی مصرع میں سوال قائم فرماتے ہیں اور اسی مصرع میں جواب بھی دیتے ہیں ؎

چیست دنیا؟ از خدا غافل بدن

فرماتے ہیں دنیا کیا چیز ہے؟ اللہ تعالیٰ سے غافل ہوجانا۔ خدا سے غافل

ہو جانے کا نام دنیا ہے۔

نے قماش و نقرۂ فرزند و زن

قماش معنی کپڑا۔ کپڑے، چاندی سونا، مال و دولت اور بیوی بچے دنیا نہیں ہیں۔ اگر یہ چیزیں کسی کو اللہ سے غافل نہیں کرتیں اور اللہ کی مرضی کے مطابق دنیا رکھتا ہے، اپنی دنیا کو اللہ کی نافرمانی میں نہیں لگاتا تو یہ شخص اللہ والا ہے، ہرگز دنیا دار نہیں۔ اور ایک شخص مفلس ہے، تنگی ترشی اور فاقوں میں زندگی گذارتا ہے لیکن اللہ سے غافل ہے، نافرمانی میں مبتلا ہے یہ شخص پکا دنیا دار ہے۔ معلوم ہوا کہ عین امارت اور بادشاہت میں آدمی دیندار اور ولی اللہ ہو سکتا ہے اور عین مفلسی اور فاقہ کشی میں اللہ سے دور اور پکا دنیا دار ہو سکتا ہے۔ اسی لئے مولانا نے غفلت من اللہ کو فرمایا کہ یہ دنیا ہے نہ کہ مال و دولت اور امارت و بادشاہت۔

مولانا کے اس قول کی دلیل تفسیر روح المعانی میں ہے

﴿وَمَا الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُوْرِ﴾

کی تفسیر کے ذیل میں۔ دنیا متاع الغرور یعنی دھوکہ کی پونجی ہے۔ اور متاع کیا چیز ہے؟ علامہ آلوسی نے ایک عجمی عالم علامہ اصمعی کا واقعہ لکھا ہے کہ وہ لفظ متاع اور رقیم کی تحقیق کے لئے عرب کے دیہات میں گئے کیونکہ دیہات میں اس زمانہ میں ٹکسالی زبان بولی جاتی

بھی شہروں میں تو دوسری زبانوں کی آمیزش ہو جاتی ہے۔ علامہ اصمعی نے دیکھا کہ ایک گاؤں میں ایک چھوٹا سا بچہ بیٹھا ہوا تھا اتنے میں ایک چتکبرا کتا آیا اور چولہے کے پاس برتن صاف کرنے کا ایک میلا سا کپڑا تھا کتے نے اس کو منہ میں لیا اور ایک پہاڑ پر جا کر بیٹھ گیا۔ جب ماں آئی تو بچے نے کہا یا امی جاء الرقیم و اخذالمتاع و تبارک الجبل۔ علامہ اصمعی فرماتے ہیں کہ ایک جملہ میں تین لغات حل ہو گئیں۔ معلوم ہوا کہ رقیم چتکبرے کتے کو کہتے ہیں اور متاع اس حقیر اور میلے کپڑے کو کہتے ہیں جس سے باورچی خانہ میں برتن صاف کئے جاتے ہیں جس کو اردو میں صافی کہتے ہیں۔

علامہ آلوسی تفسیر روح المعانی میں فرماتے ہیں کہ دنیا متاع، حقیر ذلیل اور بُری کب ہے؟ ان الهتك عن الآخرة اگر آخرت سے غافل کر دے اِنَّ الدُّنْيَا جِيْفَةٌ وَ طَالِبُهَا كِلَابٌ دنیا مردار ہے اور اس کے طالب کتے ہیں لیکن یہ دنیا جیفہ اور متاع یعنی حقیر و ذلیل بشرط شئی ہے اور بشرط شئی کیا ہے الهاء عن الآخرة یعنی آخرت سے غفلت۔ اور اگر آخرت سے دنیا غافل نہ کرے تو علامہ آلوسی فرماتے ہیں و ان جعلت الدنیا وسیلةً للآخرة و ذریعة لها فهی نعم المتاع اگر تم دنیا کو آخرت کا وسیلہ اور اس کا ذریعہ بنالو تو یہ بہترین پونجی ہے۔ ایک شخص اپنے مال سے علماء دین کی خدمت کر رہا ہے، مسجد اور مدرسے بنا رہا ہے، دین کی کتابیں چھاپ رہا ہے، طلباء و صلحاء کو کھانا کھلا رہا ہے تو کیا اس

کی یہ دنیا متاع غرور اور ذلیل و حقیر ہے؟ یہ تو اس کی بہترین پونجی ہے جو اللہ پر فدا ہو رہی ہے۔ اسی لئے حدیث میں ہے کہ لَا یَأْکُلْ طَعَامَکَ اِلَّا تَقِیٌّ متقی تیرا کھانا کھائے کیونکہ متقی کھانا کھا کر جو نیک کام کرے گا وہ کھلانے والے کے لئے صدقہ جاریہ ہوگا پس اس کی یہ دنیا ہرگز حقیر نہیں کیونکہ آخرت کی تعمیر کا وسیلہ اور ذریعہ بن رہی ہے۔

لیکن یہ دولت ہر ایک کو نہیں ملتی۔ ہر ایک کا یہ نصیب کہاں کہ دنیا اس کو اللہ سے غافل نہ کرے۔ میرے شیخ حضرت شاہ عبدالغنی صاحب پھولپوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے تھے کہ اللہ تعالیٰ اپنی محبت کا راز ہر سینہ کو عطا نہیں فرماتے اور بڑے لطف سے کسی بزرگ کے یہ اشعار پڑھا کرتے تھے ؎

نہ ہر سینہ را راز دانی دہند
نہ ہر دیدہ را دیدہ بانی دہند

ہر سینہ کو اللہ اپنی محبت کا راز نہیں دیتا اور نہ ہر آنکھ کو اپنے راستہ کی رہنمائی کا مقام عطا فرماتا ہے ؎

نہ ہر گوہرے درۃ التاج شد
نہ ہر مرسلے اہل معراج شد

ہر موتی کو اللہ تعالیٰ یہ عزت نہیں دیتا کہ وہ بادشاہوں کے تاج میں لگے اور ہر رسول کو اللہ تعالیٰ نے معراج نہیں عطا فرمائی۔

برائے سر انجام کار صواب
یکے از ہزاراں شود انتخاب

اللہ تعالیٰ اپنے دین کے سرکاری کام کے لئے، اپنی ولایت و محبت و دوستی کے لئے ہزاروں میں سے کسی ایک کا انتخاب کرتا ہے، ہر شخص کو یہ سعادت و عزت و شرف نہیں ملتا۔ اور سرکاری کام کے لئے اللہ کی طرف سے جس کا انتخاب ہوتا ہے اس کو جو ساتھی دیئے جاتے ہیں وہ بھی منتخب ہوتے ہیں۔ صحابہ کا بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے انتخاب ہوا تھا۔ دنیا ہی میں دیکھ لیجئے۔ جب کوئی باپ اپنے بیٹے کو سفر پر بھیجتا ہے تو اس کو اچھے سے اچھے باوفا اور جاں نثار ساتھی دیتا ہے۔ جب ایک باپ کی رحمت کا یہ تقاضا ہے تو اللہ تعالیٰ نے جب اپنے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کو دنیا میں بھیجا تو اپنے پیارے پیغمبر کی نصرت کے لئے آپ کو صحابہ بھی انتہائی باوفا جاں نثار اور نہایت پیارے منتخب کرکے دیئے۔ اس لئے صحابہ پر اعتراض کرنے والے انتہائی احمق ہیں۔ صحابہ پر اعتراض کرنا اللہ تعالیٰ پر اعتراض ہے کہ نعوذ باللہ اپنے پیغمبر کو اللہ نے صحیح ساتھی نہیں دیئے اور اللہ تعالیٰ کی رحمت کا بھی انکار ہے کہ ایک باپ تو اپنے بیٹے کو باوفا ساتھی دیتا ہے اور اللہ تعالیٰ نے نعوذ باللہ نبی کے ساتھ یہ رحمت نہیں کی العیاذ باللہ نقل کفر کفر نباشد۔ اسی لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مَنْ سَبَّ اَصْحَابِیْ فَقَدْ سَبَّنِیْ الخ جس نے میرے صحابی کو بُرا کہا اس نے مجھے بُرا کہا اور جس نے

مجھے بُرا کہا اس نے اللہ کو بُرا کہا۔ صحابہ کی عظمت شان کے لئے یہی ایک حدیث کافی ہے۔

بتایئے اے علماء کرام میری تقریر میں جو لطف آپ پاتے ہیں یہ میرا کمال نہیں میرے بزرگوں کا صدقہ ہے جن کی اختر نے جوتیاں اٹھائی ہیں۔ میرے دو شعر ہیں ۔

مزہ پاتے ہو کیوں اس کے بیاں میں
کوئی تو بات ہے دردِ نہاں میں

❁❁❁

مرے احباب مجلس سے کوئی پوچھے مزہ اس کا
بہ شرح دردِ دل اختر کا محو گفتگو رہنا

الحمدللہ بزرگوں کی مجھے اللہ تعالیٰ نے اتنی صحبت عطا فرمائی کہ روئے زمین پر شاید آپ نہیں پائیں گے، شاید کا لفظ دعویٰ توڑنے کے لئے کہتا ہوں۔ میں تو بالغ ہی اہل اللہ کی آغوش تربیت میں ہوا۔ پندرہ سے اٹھارہ سال کی عمر تک مسلسل تین سال حضرت مولانا شاہ محمد احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں رہا جن سے ملاقات کے لئے میرے شیخ حضرت شاہ عبدالغنی صاحب رحمۃ اللہ علیہ جب ان کے گھر تشریف لے گئے تو زمین کو دیکھا اور پھر آسمان کی طرف دیکھا اور فرمایا کہ مولانا محمد احمد صاحب کا نور مجھے زمین سے آسمان تک نظر آرہا ہے اور یہ اس کی آنکھوں کا فیصلہ ہے جس کی آنکھوں کو اللہ تعالیٰ نے

خواب میں بارہ مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت عطا کی۔ ان کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے تین سال تک اپنی رحمت سے مجھ کو رکھا۔ روزانہ طبیہ کالج سے فارغ ہوتے ہی شام کو عصر سے رات کے گیارہ بجے تک حضرت کی مجلس میں رہتا تھا۔ بڑے بڑے علماء آرہے ہیں، اشعار ہورہے ہیں۔ کیا کہوں کیا مجلس تھی۔ تین سال تک حضرت کی زبان سے میں نے کبھی کوئی غیر اللہ کی بات نہیں سنی سوائے اللہ تعالیٰ کی محبت کے۔ وہ عالم غیب کے ریڈیو تھے، مادرزاد ولی تھے۔ ایک عالم نے بتایا کہ بچپن میں جب ہم لوگ گلی ڈنڈا کھیلتے تھے حضرت اسی بچپن میں لکڑی اور اینٹوں سے مسجد بنا کر اذان دیتے تھے۔

اس کے بعد حضرت شاہ عبدالغنی صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے بیعت ہوگیا۔ قصبہ پھولپور میں شہر سے دور حضرت کا مکان تھا جہاں سے قصبہ نظر تو آتا تھا لیکن وہاں کی آواز نہ آتی تھی، دس منٹ کا راستہ تھا۔ جنگل کا سا سناٹا، حضرت کی اپنی مسجد، اپنی خانقاہ چھوٹا سا مدرسہ جہاں ہر گھنٹہ دو گھنٹہ پر حضرت کی آہ کا نعرہ سنائی دیتا تھا۔ قرآن پاک کی تلاوت کا بھی عجیب انداز تھا ایسی عمدہ آواز تھی، معلوم ہوتا تھا کہ ساز بج رہا ہے اور دس بیس آیات کے بعد ایسا لگتا تھا کہ سینہ درد سے بھر گیا پھر پڑھتے پڑھتے اس زور سے اللہ کہتے تھے کہ پوری مسجد ہل جاتی تھی جیسے انجن میں جب اسٹیم زیادہ ہوجاتی ہے تو اس کا ڈھکن کھول دیا جاتا ہے اور بھاپ شور کے ساتھ نکل جاتی ہے

ورنہ انجن پھٹ جائے۔ جب حضرت اللہ کا نعرہ لگاتے تھے تو ایسا ہی لگتا تھا کہ اگر حضرت یہ نعرہ نہ لگائیں تو جسم کے پرخچے اڑ جائیں گے۔ حضرت کی عبادت عاشقانہ عبادت تھی ایسا لگتا تھا جیسے کوئی شدید بھوک میں پلاؤ قورمہ کھارہا ہے، روئے زمین پر میں نے کسی کو ایسی عاشقانہ عبادت کرتے ہوئے نہیں دیکھا۔ تہجد میں بھی بہت روتے تھے۔

اللہ تعالیٰ کا اختر پر فضلِ عظیم ہے کہ اتنے بڑے شیخ کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے سترہ برس تک رکھا، دس سال تو خاص پھولپور میں اور سات برس مختلف مقامات پر جس کا میں آج شکر ادا کررہاہوں کہ مالک آپ کا احسان و کرم ہے کہ آپ نے مجھے حضرت والا کے ساتھ چپکائے رکھا ورنہ جوانی میں بوڑھے آدمی کے ساتھ کون رہتا ہے۔ جوان آدمی تو ہم عمر جوانوں کو تلاش کرتا ہے گپ لگانے کے لئے۔ میں بیس بائیس سال کا اور شیخ ستر کے قریب لیکن کیا بتاؤں شیخ کے بغیر میرا کہیں دل ہی نہیں لگتا تھا۔ سارا عالم مجھے حضرت میں نظر آتا تھا۔اسی پر میرا شعر ہے ؎

وہ اپنی ذات میں خود انجمن ہے
اگر صحرا میں ہے پھر بھی چمن ہے

مثنوی بھی میں نے حضرت سے پڑھی اور حضرت نے پڑھی حکیم الامت مجدد الملت مولانا تھانوی رحمۃ اللہ علیہ سے اور حکیم الامت نے پڑھی شیخ العرب والعجم حضرت حاجی امداد اللہ صاحب مہاجر مکی رحمۃ اللہ

علیہ سے اور حاجی صاحب نے پڑھی حافظ عبدالرزاق صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے جو حافظ مثنوی تھے اور حافظ عبدالرزاق صاحب خاص شاگرد ہیں مفتی الٰہی بخش کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ خاتم مثنوی کے۔ یہ میری مثنوی کی سند ہے، اتنی قریبی سند بھی کم لوگوں کو حاصل ہوگی۔ غرض جو کچھ ملا شیخ کی صحبت سے ملا۔ اسی کو مولانا رومی فرماتے ہیں ؎

پیر باشد نردبان آسماں

تیر پراں از کہ گردد از کماں

ارشاد فرمایا کہ نردبان کے معنی ہیں سیڑھی۔ پیر آسمان کی سیڑھی ہے یعنی اللہ تعالیٰ تک پہنچنے کا راستہ، ذریعہ اور وسیلہ ہے۔ اللہ تعالیٰ تک جانا چاہتے ہو تو کوئی پیر حقانی تلاش کرو۔ آسمان سے یہاں مراد اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ یہ تو ایک دعویٰ ہے کہ پیر اللہ تک پہنچنے کا وسیلہ ہے لیکن اس دعویٰ کی کیا عمدہ دلیل اگلے مصرع میں مولانا دیتے ہیں۔ مولانا رومی کے انہیں علوم کی وجہ سے ہر زمانہ میں سارے علماء مولانا کے غلام بن گئے۔ فرماتے ہیں ؎

تیر پراں از کہ گردد از کماں

تیر کس کے ذریعہ سے اُڑتا ہے؟ کمان سے۔ تیر اگر ایک کروڑ روپے کا سونے کا بنا ہوا ہو مگر زمین ہی پر دھرا رہے گا اگر کمان میں نہیں

آئے گا۔ شیخ مثل کمان ہے، مرید جب اس کی صحبت میں آتا ہے تو عرش تک وہ اللہ والا اڑا دیتا ہے، فرشی عرشی بن جاتا ہے، غافل اللہ والا بن جاتا ہے۔

مولانا روم یہ بات اپنی طرف سے نہیں کہہ رہے ہیں۔ مثنوی تو قرآن و حدیث کی تفسیر ہے۔ لوگوں کو سمجھانے کے لئے مولانا نے قرآن و حدیث کے علوم کو مثالوں سے عاشقانہ انداز میں پیش کیا ہے۔ اس شعر کی دلیل ہے

﴿كُوْنُوْا مَعَ الصّٰدِقِيْنَ﴾

قرآن پاک کو کوئی کیسے جھٹلا سکتا ہے۔ حق تعالیٰ فرمارہے ہیں کہ اگر تم تقویٰ چاہتے ہو، ہمارا دوست بننا چاہتے ہو تو تقویٰ والوں کے ساتھ رہو۔ اگر ان کے ساتھ رہوگے تو ان کے دل کا تقویٰ تمہارے دل میں منتقل ہو جائے گا مگر دل سے محبت کرو۔ ان کے دل سے اپنا دل ملا دو۔ چراغ سے چراغ جلتے ہیں ؎

قریب جلتے ہوئے دل کے اپنا دل کر دے
یہ آگ لگتی نہیں ہے لگائی جاتی ہے

اگر ایک چراغ کا برتن ایک کروڑ روپے کا ہے سونے جواہرات، قیمتی پتھروں سے بنا ہے اور اس کی بتی بھی مان لیجئے لاکھوں روپے کی بنائی گئی ہے اور اس کا تیل بھی کوئی خاص تیل ہے لاکھوں روپے کا لیکن

روشن نہیں ہو سکتا جب تک کسی جلتے ہوئے چراغ کی لو سے مس یعنی Touch نہیں ہو گا نہ خود روشن ہو گا نہ کسی دوسرے چراغ کو روشن کر سکے گا۔ اسی طرح کتنا ہی بڑا عالم ہو، علم کا سمندر ہو، چلتا پھرتا کتب خانہ ہو لیکن اس کا دل اللہ کی محبت سے روشن نہیں ہو سکتا، اس کا علم مقرون بالعمل نہیں ہو سکتا جب تک اللہ کی محبت میں جلتے ہوئے کسی صاحب نسبت دل سے اپنا دل نہیں ملائے گا، کسی اللہ والے کی صحبت اور غلامی اختیار نہیں کرے گا نہ اس کے دل میں اللہ کی محبت کی آگ لگے گی نہ یہ دوسروں کو لگا سکے گا اور دوسری مثال یہ ہے کہ دو تالاب ہیں۔ ایک تالاب مچھلیوں سے محروم ہے اور دوسرے تالاب میں مچھلیاں ہیں تو خالی تالاب اگر اپنی سرحد مچھلیوں والے تالاب سے ملادے تو اس کی ساری مچھلیاں اس خالی تالاب میں آجائیں گی۔ اسی طرح اللہ والوں سے تعلق کرنے سے ان کے دل کا تقویٰ دوسرے دلوں میں منتقل ہو جاتا ہے۔

اختر اللہ والوں کا ایک ادنیٰ غلام ہے۔ میں اللہ والا ہونے کا دعویٰ نہیں کر سکتا لیکن میں نے ساری عمر اللہ والوں کی غلامی کی ہے۔ میری اللہ والوں کی غلامی کو کوئی نہیں جھٹلا سکتا۔ جنوبی افریقہ کے علماء موجود ہیں ان سے پوچھ لیجئے کہ کیا حالات ہیں۔ علماء کی زندگیوں میں کیسا انقلاب آیا ہے مولانا ..... بہت بڑے دارالعلوم کے مہتمم ہیں میرے ہاتھ پر بیعت ہو گئے، اللہ اللہ کیا، نفس کی اصلاح

ہوئی ، تقویٰ نصیب ہوا ، میری طرف سے ان کو اجازت بھی ہے اب خود کہتے ہیں کہ میری تقریر میں وہ اثر نہ تھا جو اب اللہ نے عطا فرمایا ہے۔ اب جو بات کہتا ہوں دردِ دل سے کہتا ہوں ، اشکبار آنکھوں سے کہتا ہوں روتے ہوئے دل سے کہتا ہوں ۔ اب تبلیغ بھی جاری ہے ، اصلاحِ نفس بھی جاری ہے۔ لوگ بہت کثرت سے بیعت بھی ہو رہے ہیں ۔ دین کا نفع کئی گنا بڑھ گیا اور شیخ الحدیث ..... بہت بڑے دارالعلوم کے جو اس فقیر کے ہاتھ پر بیعت ہوئے بخاری شریف پڑھاتے ہیں ماشاء اللہ ساری زندگی تبلیغ میں لگے رہے، اب بھی سارے عالم میں تبلیغ کے لئے جارہے ہیں مگر یہی کہتے ہیں کہ ہماری تبلیغ میں تاثیر بڑھ گئی لوگ ہاتھوں ہاتھ لے رہے ہیں اور جنوبی افریقہ کے ایک بہت بڑے شہر کے تبلیغی جماعت کے امیر جن کو جنوبی افریقہ کے علماء جو یہاں موجود ہیں جانتے ہیں کعبہ شریف میں میرے ہاتھ پر بیعت ہوئے ۔ ایک سال بعد ملے تو کہا کہ تقویٰ کا اتنا بڑا نفع ملا ہے جو زندگی بھر نہیں ملا تھا اگرچہ ساری زندگی دین ہی کی محنت میں گذری ، بیعت ہونے کے بعد نظر کی حفاظت کا انعام ملا ۔ اب ایک نظر بھی خراب نہیں ہوتی چاہے ہوائی جہاز میں ہوں ، لندن میں ہوں یا کہیں بھی اور اس نعمت پر وہ اتنا مست ہوئے کہ کہتے ہیں کہ دل چاہتا ہے کہ سارے تبلیغی دوستوں کو آپ سے (یعنی اس فقیر سے) بیعت کرادوں کیونکہ بغیر تقویٰ کے ولایتِ خاصہ حاصل نہیں ہوسکتی اور اس

میں تعجب کی کیا بات ہے۔ ایک ہزار سال سے اپنے بزرگوں کا یہ سلسلہ چلا آرہا ہے۔ بغیر پیر کے کوئی اللہ والا نہیں بنا۔ کتنے لوگ جنہوں نے بغیر پیر کے چلنا چاہا اللہ اللہ کرکے پاگل ہوگئے کیونکہ کوئی مرشد نہیں تھا، ذکر میں مزہ آیا ایک ہزار کے بجائے دس ہزار کرنے لگے، تحمل سے زیادہ محنت کی دماغ میں خشکی ہوگئی یہاں تک کہ پاگل ہوگئے۔ لوگوں نے سمجھا کہ مجذوب ہوگئے حالانکہ حقیقت میں پاگل ہوگئے۔ میرے شیخ شاہ ابرارالحق صاحب دامت برکاتہم فرماتے ہیں کہ جس طرح کار کے لئے ڈرائیور ضروری ہے اسی طرح اللہ کا راستہ طے کرنے کے لئے شیخ ضروری ہے۔ جس کار پر کوئی ڈرائیور نہ ہو تو جہاں تک موڑ نہیں آئے گا کار سیدھی چلی جائے گی لیکن جہاں کوئی موڑ آیا وہیں تصادم ہوجائے گا اسی طرح جن کا کوئی شیخ نہیں تھا وہ کچھ دور تو صحیح چلے لیکن کہیں جاہ کے موڑ پر ٹکرا کر تباہ ہوگئے کہیں باہ کے موڑ پر تباہ ہوگئے۔ حضرت والا فرماتے ہیں کہ اگر کار کا بریک ڈرائیور سے کہے کہ گدھے کی لید لگا ہوا بوٹ میری گردن پر رکھ کر میری شان میں گستاخی کرتے ہو تو ڈرائیور کہے گا کہ میرے بوٹ سے مت گھبرا۔ اگر تیری گردن پر میرا بوٹ نہیں ہوگا تو ایکسیڈنٹ ہوجائے گا۔ نہ تو رہے گا، نہ موٹر رہے گی نہ موٹر والا۔ اس لئے بزرگوں کا سایہ بہت بڑی نعمت ہے۔ مرشد کے سائے میں جیو اس کی روک ٹوک ڈانٹ ڈپٹ سے نہ گھبراؤ۔ یہی تمہیں عجب و کبر کے ایکسیڈنٹ سے بچائے

گی۔ جن کے پاس علم تھا لیکن کسی اللہ والے بزرگ سے تعلق نہیں تھا وہی گمراہ ہوگئے۔ پرویزی قادیانی وغیرہ جتنے فرقے باطل ہیں ان کے بانی علم کسی درجہ میں رکھتے تھے لیکن کوئی ان کا مربی نہیں تھا جس سے یہ مربہ نہ بن سکے۔ اگر آپ کسی دوکان پر جائیں اور کہیں کہ سیب کا مربہ چاہئے مگر ایسا ہو جس کا کوئی مُربی نہ ہو، خود کتاب پڑھ کر مُربہ بن گیا ہو تو دوکاندار کہے گا کہ آپ کسی دماغ کے ڈاکٹر سے علاج کرائیے۔ دنیا میں کوئی مربہ ایسا نہیں ہوسکتا جس کا کوئی مربی نہ ہو۔ اپنے بزرگوں کو دیکھ لیجئے۔ حضرت مولانا الیاس صاحب رحمۃ اللہ علیہ خلیفہ ہیں حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارن پوری رحمۃ اللہ علیہ کے اور ان کے شیخ ہیں قطب العالم مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ جو فرمایا کرتے تھے کہ ہمارے خلیل کو اللہ تعالیٰ نے نسبت صحابہ عطا فرمائی ہے۔ حضرت مولانا الیاس صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارن پوری رحمۃ اللہ علیہ سے تربیت پائی، ان سے مُربہّ ہوئے پھر مُربی ہوئے اور آج سارے عالم میں ان کا خلوص پھیل رہا ہے۔ کوئی دیسی آم لنگڑا آم نہیں بنا جب تک کسی لنگڑے آم کی قلم سے پیوند نہیں کھایا۔ دیسی آم کو لنگڑے آم کی قلم سے کس کے پٹی باندھتے ہیں اگر کس کے نہ باندھیں، رابطہ ڈھیلا رہے تو لنگڑے آم کی خاصیت دیسی آم میں نہیں آئے گی اور دوسرا کام یہ کرتے ہیں کہ دیسی آم کو آگے نہیں بڑھنے دیتے،

کاٹتے رہتے ہیں اس طرح لنگڑے آم کی تمام خاصیت دیسی آم میں منتقل ہو جاتی ہے۔ اسی طرح کوئی مولوی بھی مولیٰ والا نہیں ہو سکتا جب تک کسی مولیٰ والے سے پیوند نہیں لگائے گا یعنی اس کی صحبت اختیار نہیں کرے گا اور تعلق اس اللہ والے سے ڈھیلا ڈھالا نہ ہو خوب مضبوط ہو تب اس اللہ والے کی خصوصیات اس کے اندر منتقل ہوں گی اور جس طرح دیسی آم کو آگے نہیں بڑھنے دیتے، کاٹتے رہتے ہیں اسی طرح شیخ کی رائے میں اپنی رائے کو فنا کردو، آگے نہ بڑھو ورنہ دیسی کے دیسی ہی رہو گے لہٰذا شیخ سے خوب قوی تعلق ہو اور اس کی رائے میں اپنی رائے کو فنا کردو تو دیسی آم تو لنگڑا آم بنتا ہے لیکن دیسی دل لنگڑا دل نہیں بنے گا تگڑا دل بنے گا اور ایسا تگڑا دل بنے گا کہ لاکھوں انسان اس سے فیض یاب ہوں گے۔ اسی کو مولانا رومی فرماتے ہیں ؎

نفس خود را کش جہانے زندہ کن
خواجہ را کشتہ ست اورا بندہ کن

فرمایا کہ اپنے نفس کو مار لو، نفس کی بُری بُری خواہشوں کو قتل کردو یعنی جب نفس میں بری خواہش کا تقاضا پیدا ہو تو اس تقاضے پر عمل نہ کرو تو گویا تم نے اپنے نفس کو قتل کردیا۔ اور ڈرومت کہ اگر ہم نے خواہشوں کو مار دیا تو ہمارے پاس کیا رہے گا۔ بظاہر تو خواہشوں کی

موت نظر آرہی ہے لیکن اگر تم نے ذرا سی ہمت کرلی تو ان خواہشوں کی موت سے تمہیں ایسی حیات عطا ہوگی کہ تم اپنی جان میں سینکڑوں جان محسوس کروگے اور ایک عالم تم سے زندہ ہوگا۔ نفس تو غلام تھا، روح آقا تھی لیکن تمہارے نفس نے روح کو ماردیا ہے، غلام نے آقا کو قتل کردیا ہے لہٰذا تم اس سے قصاص لو، مولانا رومی نے دلیل قرآن پاک کی پیش کی کہ

﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يَّآ أُولِي الْأَلْبَابِ﴾

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں اے عقل والو قصاص میں تمہارے لئے زندگی ہے۔ اگر تم قصاص لے لو یعنی اگر قاتل کو قتل کردیا جائے تو لاکھوں انسانوں کو زندگی مل جائے گی کیونکہ ملک سے قتل ختم ہوجائے گا۔ پس اگر تم بھی اپنے نفس کی مملکت میں بُری خواہشوں کو قتل کردو تو تم کو ایک حیاتِ ایمانی، حیاتِ احسانی، حیاتِ دوستاں، حیاتِ عاشقاں، حیاتِ باصفا و حیاتِ باوفا اللہ تعالیٰ عطا فرمائیں گے۔ بہت دن نفس کے غلام رہ چکے اور اس غلامی کی ذلتوں، تکلیفوں اور بے چینیوں کو دیکھ چکے کہ یہ جہاں چاہتا ہے تمہاری روح کو لے جاتا ہے، جہاں چاہتا ہے عورتوں کو دیکھتا ہے، جو گناہ چاہتا ہے کرتا ہے اور روح بیچاری مغلوب و مظلوم ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے لومڑی شیر پر بیٹھی ہوئی ہنس رہی ہو تو یا تو یہ شیر نہیں ہے یا پھر شیر اس کے عشق

میں مبتلا ہے ورنہ بھلا لومڑی کی مجال تھی کہ شیر پر سوار ہوتی ۔ یہ جسم (نفس) تو گھوڑا اور سواری ہے روح سوار ہے اور سواری کو سوار کے تابع ہونا چاہئے ۔ سوار جدھر چاہے اس کا لگام پھیر دے لیکن اگر کسی شخص کو دیکھو کہ بے بس گھوڑے پر بیٹھا ہوا ہے ، گھوڑا جدھر چاہتا ہے اس کو لے جاتا ہے تو یہ سوار نہیں ہے ، گھوڑا اس پر سوار ہے ۔ اسی طرح جس کا نفس اس سے جو گناہ چاہتا ہے کراتا ہے تو معلوم ہوا کہ روح سوار نہیں ہے نفس خود اس پر سوار ہو گیا ہے ، روح سواری بن گئی ہے اور نفس دشمن کے قبضہ میں آگئی ہے لہٰذا مولانا رومی فرماتے ہیں کہ اس نفس دشمن کو مغلوب و محکوم کر کے روح کا غلام بناؤ ، سواری کو سوار کے تابع کرو کہ یہ تمہارے اشاروں پر چلے ، جہاں کہو کہ نظر جھکا لے تو یہ نظر جھکا لے ، جو حکم اس کو دے دو یہ خلاف ورزی نہ کرسکے ۔ جب روحانیت غالب ہو جائے گی تو نفس مغلوب ہو جائے گا ، جب کہو گے کہ مسجد کی طرف چل تو مسجد کی طرف جائے گا اور اگر کبھی شرارت کرے کہ گناہ کرو ، سینما کی طرف چلو تو لگام کھینچ کر اس کو روک لو۔ لیکن یہ اسی وقت ہوتا ہے جب روح میں طاقت ہو اور نفس کمزور ہو لہٰذا اس کو گناہوں کی حرام غذا نہ دو تو یہ کمزور ہو جائے گا ورنہ پوری زندگی گناہ کراتا رہے گا ۔ بتایئے کہ مرنے کے بعد کیا نفس کوئی گناہ کراسکتا ہے ؟ تو یہ شرافت نہیں ہے کہ جب تک گناہ کر سکتے تھے گناہ کرتے رہے اور جب مر گئے

تو متقی بن گئے ۔ مرنے کے بعد کوئی متقی نہیں بن سکتا کیونکہ اب تو اختیار ہی ختم ہو گیا اور تقویٰ اس کا نام ہے کہ نفس میں گناہ کرنے کی طاقت ہو پھر گناہ نہ کرو تو اب تم متقی ہو۔ بس جس دن اپنے نفس کو مار دیا تو اس دن تم خود جی اٹھو گے اور ایک عالم تم سے جی اٹھے گا لہٰذا اللہ کی محبت میں مرنے جینے کا ارادہ کرلو کہ گناہوں سے بچنے کی تکلیف سے اللہ پر مرتا رہوں گا اور عبادت کی لذتوں سے اللہ پر جیتا رہوں گا۔ یہ ہے اللہ پر مرنا اور جینا۔ اللہ کا وعدہ ہے کہ جس وقت تم گناہوں سے بچنے کی تکلیف اٹھانے لگو گے ، حرام خواہشوں پر عمل نہ کرو گے ، جب آنکھوں کی مٹھاس مجھ پر فدا کرو گے تو میں تمہیں دل کی مٹھاس دوں گا اور میری مٹھاس غیر فانی ، غیر محدود اور بے مثل ہوگی۔ اس کے برعکس دنیوی مٹھاس فانی بھی ہے اور محدود بھی ، مشوش بھی ہے اور مکلف بھی ، ایسی فانی مٹھاس پر کہاں حیات ضائع کرتے ہو ۔

اس کے برعکس نفس میں طاقت آتی ہے اس کو گناہوں کی حرام غذا دینے سے ۔ مولانا رومی فرماتے ہیں کہ جس طرح بعض شکاری ہرن کا شکار کرنے نکلے ان کی نیت ہرن کے شکار کی تھی لیکن اتنے میں اچانک جھاڑی سے جنگلی سور نکلا اور شکاری کو منہ میں دبوچ کر مار ڈالا اسی طرح بعض لوگ اللہ کے راستے میں چلے ولی اللہ بننے کے لئے لیکن نفس و شیطان نے انہیں غیر اللہ میں مبتلا کر دیا، کسی حسین اور

نمکین شکلوں کے رنگ و روغن کے عشق میں مبتلا ہوگئے اور اللہ تک نہ پہنچ سکے۔اس لئے سالک کو چاہئے کہ ہر وقت ہشیار رہے، حسینوں کو دیکھ کر کبھی خوش نہ ہو بلکہ دور سے پناہ مانگے کہ یا اللہ بچا۔جہاں غیر اللہ آیا وہ دل اللہ کے قابل نہیں رہتا۔ مولانا شاہ محمد احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ؎

نہ کوئی راہ پاجائے نہ کوئی غیر آجائے
حریم دل کا احمد اپنے ہردم پاسباں رہنا

بعض بے وقوف لوگ جو اپنے زعم میں اللہ کے طالب ہیں لیکن حسین شکلوں کو دیکھ کر مسکراتے ہیں اور دل میں خوشی محسوس کرتے ہیں یہ حرام خوشی محسوس کرنے والا انتہائی گدھا نمک حرام اور خبیث الطبع ہے اور کبھی اللہ تک نہیں پہنچ سکتا ؎

ہم خدا خواہی و ہم دنیائے دوں
ایں خیال است و محال است و جنوں

مولانا رومی فرماتے ہیں اللہ کو بھی چاہتے ہو اور دنیائے مردار کی حرام لذت بھی اُڑانا چاہتے ہو۔ لہٰذا اللہ کو پانے کا تمہارا خیال محض جنون اور پاگل پن ہے۔

جس کو اللہ تعالیٰ سے صحیح تعلق نصیب ہوجائے وہ تو حسین شکلوں کو دور سے دیکھ کر ہی کانپنے لگے گا اور راستہ بدل دے گا اور

کہے گا

﴿ اِنِّیْ ذَاهِبٌ اِلٰی رَبِّیْ سَیَهْدِیْنِ ﴾

میں تو اپنے رب کی طرف جاتا ہوں جو مجھے بہت جلد مل جائے گا۔ لیکن محروم القسمت، نفس کے تابع اور خبیث الطبع اسی راستہ کی طرف چلتے ہیں اور نفس ان کو دھوکہ دیتا ہے کہ دیکھیں گے نہیں۔ نفس کی چالیں بہت باریک ہوتی ہیں، یہ ایسا گراتا ہے کہ سالک کو خبر بھی نہیں ہوتی۔ اس لئے شیخ وہ ہونا چاہئے جو ماہر نفسیات بھی ہو، بالکل بھولا بھالا نہ ہو کہ اس کو پتہ ہی نہ ہو کہ کیا ہوتا ہے خصوصاً حسن و عشق کے تمام حالات کو خوب جانتا ہو لیکن متقی ہو سب کچھ جانتا ہو مگر بچتا ہو وہی ایسے مریضوں کا علاج کر سکتا ہے۔ یہ میں جو کچھ بتارہا ہوں فرضی قصے نہیں ہیں مثلاً بہت سے لوگ جہاز میں کنارے والی سیٹ پر بیٹھتے ہیں تاکہ آتے جاتے ایر ہوسٹس کے جسم سے کہنی لگ جائے (Touch) ہوجائے۔ نفس کی سازشیں بہت باریک ہوتی ہیں ان کو وہی سمجھ سکتا ہے جس پر اللہ کا فضل ہو۔ اس نفس کے اتنے مکر اور کید ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہی جس کی حفاظت فرمائیں وہی اپنے نفس کی مکاریوں کو سمجھ سکتا ہے۔ اسی لئے حضرت حکیم الامت مجدد الملت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ کسی حسین کو دیکھ کر اپنی ٹوپی کو صحیح نہ کرو، داڑھی میں کنگھی نہ کرو، چشمہ ٹھیک کرکے نہ لگاؤ، بالوں کو نہ سلجھاؤ، چہرہ کا پسینہ نہ صاف کرو کہ یہ

سب نفس کے مکر ہیں اس طرح وہ آپ کو اس حسین کی نظروں میں منتخب یعنی (Selected) کرانا چاہتا ہے۔

اسی لئے اس شعر میں مولانا رومی نے فرمایا کہ نفس کو مغلوب کردو اس کی بری خواہشات کو ماردو تو تمہاری روح غالب ہوجائے گی اور تم کو ایسی حیات ایمانی عطا ہوگی کہ ایک جہان تم سے زندہ ہوگا۔

لیکن نفس کے شر سے کون بچ سکتا ہے؟ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿ اِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّیْ ﴾

نفس سرکش اور امارہ بالسوء سے وہی بچ سکتا ہے جس پر اللہ کی رحمت کا سایہ ہو اور اللہ کی رحمت ملتی ہے اللہ والوں سے جن کے تذکرہ ہی سے رحمت نازل ہوتی ہے۔ ملا علی قاری مرقاۃ شرح مشکوۃ میں لکھتے ہیں ان الرحمۃ تنزل عند ذکر الصالحین فضلاً عند وجودھم صالحین کے تذکروں سے رحمت نازل ہوتی ہے تو جہاں وہ خود ہوں گے وہاں کس قدر رحمت کا نزول ہوگا۔ اس لئے جو اللہ والوں کے سائے میں آجائے گا ان شاء اللہ تعالیٰ نفس کے شر سے محفوظ رہے گا۔

نفس نتواں کشت الا ظل پیر
دامن آں نفس کش را سخت گیر

فرماتے ہیں کہ پیر کے سائے کے بغیر نفس نہیں مر سکتا لہٰذا اس نفس

کش یعنی اللہ والے کا دامن بہت مضبوطی سے پکڑلو۔

آپ لوگوں کے آنے کی برکت محسوس ہورہی ہے ورنہ میں بوجہ ضعف مثنوی نہیں پڑھاتا لیکن سوچا کہ اتنے بڑے بڑے علماء چھ سات ملکوں سے آئے ہوئے ہیں اور ان کی فرمائش بھی ہے درس مثنوی کی۔ اس سے یہاں رہنے والوں کا بھی بھلا ہوجائے گا۔ باہر سے آنے والے مہمانوں کی وجہ سے کھانا اچھا پکتا ہے تو گھر والے بھی اچھا کھالیتے ہیں۔ اسی وجہ سے مثنوی شروع کی۔اس کا پورا مزہ جب آئے گا جب اس کو یاد کرکے سینوں میں رکھ لیں۔ علم در سینہ نہ کہ در سفینہ۔علم اپنا وہی ہے جو سینہ میں ہو ورنہ کشتی میں کتابیں رکھی ہوں پڑھی بھی ہوں لیکن سینہ میں نہیں تو کس کام کی۔ جب سینہ میں نہیں ہے تو کس کو سناؤ گے۔ یہ بزرگوں کے اقوال ہیں۔علم پر ایک اور بزرگ کا قول یاد آگیا جو میں نے اپنے شیخ سے بارہا سنا، آپ لوگ بھی یاد کرلیجئے کام آئے گا۔ شیخ فرماتے تھے یک من علم را دہ من عقل باید یعنی ایک من علم کے لئے دس من عقل چاہئے اس علم کے استعمال کے لئے اور یہ عقل بدون صحبت و تربیت اہل اللہ نصیب نہیں ہوتی۔دین کی سمجھ بہت بڑی نعمت ہے۔ اس پر ایک واقعہ سناتا ہوں۔میرے شیخ شاہ عبدالغنی صاحب کے ہاتھ پر حضرت کے بچپن کا ایک ساتھی جو حضرت کے ساتھ لاٹھی سیکھتا تھا بیعت ہوگیا۔ بیعت ہوتے ہی اس نے سوال کیا کہ حضرت میں درود لکھی، درود تاج،

دعائے گنج العرش پڑھتا ہوں اس کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے۔ احقر بھی موجود تھا اور حضرت مولانا شاہ ابرارالحق صاحب بھی موجود تھے۔ ہمارے دل میں خیال آیا کہ دیکھو حضرت کیا جواب دیتے ہیں۔ اگر اس کو منع کرتے ہیں تو یہ ان پڑھ ہے فوراً الزام لگائے گا کہ آپ لوگ وہابی ہیں اور بھاگ جائے گا اور دین سے محروم ہوجائے گا اور اگر منع نہیں کرتے تو یہ بھی صحیح نہیں۔ حضرت والا نے فرمایا کہ دھومی خاں یہ بتاؤ کہ ایک درود تو اُمت کے علماء کا بنایا ہوا ہو اور دوسرا درود خود آقا صلی اللہ علیہ وسلم کا بنایا ہوا ہو تو ان میں کون سا بہتر ہوگا۔ اس نے کہا آقا صلی اللہ علیہ وسلم سے بڑھ کر کس کا درود ہوسکتا ہے۔ حضرت نے فرمایا کہ نماز میں جو درود شریف پڑھتے ہو یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اُمت کو عطا فرمایا ہے لہٰذا جتنی دیر تم اُمت کے لوگوں کے بنائے ہوئے درود شریف پڑھتے ہو ان کے بجائے اتنی دیر سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا عطا فرمودہ درود شریف پڑھ لیا کرو۔ ہم لوگ حضرت کے اس جواب پر حیران رہ گئے کہ سانپ بھی مرگیا اور لاٹھی بھی نہیں ٹوٹی۔

مجلس درس مثنوی

۲۱ شعبان المعظم ۱۴۱۸ھ مطابق ۲۲ دسمبر ۱۹۹۷ء بروز دوشنبہ
بعد فجر بمقام خانقاہ امدادیہ اشرفیہ گلشن اقبال بلاک ۲ کراچی

عشق من پیدا و دلبر ناپدید
در دو عالم ایں چنیں دلبر کہ دید

ارشاد فرمایا کہ جب یہ شعر پڑھتا ہوں تو مجھے اپنے شیخ حضرت شاہ عبدالغنی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی یاد آجاتی ہے۔ حضرت جب رات کو تہجد کے لئے اٹھتے تھے تو اس شعر سے ان کا آغاز بندگی ہوتا تھا۔ استنجے کے لئے لوٹا لئے جارہے ہیں اور یہ شعر پڑھتے جارہے ہیں، ایسا معلوم ہوتا تھا کہ جیسے ہر وقت وہ اللہ کو دیکھ رہے ہیں۔ آہ وہ پرکیف دن یاد آتے ہیں جب پھولپور کے جنگل میں جہاں کسی انسان کی آواز نہیں آتی تھی سوائے شیخ کے نعرہ ہائے عشق کے۔ اللہ تعالیٰ کا احسان ہے کہ پھولپور میں دس برس تک مجھے اللہ نے شیخ کی خدمت کی توفیق دی۔ جون کی گرمی میں جب قریب کے

تالاب کا پانی ختم ہو جاتا تھا تو سخت لو میں ایک میل دور ندی سے حضرت کے لئے پانی لاتا تھا اور حضرت کے کپڑے اختر ہی دھوتا تھا اور رات کو تین بجے اٹھ کر وضو کرانا بھی میرے ہی ذمہ تھا۔ کیا کہوں کیا لطف آتا تھا۔ رات کو اٹھنے کے بعد حضرت کی زبان پر یہی شعر ہوتا تھا ؎

عشقِ من پیدا و دلبر ناپدید

میرا عشق تو ظاہر ہے کہ میں رات کو اٹھ رہا ہوں، وضو کر رہا ہوں، نماز میں ہاتھ باندھے کھڑا ہوں یعنی بندوں کے اعمالِ عشق تو نظر آرہے ہیں، وضو، نماز، روزہ یہاں تک کہ عشاق اپنی گردنیں بھی جہاد میں کٹا رہے ہیں لیکن جن کے لئے یہ اعمالِ محبت کئے جارہے ہیں وہ محبوب نظر نہیں آتا، وہ نگاہوں سے پوشیدہ ہے، اس پر ہم ایمان بالغیب رکھتے ہیں، بغیر دیکھے ان پر نیندیں قربان کرتے ہیں اور اپنی جانیں فدا کرتے ہیں ۔

در دو عالم ایں چنیں دلبر کہ دید

دونوں عالم میں ایسا محبوب کوئی دکھائے کہ وہ نظر نہ آئے اور بغیر دیکھے جس پر عشاق اپنی گردنیں کٹا رہے ہیں، بغیر دیکھے جس کے لئے آدھی رات کو اٹھ کر سخت سردی میں وضو کر رہے ہیں اور بغیر دیکھے

جس کے سامنے سجدہ میں سر رکھ رہے ہیں۔ دونوں عالم میں ذرا کوئی ایسا محبوب دکھائے تو سوائے اللہ کے۔ مولانا شاہ محمد احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ؎

میں ان کے سوا کس پہ فدا ہوں یہ بتادے
لا مجھ کو دکھا ان کی طرح کوئی اگر ہے

اس کا کوئی ہمسر، کوئی برابری کرنے والا نہیں، اس کی ذات وَلَمْ یَکُنْ لَّهٗ کُفُوًا اَحَدٌ اور وَحْدَهٗ لَا شَرِیْكَ ہے۔ دونوں عالم میں کون ایسا دلبر ہے کہ بغیر دیکھے جس پر ستر صحابہ نے اپنی جانیں قربان کردیں اور سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ان کا جنازہ پڑھایا تو ہر جنازہ بزبان حال اس شعر کا مصداق تھا ؎

ان کے کوچہ سے لے چل جنازہ مرا
جان دی میں نے جن کی خوشی کے لئے
بے خودی چاہئے بندگی کے لئے

سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے اصحاب کی جدائی کا کتنا غم ہوا ہوگا۔ اسلام ہم تک آسانی سے نہیں پہنچا، صحابہ نے اپنی گردنیں دی ہیں، اپنا خون شہادت بہایا اور ہم تک اسلام پہنچایا۔ حکیم الامت فرماتے ہیں کہ اسلام نام ہے اللہ سے عشق کا کہ عاشقانہ عبادت کرو۔ عشق کا صحیح استعمال اللہ پر فدا ہونا ہے۔ صحابہ خدا پر فدا ہوگئے اور

ہمارے ایمان کا آج یہ حال ہے کہ غضِ بصر کا حکم ہم کو بھاری معلوم ہوتا ہے۔ آہ انہوں نے جانیں دیں اور ہم اللہ کے لئے ایک نظر نہیں بچاسکتے، جانوروں کی طرح حسینوں کو دیکھتے رہتے ہیں اور ہم کو احساس بھی نہیں ہوتا کہ مُردوں پر، مرنے والی لاشوں پر ہم اپنے ایمان کو ضائع کر رہے ہیں۔ جو لاشوں پر مرتا ہے وہ خود لاشئی ہوتا ہے اگر یہ شئی ہوتا تو لاشئی پر نہ مرتا۔ اس وقت بندہ نہایت حقیر و ذلیل ہوتا ہے جب وہ اپنے لحاتِ حیات کو خالقِ حیات کی نافرمانی میں استعمال کرتا ہے، مرنے والی لاشوں کی خاطر اپنے مالک اور خالق کو ناراض کرتا ہے۔ غیر اللہ پر فدا ہونا بندے کا بندہ بننا ہے، فقیروں کا فقیر بننا ہے کتنا بڑا جرم ہے کہ بندے کا بندہ بن گئے جس کا حسن خود اس کے اختیار میں نہیں۔ اگر لقوہ ہوگیا، فالج گر گیا، پائیریا ہوگیا یا مرگیا تو پھر کہاں جاؤ گے دل کو بہلانے۔ احقر کے دو شعر ہیں جس میں میں نے میر کو مخاطب کیا ہے، عجیب بات ہے کہ میر ہی کا نام میرے شعروں میں فٹ ہوتا ہے۔

حسینوں کا جغرافیہ میر بدلا
کہاں جاؤ گے اپنی تاریخ لے کر
یہ عالم نہ ہوگا تو پھر کیا کرو گے
زحل مشتری اور مریخ لے کر

مومن کی شان کے خلاف ہے کہ اللہ کو بھول جائے حضرت

حکیم الامت مولانا تھانوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تھانہ بھون میں ایک بچہ تھا اس کو لڈو سے عشق تھا۔ کسی نے پوچھا تمہارا کیا نام ہے کہا عبدالرحمٰن لڈو اور ابا کا نام؟ محمود خان لڈو۔ کہاں جارہے ہو دادا ابا کے لڈو۔ ہر بات میں لڈو کہنا اس کے لئے لازم تھا۔ حضرت فرماتے ہیں کہ مسلمان کی بھی یہی شان ہے کہ ہر وقت مولیٰ کو یاد کرے۔ کوئی نعمت ملی تو کہا الحمد للہ، کوئی تعجب کی بات دیکھی تو کہا سبحان اللہ، کوئی بُری چیز نظر آئی تو اللہ اکبر، کوئی غم آیا تو انا للہ ؎

ان سے ملنے کو بہانہ چاہئے

شریعت تو ہمیں سراپا عشق بناتی ہے اللہ پر فدا ہونا سکھاتی ہے کہ ہر وقت اپنے مالک کو یاد رکھو۔

لہٰذا مولانا رومی فرماتے ہیں کہ دونوں عالم میں جب اللہ تعالیٰ کی ذات لا مثل لہٗ ہے، کوئی اس کا ہمسر نہیں، اس جیسا کوئی محبوب نہیں تو ان کو چھوڑ کر فانی حسینوں پر جان دینا انتہائی ظلم اور گدھا پن ہے جس پر اگر خون کے آنسو بہاکر تلافی کروگے تو حق ادا نہیں ہوسکتا کیونکہ جن پر زندگی ضائع کی یہ ایسے عاجز اور بے خبر ہیں کہ ان کو اپنے عشاق کے آنسوؤں کی بھی خبر نہیں ہوتی کہ کوئی ان کے لئے رو رہا ہے۔ میرا شعر ہے ؎

صلہ عشق مجازی کا یہ کیسا ہے ارے توبہ
کہ عاشق روتے رہتے ہیں صنم خود سوتا رہتا ہے

اور ایک ہمارا اللہ ہے کہ اگر رات کی تنہائی میں ایک قطرہ آنسو ان کی یاد میں گر گیا تو اللہ تعالیٰ اس سے باخبر ہوتے ہیں۔ اس لئے محبت کے قابل صرف حق تعالیٰ کی ذات ہے اور اس کی عقلی دلیل یہی ہے کہ محبوب ایسا ہونا چاہئے جس کا کوئی مثل اور برابری کرنے والا نہ ہو اور جو ہر وقت ہمارے پاس ہو۔ دنیا کا کوئی محبوب ایسا نہیں ہو سکتا جو ہر وقت ہمارے پاس رہے کیونکہ کبھی اس کو نیند آئے گی یا آپ کو نیند آئے گی تو وہ آپ سے بے خبر ہو گیا ور آپ اس سے بے خبر ہو گئے اور اس طرح سے فراق ہو گیا صرف اللہ تعالیٰ ہی ہیں جو ہر وقت ہمارے ساتھ ہیں۔ فرماتے ہیں:

﴿ وَ هُوَ مَعَكُمْ اَيْنَمَا كُنْتُمْ ﴾

تم جہاں کہیں بھی ہو اللہ تمہارے ساتھ ہے، تم نیند میں اس سے بے خبر ہو سکتے ہو لیکن اللہ تم سے بے خبر نہیں ہوتا وہ اس وقت بھی تمہیں دیکھتا ہے، تمہاری نگہبانی کرتا ہے، تمہارے پاس ہوتا ہے اور وہ ایسا محبوب ہے جس کے حسن و جمال میں کبھی زوال نہ ہو اور دنیا کے حسینوں کے جغرافیے بدل جاتے ہیں كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِيْ شَاْنٍ اللہ تعالیٰ کی ہر وقت ایک نئی شان ہے اور محبت کے قابل وہی ہو سکتا ہے جو اپنے عاشق کو سنبھال سکے اور محبوبانِ مجازی تو خود اپنے کو نہیں سنبھال سکتے، اپنے کالے بالوں کو سفید ہونے سے نہیں روک سکتے وہ اپنے عشاق کو کیا سنبھالیں گے۔ اس لئے عقلاً و نقلاً محبت کے قابل صرف اللہ تعالیٰ ہی کی ذات ہے۔

مجلس درس مثنوی

۲۳ شعبان المعظم ۱۴۱۸ھ مطابق ۲۳ دسمبر ۱۹۹۷ء بروز
بدھ بعد فجر خانقاہ امدادیہ اشرفیہ گلشن اقبال ۲ کراچی

ارشاد فرمایا کہ نفس کا مزاج اپنی فطرت کے حساب سے فرعونیت ہے۔ مولانا رومی فرماتے ہیں ؎

نفس فرعون است ہیں سیرش مکن
تانہ یادش آید آں کفر کہن

نفس اپنے امارہ بالسوء ہونے کی وجہ سے فرعون خصلت ہے لہٰذا اس کو زیادہ سیر مت کرو۔ یہ دو خوراک سے موٹا ہوجاتا ہے۔ایک تو اس کو غذا بہت زیادہ مت دو۔اتنا زیادہ گھوڑے کو کھلانا کہ جس سے سوار کو گرادے نادانی ہے۔ بس اتنا کھلاؤ کہ وہ قابو میں رہے۔ نفس کو اتنا زیادہ مت کھلاؤ پلاؤ کہ جس سے تم اس پر کنٹرول اور قابو نہ کرسکو اور دوسری خوراک اس کو گناہ سے ملتی ہے۔ جسمانی غذا سے اس کو اتنا مزہ نہیں آتا جتنا کہ گناہ سے آتا ہے اور ہر گناہ کے بعد اس کی طاقت گناہ کے مزاج میں شدت پیدا ہوجاتی ہے۔شیطان تو یہ پٹی پڑھاتا ہے کہ

جی بھر کے خوب گناہ کرلو پھر ہمیشہ کے لئے متقی بن جاؤ۔ گناہوں سے پیٹ بھر جائے گا مگر نفس کا پیٹ گناہوں سے نہیں بھرتا، گناہ کے تقاضوں میں اور شدت آجاتی ہے کیونکہ گناہ نفس کی غذا ہے۔ اپنی غذا پاکر یہ اور تگڑا ہوجاتا ہے اس لئے مولانا رومی فرماتے ہیں کہ نفس کو سیر مت کرو ورنہ اس کو اپنا پرانا پاپ یاد آنے لگے گا جس طرح فرعون کو اپنا پرانا کفر یاد آگیا تھا۔ جب موسیٰ علیہ السلام نے فرعون کو دعوت اسلام دی تو اس کا قفلِ کفر ٹوٹنے لگا اور وہ کچھ اسلام کی طرف مائل ہوا لیکن کمبخت نے اپنے وزیر ہامان بے ایمان سے مشورہ کیا تو ہامان نے اپنا سر پیٹ لیا اور مولانا رومی فرماتے ہیں کہ اس بے ایمان نے فرعون سے کہا کہ اگر تم اسلام لاتے ہو تو پہلے مجھے قتل کردو کیونکہ میں یہ نہیں دیکھ سکتا کہ آسمان زمین ہوجائے اور خدا بندہ ہوجائے۔ ہامان نے فرعون کے نفس کو حبِ جاہ کی غذا دی جس سے فرعون کا نفس پھول کر کپا ہوگیا اور وہ پہلے ہی طغیان و سرکشی و تکبر میں مبتلا تھا، حضرت موسیٰ علیہ السلام کی دعوت اسلام سے اس کے نفس کی گرفت کچھ ڈھیلی ہوئی تھی کہ حبِ جاہ کی غذا ملتے ہی اس کا نفس پھر شیر ہوگیا اور پھر اس کو اپنا پرانا کفر یاد آگیا جس نے اس کو برباد کردیا۔ اسی لئے مولانا فرماتے ہیں کہ نفس فرعون ہے اس کو گناہوں کی غذا سے سیر مت کرو۔ فرعون کو جاہ نے ماردیا اگر تم نے حسینوں کو دیکھا تو نفس کو باہ کی غذا مل جائے گی اور گناہوں میں مبتلا ہوکر ہلاک

ہو جاؤ گے کیونکہ نفس گناہوں سے سیر نہیں ہوتا۔ اس لئے جب اللہ سبحانہ و تعالیٰ قیامت کے دن جہنم سے فرمائیں گے کہ کیا تیرا پیٹ بھر گیا هَلِ امْتَلَئْتِ تو جہنم کہے گی کہ هَلْ مِنْ مَّزِيْدٍ اللہ میاں ابھی تو پیٹ نہیں بھرا مجھے اور مال چاہئے تو مولانا رومی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جو مزاج جہنم کا ہے وہی نفس کا ہے۔ گناہ سبب ہے جہنم کا اور سبب اور مسبب کا مزاج ایک ہوتا ہے۔ لہٰذا جیسے جہنم کا پیٹ گنہگاروں سے نہیں بھرا تو نفس کا پیٹ بھی گناہوں سے نہیں بھرتا۔ نفس ایک لاکھ گناہ کر کے بھی کہے گا هَلْ مِنْ مَّزِيْدٍ اور لاؤ یہاں تک کہ ساری دنیا کے حسینوں کو اگر کوئی دکھادے اور صرف ایک حسین باقی رہ جائے تو حکیم الامت کا ارشاد ہے کہ بدنظری کرنے والے کے کان میں اتنا کہہ دو کہ ساری دنیا کے حسین میں نے تم کو دکھادیئے، بس ایک باقی ہے تو نفس کہے گا وہ بھی دکھا دو۔ یہ ہے نفس کا مزاج۔ اس کا علاج وہی ہوگا جو جہنم کا ہوگا، جو ہیڈ آفس کا علاج ہوتا ہے وہی برانچ کا ہوتا ہے، مرکز کا علاج اور شاخوں کا علاج ایک ہوتا ہے۔ تو جب جہنم کہے گی هل من مزید کہ اے اللہ میرا پیٹ نہیں بھرا اور گنہگار سب ختم ہوگئے تو اللہ تعالیٰ کسی بے گناہ مخلوق کو جہنم میں تھوڑی ڈالیں گے بلکہ اپنا قدم رکھ دیں گے فَيَضَعُ قَدَمَهٗ۔ جب اللہ اپنا قدم رکھے گا تو جہنم کہے گی قط قط وفی روایۃ قط قط قط بس بس بس اللہ پیٹ بھر گیا۔ علامہ قسطلانی رحمۃ اللہ علیہ شرح بخاری میں لکھتے ہیں کہ اللہ تو جسم سے

پاک ہے وہ قدم کیسے رکھیں گے تو فرماتے ہیں کہ قدم سے مراد اللہ کی خاص تجلی ہے، خاص نور ہے۔اب مولانا فرماتے ہیں گناہوں کے تقاضوں کی آگ کا علاج گناہوں کا ارتکاب نہیں ہے، نارِ شہوت کا علاج شہوت کو پورا کرنا نہیں ہے، گناہ کرنے کے خبیث ذوق کا علاج گناہ کرتے رہنا نہیں ہے۔یاد رکھو کتنے لوگ گناہ کرتے کرتے مر گئے لیکن گناہ کا تقاضا ختم نہیں ہوا اور اسی نافرمانی کی حالت میں بُری موت مرے۔ لہٰذا گناہوں سے بچنے کا علاج صرف اللہ سے تعلق ہے کہ اللہ کے نور اور تجلی کو دل میں لاؤ لہٰذا اللہ کا ذکر کرو، اللہ والوں کے پاس رہو،جب قلب میں نور آئے گا تو نفس کا پیٹ بھر جائے گا پھر گناہ کرنے کو دل ہی نہ چاہے گا اور اگر چاہے گا بھی تو لگام کی بہت معمولی اور ہلکی سی جنبش سے نفس کا مہذب گھوڑا رک جائے گا۔ بس دل میں جب اللہ کا نور آئے گا تب شہوت کی آگ بجھے گی۔ مولانا رومی فرماتے ہیں ؎

نارِ شہوت چہ کشد نورِ خدا

مثنوی کا وزن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن ہے تو مولانا رومی کی کرامت دیکھئے ۔ اتنی چھوٹی سی بحر میں سوال بھی ہے اور جواب بھی۔ سوال کیا ہے؟ نارِ شہوت چہ کشد؟ یہ سوال ہے فاعلاتن فاعلاتن میں کہ نارِ شہوت کو کیا چیز بجھا سکتی ہے؟ابھی مصرعہ پورا نہیں ہوا فاعلن کی

جگہ باقی ہے۔اب مولانا رومی کی کرامت دیکھئے کہ فاعلن کی جو جگہ تھی اسی میں جواب دے دیا نورِ خدا۔یعنی اللہ کا نور جب دل میں آئے گا تو تمہارے گناہوں کے تقاضے ایک دم بجھ جائیں گے کیونکہ نور کا مزاج ٹھنڈا ہوتا ہے اور نار میں تکبر اور اکڑ ہوتی ہے۔ نار کا الف ہمیشہ کھڑا رہتا ہے اور نور میں واؤ لگنے سے وہ جھکا رہتا ہے۔ جس کے قلب میں نور آئے گا وہ واؤ بن جائے گا،اس میں تواضع کی شان پیدا ہوجائے گی جیسے کہ پھل دار شاخ جھک جاتی ہے ۔

نہد شاخ پر میوہ سر بر زمیں

اور جس شاخ میں پھل نہیں ہوتا اکڑی رہتی ہے تو جس کے دل میں اللہ کی محبت نہیں ہوتی ایسے محروم دل تکبر میں مبتلا رہتے ہیں اور جن کے قلب کو اللہ تعالیٰ اپنی محبت کا پھل عطا کرتا ہے ان میں تواضع آجاتی ہے۔ اور جب دل میں اللہ کا نور آئے گا تو ایک دم جنت محسوس کروگے، جب خالقِ جنت کو پا جاؤگے تو جنت کیا چیز ہے اس کے سامنے۔ میرا شعر ہے ۔

مانا کہ سیرِ گلشنِ جنت تو دور ہے
عارف ہے دل میں خالقِ جنت لئے ہوئے

اگر چہ ابھی جنت ادھار ہے لیکن اللہ والے خالقِ جنت کو نقد

پا جاتے ہیں جس کو ملا علی قاری نے شرح مشکوٰۃ میں لکھا ہے کہ

﴿ وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهٖ جَنَّتٰنِ ﴾

جو اپنے اللہ سے ڈرے ان کو دو جنت اللہ دے گا ۔ اس آیت کی تفسیر بعض صوفیا نے یہ کی ہے کہ جنۃ فی الدنیا بالحضور مع المولیٰ دنیا کی جنت یہ ہے کہ ان کے قلب کو اللہ تعالیٰ کا قرب ہر وقت مست رکھتا ہے ۔ اللہ تعالیٰ بجمیع صفاتہ اپنی تجلیات خاصہ سے ان کے قلب میں متجلی رہتا ہے۔ وہ معیت خاصہ سے مشرف رہتے ہیں، خواجہ صاحب کا شعر ہے ؎

پھرتا ہوں دل میں یار کو مہماں کئے ہوئے
روئے زمیں کو کوچہ جاناں کئے ہوئے

اور دوسری جنت کیا ہے جنۃ فی العقبیٰ بلقاء المولیٰ اور دوسری جنت آخرت میں ملے گی جہاں اللہ تعالیٰ کا دیدار نصیب ہوگا۔ اللہ تعالیٰ کی خاص حضوری اللہ والوں کو دنیا ہی میں نصیب رہتی ہے جس کی وجہ سے دونوں جہان سے زیادہ مزے میں رہتے ہیں سوائے دیدار الٰہی کے جو آخرت میں نصیب ہوگا جس کا دونوں جہان میں کوئی مثل نہیں لیکن اس نعمت دیدار الٰہی کے علاوہ دونوں جہان کی نعمتوں سے زیادہ لذت اللہ والے دنیا ہی میں پا جاتے ہیں ۔ اختر کا شعر ہے جو آپ سے خطاب کر رہا ہے ؎

وہ شاہ دوجہاں جس دل میں آئے
مزے دونوں جہاں سے بڑھ کے پائے

اور دلیل کیا ہے؟ دونوں جہان کی لذت کو اللہ تعالیٰ ہی پیدا کرتا ہے تو خالق لذات دوجہان جس دل میں اپنی تجلیات خاصہ سے متجلی ہوگا اس کے دل کے عالم کا کیا عالم ہوگا سارا عالم اس کو نہیں سمجھ سکتا، مدرسوں میں دین کی مٹھائیوں کی فہرست پڑھنے والے بھی نہیں سمجھ سکتے اگر چہ وہ اول نمبر پاس بھی ہوجائیں فہرست کا امتحان دیتے میں ۔ مولانا گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ سے جب پوچھا گیا کہ آپ حاجی امداد اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں کیوں گئے مرید ہوتے جب کہ آپ بخاری شریف پڑھارہے ہیں ، سمرقند ، بخارا اور تاشقند سے طلبا پڑھنے آرہے ہیں ، سارے عالم میں آپ کا ڈنکا پٹا ہوا ہے اور حاجی صاحب تو عالم بھی نہیں ہیں تو فرمایا کہ دین کی مٹھائیوں کی جو فہرست میں نے مدرسے میں پڑھی تھی وہ مٹھائیاں مجھے حاجی صاحب کے ہاں کھانے کو مل گئیں ۔ فرمایا کہ حاجی صاحب سب مٹھائیاں کھاتے تھے اگرچہ نام معلوم نہیں تھا اور ہم لوگوں کو نام معلوم ہے مسمیٰ ہمارے پاس نہیں ہے۔ ایک گلاب جامن گلاب جامن رٹ رہا ہے اور اول نمبر پاس ہوگیا اس کے اجزا بتا کر مگر منہ میں گلاب جامن نہیں ہے تو اسم کے رٹنے سے مسمیٰ کا ملنا لازم نہیں ہے۔ مسمیٰ ان سے ملتا ہے جو مسمیٰ والے ہیں ، جو صاحب نسبت ہیں جو اللہ والے

ہیں ۔ میرے شیخ فرماتے تھے مٹھائی ملتی ہے مٹھائی والے سے کپڑا ملتا ہے کپڑے والے سے امرود ملتا ہے امرود والوں سے آم ملتا ہے آم والوں سے اور کباب ملتا ہے کباب والوں سے تو اللہ ملتا ہے اللہ والوں سے ۔

ابھی تو مولانا کے ایک ہی مصرع کی شرح ہوئی ۔ پورا شعر یہ ہے ؎

نار شہوت چہ کشد نور خدا

نور ابراہیم را ساز اوستا

سینما ، وی سی آر ، اور ٹیڈیوں کو دیکھنے سے تمہارے قلب کو سکون نہیں ملے گا ، گناہ کرنے سے شہوت کی آگ نہیں بجھے گی ۔ گناہ سے بچنے سے ، اللہ کے ذکر سے ، اللہ والوں کی صحبت سے جب دل میں نور آئے گا تو وہ تمہاری نار شہوت کو ٹھنڈا کردے گا اور آگے کے مصرع میں اس دعویٰ کی دلیل بھی ہے ؎

نور ابراہیم را ساز اوستا

فرماتے ہیں اے میرے استاد دیکھئے یہاں مولانا نے ہم سب کو استاذ کہا اور تعلیم دے دی کہ استاد میں ایسی شفقت ہونی چاہئے کہ کبھی دلجوئی کے لئے شاگردوں کو بھی استاذ کہدے۔ اگر باپ بیٹے سے کہدے کہ بابا میری بات مان لے تو بیٹے کو مارے شرم کے ڈوب جانا

چاہئے اور ایسے باپ پر فدا ہوجانا چاہئے۔ تو آہ مولانا رومی فرماتے ہیں کہ اے استادو! دیکھو حضرت ابراہیم علیہ السلام والا نور حاصل کرو کہ ان کے نور کی وجہ سے نمرود کی آگ بجھ گئی تھی۔ تمہارا نفس بھی نمرود سے کم نہیں ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ کا نور دل میں لاؤ پھر ان شاء اللہ تمہارے نفس کی آگ بھی بجھ جائے گی اور تمہیں اتنی ٹھنڈک ملے گی کہ جو تمہارے پاس بیٹھے گا وہ بھی ٹھنڈک پاجائے گا۔ بُری بُری خواہشات سے جو گرم رہتے ہیں وہ بھی آکر اللہ والوں کے پاس ٹھنڈک پاجاتے ہیں۔

لحن مرغاں را اگر واقف شوی
بر ضمیر مرغ کے عارف شوی

ارشاد فرمایا کہ اس شعر میں مولانا الفاظ کے چوروں کو فرمارہے ہیں جو اللہ والوں کے الفاظ چرا کراپنی پیری چمکاتے ہیں اور دکھلاتے ہیں کہ دیکھومیں کتنا بڑا عارف ہوں اور مجھے کتنے ملفوظات یاد ہیں اور اس کے ذریعہ سے دنیا اینٹھ رہا ہے اور اس کو کوئی حق نہیں برتری کا کیونکہ خالی نام رٹنے سے اللہ نہیں ملتا، اس کے پاس اسم ہے لیکن مسمّٰی سے دور ہے۔ ایسے ہی اس جامع الملفوظات کا حال ہے، جو شیخ کے پاس ہر وقت رہتا ہے، ملفوظ نوٹ کرتا ہے وہ گویا مٹھائیوں کے نام نوٹ کررہا ہے جب عمل اور تقویٰ

اختیار کرے گا، اللہ کے راستے میں غم اٹھائے گا تب اللہ کو پائے گا۔ یاد رکھو کسی کا ساتھ رہنا دلیل نہیں ہے کہ یہ شخص ولی اللہ بھی ہوگیا اور اپنے شیخ کے الفاظ نقل کرنے سے بھی ولایت ثابت نہیں ہوتی۔ ولایت کا مدار تقویٰ پر ہے۔ جو شخص تقویٰ اختیار نہیں کرتا، حرام لذت جس قلب میں درآمد ہوگی وہ قلب تجلیاتِ الٰہیہ سے متجلی نہیں ہوسکتا۔ فسق اور ولایت جمع نہیں ہوسکتیں۔ جو متقی نہیں ہوتا اسے ولی نہیں کہتے۔ مولانا رومی فرماتے ہیں دیکھو شیخ کے الفاظ نوٹ کرنے سے یا پڑھنے سے یا نقل کرنے سے ثابت نہیں ہوتا کہ تم صاحبِ نسبت بھی ہو۔ اب دلیل کیسی پیش کرتے ہیں ؎

لحنِ مرغاں راگر واقف شوی

اگر تم نے مرغانِ چمن اور پرندوں کی آواز کی نقل بھی کرلی ؎

بر ضمیرِ مرغ کے عارف شوی

لیکن اس مرغ کے دل میں جو مضمون ہے اس کی معرفت تم کو کہاں سے حاصل ہوگی؟ مرغ کے ضمیر اور اس کے قلب میں جو مفہوم ہے اس کو تم نہیں سمجھ سکتے ؎

گر بیا موزی صفیرِ بلبلے
تو چہ دانی کوچہ گوید باگلے

اگر بلبل کی سیٹی اور آواز تم نے مشق بھی کر لی اور ویسی ہی سیٹی مارنے لگے جیسے بلبل کی ہوتی ہے لیکن تمہیں کیا پتہ کہ بلبل پھول سے کیا گفتگو کر رہا ہے؟ پس جو لوگ اہل اللہ کے ظاہری الفاظ نقل کر کے لوگوں پر اپنی بزرگی کا رعب جماتے ہیں لیکن کسی اللہ والے سے تعلق کر کے راہِ سلوک طے نہیں کرتے ان کو کیا معلوم کہ اہل اللہ کے باطن کو کیا نعمت حاصل ہوتی ہے۔ محض نقلِ الفاظ سے ان کے ضمیر اور قلبی احوال و مقامات کی ان کو خبر نہیں ہو سکتی۔ اللہ والوں کی جانوں کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ جو ربطِ خفی اور اتصالِ خاص ہے اس کو غیر عارف کیا جان سکتا ہے۔ اسی کو خواجہ صاحب فرماتے ہیں ۔

ہم تم ہی بس آگاہ ہیں اس ربطِ خفی سے
معلوم کسی اور کو یہ راز نہیں ہے

پس الفاظ اہل اللہ کی زبان پر ہوتے ہیں لیکن معانی دل میں ہوتے ہیں لہٰذا جو جعلی پیر اور نقلی درویش اولیاء اللہ کے اقوال و ملفوظات نقل کر کے دنیا بٹورنے کے لئے اپنی مجالس گرم کرتے ہیں وہ ان معانی کو کہاں سے لائیں گے جو اللہ والوں کے دلوں میں پوشیدہ ہوتے ہیں اس کی مثال یہ ہے جیسے کوئی اپنے محبوب دوست سے بات کر رہا ہو تو الفاظ اس محبت کے ترجمان ہیں لیکن جو محبت اس کے دل میں ہے اس کا ادراک وہ شخص نہیں کر سکتا جس کے دل میں محبت نہ اور ان الفاظ

کو رٹ لے اس کی زبان پر تو الفاظ ہوں گے لیکن دل میں محبت کی وہ کیفیت نہ ہوگی جو ایک محبّ اپنے دوست کے لئے رکھتا ہے۔
لہٰذا دنیا دار، کمینے اور نقلی فقیروں کی طرح اہل اللہ کے حروف و الفاظ چرا کر مخلوق کو اپنا گرویدہ نہ بناؤ بلکہ اولیاء اللہ کی صحبت میں جاکر دل میں وہ محبت حاصل کرو جو ان اولیاء کے دلوں میں ہے پھر الفاظ زبان پر ہوں گے اور معانی دل میں ہوں گے جس کی دوسروں کو خبر بھی نہ ہوگی لیکن ان الفاظ میں ایسا نور ہوگا کہ دوسرے بھی اللہ والے ہوجائیں گے۔ مولانا رومی اللہ والوں کی شان میں فرماتے ہیں ؎

شیخ نورانی زرہ آگہ کند
نور را با لفظہا ہمرہ کند

اللہ والے صاحبِ نور ہوتے ہیں، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے نقشِ قدم کی اتباع کی برکت سے ان کا دل نورانی ہوجاتا ہے لہٰذا وہ اپنے ارشاد سے راہِ سنت سے باخبر بھی کرتے ہیں اور اپنے نورِ باطن کو اپنے الفاظ کے ہمراہ کردیتے ہیں جس کی برکت سے دوسروں کو بھی ہدایت ہوتی ہے اور اللہ کا راستہ نہ صرف آسان بلکہ لذیذ ہوجاتا ہے۔

❀❀❀

مجلس درسِ مثنوی

۲۴ شعبان المعظم ۱۴۱۸ھ مطابق ۲۵ دسمبر ۱۹۹۷ء بروز جمعرات بعد فجر
بمقام خانقاہ امدادیہ اشرفیہ گلشن اقبال بلاک ۲ کراچی

نیم جاں بستاند و صد جاں دہد
انچہ در وہمت نیاید آں دہد

ارشاد فرمایا کہ مولانا رومی فرماتے ہیں کہ اے میرے پیارے سالکین اللہ کے راستہ میں گناہ چھوڑنے میں، تقویٰ سے رہنے میں، حسینوں سے نظر بچانے میں، خونِ تمنا کرنے میں، ہر وقت جائز ناجائز کا غم اُٹھانے میں بے شک آدھی جان جاتی ہے، اس مجاہدہ میں اللہ تمہاری زیادہ سے زیادہ آدھی جان لے گا اور اس سے جو غم حسرت پیدا ہوگا تو نفس کہے گا کہ میں تو نظر بچاتے بچاتے مر گیا لیکن یاد رکھو اللہ اس آدھی جان کے بدلہ میں سو جان عطا فرمائے گا۔ ایک گل کے بدلہ میں وہ خالق گلستان کائنات اپنے قرب کا گلستان دیتا ہے آدھی جان لے کر سو جان دیتا ہے اور اپنے قرب کی ایسی ایسی نعمتیں عطا فرمائے گا جس کو تم اپنے دائرۂ وہم و گمان میں بھی نہیں لا سکتے۔

ان نعمتوں اور ان لذتوں اور اس عیش و عشرت کو تم سوچ بھی نہیں سکتے جو ایک زخمِ حسرت کے بدلہ میں اللہ تعالیٰ اپنے عاشقوں کو عطا فرماتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ بے مثل ہے اور آدمی وہی سوچ سکتا ہے جس کا کوئی مثل ہو۔ جب اس کا کوئی مثل نہیں تو کوئی اس لذت قرب اور حلاوت ایمانی کو اپنے دائرۂ وہم و گمان اور دائرۂ عقل و فکر میں نہیں لاسکتا جب تک اللہ تعالیٰ عطا نہ فرمائیں اَللّٰھُمَّ ارْزُقْنَا مِنْہُ اور اللہ رحمٰن و رحیم ہے۔ اگر آپ کے راستہ میں کوئی غم اٹھائے تو کیا آپ اس پر مہربانی نہیں کریں گے؟ اللہ کے راستہ میں جو بندے غم اٹھائیں اور اپنی بُری خواہش نہ پوری کریں تو کیا اللہ تعالیٰ ان کے قلب کا پیار نہیں لے گا؟ یقیناً اللہ کا پیار اس کو نصیب ہوگا مگر اللہ دل کا پیار لیتا ہے جسم پر اس کے آثار نظر نہیں آتے اگر یہ جسم پر نظر آجاتے تو پرچہ آؤٹ ہوجاتا اور پھر دنیا میں کوئی کافر نہ رہتا۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ اپنے عاشقوں کے قلب کو اپنا پیار عطا کرتے ہیں جس کو ان کا دل محسوس کرتا ہے کہ اس وقت کتنی حلاوت ایمانی عطا ہوئی۔

مولانا رومی نے اس شعر میں سلوک کا بہت بڑا مسئلہ اور ایک بہت بڑا انعام بیان فرمایا ہے کہ اللہ کے راستہ میں تقویٰ اختیار کرنے میں یعنی گناہ چھوڑنے کا غم اٹھانے میں اپنی حرام آرزوؤں کا خون کرنے میں اگرچہ مجاہدہ شدید ہوتا ہے لیکن اللہ تعالیٰ کی ولایت اور حلاوت ایمانی اسی پر موقوف ہے۔اس کے برعکس اگر کوئی رات بھر

تہجد پڑھے اور دن بھر روزہ رکھے اور ہر سال حج و عمرہ کرے لیکن اگر عورتوں سے اور لڑکوں سے نظر نہیں بچاتا، گناہوں سے نہیں بچتا تو باوجود عبادت کے یہ شخص فاسق ہی رہے گا، فاسقین کے رجسٹر سے اس کا خروج نہیں ہوگا۔ اور ایک شخص صرف فرض، واجب اور سنت موکدہ ادا کرتا ہے مگر ایک لمحہ اللہ کو ناراض نہیں کرتا، ایک سانس اللہ تعالیٰ کی نافرمانی میں اپنے کو مشغول نہیں ہونے دیتا، جان کی بازی لگائے رہتا ہے، نفس دشمن کو للکارتا رہتا ہے کہ اگر گناہ چھوڑنے سے میری جان بھی چلی جائے گی تو میں موت کو قبول کرلوں گا لیکن اللہ تعالیٰ کو ناراض نہیں کروں گا، یہ شخص ولی اللہ ہے اور جو شخص جیتے جی گناہ چھوڑنے کو تیار نہیں لیکن ایک دن مرنے کے بعد یہی خبیث سب گناہ چھوڑے گا لیکن اب اس کو کوئی اجر نہیں ملے گا کیونکہ اب یہ گناہ کر ہی نہیں سکتا۔ بتاؤ مرنے کے بعد کوئی جنازہ کسی عورت کو یا لڑکے کو دیکھ سکتا ہے؟ اگر کوئی وصیت بھی کردے کہ جب میں مرجاؤں تو مجھے مسجد میں یا کعبہ شریف میں رکھ دینا اب میں تا قیامت اللہ پر فدا رہوں گا تو بتایئے اس وصیت سے اس کو کوئی فائدہ پہنچے گا؟ زندگی بھر تو نافرمانی نہ چھوڑی، بدنظری اور گندے کام کرتے رہے جب لاشئ ہوگئے تو اب کیا فدا کروگے۔ لاش کے معنیٰ ہیں لاشئ، اب تم ہو ہی نہیں، عدم ہو۔ وجود فدا ہوتا ہے عدم نہیں۔ اللہ تعالیٰ چاہتے ہیں کہ زندگی ان پر فدا کردو، مُردہ جسم ان پر فدا نہیں ہوسکتا

اور کوئی وصیت بھی کردے تو مرے ہوئے جسم کو اللہ قبول نہیں کریں گے ۔ اسی لئے کہتا ہوں کہ جیتے جی اللہ پر فدا ہو جاؤ ۔ اللہ تعالیٰ چاہتے ہیں کہ زندگی ان پر فدا کردو لہٰذا جتنی اچھی طاقت ہو اتنا ہی زیادہ اجر و ثواب ملے گا اور خاص طور پر جوانی کو فدا کرنے پر اللہ زیادہ خوش ہو جائے گا کہ یہ جوانی اور طاقت کے باوجود ہم پر فدا ہوا ہے ۔ ایک کمزور بڈھا بکرا ہو جس کے پیر کانپ رہے ہوں تو بتاؤ اس کی قربانی کیسی ہوگی پوچھ لو علماء سے ۔ جس کی جتنی طاقت ہے اللہ پر فدا ہو جائے ورنہ زیادہ کمزور ہو جاؤ گے تو تمہاری قربانی بھی کمزور ہو جائے گی اور روز بروز ہم لوگ کمزوری کی طرف جارہے ہیں ، روز بروز ہم بڈھے ہوتے جارہے ہیں لہٰذا کمزور جان فدا کرنے کا انتظار مت کرو تگڑی جان اللہ پر دے دو جس حالت میں ہو دیر نہ کرو اور اس میں خواہ کتنا ہی غم ہو اس کو برداشت کرو ۔ اسی کو مولانا فرماتے ہیں کہ اس مجاہدہ میں اللہ آدھی جان لیتا ہے لیکن اس کے بدلہ میں وہ کریم مالک سینکڑوں جان عطا کرتا ہے اپنے قرب کی ایسی لذت عطا کرتا ہے جس کو ابھی تم سوچ بھی نہیں سکتے ۔

اس کے برعکس جو شخص مجاہدہ سے جان چراتا ہے اللہ کی نافرمانی پر جری ہوتا ہے مبتلائے فتنہ کردیا جاتا ہے مولانا فرماتے ہیں ۔

از شراب قہر چوں مستی دہد
نیست ہارا صورت ہستی دہد

اللہ تعالیٰ جس پر اس کے طغیان اور سرکشی کے سبب عذاب نازل کرنا چاہتا ہے تو اس کو اپنے قہر کی شراب پلادیتا ہے۔ جس کو خدا قہر و عذاب کے شراب کی مستی دیتا ہے تو وہ فانی معشوقوں پر مرتا ہے۔ کہتا ہے ہائے کیسا نمک ہے، کیسا چمک دار چہرہ ہے، ناک اٹھی ہوئی ہے ،پتلے پتلے ہونٹ مثل گلاب کی پنکھڑی کے ہیں، آنکھیں تو ایسی ہیں کہ ان کو دیکھ کر ہرن کی آنکھیں بھی شرما جائیں ، یہ بدمستیاں دلیل ہیں کہ یہ شخص خدائے تعالیٰ کے قہر میں مبتلا ہے۔ میرا شعر ہے ؎

حسن فانی سے ترا آہ یہ شاداں ہونا
یہی دلیل ہے ظالم ترا ناداں ہونا

یہ دلیل قہر ہے۔ آہ یہ مولانا روم ہیں ، بہت بڑی شخصیت تھے ، یہ شخص سلطان الاولیاء ہے اپنے زمانہ کا۔ فرماتے ہیں کہ جس کو خدا اپنی بارگاہ سے مردود کرنا چاہتا ہے اسے فانی شکلوں کے عشق میں مبتلا کردیا جاتا ہے ؎

نیست ہا را صورت ہستی دہد

پھر وہ فانی شکلوں پر مرتا ہے کہ آہا کیسی شکل ہے۔ فانی صورتیں اسے عظیم الشان اور پائندہ حقیقت نظر آنے لگتی ہیں ، باطل حق نظر آنے لگتا ہے۔ اس تقلیب ابصار سے حدیث پاک میں پناہ مانگی گئی ہے اور یہ دعا سکھائی گئی اَللّٰھُمَّ اَرِنَا الْحَقَّ حَقًّا وَّارْزُقْنَا اتِّبَاعَہٗ وَ اَرِنَا الْبَاطِلَ بَاطِلاً

وَارْزُقْنَا اجْتِنَابَہٗ اے اللہ ہمیں حق کا حق ہونا دکھا دیجئے اور اس کی اتباع کی توفیق عطا فرمائیے اور باطل کا باطل ہونا دکھا دیجئے اور اس سے بچنے کی توفیق عطا فرمائیے۔

بس اللہ والے اس قہر سے محفوظ کئے جاتے ہیں لہٰذا حسینوں کے فرسٹ فلور پر نظر پڑتے ہی نظریں نیچی کر لیتے ہیں کیونکہ حسین جسموں کے گراؤنڈ فلور کی گندگی ان کو مستحضر رہتی ہے کہ اندر سب پیشاب پاخانہ بھرا ہے اور اوپر چاندی کا ورق ہے۔ اللہ کی نافرمانی پیشاب پاخانہ سے بھی بدتر چیز ہے۔ تو جب کسی فانی حسین شکل پر نظر پڑتے ہی دل میں مستی آئے تو فوراً نظر ہٹالو اور اس مستی سے پناہ مانگو کہ یہ عذاب کی مستی ہے۔ یہ وہی مستی ہے جس پر یہ آیت نازل ہوئی:

﴿ اِنَّهُمْ لَفِیْ سَكْرَتِهِمْ یَعْمَهُوْنَ ﴾

اور وہ (قوم لوط والے) اپنے نشہ میں مست ہو رہے تھے

مولانا کا یہ کیا پیارا شعر ہے جس کی شرح بھی کیسی پیاری مولانا کی برکت سے عطا ہو رہی ہے۔ فانی صورتوں کا عشق عذاب ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جس شکل پر مر رہے تھے، پاگل ہو رہے تھے اس کے بعد جب وہی شکل بگڑ گئی داڑھی آگئی اور مونچھیں بھی ایسی بڑی بڑی آگئیں کہ ہونٹ ہی چھپ گئے تو اس وقت کیوں اس شکل سے گدھے کی طرح بھاگتے ہو

﴿ حُمُرٌ مُّسْتَنْفِرَةٌ فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ ﴾

اس خاکہ کو میں نے اپنی رباعی میں پیش کیا ہے ؎

مونچھوں کے زیر سایہ لب یار چھپ گئے
داڑھی کے زیر سایہ وہ رخسار چھپ گئے
بالوں کی سفیدی میں زلفِ یار چھپ گئے
جتنے تھے یار حسن وہ سب یار چھپ گئے

اس رباعی کو میں نے جامعہ اشرفیہ لاہور کے تخت پر پڑھا تھا۔ بڑے بڑے علماء تھے الحمد للہ سارے علماء مست ہوگئے اور کہنے لگے کہ عجیب اصلاحی شعر ہے۔ تو معشوق کی اس حالت کو دیکھ کر عاشق کی ساری مستی نکل گئی۔ اس لئے شکلوں پر مرنے والے بین الاقوامی گدھے ہیں۔ واللہ کہتا ہوں اس سے بڑھ کر کوئی خبیث نہیں جو چند دن کے حسن فانی پر اپنے کریم مولیٰ اور اپنے خالق اور پالنے والے کو ناراض کرتا ہے۔ یہ شخص طبیعت کا خسیس اور کمینہ اور نہایت غیر شریف ہے۔ اگر اس میں حیا اور شرم ہوتی تو اپنے اللہ کو ناراض نہ کرتا۔ ملا علی قاری محدث عظیم لکھتے ہیں کہ حیا کی تعریف ہے فَاِنَّ حَقِیْقَةَ الْحَیَاءِ اَنَّ مَوْلَاکَ لَا یَرَاکَ حَیْثُ نَهَاکَ یعنی حیا کی حقیقت یہ ہے کہ تمہارا مولیٰ تم کو نافرمانی کی حالت میں نہ دیکھے تب سمجھ لو کہ یہ بندہ حیا اور شرم والا ہے۔ آج آپ کسی بدنظری کرنے والے کو بے غیرت اور بے حیا

کہہ دیں تو وہ مرنے مارنے کو تیار ہو جائے گا لیکن اللہ کے نزدیک یہ بے حیا ہے کیونکہ اللہ تو ہر وقت دیکھ رہا ہے۔ جو اللہ سے نہیں شرماتا اس میں حیا کہاں ہے اس لئے ہر وقت اس کا خیال رکھو کہ اللہ ہم کو دیکھ رہا ہے، میری نظر پر ان کی نظر ہے۔ میرا شعر ہے ؎

میری نظر پہ ان کی نظر پاسباں رہی
افسوس اس احساس سے کیوں بے خبر تھے ہم

جس کو یہ استحضار ہوگا وہ شراب قہر اور عذاب کی مستی میں ان شاء اللہ تعالیٰ مبتلا نہیں ہو سکتا۔ بس آج کا سبق ختم ہو گیا۔ اب مولانا رومی کی ایک دعا ہے۔ فرماتے ہیں ؎

غالبی بر جاذباں اے مشتری
شاید ار درماندگاں را واخری

اے اللہ آپ کے راستہ میں نفس سے مقابلہ میں میں مغلوب ہو رہا ہوں، نفس مجھ پر غالب ہو رہا ہے، بار بار توبہ کرتا ہوں پھر توبہ ٹوٹ جاتی ہے اے اللہ میں کمزور ہوں لیکن آپ تو کمزور نہیں ہیں۔ بچہ اگر کمزور ہے تو ابا تو طاقتور ہے اگر بندہ کمزور پڑ رہا ہے تو اے ربا آپ تو طاقتور ہیں، اپنی طاقت بھیجئے۔ آپ غالب ہیں ہم کو بھی ہمارے نفس پر غالب کر دیجئے۔ اے ہماری جانوں کے خریدار آپ نے تو قرآن پاک میں اپنے مشتری ہونے کا اعلان فرمادیا

﴿ إِنَّ اللّٰهَ اشْتَرٰى مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اَنْفُسَهُمْ ﴾

کہ آپ ہمارے خریدار ہیں اور اے اللہ آپ نے یہ نہیں فرمایا کہ میں نے تمہارے قلوب کو اور تمہاری ارواح کو خرید لیا ہے بلکہ یہ فرمایا کہ میں نے تمہارے نفوس کو خرید لیا ہے کیونکہ جو سودا سب سے گھٹیا ہوتا ہے اور جس کا کوئی خریدار نہیں ہوتا، اس کا مالک بھی مایوس ہوتا ہے کہ میرے اس سودے کو کون خریدے گا تو جو کریم ہوتا ہے اسی کو خریدتا ہے۔ اے اللہ! ہمارے قلوب و ارواح کی نسبت نفس سب سے گھٹیا سودا تھا لہٰذا اے اللہ آپ تو کریموں کے کریم ہیں آپ نے غایت کرم سے ہمارے نفس کو خرید لیا اور جس کو آپ خرید لیں کون ہے جو اس کو خرید سکے۔ آپ تمام جاذبوں پر غالب ہیں دنیا میں جتنے حسین لڑکے لڑکیاں ہمیں اپنی طرف کھینچ رہے ہیں اگر آپ ہمیں اپنی طرف کھینچ لیں تو ان کی کیا مجال ہے کہ یہ ہمیں کھینچ سکیں بلکہ اگر ہم خود بھی ان کی طرف کھنچنا چاہیں تو نہیں کھنچ سکتے کیونکہ آپ کی قوت جاذبہ کے سامنے نفس و شیطان اور دنیا بھر کی گمراہ کن ایجنسیوں کی طاقت کوئی حقیقت نہیں رکھتی بس آپ ہماری ہدایت کا ارادہ فرمالیں تو آپ کے ارادہ پر مراد کا ترتب یقینی اور تخلف محال ہے۔ لہٰذا آپ کی رحمت سے امید ہے کہ ہم عاجزوں کو آپ خرید لیں۔ ہم جیسے درماندوں کو، بار بار توبہ توڑنے والوں کو آپ خرید کر غالب کردیں تو پھر نفس کی کتی کی کیا مجال ہے کہ ہم کو مغلوب کرسکے۔

مجلس درس مثنوی

۲۵ شعبان المعظم ۱۴۱۸ھ مطابق ۲۶ دسمبر ۱۹۹۷ء بروز جمعہ بوقت پونے سات بجے صبح بمقام خانقاہ امدادیہ اشرفیہ گلشن اقبال بلاک ۲ کراچی

اتصالے بے تکیف بے قیاس
ہست رب الناس را باجان ناس

ارشاد فرمایا کہ اللہ والوں کی ارواح کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ جو اتصال و قرب حاصل ہے وہ بے تکیف اور بے قیاس ہے لہذا جس کو وہ قرب نصیب ہے اسی کی جان اس لذت قرب کو سمجھ سکتی ہے دوسری جان اس کے سمجھنے سے بھی قاصر ہے جس کو خواجہ صاحب نے یوں تعبیر کیا ہے ؎

ہم تم ہی بس آگاہ ہیں اس ربط خفی سے
معلوم کسی اور کو یہ راز نہیں ہے

یہاں تک کہ ایک ولی بھی دوسرے ولی کے قرب کی تفصیلات کیف سے بے خبر ہوتا ہے ، اجمالاً علم ہوتا ہے کہ یہ صاحب نسبت ہے لیکن

اس کی روح کو جو مقام قرب ، جو کیفیت قرب جو لذت قرب حاصل ہے اس کا تفصیلی علم ایک دوسرے کو نہیں ہوتا کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات بے مثل ہے ، اس کا کوئی کفو اور ہمسر نہیں پس جس دل میں اللہ اپنی تجلیات خاصہ سے متجلی ہوتا ہے وہ دل گویا حامل ذات بے مثل ہوتا ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ اس کو بھی ایک بے مثل شان عطا فرماتے ہیں جس میں وہ منفرد ہوتا ہے ، ہر بندہ میں ایک شان تفرد اللہ تعالیٰ کی توحید کی علامت ہے۔ اس لئے ہر ولی کو ایک بے مثل لذتِ قرب عطا فرماتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :

﴿ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ اُخْفِیَ لَهُمْ مِّنْ قُرَّةِ اَعْیُنٍ ﴾

یہ آیت اگرچہ جنت کے لئے ہے کہ کوئی نفس نہیں جانتا جو آنکھوں کی ٹھنڈک اہل جنت کو پوشیدہ طور پر دیں گے لیکن جو شخص جنت کے راستہ پر چلتا ہے جنت کی ٹھنڈک کا اثر دنیا ہی میں محسوس ہونے لگتا ہے ۔

ترے تصور میں جانِ عالم مجھے یہ راحت پہنچ رہی ہے
کہ جیسے مجھ تک نزول کر کے بہارِ جنت پہنچ رہی ہے

جیسے کوئی دریا کی طرف جارہا ہے تو ہر قدم پر اس کو پانی کی ٹھنڈک ہواؤں میں محسوس ہونے لگتی ہے لہٰذا یہ تفسیر نہیں لطائف قرآن

میں سے ہے کہ یہاں نکرہ تحت النفی واقع ہے جو فائدہ عموم کو دیتا ہے یعنی کوئی ایک نفس بھی نہیں جانتا کہ اللہ کے راستہ میں جو آنکھوں کی ٹھنڈک، جو اطمینان اور جو لذتِ قرب اس کو عطا ہوتی ہے، ایک ولی بھی دوسرے ولی کے قرب و اتصال مع الحق کی ماہیت اور حقیقت اور تفصیلی کیفیت سے واقف نہیں ہوتا کیونکہ ہر ایک قلب کو ایک بے مثل اور منفرد لذت عطا ہوتی ہے۔ نکرہ تحت النفی سے یہ بات ظاہر ہو رہی ہے۔

مولانا فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے قرب کی لذت جس دل کو عطا ہوتی ہے اس کی حلاوت کو وہ صرف محسوس کرتا ہے لیکن اگر وہ چاہے کہ اس لذت کو بیان کردوں تو بیان نہیں کرسکتا۔ اسی کو مولانا فرماتے ہیں ؎

بوئے آں دلبر چو پراں می شود
ایں زباں ہا جملہ حیراں می شود

اس محبوبِ حقیقی کی خوشبو جب عرشِ اعظم سے نزول کرکے میرے پاس آتی ہے تو دنیا بھر کی زبانیں اس کو بیان کرنے سے قاصر ہوتی ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات غیر محدود ہے، ان کے قرب کی لذت بھی غیر محدود ہے اور ہماری لغت محدود ہے تو غیر محدود لذت محدود لغت میں کیسے آسکتی ہے۔

اور یہ تو ارواح کا معاملہ ہے جس کی لذت کو کوئی کیا بیان کرے گا جبکہ اجسام بھی ایسی لذت چکھتے ہیں جس کو الفاظ و لغت کے دائرہ میں نہیں لایا جاسکتا ہے، اس کو صرف محسوس کیا جاسکتا ہے، زبان اس کو بیان کرنے سے قاصر ہوتی ہے مثلاً ایک شخص شامی کباب کھا رہا ہے اور جھوم رہا ہے کہ آہا بہت لذیذ کباب ہے اب اگر کوئی اس سے کہے کہ بھائی ذرا بتاؤ تو کہ اس کا کیا مزہ ہے؟ تو وہ کہے گا کہ بیان نہیں کرسکتا ذرا چکھ کے دیکھ لو، جب چکھو گے تب ہی سمجھو گے۔

اسی طرح بیاہ کی لذت ہے اور اس پر ایک لطیفہ یاد آگیا کہ بیاہ کے معنیٰ میرے دل میں یہ آئے کہ بیاہ کے معنیٰ ہیں بے آہ۔ بیاہ سے پہلے وہ بیوی کے لئے آہ آہ کررہا تھا جب بیوی مل گئی تو اب بے آہ ہوگیا۔ یہ ہے تشریح اللغات۔

تو بیاہ کی لذت کو کوئی الفاظ میں نہیں بیان کرسکتا ہے جیسے قصہ مشہور ہے کہ ایک دیہاتی لڑکی نے اپنی شادی شدہ سہیلی سے دیہاتی زبان میں پوچھا کہ سکھی ری سکھی بیاہ میں کیا مزہ آوے ہے تو اس نے کہا کہ جب تیرا بیاہ ہوجاوے گا تب تجھے پتہ چل جاوے گا کہ بیاہ میں کیا مزہ ہے۔

تو جب مدرکات اجسامیہ کا یہ عالم ہے کہ ان کو الفاظ میں تعبیر نہیں کیا جاسکتا تو پھر مدرکات روحانیہ کا کیا عالم ہوگا ان کا بدرجہ اولیٰ الفاظ و لغت کے احاطہ میں لانا محال ہے یعنی جب جسمانی لذتوں کو

بیان نہیں کیا جاسکتا اور الفاظ و لغت سے ان کو تعبیر نہیں کیا جاسکتا تو روحانی لذتوں کو کیسے بیان کیا جاسکتا ہے۔

پس اللہ والوں کو جو اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل ہے اس کو حضرت خواجہ صاحب نے یوں فرمایا ہے کہ ؎

تم سا کوئی ہمدم کوئی دمساز نہیں ہے
باتیں تو ہیں ہر دم مگر آواز نہیں ہے

اور یہ قرب گناہوں سے بچنے کا غم اٹھانے سے، اپنی حرام آرزوؤں کا خون کرنے سے نصیب ہوتا ہے اور اتنا عظیم قرب نصیب ہوتا ہے کہ مولانا فرماتے ہیں کہ اہل اللہ کی ارواح کو اللہ تعالیٰ سے جو قرب حاصل ہے اس کو وہم و قیاس میں نہیں لایا جاسکتا۔ فرماتے ہیں ؎

خاصان خدا خدا نباشند
لیکن ز خدا جدا نباشند

اللہ کے خاص بندے خدا نہیں ہیں لیکن خدا سے جدا بھی نہیں ہیں۔ اللہ والوں کو خدا سمجھنا کفر ہے لیکن ان کو خدا سے دور سمجھنا بھی غلو اور بے عقلی ہے۔ اہل اللہ کو ہرگز خدا نہ سمجھو ورنہ کافر ہوجاؤ گے لیکن ان کو خدا سے دور بھی نہ سمجھو۔ مولانا رومی نے اس کو عجیب مثال سے سمجھایا ہے کہ دیکھو آفتاب آسمان پر ہے اور اس کی شعاع اور دھوپ زمین پر ہے۔ دھوپ سورج نہیں ہے لیکن سورج سے الگ بھی نہیں ہے۔

مجلس درس مثنوی

۲۶ شعبان المعظم ۱۴۱۸ھ مطابق ۲۷ دسمبر ۱۹۹۷ء بروز ہفتہ بعد نماز فجر پونے سات بجے بمقام خانقاہ امدادیہ اشرفیہ گلشن اقبال بلاک ۲ کراچی

در تگ دریا گہربا سنگ ہاست
فخرہا اندر میان ننگ ہاست

ارشاد فرمایا کہ دریا کی گہرائی میں موتی کنکریوں میں چھپا ہوتا ہے اس لئے کنکریوں کو اگر حقیر سمجھو گے تو موتی بھی نہیں پاؤگے۔ انہیں کنکریوں میں موتی تلاش کرو تو موتی پا جاؤگے۔ اسی طرح اگر اللہ والوں کے لباس میں جعلی پیر نظر آتے ہیں تو یہ بدگمانی نہ کرو کہ سب ایسے ہی ہوتے ہیں، انہیں میں تم اللہ والوں کو تلاش کرو تو ان شاء اللہ والے مل جائیں گے جیسے کنکریوں میں موتی چھپے ہوئے ہیں ایسے ہی ان ذلیل و خوار دنیا دار جعلی فقیروں میں وہ صاحب نسبت بھی چھپے ہوئے ہیں جو پوری انسانیت میں قابلِ فخر ہیں۔

گر گدایاں طامع اندو زشت خو
در شکم خواراں تو صاحبدل بجو

اگر بھک منگے فقیر اور پیسہ کے لالچی تمہیں اللہ والوں کے حلیہ اور لباس میں نظر آتے ہیں تو یہ نہ سمجھو کہ یہ اللہ والے ہیں بلکہ پیٹ کے لئے خوار ہونے والوں کے لباس میں صاحب دل اور سچے اللہ والے بھی چھپے ہوئے ہیں جن کی شان ہی کچھ اور ہے، تلاش کرو گے تو پاجاؤ گے۔ تم نے اللہ والوں کو دیکھا ہی نہیں اس لئے بدگمان ہو ؎

شاہ صاحب جو سمجھتا ہے تو بھک منگوں کو
تو نے دیکھی ابھی وہ صورت شاہانہ نہیں

❁❁❁

باچناں رحمت کہ دارد شاہ ہش
بے ضرورت از چہ گوید نفس کش

ارشاد فرمایا کہ ہُش ہوش کا مخفف ہے۔ حکیم الامت نے اس کا ترجمہ سلطان العقول فرمایا ہے۔ مولانا رومی فرماتے ہیں کہ اگر ضرورت نہ ہوتی تو وہ سلطان العقول جو بے پایاں رحمت کا مالک ہے بے ضرورت نہ کہتا کہ نفس کشی کرو، بُری خواہش کو مارو یعنی بے ضرورت مجاہدہ فرض نہ کرتا۔ مجاہدہ کا فرض کرنا دلیل ہے

کہ اس میں بڑے اسرار اور حکمتیں ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿ وَالَّذِيْنَ جَاهَدُوْا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ﴾

جو لوگ ہماری راہ میں مجاہدہ کرتے ہیں یعنی ہمیں راضی کرنے کے لئے مشقت برداشت کرتے ہیں اور ہمارے دین کی نصرت میں تکلیفیں اٹھاتے ہیں اور ہمارے احکام کو بجا لانے میں مشقت برداشت کرتے ہیں اور جن باتوں سے ہم نے منع کیا ہے ان سے بچنے میں ہر تکلیف اٹھا لیتے ہیں، اپنے دل کا خون کرلیتے ہیں لیکن مجھے ناراض نہیں کرتے ان کو کیا انعام ملتا ہے؟ لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ان کے لئے ہم ہدایت کے بے شمار راستے کھول دیتے ہیں جس کی تفسیر علامہ آلوسی نے یہ کی ہے ای سبل السیر الینا و سبل الوصول الیٰ جنابنا ان کو سیر الی اللہ بھی نصیب ہوتی ہے اور وصول الی اللہ بھی نصیب ہوجاتا ہے یعنی وہ اللہ تک بھی پہنچ جاتے ہیں اور پھر اس سے بڑھ کر درباری بھی ہوجاتے ہیں یعنی قربِ خاص سے مشرف ہوجاتے ہیں۔ اس کیفیتِ قرب اور تجلیاتِ مقربات کو جو خاصانِ بارگاہِ حق کو عطا ہوتی ہیں الفاظ میں بیان نہیں کیا جاسکتا۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو محض اپنے کرم سے نصیب فرمادے آمین۔ جس کو یہ قربِ خاص نصیب ہوتا ہے وہی جانتا ہے، زبان و لغت و الفاظ اس کے بیان سے انگشت بدنداں و حیران و قاصر ہوتے ہیں۔ احقر نے اس کو یوں تعبیر کیا ہے ؎

گویا زباں تھی بے زباں ہوش بیاں نہ تھا
آتش تھی شعلہ زن مگر اس میں دھواں نہ تھا
خوشبو تو ہر طرف تھی مگر گلستاں نہ تھا
مفہوم قربِ خاص تھا لفظ و بیاں نہ تھا
اک پھول جاوداں کے سوا گلستاں نہ تھا
ان کے سوا کوئی بھی وہاں رازداں نہ تھا
خورشید و ماہ و کہکشاں کچھ بھی وہاں نہ تھا
دنیائے دوں نہ تھی کوئی دیگر جہاں نہ تھا
آنکھوں کے دائرے میں جمالِ جہاں نہ تھا
کون و مکاں کا سامنے کوئی نشاں نہ تھا
اس بزم کا اک عالمِ ھُو نام ہے اختر
گویا سوا خدا کے کوئی بھی وہاں نہ تھا

لہٰذا اللہ کے راستہ میں مجاہدہ سے گھبرانا نہیں چاہئے جو مجاہدہ سے گھبراتا ہے وہ اللہ تعالیٰ کا وفادار بندہ نہیں۔ آپ بھی اس کو دوست نہیں بناتے جو حلوہ خور ہے، حلوہ کھانے میں سب سے آگے لیکن جب فدا کاری و وفاداری اور قربانی کا موقع آتا ہے تو بھاگ جاتا ہے۔ ایسے مطلبی اور بے وفا کو آپ اپنا دوست نہیں بناتے جو آپ کے لئے کوئی تکلیف نہیں اُٹھاتا۔ جو آپ کا جاں نثار اور وفادار ہوتا ہے اسی کو آپ بھی اپنا دوست بناتے ہیں پس جو شخص نافرمانی کر کے اللہ

تعالیٰ سے بے وفائی کرتا ہے اللہ تعالیٰ بھی ایسوں کو دوست بنانا پسند نہیں کرتے۔

حضرت حکیم الامت مجدد الملت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کو دس برس تک ایک اشکال تھا کہ اللہ تعالیٰ ارحم الراحمین ہیں اور رحمت کا تقاضا تھا کہ اپنے بندوں کو بغیر نفس کشی اور بغیر مجاہدہ و مشقت اپنا بنا سکتے تھے پھر مجاہدہ کیوں فرض کیا، اس کی حکمت سمجھ میں نہیں آتی تھی اور حضرت نے دس برس تک کسی پر یہ اشکال ظاہر نہیں کیا تاکہ میرے اشکال سے دوسرا کیوں مشکل میں پڑے۔ پھر مثنوی ہی کے ایک شعر سے حضرت کا یہ اشکال حل ہوا۔ وہ شعر یہ ہے ؎

لیک شیرینی و لذات مقر
ہست بر اندازۂ رنج سفر

مولانا رومی فرماتے ہیں کہ منزل کا لطف و آرام سفر کی تکالیف اور مشقتوں پر موقوف ہے۔ سفر میں جتنی زیادہ تکلیف ہوتی ہے منزل کا لطف اسی قدر زیادہ محسوس ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے مجاہدہ فرض کر کے اپنی راہ کو تھوڑا سا مشکل کر دیا تاکہ ان تکلیفوں سے گذر کر جب بندے جنت پہنچیں تو ان کو جنت کا خوب مزہ آئے اور دنیا کے غموں

سے نجات ملنے پر خوشی ہو اور جنت اور نعماء جنت کی خوب قدر ہو۔ اگر مجاہدہ فرض نہ ہوتا اور کوئی تکلیف ہی نہ پہنچتی تو جنت کا وہ مزہ نہ آتا جو ان شاء اللہ اب آئے گا۔ حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے درس بخاری شریف میں فرمایا کہ قیامت کے دن جب جنت کہے گی کہ یا اللہ ابھی میرا پیٹ نہیں بھرا کچھ جنتی اور عطا فرمائیے تو اللہ تعالیٰ ایک مخلوق پیدا کرکے اسے جنت میں داخل کردیں گے تو ایک طالب علم نے کہا کہ کاش میں وہی مخلوق ہوتا کہ بغیر نماز روزہ جنت میں پہنچ جاتا تو حضرت گنگوہی نے فرمایا کہ ارے بدھو بھلا ان کو جنت کا کیا مزہ آئے گا جنہوں نے نہ روزہ رکھا، نہ نماز پڑھی نہ جہاد کیا، نہ گناہوں سے بچنے کا غم اٹھایا، نہ خونِ قلب بہایا نہ خون قالب بہایا، مزہ تو ان شاء اللہ تعالیٰ ہم لوگوں کو آئے گا جو تکلیفیں اٹھا کر جنت میں پہنچیں گے۔ اَللّٰھُمَّ اِنَّا نَسْئَلُکَ الْجَنَّۃَ وَ مَا قَرَّبَ اِلَیْھَا وَ نَعُوْذُ بِکَ مِنَ النَّارِ وَ مَا قَرَّبَ اِلَیْھَا۔

اے ز تو کس گشتہ جان ناکساں
دست فضل تست در جاں ہارساں

آہ یہ مولانا روم ہیں کس پیارے عنوان سے دعا کررہے ہیں کہ اے اللہ بہت سے بندے نالائق تھے آپ کے کرم سے لائق ہوگئے۔ آپ کی مہربانی کا ہاتھ جانوں کے اندر پوشیدہ ہے بس آپ نے ارادہ

کیا اور نالائق لائق ہوا کیونکہ آپ کے ارادہ پر مراد کا تخلف محال ہے۔

جود می جوید گدایان و ضعاف
ہمچو خوباں آئینہ جویند صاف

اللہ تعالیٰ کا جود و کرم اپنے کمزوروں، فقیروں اور بے نواؤں کو خود تلاش کرتا ہے جیسے حسین صاف آئینہ تلاش کرتے ہیں کہ ہماری شکل اور ناک نقشہ صحیح نظر آئے اسی طرح اللہ تعالیٰ کا جود و کرم بھی غریبوں کو فقیروں کو حاجت مندوں کو تلاش کرتا ہے۔ ہمارے فقر و مسکنت کے آئینہ میں ان کے جود و کرم کا مشاہدہ ہوتا ہے۔ ہم اللہ کے بھکاری تو بن جائیں اللہ تعالیٰ تو خود ہم کو اپنا بنانا چاہتے ہیں۔ ان کی رحمت تو خود ہماری منتظر ہے۔

گر بگرید ور بنالد زار زار
او نخواہد شد مسلماں ہوش دار

اگر نفس زار و قطار روئے اور فریاد کرے تو بھی اس کی شرارت سے مطمئن نہ رہنا، اس سے ہوشیار رہنا، یہ ظالم پورا فرماں بردار نہیں ہوتا ذرا سی دیر میں بدمعاشیاں شروع کردیتا ہے۔ اس لئے اس کی لگام کھینچے رکھنا ورنہ یہ نافرمانی کی سابقہ رفتار پر آجائے گا۔

ہر ولی را نوح کشتی باں شناس
صحبت ایں خلق را طوفاں شناس

مولانا فرماتے ہیں کہ اولیاء اللہ کو حضرت نوح علیہ السلام کا نائب سمجھو۔اگر تمہیں طوفان سے بچنا ہے تو ان کی کشتی میں بیٹھنا اپنی سعادت اور حفاظت سمجھو ۔ مخلوق کے ساتھ اختلاط اور رات دن مخلوق میں رہنا یہی سیلاب اور طوفان ہے کہ اسی سے بندہ گنہگار ہو جاتا ہے کیونکہ غافلین کے ساتھ رہنے سے غفلت پیدا ہوتی ہے اس لئے کسی اللہ والے کی کشتی میں بیٹھ جاؤ یعنی ان کی صحبت اختیار کرو تو فسق و فجور کے سیلاب سے بچ جاؤ گے۔

چوں شوی دور از حضور اولیاء
در حقیقت گشتۂ دور از خدا

اگر اللہ والوں سے بدگمان ہو کر تم ان سے دور رہو گے تو تم ولی اللہ سے دور نہیں ہوئے اللہ سے دور ہوگئے ۔ اگر تم اپنے شیخ سے دور رہو گے تو اللہ سے بھی قریب نہیں ہوسکتے ۔میرے شیخ حضرت شاہ ہردوئی دامت برکاتہم فرماتے ہیں کہ آئس کریم کو فریج سے نکال کے رکھ دو پانی ہوجائے گی ، ماہیت بدل جائے گی ، پہچانو گے بھی نہیں کہ یہ کبھی آئس کریم تھی کیونکہ آئس کریم اپنے کریم سے دور ہوگئی فریج

اس کے لئے کریم ہے۔ اسی طرح شیخ بھی کریم ہے، اس سے دور نہ رہو۔ اگر حسی قرب حاصل نہ ہو سکے تو کم سے کم خط و کتابت سے تعلق رکھو۔

طبع ناف آہویست ایں قوم را

اندروں خوں و اندروں شاں مشکہا

اللہ والوں کا مزاج مثل ہرن کے نافہ کے ہے کہ نافہ میں تمام خون بھرا ہوا ہے اور اسی کے بیچ میں مشک چھپا ہوا ہے۔ اسی طرح اہل اللہ کے لوازم بشریت سے دھوکہ نہ کھاؤ کہ ان کو بھی بول و براز کی حاجت ہوتی ہے، وہ بھی کھانے پینے اور سونے کے محتاج ہیں، کبھی کھانسی آرہی ہے کبھی ناک کا بلغم صاف کر رہے ہیں۔ لہٰذا ان کا خون اور بلغم مت دیکھو بلکہ ان کے اندر نسبت مع اللہ کا جو مشک چھپا ہوا ہے اس کی قدر کرو کہ اس کی قیمت زمین و آسمان سورج و چاند اور بادشاہوں کے تخت و تاج بھی ادا نہیں کر سکتے۔

ہیں کہ اسرافیل وقت اند اولیاء

مردہ را زیشاں حیات است و نما

اولیاء اللہ اپنے زمانہ کے اسرافیل ہوتے ہیں۔ جب اسرافیل علیہ السلام صور پھونکیں گے تو مردے زندہ ہو جائیں گے۔ اسی طرح ان

کے ملفوظات سے مُردہ دل زندہ ہو جاتے ہیں، جن کے دل مُردہ ہیں اللہ والوں کی صحبت سے وہ حیات پاتے ہیں اور ''نما'' معنی میں ارتقا کے ہے یعنی ان کی صحبت عطائے نسبت بقائے نسبت ارتقائے نسبت کا ذریعہ ہے اور فرمایا کہ اللہ والوں کے بارے میں تعجب مت کرو کہ وہ دنیا میں رہتے ہوئے کیسے ہر وقت باخدا رہتے ہیں؟ اس کا جواب دیتے ہیں ؎

آں کہ بر افلاک رفتارش بود
بر زمیں رفتن چہ دشوارش بود

تم یہ تعجب کرتے ہو کہ دنیا میں رہتے ہوئے یہ کیسے باخدا رہتے ہیں، کیسے ہر وقت نظر کی حفاظت کرتے ہیں اور ہر وقت کیسے گناہ سے بچتے ہیں اس کا یہ جواب ہے کہ جن کی رفتار افلاک پر ہے ان کو زمین پر چلنا کیا دشوار ہے؟ یعنی اللہ والے جب آسمانی اعمال یعنی اعمال صالحہ کی برکت سے افلاک پر پہنچ گئے یعنی صاحبِ افلاک سے جن کو رابطہ و تعلق نصیب ہو گیا تو ان کو ان زمینی اعمال سے بچنا کیا مشکل ہے جو اس تعلق و رابطہ مع الحق کے لئے مضر ہیں۔

آں کہ واقف گشت بر اسرارِ ھو
سرِ مخلوقاں چہ بود پیشِ او

جن کو اللہ تعالیٰ کی معرفت کے رموز و اسرار سے آگاہی نصیب ہوگئی ان کے آگے مخلوق کے راز کیا حیثیت رکھتے ہیں۔

سایۂ رہبر بہ است از ذکر حق
یک قناعت بہتر از صد با طبق

شیخ کی صحبت کا سایہ تمہاری تنہائی کے ذکر سے افضل ہے کیونکہ شیطان نے بھی اکیلے بڑی عبادت کی تھی، آسمان پر کوئی جگہ خالی نہ تھی جہاں ظالم نے سجدہ نہ کیا ہو لیکن مردود ہونے سے نہ بچ سکا کیونکہ عبادت سے فنائیت کے بجائے اس کے اندر تکبر پیدا ہوگیا اور شیخ کا سایہ تکبر سے حفاظت کا ذریعہ ہے اور تکبر سے حفاظت مردودیت سے حفاظت کی ضمانت ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کو تکبر سخت ناپسند ہے۔ ابلیس تکبر ہی کی وجہ سے مردود ہوا۔ اسی لئے جب صحبت شیخ نصیب ہو تو اس وقت تنہائی میں بیٹھ کر ذکر نہ کرو اس سے بہتر ہے کہ تم شیخ کے پاس بیٹھے رہو کیونکہ ذکر سے کبھی نشہ آئے گا اور تم اپنے کو بایزید بسطامی اور بابا فریدالدین عطار سمجھنے لگو گے، تکبر آجائے گا۔ شیخ کا سایہ تمہیں مقام فنا پر رکھے گا اور اللہ کو مقام فنا پسند ہے۔

ناز تقویٰ سے تو اچھا ہے نیاز رندی
جاہ زاہد سے تو اچھی مری رسوائی ہے

دوسرے مصرع میں مولانا فرماتے ہیں کہ سینکڑوں طبق سے ایک قناعت بہتر ہے۔ دیکھئے کیسی مثال دی کہ اگر تمہارے پاس سینکڑوں قسم کی بریانیاں سینکڑوں قسم کی پلیٹوں میں رکھی ہوں لیکن اگر قناعت نہیں ہے تو تم ہائے ہائے کرتے رہو گے اس لئے ان سینکڑوں طبق کے مقابلہ میں ایک قناعت اگر تمہارے پاس ہے تو وہ کافی ہے۔ مراد یہ ہے کہ کثرت عبادات کے ناز سے بہتر ہے کہ شیخ کی صحبت سے تمہارے اندر ایک شکستگی آجائے جو ہزار عبادت سے افضل ہے۔

پیر باشد نرد بانے آسماں
تیر پراں از کہ گردد از کماں

مولانا رومی فرماتے ہیں کہ پیر آسمان کی سیڑھی ہے۔ کیا تیر بغیر کمان کے اڑ سکتا ہے؟ تیر چاہے دس لاکھ روپے کا ہو چاہے سونے، چاندی اور جواہرات کا ہو زمین ہی پر پڑا رہے گا جب تک کمان میں نہیں آئے گا۔ شیخ کمان ہوتا ہے۔ اگر شیخ سے تعلق نہیں ہے تو تم علم و فضل کے باوجود زمین ہی پر دھرے رہو گے، کبھی اللہ تک نہیں پہنچ سکتے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ ہمیں اصلاح کی ضرورت نہیں بس آٹھ سال مدرسہ میں پڑھ لینا کافی ہے، علم سے سب اصلاح ہو جاتی ہے۔ اگر یہ بات صحیح ہے تو کیا مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی، مولانا قاسم نانوتوی، مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہم کے پاس

علم کم تھا جو ان حضرات نے ایک غیر عالم کی غلامی اختیار کی ۔ بس حب جاہ مانع ہے ، علم کا پندار کسی کو اپنا بڑا نہیں بنانے دیتا لیکن آہ ایسے لوگوں کو اللہ کی محبت کی ہوا بھی نہیں لگتی اور اپنے پندار خود پرستی سے ہمیشہ مثل تیر بے کمان زمین ہی پر پڑے رہتے ہیں۔

چوں گزیدی پیر نازک دل مباش
ست ریزندہ چو آب و گل مباش

جب تم نے پیر بنا لیا تو اب نازک دل نہ رہو کہ ذرا سا پیر نے ڈانٹ دیا تو دل میں کینہ پیدا ہوگیا اور کیچڑ کی طرح زمین پر نہ پڑے رہو بلکہ اللہ کی راہ میں سرگرم رہو۔

کار مرداں روشنی و گرمی است
کار دوناں حیلہ و بے شرمی است

مردانِ خدا کا کام سرگرمِ عمل رہنا ہے کہ وہ اللہ کی مرضیات پر چلنے اور غیر مرضیات سے بچنے میں جان کی بازی لگا دیتے ہیں۔ اس میں وہ خود بھی سرگرم ہیں اور دوسروں کے لئے بھی روشنی ہدایت اور سرگرمیِ عمل کا ذریعہ ہیں اور کمینے لوگوں کا کام حیلہ و بہانہ بازی ہے کہ صاحب آج کل کے معاشرہ میں کیسے نگاہ بچائیں ، سود سے کیسے بچیں ، کیسے شرعی پردہ کریں وغیرہ جب کہ اسی معاشرہ میں اہل اللہ عمل کرکے دکھا رہے ہیں۔

مجلس درس مثنوی

۲۷ شعبان المعظم ۱۴۱۸ھ مطابق ۲۸ دسمبر ۱۹۹۷ء بروز اتوار بعد فجر
بمقام خانقاہ امدادیہ اشرفیہ گلشن اقبال بلاک ۲ کراچی

پیش نور آفتاب خوش مساغ
رہنمائی جستن از شمع و چراغ

ارشاد فرمایا کہ مساغ معنی رفتار کے ہیں اور آفتاب کی لغت کی ترکیب شاید آپ مجھ سے ہی سنیں گے کہ آفتاب دراصل آفت آب ہے یعنی پانی کے لئے آفت کیونکہ پانی کو خشک کردیتا ہے۔ اللہ کے ہوتے ہوئے غیر اللہ سے دل لگانے والوں کی مثال مولانا رومی دے رہے ہیں کہ جس طرح بارہ بجے دن کے جبکہ آفتاب اپنی خوش رفتاری کے عروج پر ہو اور سارے عالم کو آب و تاب دے رہا ہو اور سارا عالم اس کے نور سے چمک رہا ہو اس وقت جس طرح موم بتی یا چراغ سے روشنی حاصل کرنا حماقت، نادانی، ناشکری اور ظلم ہے اسی طرح مولیٰ کے ہوتے ہوئے لیلاؤں سے دل لگانا، اللہ کے ہوتے ہوئے غیر اللہ سے تسکین حاصل کرنا انتہائی

دناءتِ طبع، کمینہ پن اور ظلم ہے۔ اسی لئے

﴿ لَآ اِلٰهَ اِلَّآ اَنْتَ سُبْحٰنَكَ اِنِّیْ كُنْتُ مِنَ الظّٰلِمِیْنَ ﴾

کا عاشقانہ ترجمہ یہ کرتا ہوں کہ اے اللہ نہیں ہے کوئی محبوب سوائے آپ کے کیونکہ آپ بے عیب ہیں، تمام عیوب سے پاک ہیں اور ہم انتہائی ظالم ہیں کہ آپ جیسے پاک محبوب حقیقی کے ہوتے ہوئے عیب دار، ناپاک اور گلنے سڑنے والی لاشوں سے دل لگارہے ہیں، ناپاکوں اور عیب داروں کو محبوب بنارہے ہیں۔

بے گماں ترکِ ادب باشد زما
کفرِ نعمت باشد و فعلِ ہوی

مولانا فرماتے ہیں کہ سورج کے ہوتے ہوئے موم بتی اور چراغ سے روشنی حاصل کرنے والا انتہائی بے ادب ہے۔ یعنی اللہ کے ہوتے ہوئے غیر اللہ پر فریفتہ ہونا، فانی حسن کو دیکھ کر اللہ کو بھول جانا یہ ہماری طرف سے ترکِ ادب اور اللہ تعالیٰ کے ساتھ ناشکری، کفرِ نعمت اور فعلِ ہوی یعنی نفس کی خباثت ہے کیونکہ عالم کا ذرہ ذرہ اللہ کی نشانی اور ان کے جمالِ غیر فانی کا مظہر ہے۔ پس کتنا بڑا احمق اور کتنا بڑا ناشکرا ہے وہ شخص کہ سورج کے ہوتے ہوئے موم بتی جلارہا ہے مولیٰ جو ساری کائنات کی لیلاؤں کو نمک دیتا ہے، حسن کی بھیک دیتا

ہے، پھر قبروں میں گلا سڑا کر ان کو خاک کردیتا ہے۔ایسے مولائے پاک کے ہوتے ہوئے تم کہاں جاتے ہو۔اگر ان حسینوں سے دل لگانے میں کوئی بھلائی ہوتی تو خدا منع نہ کرتا۔ بتایئے کوئی ابا اپنے بچوں کو مفید چیز سے منع کرے گا؟ تو ربا اپنے بندوں کو مفید چیز سے کیسے منع کرے گا۔ اگر یہ فعل اچھا ہوتا تو خدا پتھر نہ برساتا۔ میرا ایک شعر ہے جو علماء و مدرسین کے لئے بہت ضروری ہے ؎

بچو گندے عمل سے امردوں سے دور ہو جاؤ
اگر یہ فعل اچھا تھا خدا پتھر نہ برساتا

پس مولانا فرماتے ہیں کہ اللہ کو چھوڑ کر مرنے والی شکلوں پر مرنا اور اللہ کو ناراض کرنا انتہائی ناشکری، نفس پرستی اور ظلم ہے جیسے آفتاب سامنے ہو اور کوئی چراغ پر فریفتہ ہو رہا ہو۔

گر خفاشے رفت در کور و کبود
باز سلطاں دیدہ را بارے چہ بود

ارشاد فرمایا کہ مولانا رومی کی قبر کو اللہ تعالیٰ نور سے بھردے، فرماتے ہیں کہ چمگادڑ جو اندھیروں میں لٹکا رہتا ہے اگر وہ اندھیرے میں جاکر پیشاب چوس رہا ہے اور پاخانہ چاٹ رہا ہے تو ہم کو کوئی تعجب نہیں چونکہ اس کی خصلت ہی خراب ہے۔ یہ سورج کا دشمن ہے۔آفتاب دشمنی کی اس کو یہ سزادی گئی ہے کہ اندھیروں میں

اُلٹا لٹکا ہوا ہے اور جس منہ سے کھاتا ہے اسی منہ سے ہگتا ہے اگر اس سے یہ کمینی حرکتیں ہوتی ہیں تو کوئی تعجب کی بات نہیں لیکن ؎

باز سلطاں دیدہ را بارے چہ بود

وہ بازشاہی جس نے بادشاہ کو دیکھا ہو، سلطاں دیدہ آنکھیں رکھتا ہو، ہر وقت بادشاہ کی کلائی پر رہتا ہو اس ظالم کو کیا ہوگیا ہے کہ وہ بھی چمگادڑ کی طرح گندی نالیوں میں غلاظت چاٹ رہا ہے یعنی جو شخص اللہ والوں کی صحبت میں رہتا ہے، اللہ اللہ کرتا ہے، جس کی جان نے اللہ کے قرب کا مزہ چکھ لیا اس کو کیا ہوا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو چھوڑ کر عورتوں کو گھور رہا ہے، لڑکوں کو گھور رہا ہے، آفتاب کے ہوتے ہوئے چراغوں پر فریفتہ ہورہا ہے، غیر اللہ سے دل لگا کر اللہ کو ناراض کررہا ہے۔ یہ مرض اتنا عام ہے کہ کوئی گاؤں اور کوئی شہر نہیں بچا، تعلیم یافتہ ہو یا جاہل، جوان ہو کہ بوڑھا سب اس میں مبتلا ہیں الا ماشاء اللہ یہاں تک کہ بعض مولوی جوان لڑکیوں کو بے پردہ قرآن پاک پڑھاتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ ہم بڑے ثواب کا کام کررہے ہیں۔ فرانس میں ایک لڑکی نے کہا کہ مولانا آپ یہ جو ہم کو دیکھ رہے ہیں اور یَغُضُّوْا مِنْ اَبْصَارِھِمْ کی تفسیر سنارہے ہیں آپ کو شرم نہیں آتی۔ اگر آپ کو پڑھانا ہے تو پردہ لٹکایئے اور پڑھایئے۔ یہ لعنتی بیماری ہے۔ اللہ کے نام پر اختر فریاد کرتا ہے کہ اس مرض سے بچو، اس

فعل سے ہم سب توبہ کریں کیونکہ سرور عالم ﷺ نے لعنت فرمائی ہے اس شخص پر جو دوسروں کی بہو بیٹی کو دیکھتا ہے لَعَنَ اللّٰهُ النَّاظِرَ وَالْمَنْظُوْرَ اِلَيْهِ اگر لڑکا ہے تو وہ بھی اس میں شامل ہے۔ ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کی شرح میں لکھا ہے کہ متعلقات نظر کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں بیان فرمایا تاکہ ہر نظر جو حرام ہے اس میں داخل ہوجائے ۔ یہ کلام نبوت کی بلاغت ہے۔ مولانا نے کیا عمدہ بات فرمائی کہ اگر خفاش خصلت خدا سے غافل اور نافرمان لوگ ایسی گری ہوئی حرکتیں کرتے ہیں تو تعجب کی بات نہیں لیکن سالکین جو اللہ کا راستہ طے کررہے ہیں وہ ایسی ٹھوکر نہ کھائیں اور ذلیل اعمال میں مبتلا ہوکر اللہ سے دوری کے عذاب میں مبتلا نہ ہوں ۔اس لئے مولانا دعا فرماتے ہیں ۔

یار شب را روز مہجوری مدہ
جان قربت دیدہ را دوری مدہ

اے خدا جس کو آپ نے راتوں میں اپنا دوست بنالیا یعنی رات میں توفیق عبادت دی اس کو جدائی کا دن نہ دکھائیے۔ جس جان نے آپ کے قرب کا مزہ چکھ لیا اس کو گناہوں میں ابتلاء سے دوری کا عذاب نہ دیجئے ۔ کیسی درد بھری دعا ہے یہ ۔ اپنے رات کے دوست کو جدائی کا دن نہ دکھائیے یعنی ہر گناہ سے اس کی حفاظت فرمائیے اور جس

سے خطا ہو جائے تو توفیق توبہ نہایت اعلیٰ مقام سے عطا فرمایئے۔اپنے آنسوؤں میں خون دل کو باہم کرنے کی اسے توفیق دیجئے تاکہ وہ جان جو گناہ کرکے آپ سے دوری کے عذاب میں مبتلا ہو گئی تھی دوبارہ آپ کے قرب کا مزہ چکھ لے جیسے مچھلی پانی سے دور ہو کر بے چین ہو گئی تھی دوبارہ پانی کو پاکر چین پا جائے۔

مولانا رومی فرماتے ہیں کہ جس طرح چمگادڑ کو آفتاب دشمنی کی تکوینا یہ سزا دی گئی ہے کہ وہ اندھیروں میں الٹا لٹکا ہوا ہے اور جس منہ سے کھاتا ہے اسی منہ سے ہگتا ہے اس کا امپورٹ اور ایکسپورٹ آفس ایک ہی ہے اسی طرح جو لوگ اہل اللہ سے دشمنی رکھتے ہیں اور ان کی غیبتیں کرتے ہیں یہ بھی مثل چمگادڑ کے جہالت اور قہر و عذاب کے اندھیروں میں الٹے لٹکے ہوئے ہیں۔ جس منہ سے یہ اللہ کا نام لیتے ہیں اسی منہ سے اہل اللہ کی غیبت اور دشنام طرازی کی غلاظت نکالتے ہیں ایسے لوگوں کے لئے مولانا رومی نے ایک اور تمثیل پیش کی ہے۔ایک دریائی جانور جو دریا اور سمندر میں رہتا ہے اس کو دریائی گاؤ کہتے ہیں۔ اس کے سینہ میں ایک نہایت قیمتی موتی ہوتا ہے۔ رات کو دریا کے کنارے جنگل میں وہ دریائی گاؤ اپنے منہ سے اس موتی کو نکال کر زمین پر رکھتا ہے اور اس کی روشنی میں سنبل و سوسن و ریحان وغیرہ خوشبودار پھول اور نباتات چرتا ہے اس لئے اس کا پاخانہ مشک و عنبر کی طرح خوشبودار ہوتا ہے۔اس مثال سے مولانا ایک نہایت قیمتی مضمون

بیان فرماتے ہیں کہ جس طرح اس دریائی گاؤ کی خوشبودار غذا کھانے سے خوشبو ہی پیدا ہوتی ہے اسی طرح ۔

ہر کہ باشد قوت او نور جلال

چوں نہ زائد از لبش سحر حلال

وہ شخص جس کی غذا نور جلال یعنی ذکر و طاعت ہوگی اسکے ہونٹوں سے سحر حلال یعنی کلام موثر کیوں نہ پیدا ہوگا ۔ تاجر لوگ اس موتی کی تلاش میں منکوں میں مٹی، گوبر بھوسہ وغیرہ لے کر درختوں پر تیار بیٹھے رہتے ہیں ۔ جب وہ دریائی گاؤ سمندر کے کنارے اپنا موتی اُگل کر چرنے کے لئے کچھ دور نکل جاتا ہے تو درخت کے اوپر سے تاجر لوگ اس موتی پر مٹی وغیرہ ڈال دیتے ہیں جس سے اندھیرا ہوجاتا ہے ۔ اس اندھیرے سے گھبرا کر وہ دریائی گاؤ بار بار موتی کی طرف آتا ہے لیکن کیچڑ کو دیکھ کر مایوس ہو کر بھاگ جاتا ہے اس کی نگاہ کیچڑ کے اندر چھپے ہوئے موتی کو دیکھنے سے قاصر ہوتی ہے ۔ مولانا رومی فرماتے ہیں کہ اس جانور کی طرح ابلیس ملعون نے حضرت آدم علیہ السلام کے صرف خاکی پتلے کو دیکھا اور تکبر سے سجدۂ تعظیمی سے انکار کیا اور حکم خداوندی پر اعتراض کیا کہ میں ناری ہوں اور یہ خاکی ہے اور کرۂ نار چونکہ خاک سے اوپر ہے اس لئے آگ خاک سے افضل ہے اور تکبر کے سبب ہمیشہ کیلئے مردود ہوگیا اور بدبخت کو یہ نظر نہ آیا کہ حضرت

آدم علیہ السلام کے جسد خاکی کے اندر خلافت الٰہیہ کا موتی چھپا ہوا ہے۔

مولانا رومی فرماتے ہیں کہ اسی طرح بہت سے احمق بے وقوف اور جانور قسم کے لوگ اللہ والوں کے جسم کے اندر قلب میں ولایت اور نسبت مع اللہ کا جو موتی چھپا ہوتا ہے اس کو دیکھنے سے قاصر ہوتے ہیں اور ان کی مٹی کو دیکھ کر کہتے ہیں کہ جیسے ہم ہیں ویسے ہی یہ بھی ہیں ۔

گفت اینک ما بشر ایشاں بشر
ما وایشاں بستہ خوابیم و خور

ہم بھی انسان ، یہ بھی انسان جس طرح ہم غذا اور نیند کے محتاج ہیں یہ بھی محتاج ہیں ۔ ہماری بھی ایک ناک ہے اور ان کی بھی ایک ناک ہے ، جیسے دوکان ہمارے ہیں ویسے ہی ان کے بھی ہیں لہٰذا ان کو خاطر میں نہیں لاتے ۔ مولانا رومی فرماتے ہیں کہ اس بدگمانی اور بصیرت کے اندھے پن سے بہت سے لوگوں نے انبیاء کی ہمسری کا دعویٰ کردیا ۔

ہمسری با انبیاء برداشتند
اولیا را ہمچو خود پنداشتند

انہوں نے کبھی انبیاء کے ساتھ برابری کا دعویٰ کر دیا اور کبھی اولیاء کو اپنے برابر سمجھ لیا۔ مگر یہ اس دریائی گاؤ کی طرح سے ہیں جس کے اندر عقل نہیں تھی کہ وہ مٹی کے باطن میں چھپے ہوئے قیمتی موتی کا پتہ کر لے۔

اشقیا را دیدۂ بینا نبود
نیک و بد در دیدہ شاں یکساں نمود

بد بخت لوگ چشم بصیرت سے محروم تھے اس لئے نیک و بد ان کو ایک جیسے نظر آئے اور وہ اہل اللہ کے باطن میں پوشیدہ نور نبوت، نور ولایت اور نور نسبت کا موتی نہ دیکھ سکے۔ لہٰذا مولانا رومی نصیحت فرماتے ہیں کہ اے لوگو تم جانوروں کی طرح اللہ والوں کا خالی جسم مت دیکھو بلکہ ان کے جسم میں جو قلب ہے اور قلب میں نسبت مع اللہ کا جو موتی ہے اس پر نظر رکھو جس کی قیمت زمین و آسمان بھی ادا نہیں کر سکتے، سورج و چاند بھی ادا نہیں کر سکتے، سلاطین کے تخت و تاج بھی ادا نہیں کر سکتے، پلاؤ اور بریانی کی لذتیں بھی ادا نہیں کر سکتیں، مجانین عالم کی عشقیات اور لیلائے کائنات کے نمکیات بھی ادا نہیں کر سکتے کیونکہ وہ لا مثل لہٗ ہے۔ اللہ بے مثل ہے لہٰذا ان کے نور نسبت کے حاملین بھی بے مثل ہیں۔ مولانا فرماتے ہیں کہ اس انمول موتی سے تم جانوروں کی طرح محروم نہ ہو جاؤ ورنہ پھر تم اللہ

کے نور کی غذا سے محروم ہو کر بھوکے مرجاؤ گے یعنی تمہاری روحانی موت واقع ہو جائے گی۔ اہل اللہ سے بدگمانی کرنا محرومی و شقاوت کا دروازہ ہے، جب عام مسلمانوں سے حسن ظن کا حکم ہے تو خاصان خدا جو نفس کی آلائشوں سے پاک ہوگئے اور اللہ پر اپنی فداکاریوں جانبازیوں اور جاں نثاریوں سے اللہ کے پیارے ہوگئے ان سے بدگمانی کرنا کس قدر جرمِ عظیم اور موجبِ غضبِ الٰہی ہوگا۔ اس لئے مولانا فرماتے ہیں ؎

متہم کم کن بہ دزدی شاہ را
عیب کم گو بندۂ اللہ را

خاصان خدا پر عیب گوئی نہ کرو۔ میرے شیخ شاہ عبدالغنی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا تھا کہ فارسی میں کم مطلق نفی کے لئے آتا ہے قلت اور کمی کے لئے نہیں۔ لہٰذا اپنے عیب کو زیادہ اہمیت دو اپنے گناہ کو جو یقینی درجے میں داخل ہے اس کی فکر کرو، خود کو ملامت کرو استغفار و توبہ کرو دوسرے کے عیب پر نظر پڑجائے تو یہی گمان رکھو کہ اس کی توبہ ہماری توبہ سے افضل ہوگی، اور اس کا قرب ہمارے قرب سے اعلیٰ ہوگا۔ شیخ سعدی شیرازی کے پیر و مرشد حضرت شیخ شہاب الدین سہروردی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو دو نصیحت کی تھی کہ کسی پر بری نظر مت ڈالو اور اپنے اوپر اچھی نظر مت ڈالو یعنی دوسروں کو بُرا نہ سمجھو اور اپنے کو اچھا نہ سمجھو ؎

یکے آں کہ بر غیر بد بیں مباش
دویم آں کہ بر خویش خود بیں مباش

کیا عمدہ نصیحت ہے سبحان اللہ ارے اپنی فکر کرو کہ قیامت کے دن کیا ہوگا۔ حضرت حکیم الامت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا تھا کہ اپنے گناہوں کو کوڑھ سمجھو اور دوسرے کے گناہوں کو زکام سمجھو۔ اپنے گناہوں کو پھانسی کا مقدمہ سمجھو اور دوسروں کے گناہوں کو میونسپلٹی کا چالان سمجھو۔ اگر کوئی پولیس والا کسی پر میونسپلٹی کا چالان کر رہا ہے تو کیا اس پر وہ شخص ہنسے گا جس پر پھانسی کا مقدمہ قائم ہے؟ لہٰذا یہاں پر میرا ایک شعر سنئے ؎

نامناسب ہے اے دلِ ناداں
اک جذامی ہنسے زکامی پر

اگر ایک کوڑھ والا مریض زکام والے مریض پر ہنس رہا ہے کہ آہا چھینکیں آرہی ہیں تو لوگ کہیں گے کہ ارے احمق اپنے کوڑھ کی فکر کر کہ تیرے کوڑھ کا تو کوئی علاج ہی نہیں ہے سڑ رہا ہے سر سے پیر تک اور کسی کو زکام میں دیکھ لیا تو ہنس رہا ہے۔ ایک مراقبہ اور سنئے۔ ایک بادشاہ کا لڑکا ہے، گٹر میں گر گیا اور سب پیشاب پاخانہ اس کے لگ گیا بعد میں بادشاہ نے پولیس بھیج کر کے اس کو نکلوا کر نہلا دھلا کر شاہی لباس پہنا کر عطر وغیرہ لگا کر اس کو پیار کیا اور سمجھایا کہ

بیٹا اس طرح سے نہیں چلا کرتے لیکن جن لوگوں نے اس کو دیکھا تھا گٹر میں گرے ہوئے وہ ابھی تک اس کا مذاق اڑا رہے ہیں اور وہ شاہی لباس میں بادشاہ کے قریب بیٹھا ہوا ہے۔ اب اگر کوئی اس شہزادہ کو برا کہے گا تو بادشاہ اس کی کھال کھنچوادے گا۔ پس اسی پر اللہ تعالیٰ کے غضب کو قیاس کرلیجئے کہ اپنے اولیاء کی غیبت اللہ کو کس قدر ناپسند ہوگی۔ حدیث قدسی میں حق تعالیٰ کا اعلان ہے کہ

مَنْ اٰذٰی لِیْ وَلِیًّا فَقَدْ اٰذَنْتُهٗ بِالْحَرْبِ

جو میرے ولی کو ایذا پہنچائے میرا اس سے اعلانِ جنگ ہے۔ علماء نے لکھا ہے کہ یہ گناہ ایسا ہے جس پر سوء خاتمہ کا اندیشہ ہے۔ مثل مشہور ہے کہ ہاتھی کو چھیڑدو لیکن ہاتھی کے بچہ کو نہ چھیڑو ورنہ ہاتھی ضرور انتقام لے گا۔ اللہ تعالیٰ کی ذات تاثر سے پاک ہے، کفر و سرکشی پر بھی دنیا میں انتقام نہیں لیتے ورنہ کسی کافر کو ایک گھونٹ پانی نہ ملتا لیکن اپنے پیاروں کی ایذا رسانی پر انتہائی غضب ناک ہوتے ہیں۔ مولانا رومی فرماتے ہیں ؎

ہیچ قومے را خدا رسوا نہ کرد
تا دلِ صاحبدلے نامد بہ درد

کسی قوم کو اللہ تعالیٰ نے رسوا نہیں کیا جب تک اس نے کسی اللہ والے کو نہیں ستایا۔ اللہ تعالیٰ اپنے پیاروں کی ایذا رسانی سے ہم سب کو اپنی پناہ میں رکھیں۔

مجلس درسِ مثنوی

۲۸ شعبان المعظم ۱۴۱۸ھ مطابق ۲۹ دسمبر ۱۹۹۷ء بروز دوشنبہ بعد نمازِ فجر ساڑھے سات بجے بمقام خانقاہ امدادیہ اشرفیہ گلشن اقبال بلاک ۲ کراچی

اے عظیم از ما گناہان عظیم
تو توانی عفو کردن در حریم

ارشاد فرمایا کہ مولانا رومی بارگاہ خداوندی میں عرض کرتے ہیں کہ اے عظیم الشان مالک ہمارے بڑے بڑے گناہ آپ کی غیر متناہی عظمتوں کے سامنے کچھ نہیں ہیں۔ محترم مقام کی وجہ سے کماً وکیفاً حرم کا گناہ جرم عظیم ہے لیکن اے اللہ اگر ہم سے کعبہ کے اندر بھی گناہ ہو جائے تو اس کو معاف کرنا آپ کو کچھ مشکل نہیں ہے کیونکہ ہمارے گناہ کتنے ہی بڑے ہوں لیکن آپ کی رحمتِ غیر محدود سے بڑے نہیں ہوسکتے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے ایک چیونٹی ہاتھی کے پاؤں میں لپٹ کر رو رہی ہو کہ حضور میں نے آپ کو بہت تکلیف پہنچائی، میں نے آپ کے پاؤں کو کاٹ لیا تو ہاتھی کو ہنسی آئے گی کہ او نالائق مجھے تو احساس بھی نہیں ہوا کہ تو نے کب کاٹا۔

جو نسبت چیونٹی کو ایک ہاتھی کے ساتھ ہے اللہ کی رحمت کے سامنے ہمارے گناہوں کی اتنی بھی نسبت نہیں کیونکہ ان کی رحمت غیر محدود ہے اور ہمارے گناہ کثیر سہی لیکن محدود ہیں لہذا کثیر محدود اپنی کثرت کے باوجود غیر محدود کے سامنے اقلیت میں ہوتا ہے دوسرے یہ کہ اے اللہ ہمارے گناہوں سے آپ کو کوئی نقصان نہیں پہنچا، ہمارے گناہوں سے ہمیں کو نقصان پہنچتا ہے اس لئے ان گناہوں کو معاف کرنا جو آپ کو کچھ مضر نہیں آپ کے لئے کیا مشکل ہے۔ لہذا کتنا ہی بڑا گناہ ہو اللہ سے مایوس نہ ہو، وہ بہت بڑا مالک ہے، چاند سورج کا، بے شمار ستاروں کا، نظامِ شمسی اور نظامِ قمری کا مالک ہے ان کو ہمیں معاف کرنا کچھ مشکل نہیں۔ میرا تو عقیدہ ہے کہ جس نے ایک بار بھی محبت سے اللہ کا نام لے لیا اللہ تعالیٰ اس کو جہنم میں نہیں ڈالیں گے وہ ایسے کریم ہیں جس کو ایک بار مقبول بناتے ہیں پھر اس کو کبھی مردود نہیں کرتے۔ حضرت حکیم الامت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جو شخص یوں کہے کہ میرے گناہ تو اتنے بڑے ہیں ان کو اللہ کیسے معاف کرے گا تو یہ شخص بظاہر بڑا متواضع نظر آتا ہے لیکن حقیقت میں انتہائی متکبر ہے کیونکہ اپنے گناہوں کو اللہ کی رحمت سے بڑا سمجھتا ہے۔

مولانا رومی عرض کرتے ہیں کہ اے وہ ذات پاک جو بے مثل غیر محدود اور عظیم الشان ہے اور جس کی عظمت شان کے سامنے

ہمارے گناہوں کی عظیم ترین کثرت کی نسبت اتنی بھی نہیں جو قطرہ کو سمندر سے اور ذرّہ کو صحرا سے ہے لہٰذا ہمارے بڑے سے بڑے گناہ کو حتیٰ کہ کعبۃ المکرّمہ کے اندر بھی اگر ہم گناہ کبیرہ کے مرتکب ہو جائیں تو اس جرم عظیم کو معاف کرنا بھی آپ کے لئے کچھ مشکل نہیں۔ پس اے اللہ ہمیں معاف فرما دیجئے۔

منگر اندر زشتی و مکروہیم
کہ ز پُر زہرے چو مارے کوہیم

ارشاد فرمایا کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں المکروہ ھو ضد المحبوب مکروہ محبوب کی ضد ہے لہٰذا جو مکروہ کام کرے گا وہ اللہ کا محبوب کیسے ہوگا۔ مولانا رومی دعا کرتے ہیں کہ اے خدا میری نالائقیوں، بُرائیوں، ناپسندیدہ باتوں یعنی رذائل باطنیہ کی طرف نظر نہ فرمایئے کیونکہ میں مثل پہاڑی سانپ کے زہریلا ہوں یعنی گناہوں اور نافرمانیوں کے زہریلے مادّے میرے اندر بھرے ہوئے ہیں کہ اگر کوئی مانع نہ ہو اور آپ کا فضل نہ ہو تو میرا نفس کوئی گناہ نہ چھوڑے بس آپ ہی کی توفیق سے بچا ہوا ہوں۔ اور توفیق کی کیا تعریف ہے:

(۱) تَوْجِیْہُ الْاَسْبَابِ نَحْوَ الْمَطْلُوْبِ الْخَیْرِ خیر کے اسباب سامنے آجائیں۔

(۲) تَسْہِیْلُ طَرِیْقِ الْخَیْرِ وَ تَسْدِیْدُ طَرِیْقِ الشَّرِّ خیر کے راستے آسان

ہوجائیں اور شر کے راستے مسدود ہوجائیں۔

(۳) خلقُ الْقُدْرَةِ عَلَى الطَّاعَةِ طاعت اور فرمانبرداری کی قوت پیدا ہوجائے۔ یہ شرح تہذیب کی عبارت ہے۔

نفس نافرمانی سے بچ نہیں سکتا جب تک یہ توفیق اسے حاصل نہ ہو کیونکہ نفس امارہ بالسوء ہے یعنی کثیر الامر بالسوء ہے، گناہوں کا بہت زیادہ حکم کرنے والا، برائیوں پر انتہائی حریص ہے۔ علامہ آلوسی رحمۃ اللہ علیہ نے روح المعانی میں نفس کی یہ تعریف کی ہے اَلنَّفْسُ كُلُّهَا ظُلْمَةٌ وَ سِرَاجُهَا التَّوْفِيْقُ نفس سراپا ظلمت ہے اور اس کا چراغ توفیق ہے۔ جب توفیق نصیب ہوجاتی ہے تو یہ روشن ہوجاتا ہے اور مرقاۃ میں نفس کی یہ تعریف کی گئی ہے اَلْجَسَدُ كَثِيْفٌ وَالرُّوْحُ لَطِيْفٌ وَالنَّفْسُ بَيْنَهُمَا مُتَوَسِّطَةٌ جسم کثیف ہے، روح لطیف ہے، اور نفس ان دونوں کے درمیان متوسط ہے، اعمالِ صالحہ سے لطیف ہوجاتا ہے اور اعمالِ سیئہ سے کثیف ہوجاتا ہے اور نفس کی جو تعریف حضرت حکیم الامت مجدد الملت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے کی ہے نہایت عجیب و غریب اور جامع ہے۔ حضرت فرماتے ہیں کہ نفس نام ہے مرغوباتِ طبعیہ غیر شرعیہ کا، نفس کی وہ مرغوبات، جن کی شریعت اجازت نہ دیتی ہو یعنی نفس کی وہ پسندیدہ باتیں جن سے اللہ راضی نہ ہو۔

نفس کی زشت خوئی تو لَاَمَّارَةٌ بِالسُّوْءِ سے منصوص ہے، اپنی

فطرت کے اعتبار سے یہ کثیر الامر بالسوء ہے، نافرمانیوں کے زہریلے مادّے اور گناہوں کے شدید تقاضے اس کے اندر ہیں اگر اِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّیْ کا سایہ نہ ہو تو اس کے شر سے انسان بچ نہیں سکتا اسی لئے اس شعر میں مولانا اللہ تعالیٰ سے اس کی زشت خوئی اور تقاضائے خبیثہ کو عرض کرکے دراصل اللہ تعالیٰ کے سایۂ رحمت کی درخواست کر رہے ہیں کہ اپنی رحمت سے مجھے اس کے شر سے بچا لیجئے۔

در کمال زشتیم من منتہی
لطف تو در فضل و در فن منتہی

اے اللہ میں بُرائیوں کے کمال میں انتہا کو پہنچا ہوا ہوں، منتہی فی السوء ہوں، بُرائیوں میں میں اپنی مثال آپ ہوں اور آپ کا کرم مغفرت و معافی بخشش و درگذر میں کمال غیر محدود کا مقام رکھتا ہے۔

حاجت ایں منتہی زاں منتہی
تو برآر اے غیرت سرو سہی

اے خدا میرا یہ نفس جو بُرائیوں اور رذائل میں انتہا کو پہنچا ہوا ہے اس منتہی فی الرذائل کی اصلاح اپنے بے پایاں اور غیر متناہی لطف و کرم سے فرما دیجئے کہ آپ خالق سرو سہی ہیں جو حسن و دلکشی میں ضرب المثل ہیں پس اخلاق رذیلہ کے سبب میرا نفس کریہہ المنظر ہے اس کو اخلاق حمیدہ سے آراستہ کرکے رشک سرو سہی بنا دیجئے۔

مجلس درس مثنوی

۲۹ شعبان المعظم ۱۴۱۸ھ مطابق ۳۰ دسمبر ۱۹۹۷ء بروز سہ شنبہ (منگل)
بوقت ۷ بجے صبح بمقام خانقاہ امدادیہ اشرفیہ گلشن اقبال بلاک ۲ کراچی

اے محبّ عفو از ما عفو کن
اے طبیب رنج ناسور کہن

ارشاد فرمایا کہ مولانا رومی بارگاہِ خداوندی میں عرض کرتے ہیں کہ اے معاف کرنے کو محبوب رکھنے والے اللہ میرے گناہوں کو معاف فرمادیجئے اور اے طبیب رذائل باطنیہ کے پُرانے ناسور کے میرے تمام امراض و رذائل باطنیہ کو شفاء دے دیجئے۔

مولانا کا یہ شعر بخاری شریف کی ایک حدیث سے مقتبس، مستنیر و مستفید ہے۔ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں:

اَللّٰھُمَّ اِنَّکَ عَفُوٌّ تُحِبُّ الْعَفْوَ فَاعْفُ عَنِّیْ

بعض کتب احادیث میں عفوٌ کے بعد کریمٌ کا اضافہ ہے۔ حضور

صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ اے اللہ آپ بہت معافی دینے والے ہیں۔ ملا علی قاری نے عَفُوٌّ کی شرح کی ہے کَثِیْرُ الْعَفْوِ یعنی جو بہت زیادہ معاف کرنے والا ہو اور رحمۃ للعالمین صلی اللہ تعالیٰ علیہ و سلم نے ارحم الراحمین کے دریائے رحمت میں جوش دلانے کے لئے کریم کا اضافہ فرمایا تاکہ میری اُمت کے نالائقوں، نا اہلوں، گنہگاروں اور خطا کاروں کی بھی معافی ہوجائے اور اُمت کا کوئی فرد ایسا نہ رہے جس کو معاف نہ کردیا جائے کیونکہ کریم وہ ہے جو اپنے کرم سے نالائقوں کو بھی محروم نہ کرے اور نا قابلِ معافی کو معاف فرمادے۔

اور محدثین نے کریم کے چار معانی بیان کئے ہیں:

(۱) اَلْمُتَفَضِّلُ عَلَیْنَا بِدُوْنِ الْاِسْتِحْقَاقِ وَالْمِنَّۃِ کریم وہ ہے جو اپنے کرم سے نالائقوں کو بھی محروم نہ کرے، جس کا حق نہ بنتا ہو اس کو بھی عطا فرمادے۔

(۲) اَلْمُتَفَضِّلُ عَلَیْنَا بِدُوْنِ مَسْئَلَۃٍ وَّلَا سُؤَالٍ جو بغیر سوال بغیر مانگے ہوئے ہم پر مہربانی کردے۔ بے شمار نعمتیں ایسی ہیں جو اللہ تعالیٰ نے بغیر مانگے عطا فرمائی ہیں جیسے ہمارا ایمان محض حق تعالیٰ کا کرم ہے اس میں ہماری کسی محنت کا دخل نہیں، عالمِ ارواح میں ہم بے زبان تھے، ہم نے سوال نہیں کیا تھا کہ اے اللہ ہمیں مسلمان کے گھر میں پیدا کیجئے لیکن بدون طلب اور بدون سوال مسلمان کے گھر میں پیدا کرکے ایمان عطا فرمادیا اور مفت میں جنت کا ٹکٹ دے دیا۔ اسی طرح ہر لمحہ

بے شمار افضال و عنایات بدون سوال عطا فرماتے ہیں۔

(۳) اَلْمُتَفَضِّلُ عَلَیْنَا فَوْقَ مَا نَتَمَنّٰی بِهٖ یعنی جو ہماری تمناؤں سے زیادہ دے دے جیسے ایک کریم سے کسی نے ایک بوتل شہد مانگا اس نے ایک مشک دے دیا۔ کسی نے کہا کہ اس نے تو ایک بوتل مانگا تھا آپ نے پوری مشک کیوں دی۔ کہا کہ اس نے مانگا اپنے ظرف کے مطابق میں نے دیا اپنے ظرف کے مطابق۔ جب دنیاوی کریموں کا یہ حال ہے جن کو کرم کی ایک ذرہ بھیک مل گئی ہے تو اس کریم حقیقی کے کرم کا کیا ٹھکانہ ہے ؎

میرے کریم سے گر قطرہ کسی نے مانگا
دریا بہادئے ہیں دُر بے بہا دئے ہیں

(۴) اَلْمُتَفَضِّلُ عَلَیْنَا وَ لَا یَخَافُ نَفَادَ مَا عِنْدَهٗ کریم وہ ہے جو ہمیں بے انتہا عطا فرمادے اور اپنے خزانوں کے ختم ہونے کا جسے اندیشہ نہ ہو کیونکہ غیر محدود خزانوں کا مالک ہے اور اپنے خزانوں سے بے نیاز ہے، ہمارے لئے ہی وہ خزانے ہیں۔

تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ اے اللہ آپ بہت معافی دینے والے ہیں اور کریم بھی ہیں کہ نالائقوں کو اور نا قابلِ معافی کو معاف فرمادیتے ہیں تُحِبُّ الْعَفْوَ اور صرف معاف ہی نہیں فرماتے بلکہ اپنے بندوں کو معاف کرنا آپ کو نہایت محبوب ہے اتنی

أَنْتَ تُحِبُّ غُفُوْرٌ صِفَةَ الْعَفْوِ عَلٰی عِبَادِكَ ۔ تُحِبُّ الْعَفْوَ کی یہ شرح ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے کیا عمدہ فرمائی کہ اپنے بندوں پر اپنی مغفرت کی صفت ظاہر کرنا آپ کو نہایت محبوب ہے یعنی اپنے گنہ گار بندوں کو معاف کرنے کا عمل آپ کو نہایت پیارا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ اللہ تعالیٰ کے مزاج الوہیت اور مزاج ربوبیت کو کون پہچان سکتا ہے لہٰذا اپنی اُمت کو معافی دلانے کے لئے آپ کس کس عنوان سے حق تعالیٰ کی ثنا فرما رہے ہیں کیونکہ ثَنَاءُ الْکَرِیْمِ دُعَاءٌ کریم کی تعریف کرنا اس سے مانگنا ہے جیسے کسی کریم سے کہا جائے کہ آپ کسی کو محروم نہیں کرتے تو اس کے معنیٰ ہیں کہ ہمیں بھی عطا فرمادیں کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ سے اُمت کو معافی دلوانی تھی اس لئے آپ نے حق تعالیٰ کی صفت عفو کا واسطہ دیا کہ اے اللہ آپ بہت معاف کرنے والے ہیں اور معاف کرنے کے عمل کو آپ خود محبوب رکھتے ہیں لہٰذا معاف کرنے کے عمل کو جاری کرنے کے لئے کوئی سبب، کوئی تحفہ تو ہونا چاہئے لوگ بادشاہوں کے پاس جاتے ہیں تو شاہوں کے مزاج کے موافق تحائف لے کر جاتے ہیں۔ آپ تو بادشاہوں کے بادشاہ ہیں سلطان السلاطین ہیں ہم آپ کے مزاج کو کیسے پہچان سکتے تھے کہ ہم حادث آپ قدیم ہم فانی آپ لافانی یہ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا احسان ہے کہ ہم کو بتادیا کہ اللہ تعالیٰ کا محبوب عمل ہم پر جاری ہونے کا راستہ توبہ و ندامت ہے لہٰذا

ہم گنہگار اپنے گناہوں پر ندامت اور توبہ کی گٹھری کا تحفہ لے کر آپ کے پاس حاضر ہوئے ہیں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سکھائی ہوئی درخواست کرتے ہیں کہ فاعف عنی ہم گنہگاروں کو معاف فرماکر اپنا محبوب عمل ہم پر جاری کردیجئے۔ آپ کا محبوب عمل ہوجائے گا اور ہمارا بیڑا پار ہوجائے گا لہٰذا سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فاء تعقیبیہ لگا دی کہ اے اللہ معاف کرنے میں دیر نہ کیجئے، جلد معاف کردیجئے کیونکہ معاف کرنا آپ کو خود محبوب ہے۔

من نگویم کہ طاعتم بپذیر
قلم عفو بر گناہم کش

میں یہ نہیں کہتا کہ آپ میری طاعتوں کو قبول فرمالیں کیونکہ میری کوئی طاعت قبولیت کے قابل نہیں، بس یہ چاہتا ہوں کہ آپ میرے گناہوں پر قلم عفو پھیر دیں، میرے جرائم کو محو فرمادیں۔

کیمیا داری کہ تبدیلش کنی
گرچہ جوئے خوں بود نیلش کنی

ارشاد فرمایا کہ مولانا رومی دعا کرتے ہیں کہ یا اللہ اگرچہ میرے باطن میں اخلاق رذیلہ کا دریائے خون بہہ رہا ہے یعنی میرے اعمال و اخلاق نہایت خراب ہیں لیکن آپ کی رحمت ایسا عجیب

کیمیا رکھتی ہے کہ آپ ہمارے اخلاقِ رذیلہ کے دریائے خون کو اخلاقِ حمیدہ کا دریائے نیل بنا سکتے ہیں یعنی ہماری سیئات کو حسنات سے اور ہمارے رذائل کو فضائل سے تبدیل کرسکتے ہیں۔ اس مضمون پر احقر کے چند اشعار:

ترے دست کرم کی کیمیا تاثیر کیا کہیے
کسی ذرّہ کو تیرا دم میں خورشید و قمر کرنا
جو تیری راہ میں روباہ خصلت سے ہیں پسماندہ
تجھے مشکل نہیں ایسوں کو رشکِ شیر نر کرنا
تجھے مشکل نہیں مسکیں کو سلطانِ جہاں کردے
کرم سے اپنے اختر کو ترا شمس و قمر کرنا
یہی ہے راستہ اپنے گناہوں کی تلافی کا
تری سرکار میں بندوں کا ہردم چشم تر کرنا

❁❁❁

کیست ابدال؟ آں کہ او مبدل شود
خمرش از تبدیل یزداں خل شود

ارشاد فرمایا کہ مولانا رومی فرماتے ہیں کہ ابدال کون ہے؟ جس کے اخلاق بدل جائیں، جس کا ظاہر و باطن متبع سنت و شریعت ہوجائے اور جس کے اخلاقِ رذیلہ کی شراب اللہ کے فضل

و مشیت سے اخلاقِ حمیدہ کے سرکہ سے تبدیل ہوجائے ۔ دنیوی شراب میں اگر سرکہ ڈال دیا جائے تو شراب سرکہ بن جاتی ہے ۔ جس کا چکھنا حرام تھا ، جس کو پی کر لوگ بدمست اور بدعقل ہوتے تھے اب سرکہ بن کر نعم الادام یعنی بہترین سالن بن گئی جس کو کھا کر اب لوگ قوت اور صحت حاصل کرتے ہیں اسی طرح جس کو اللہ تعالیٰ تبدیل کرنے کا فیصلہ فرماتے ہیں اس کی گناہوں کی بدمستیاں اور تقاضائے معصیت وغیرہ جملہ اخلاقِ رذیلہ اخلاقِ حمیدہ سے بدل جاتے ہیں ۔ کل تک جو اللہ سے غافل تھا اب ہمہ وقت اللہ کی یاد سے مست ہے اور ایک مخلوق اس سے اللہ کی محبت حاصل کرنے کو اس کے پیچھے پیچھے پھرتی ہے ، اس کی حیات باعثِ حیاتِ دیگراں ہوتی ہے ۔ پس حقیقی ابدال وہی ہے جو بدل جائے جس کے ظاہر و باطن کو تعلق مع اللہ علیٰ سطح الولایۃ الصدیقیت نصیب ہوجائے ۔ اس کی دلیل اس کے زبانی دعوے نہیں بلکہ اس کی استقامت علی التقویٰ ہوگی کہ کسی حال میں وہ اللہ تعالیٰ کے دائرۂ غلامی سے نہیں نکلے گا ورنہ محض زبانی دعووں سے کیا ہوتا ہے۔ ایک شخص نے حضرت حکیم الامت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کو لکھا کہ ہمارے گاؤں میں ایک شخص ہے جو دعویٰ کرنے لگا ہے کہ وہ ابدال ہے ۔ حضرت حکیم الامت نے ہنس کر فرمایا کہ جی ہاں یہ پہلے گوشت تھا اب دال ہوگیا اور فرمایا کہ اس کا یہ دعویٰ دلیل ہے اس کے ابدال نہ ہونے کی کیونکہ جو ابدال ہوتا ہے وہ گاتا

نہیں پھرتا کہ میں ابدال ہوں۔ اہل اللہ تو اپنے آپ کو چھپاتے ہیں، اپنے اشتہار نہیں لگاتے۔

اے خدا ایں بندہ را رسوا مکن
گر بدم من سر من پیدا مکن

اے خدا اگر میرے گناہ بے شمار ہیں تو آپ کا پردۂ ستاریت بھی تو غیر محدود ہے پس میرے بے شمار لیکن محدود گناہوں کو اپنے غیر محدود پردۂ ستاریت کے کسی گوشہ میں چھپا دیجئے اور اس بندہ کو رسوا نہ کیجئے۔ اگرچہ میں بُرا ہوں لیکن میرے عیوب کو آپ نے مخلوق سے چھپایا ہے پس آپ ہمیشہ میری پردہ پوشی فرمائیے اور میرے عیوب کو مخلوق پر ظاہر نہ کیجئے نہ دنیا میں نہ آخرت میں۔

ہمارے پردادا پیر سید الطائفہ شیخ العرب والعجم حضرت حاجی امداداللہ صاحب مہاجر مکی رحمۃ اللہ علیہ کعبۃ المکرمہ کے سامنے ساری رات سجدہ میں اس شعر کو پڑھتے رہے اور روتے رہے یہاں تک کہ فجر کی اذان ہوگئی۔

مجلس درس مثنوی

۲ رمضان المبارک ۱۴۱۸ھ مطابق یکم جنوری ۱۹۹۸ء بروز جمعرات بعد نماز فجر بوقت چھ بج کر پینتالیس منٹ بمقام خانقاہ امدادیہ اشرفیہ گلشن اقبال ۲ کراچی

سوئے آہوئے بصیدی تافتی
خویش را در صید خوکے یافتی

ارشاد فرمایا کہ مولانا رومی فرماتے ہیں کہ تم ہرن کی تلاش میں دوڑے ناز و تبختر کے ساتھ کہ آج ہم ضرور ہرن کا شکار کریں گے لیکن تمہارا ناز ٹوٹ گیا اور اچانک تم نے اپنے کو دیکھا کہ ایک جنگلی سور نے جھاڑی سے نکل کر تم کو منہ میں دبا لیا اور اپنے بڑے بڑے دانتوں سے تمہیں چبانے لگا۔

مولانا فرماتے ہیں کہ ایسے ہی بعض سالک نسبت مع اللہ اور حصول دولت تعلق مع اللہ کے لئے شیخ سے وابستہ ہو کر ذکر و عبادت میں مشغول ہوتا ہے تاکہ اللہ کے قرب کا ہرن حاصل کرے مگر نفس و شیطان جنگلی سور کی طرح کسی معشوق مجازی کے عشق میں مبتلا کردیتے ہیں۔ شیطان تو نفس کو اکسا کر چلا جاتا ہے پھر نفس کا جنگلی

سور اس کو اپنے منہ میں چباتا رہتا ہے اور بجائے اس کے کہ وہ مولیٰ تک پہنچتا کسی مرنے والی لاش پر فدا ہوجاتا ہے۔ یعنی کسی لڑکی یا امرد یعنی نوجوان مرد کی محبت میں مبتلا ہو کر پیشاب اور پاخانے کے مقام پر انتہائی ذلت اور پستی کے ساتھ اپنی زندگی کے شب و روز ضائع کر کے خسرالدنیا و الآخرۃ کا مصداق بن جاتا ہے۔ نفس کا طبعی مزاج کرگسی ہے یعنی نفس بالطبع کرگس ہے، مردہ خور ہے۔ بڑی مشکل سے اس کو پاکی ملتی ہے ایک زمانہ چاہئے اللہ سے روتے ہوئے اور شیخ کی خدمت کرتے ہوئے اور اس کی دعائیں لیتے ہوئے۔ مالک کا جب فضل ہوتا ہے تب جاکر پھر مردہ خوری سے اس کو نجات ملتی ہے اور اس کی کرگسیت شاہبازیت سے تبدیل ہوجاتی ہے۔ جب یہ تبدیلی ہوتی ہے اس مقام تبدیلی کو مولانا رومی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ شیخ کی دعاؤں سے اور طالب کی ہمت اور ارادہ سے جب اللہ کا فضل ہوجاتا ہے تو سالک کو غیر اللہ سے نجات مل جاتی ہے۔ تب فرماتے ہیں ۔

باز سلطانم گشم نیکو پیم
فارغ از مردارم و کرگس نیم

یہ گشم گشتم تھا مگر ''ت'' کی وجہ سے وزن گر رہا تھا لہٰذا ''ت'' کو حذف کر دیا گیا ضرورت شعری کی وجہ سے۔ فرماتے ہیں کہ میں اپنے سلطان کا یعنی اپنے اللہ کا باز شاہی ہوگیا ہوں، ان کے قرب سے

مشرف ہوگیا ہوں اور لذت قرب یار نے مجھے بیگانۂ اغیار کر دیا ہے۔ یعنی میں تمام گناہوں سے توبہ کر چکا ہوں اور توبہ کی سواری عجیب سواری ہے جس پر بیٹھ کر ہر شخص پستی سے پھر بلندی کی طرف اڑ سکتا ہے ؎

مرکب توبہ عجائب مرکب است
تا فلک تازد بیک لحظہ ز پست

مولانا فرماتے ہیں کہ توبہ کی سواری عجیب بابرکت سواری ہے جو گنہگاروں کو آن واحد میں گناہ کی ذلت کے غار سے نکال کر حق تعالیٰ کی بارگاہ قرب میں پہنچادیتی ہے۔ گناہ گاروں کے آہ و نالوں سے دریائے رحمت میں اس طرح جوش آتا ہے کہ کافر صد سالہ دم میں فخر اولیاء بن جاتا ہے ؎

جوش میں آئے جو دریا رحم کا
گبر صد سالہ ہو فخر اولیاء

حدیث قدسی میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں لَاَنِیْنُ الْمُذْنِبِیْنَ اَحَبُّ اِلَیَّ مِنْ زَجَلِ الْمُسَبِّحِیْنَ (روح پ ۳۰) گنہگاروں کا رونا مجھے تسبیح پڑھنے والوں کی بلند آوازوں سے زیادہ محبوب ہے ؎

اے جلیل اشک گنہگار کے اک قطرہ کو
ہے فضیلت تری تسبیح کے سو دانوں پر

تو مولانا فرماتے ہیں کہ توبہ کی برکت سے اب میں نیک ہوگیا ہوں اور مردہ کے عشق ومحبت سے پاک ہوگیا۔ اے دنیا والو اب میں گدھ نہیں ہوں، اب میں کرگس نہیں رہا اب میں اس حی و قیوم کے قرب اعلیٰ سے مشرف ہوں اور کرگسی صفت سے مجھے اللہ تعالیٰ نے پاک فرمادیا ہے۔ باز سلطان اور ہوتا ہے پھر وہی دوسروں کا شکار کر کے انہیں سلطان تک لے جاتا ہے، کرگس نہیں لے جاسکتا لہٰذا باز شاہی سے دوستی کرو وہ تمہیں سلطان تک پہنچا دے گا اور اگر کرگس سے دوستی کروگے تو وہ تم کو لے کر کسی مردار کے پاس پہنچ جائے گا۔ اس لئے مولانا رومی نے فرمایا کہ ؎

یار مغلوباں مشو ہیں اے غوی
یار غالب جو کہ تا غالب شوی

ہیں معنی خبردار اور غوی معنی نادان، بے وقوف، سرکش یعنی اے بے وقوف اور نادان جو خود نفس و شیطان سے مغلوب ہیں ان کو اپنا یار مت بناؤ۔ جو پیر عورتوں سے ٹانگیں دبوا رہے ہیں، چرس پی رہے ہیں، سٹے کا نمبر بتا رہے ہیں، طبلہ اور ڈھولک پر قوالی سن رہے ہیں، نہ نماز ہے نہ روزہ، یہ تو خود مغلوب ہیں، نفس و شیطان کے ایجنٹ ہیں ان کے قریب بھی نہ جاؤ ورنہ تم بھی مغلوب ہوجاؤگے لہٰذا ایسے لوگوں کو دوست بناؤ جو کہ اپنے نفس کے رذائل پر غالب آچکے۔ اگر

تم کو اپنے نفس پر غالب ہونا ہے تو ایسے لوگوں کی صحبت میں رہو جو اپنے نفس پر غالب آچکے ہیں۔ تو غالب کی صحبت تم کو غالب کر دے گی یعنی ان کی صحبت کی برکت سے تم بھی اپنے نفس پر غالب ہو جاؤ گے۔ حکیم الامت نے وعظ میں اس مضمون کو بیان فرمایا کہ ایک آدمی ایک نواب صاحب کے یہاں ملازم تھا اور بیگمات کی خدمت اس کے سپرد تھی۔ کئی سال تک عورتوں میں رہا، باہر نکلا ہی نہیں۔ ایک دن محل میں ایک سانپ نکل آیا تو بادشاہ کی بیویوں نے کہا کہ ارے بھئی کسی مرد کو بلاؤ جو اس کو مارے تو وہ مرد بھی چیخنے لگا کہ ارے بھئی کسی مرد کو بلاؤ۔ بیگمات نے کہا کہ آپ بھی تو مرد ہیں تو کہا کہ واللہ کیا میں بھی مرد ہوں۔ تو حضرت نے فرمایا صحبت کا اتنا اثر ہوتا ہے کہ اس ظالم کو اپنا مرد ہونا بھی یاد نہ رہا۔ اسی لئے دیہات میں رہنے کو ظلم کہا گیا ہے۔ مشکوٰۃ شریف کی حدیث ہے مَنْ سَکَنَ الْبَادِیَۃَ جَفَا جو گاؤں میں رہتا ہے اس نے اپنے اوپر ظلم کیا کیونکہ گاؤں میں اکثر مدارس اور دارالعلوم نہیں ہوتے اور وہاں بڑے علماء اور بزرگانِ دین نہیں رہتے۔ علمی ماحول نہیں ہوتا زیادہ تر جہلاء میں رہنا پڑتا ہے وہاں دین سیکھنے کا اور دینی کام کرنے کا موقع نہیں ہوتا۔ اس لئے شہر میں رہنے میں خیر ہے جہاں بڑے بڑے علماء ہوں وہاں دین کی خدمت کا زیادہ موقع ملتا ہے۔ سورۂ یوسف کی تفسیر میں ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کے ماں باپ گاؤں سے جب شہر میں آگئے

تو انہوں نے اس پر اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کیا۔ مفسرین لکھتے ہیں کہ شہری زندگی کے گاؤں کی زندگی سے افضل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ گاؤں میں جسمانی عافیت بھی نہیں ہوتی اور دین کی ترقی بھی نہیں ہوتی۔ جو خود بھی بڑا اللہ والا ہوگا آہستہ آہستہ کمزور ہو جائے گا کیونکہ اسے میدان نہیں ملے گا دین پھیلانے کا۔ گاؤں میں نماز باجماعت تک کی پابندی نہیں ہوتی۔ بس دن بھر اپنی کھیتی باڑی کر کے آئے اور رات کو الگ الگ نماز پڑھ کے سوگئے۔

اس شعر میں مولانا اللہ تعالیٰ کی قدرت قاہرہ اور تصرفات عجیبہ کو ایک مثال سے بیان فرمارہے ہیں کہ مثل ہرن کے شکاری کے بعض سالکین حصول نسبت مع اللہ کے لئے سلوک طے کرنا شروع کرتے ہیں لیکن ناز و تکبر کے سبب خود نفس کے جنگلی سور کا شکار ہو جاتے ہیں اور عشق مجازی کے عذاب میں مبتلا ہو کر اللہ تک نہیں پہنچ پاتے اس لئے مولانا نصیحت فرماتے ہیں کہ ناز و نخرے مت کرو اپنے کو حقیر و ذلیل و کمزور سمجھو اور اللہ تعالیٰ سے ہر وقت پناہ مانگتے رہو کہ اے خدا اپنی رحمت سے ہمیں اپنی حفاظت میں لے لے اور اپنی منزل قرب تک رسائی نصیب فرما۔ دوسرے شعر میں مولانا فرماتے ہیں ؎

تیر سوئے راست پرانیدۂ

سوئے چپ رفتہ است تیرت دیدۂ

اللہ تعالیٰ کے تصرفات اور قدرت قاہرہ کو بندوں کے ناز و تکبر کی شکست و ریخت کے لئے مولانا اس شعر میں دوسری مثال سے بیان کررہے ہیں کہ اے شخص تونے تیر کو داہنی طرف چلایا مگر تونے دیکھا کہ تیرا وہ تیر بائیں طرف اڑا جارہا ہے۔ مطلب یہ کہ تم اللہ تعالیٰ کی قدرت سے استمداد اور دعا اور تضرع نہیں کرتے ہو بلکہ ناز کرتے ہو اپنے کمالات پر۔ پس اے سالک تجھے اپنی تدبیر پر ناز نہ کرنا چاہئے۔ تدبیر کا مفید نتیجہ اللہ تعالیٰ کے قبضہ میں ہے لہٰذا تم کو تو اللہ سے دعا کرکے تیر مارنا چاہئے تھا کہ یا اللہ میرا تیر میری منزل تک پہنچا دیجئے یعنی میری تدبیر کو اپنی منزل قرب تک رسائی نصیب فرمائیے اور عجب و کبر سے تحفظ عطا فرمائیے کیونکہ عجب و کبر کی نحوست سے جب اللہ کی رحمت اور نصرت ہٹ جاتی ہے تو تدبیر کا اثر الٹا ہوجاتا ہے۔

از قضا سر کنگبیں صفرا فزود
روغنِ بادام خشکی می نمود

مولانا فرماتے ہیں کہ سکنجبین جو باعتبار تدبیر کے قاطع صفراء ہے قضائے حق سے باعتبار انجام زیادتی صفراء کا سبب بن جاتی ہے۔

گہہ چو کابوسے نماید ماہ را
گہہ نماید روضہ قعر چاہ را

ارشاد فرمایا کہ خود بینی اور تکبر کی نحوست سے قلب کی بصیرت میں فساد آجاتا ہے جس کی وجہ سے بصارت فاسد ہوجاتی ہے اور ایسا شخص حق کو باطل اور باطل کو حق سمجھنے لگتا ہے۔ اہل اللہ اور مقبولان بارگاہ کے چہرۂ انور بدبختوں کو منحوس اور بُرے نظر آتے ہیں اور اہل باطل کے چہرے ان کو محبوب اور منور معلوم ہوتے ہیں۔ اس ابتلاء کا سبب ان کے باطن کا کبر اور اعراض ہوتا ہے کما قال تعالیٰ بَلْ طَبَعَ اللّٰهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ ان کے مسلسل کفر اور کفر پر ہمیشہ قائم رہنے کی نیت کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں پر مہر لگادی اور یہ ظلم نہیں ہے کیونکہ ان کا ارادہ حق کو قبول کرنے کا تھا ہی نہیں اس لئے مہر لگادی گئی لہٰذا یہ عذاب قہر ہے جو انبیاء اور اولیاء کے چاند جیسے چہروں کو کابوس (ڈراونی شکل) دکھاتا ہے اور کفر کے تاریک کنویں کو خوش نما باغ دکھاتا ہے۔ مولانا رومی دوسرے شعر میں فرماتے ہیں ؎

اشقیا را دیدۂ بینا نبود
نیک و بد در دیدہ شاں یکساں نمود

بدبخت لوگوں کی چشم بصیرت خراب تھی اور ظاہری بصارت باطنی بصارت کے تابع ہے پس فساد باطن اور فساد قلب کے سبب ان

کی آنکھوں میں نیک و بد کی پہچان نہ تھی اور بروں کو نیک اور نیکوں کو برا سمجھنے لگے۔

ہمسری با انبیاء برداشتند

اولیاء را ہمچو خود پنداشتند

اپنی شقاوت اور کورباطنی (بدبختی اور بصیرت کے اندھے پن) اور قلبی فساد یعنی عجب و تکبر کے سبب انبیاء کی برابری کرنے لگے اور اولیاء اللہ کو حقارت کی نظر سے دیکھا اور ان کو اپنی طرح قیاس کیا جیسا کہ حکایت ہے کہ ایک حبشی نے جنگل میں ایک آئینہ گراہوا دیکھا اور اس کے اندر اپنی کالی صورت لمبے لمبے دانت اور موٹے موٹے ہونٹوں کو دیکھ کر آئینہ کو گالی دے کر کہا کہ کمبخت بدصورت منحوس تیری ایسی بھدی شکل ہے جبھی تو جنگل کے ویرانے میں کسی نے تجھے پھینک دیا ہے۔ اگر حسین ہوتا تو گھروں میں لوگ تجھ کو آراستہ کرکے رکھتے اس ظالم کو یہ خبر نہ تھی کہ اس آئینہ میں خرابی نہ تھی بلکہ اس کی اپنی ہی صورت کا عکس تھا۔ چنانچہ بصیرت کے اسی اندھے پن کے سبب ابوجہل کو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا چہرۂ مبارک نہایت بُرا نظر آتا تھا اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی بصیرت صحیحہ یہ فیصلہ کررہی تھی کَاَنَّ الشَّمْسَ تَجْرِیْ فِیْ وَجْہِہٖ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے چہرۂ مبارک میں مجھ کو آفتاب چلتا ہوا

نظر آتا تھا۔

لہٰذا اللہ تعالیٰ سے ڈرنا چاہئے اور شامت عمل سے جب اللہ کا قہر نازل ہوجاتا ہے تو اسی طرح اولیاء کی معرفت بھی نہیں ہوتی خصوصاً اللہ سے اپنے شیخ کی محبت و عظمت مانگنی چاہئے کیونکہ اگر اپنے شیخ کو حقارت سے دیکھے گا تو وہ شخص کبھی فلاح نہیں پاسکتا۔ ملا علی قاری فرماتے ہیں مَنْ اِعْتَرَضَ عَلٰی شَیْخِہٖ وَ نَظَرَ اِلَیْہِ اِحْتِقَارًا فَلَا یُفْلِحُ اَبَدًا جس نے اپنے شیخ پر اعتراض کیا اور اس کو حقارانہ نظر سے دیکھا تو یہ شخص کبھی کامیاب نہیں ہوسکتا۔ ایسے ہی جب کسی حسین کو دیکھ کر نفس میں خوشی کی لہریں اٹھیں تو اللہ سے فوراً ڈر جاؤ اور سمجھ لو کہ یہ وہی کنویں کا اندھیرا ہے جو تقلیب ابصار سے بہترین باغ معلوم ہورہا ہے۔ اس سے توبہ کرو کیونکہ نافرمانی سے خوش ہونا یہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ بے وفائی ہے۔ جب نفس کسی حسین کو دیکھ کر خوشی امپورٹ کرے، درآمد کرے، جو حرام خوشیاں اور بدمستیاں آئیں تو نظر ہٹا کر نفس کو کوئی تکلیف دہ بات یاد دلادو، دوزخ کی آگ کا تصور کرو، قبر کی منزل یا قیامت کی پیشی کو یاد کرو یا تنہائی میں جاکر اپنی کھوپڑی پر تین جوتے لگالو کہ کیوں خوش ہوا، نفس کو فوراً اتنا غم دو کہ توازن اور بیلنس صحیح ہوجائے اور غم پہنچانے کا ایک اور راستہ بزرگوں نے بیان کیا ہے کیونکہ بعض وقت نفس دوزخ اور عذاب قبر اور قیامت کی پیشی وغیرہ سے بھی متاثر نہیں ہوتا وہ پاگل سا ہوجاتا ہے لہٰذا اس نفس کو غم

دینے کا بہترین اور مجرب علاج مشائخ نے بتایا کہ فوراً وضو کرو اور آٹھ دس رکعات نفس سے پڑھوالو۔ بس یہ رکعات سارے مراقبوں سے بھاری پڑیں گی۔ پھر شیطان بھی پیچھا چھوڑ دیتا ہے کہ اس سے بدنظری تو میں نے کرائی اور میں نے کوشش کر کے فوکس ڈالا، اس حسین کے چہرے پر مسمریزم کیا جس سے وہ چار آنہ حسن ان کو سولہ آنہ نظر آیا۔ لال لال گالوں کو اور زیادہ لال دکھا کر لالوں کو لالہ زار بنادیا اور یہ لالے جان کے چھالے ہیں جس سے ان کی جان کے ہی لالے پڑگئے لیکن اس نے اشکبار آنکھوں سے توبہ کرلی اور توبہ سے خطا معاف ہوگئی اور آٹھ دس رکعات مزید پڑھ لیں اور کچھ صدقہ خیرات بھی کردیا جس سے اللہ کا غضب ٹھنڈا ہوتا ہے ان الصدقة تطفی غضب الرب الخ یہ سب نیکیاں مستزاد اس کے نامۂ اعمال میں چڑھ گئیں۔ لہٰذا شیطان کہتا ہے کہ میری بزنس تو یہاں بالکل لاس (خسارہ) میں جارہی ہے لہٰذا توبہ کرنے والے کا تعاقب چھوڑ دیتا ہے۔

شیخ کے مشورہ سے گناہ کے ترک کیلئے صدقہ کرنا نہایت مفید ہے۔ ایک شخص یوپی میں کپڑا بیچتا تھا، میرا پیر بھائی تھا۔ اس نے اپنا واقعہ سنایا کہ اس نے حضرت مولانا شاہ ابرارالحق صاحب دامت برکاتہم سے گذارش کی کہ حضرت مجھے بدنظری کی سخت عادت ہے اور میرا کپڑے کا کاروبار ہے جہاں اکثر عورتیں ہی خریدنے آتی ہیں اور وہ ہر

کپڑے میں "فی" نکالتی رہتی ہیں کہ اس میں یہ خرابی ہے اور اس میں وہ۔ ان سے بات بھی کرنا پڑتی ہے حضرت ہردوئی دامت برکاتہم نے فرمایا کہ نظر نیچی کر کے سودا دے دو۔ ان کو غور سے مت دیکھو جیسے ریل گذرتی ہے تو درختوں کو تو دیکھتے ہیں مگر پتے نہیں گنتے ایسے ہی تم اچٹی اچٹی سطحی نظر ڈالو کہ حسن کا ادراک نہ ہو اور اس کی ناک کے اٹھان کی پیمائش مت کرو اور آنکھوں کو مت ناپو کہ کتنی بڑی ہیں۔ پھر توبہ اور استغفار بھی کرو اور اگر بدنظری ہو جائے تو پانچ روپیہ فی نظر صدقہ کرو اور صدقہ میرے مدرسہ میں بھیجو کیونکہ بعض وقت میں وہ ظالم صدقہ بھی انہیں معشوقوں پر خرچ کرتا ہے۔ جو نمکین یا نمکینہ اس کو پسند آئی اسی پر صدقہ کر دیتا ہے اور اس شعر کا مصداق ہو جاتا ہے۔

میر کیا سادے ہیں بیمار ہوئے جس کے سبب
اسی عطار کے لڑکے سے دوا لیتے ہیں

آپ بتایئے بزرگوں کی نظر کہاں تک جاتی ہے۔ حضرت نے سوچا کہ ایسا نہ ہو کہ یہ خیرات بھی انہیں ہی دے دے لہٰذا فرمایا کہ میرے مدرسہ میں بھیجو اس نے ایک دن دس بدنظری کی تو پچاس روپیہ بھیجنا پڑا۔ اس نے سوچا کہ پچاس ہی روپے تو آمدنی ہوتی ہے اگر یہی خیرات کروں گا تو کھاؤں گا کہاں سے، بیوی بچے بھوکے مریں گے لہٰذا اس نے پانچ نظر کم کر دیا پھر بھی آدھی آمدنی نکل گئی تو گوشت روٹی میں

کی آگئی دال پر آگیا۔ غرض اس طرح آہستہ آہستہ یہ عادت چھوٹ گئی۔ اس نے مجھے بتایا کہ تین سال ہوگئے ایک بار بھی نظر خراب نہیں کی۔ یہ شیخ کی کرامت ہے۔ اگر یہ خود سے اپنے اوپر جرمانہ کرتا تو فائدہ نہ ہوتا۔ شیخ کے مشورہ میں اللہ تعالیٰ نے برکت اور خاصیت رکھی ہے۔ ایک دوا آپ کھالیں اور وہی دوا حکیم کے مشورہ سے کھائیں فرق ہوجائے گا۔ ساؤتھ افریقہ میں ایک عالم نے مجھ سے کہا تھا کہ میں ہر وقت باوضو رہنا چاہتا ہوں اس کی بڑی فضیلت آئی ہے میں نے کہا کہ ہر وقت باوضو رہنا تو اس کا کیا کہنا لیکن صحابہ کے جسم ماشاء اللہ مضبوط تھے ان کی صحت بہت اچھی تھی۔ اس زمانہ میں اب صحت اس قابل نہیں کہ ریاح کو دیر تک روکا جائے کیونکہ اگر ریاح (گیس) کا خدانخواستہ دل کی طرف رجوع ہوجائے تو ہارٹ اٹیک بھی ہوسکتا ہے لہٰذا ہر وقت باوضو رہنے کی کوشش نہ کرو لیکن آنکھوں کو ہر وقت باوضو رکھو یہ اس کا بہترین بدل ہے۔ اس مشورہ سے وہ عالم بہت محظوظ ہوئے۔ باوضو ہیں اور عورتوں کو دیکھ رہے ہیں تو ایسے وضو سے کیا فائدہ۔ ہمارے یہاں ایک گانے والی خبیثہ کا بیان اخباروں میں آیا تھا کہ میں باوضو گانا گاتی ہوں تو میں نے کہا کہ اگر کوئی کہے کہ میں باوضو زنا کراتی ہوں تو کیا زنا حلال ہوجائے گا وضو کرنے سے! بلکہ حرام چیز پر بسم اللہ پڑھنا یا حرام کام کے لئے وضو کرنا اس میں اندیشہ کفر ہے۔ لہٰذا آنکھوں کا وضو رکھو کہ آنکھ سے کوئی غلط اور حرام لذت استیراد

اور امپورٹ نہ کرو تو گویا آپ باوضو ہیں یعنی گناہوں سے پاک ہیں۔ گناہ سے بچنا باوضو رہنے سے افضل ہے۔

چوں مقلب بود حق ابصار را
او بگر داند دل و افکار را

ارشاد فرمایا کہ مولانا رومی فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات مقلب ابصار بھی ہے اور مقلب قلوب و افکار بھی ہے یعنی جو اللہ تمہاری نگاہوں میں تصرف کرنے پر قادر ہے وہ تمہارے دل پر تصرف کرنے پر بھی قادر ہے۔ جو ابصار کو تبدیل کر سکتا ہے وہ افکار کو بھی تبدیل کر سکتا ہے، جو آنکھوں کو بدل سکتا ہے وہ دل کو بھی بدل سکتا ہے، جو نظر بدل سکتا ہے وہ تمہاری قوت فکریہ اور عقائد و افکار کو بھی بدل سکتا ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کے تصرفات سے ڈرتے رہو اور استقامت کے لئے توبہ استغفار کرتے رہو ورنہ کہیں ایسا نہ ہو کہ کسی گناہ کے عذاب میں قعر چاہ یعنی کنویں کی گہرائی کا اندھیرا تمہیں باغ معلوم ہونے لگے اور چاند جیسا چہرہ تم کو ڈراؤنی شکل دکھائی دینے لگے جس طرح سرکشی و کفر و عناد کی سزا میں ابوجہل کی اندھی بصیرت کو نبوت کا مقام نظر نہ آسکا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرۂ مبارک نعوذ باللہ اس خبیث کو برا لگتا تھا اور عشق و محبت کی وجہ سے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی بصیرت چونکہ صحیح تھی اس

لئے ان کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے چہرۂ انور پر آفتاب چلتا ہوا نظر آتا تھا۔ دونوں کی نظر کے فیصلوں میں کتنا زبردست فرق ہوگیا۔ لہٰذا کثرت سے یہ دعا مانگنی چاہئے اَللّٰھُمَّ اَرِنَا الْحَقَّ حَقًّا وَّارْزُقْنَا اتِّبَاعَہٗ وَ اَرِنَا الْبَاطِلَ بَاطِلًا وَّارْزُقْنَا اجْتِنَابَہٗ اے اللہ ہم کو حق کا حق ہونا دکھا اور اس کی اتباع کی توفیق عطا فرما اور باطل کو باطل دکھا اور اس سے بچنے کی توفیق عطا فرما۔ اسی طرح کسی گناہ کے عذاب میں جب دل و نظر پر قہر خداوندی ہوتا ہے تو قعرِ چاہ کی ظلمت یعنی فانی شکلیں اور گناہ کے مواقع اور گندے مقامات اس کو سلطنت سے بھی افضل معلوم ہوتے ہیں۔ قوت فکریہ ہی مفلوج ہوجاتی ہے اور کچھ سمجھ میں نہیں آتا کہ میں کیا کررہا ہوں ۔ اسی تقلیب ابصار و قلوب کا نتیجہ ہے کہ بعض متقشف اور محروم القسمت عین دین کو غیر دین سمجھ کر پیری مریدی کو بے وقوفی سمجھتے ہیں حالانکہ یہ خود پرلے درجہ کے بے وقوف ہیں کیونکہ اگر ان کی بات کو صحیح مانا جائے تو لازم آتا ہے کہ چاروں سلسلوں کے بڑے بڑے علماء کو تم نے بے وقوف سمجھا۔ جاہل پیروں اور قبر پوجنے والوں کی پیری مریدی سے تو بے شک احتیاط واجب ہے لیکن اہل حق سے مرید ہونے کو حماقت سمجھنا ایک ہزار سال کے تمام اولیاء اللہ اور علماء ربانیین کی شان میں گستاخی ہے ۔ یہ شخص گویا امام غزالی ، مولانا رومی، جنید بغدادی ، حضرت عبدالقادر جیلانی ، حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی ، مولانا

قاسم نانوتوی ، حضرت مولانا حکیم الامت تھانوی اور ہمارے سارے اکابر رحمہم اللہ علیہم اجمعین کو بے وقوف سمجھتا ہے کیونکہ بیعت کا یہ سلسلہ چودہ سو سال سے چلا آرہا ہے۔ یہ سارے اکابر پیری مریدی ہی کے راستہ سے اللہ والے ہوئے ہیں۔ جو تصوف کے مخالفین ہیں میں ان سے پوچھتا ہوں کہ جب تم ان بزرگوں کے نقش قدم پر نہیں چلتے اور جب عملاً تم ان کو حق پر نہیں سمجھتے اور ان کی طرح اہل اللہ سے نہیں جڑتے تو پھر جامعہ قاسمیہ ، جامعہ رشیدیہ ، جامعہ اشرفیہ وغیرہ نام کیوں رکھتے ہو۔ چندہ لینے کے لئے ان بزرگوں کی ہڈیاں بیچتے ہو، جن کے نام پر مال لیتے ہو اور اپنے مدرسے چلارہے ہو انہیں کے نقش قدم کی مخالفت کرتے ہو۔

لہٰذا جو شخص راہ اہل اللہ کی مخالفت کرتا ہے یہ بھی کسی عذاب قہر میں مبتلا ہے کیونکہ صراط منعم علیہم یعنی اللہ کے عاشقوں کا راستہ ہی مستند ہے باقی تمام راستے گمراہی کی طرف جاتے ہیں۔ ہمارے ایک دوست کا شعر ہے اور کیا خوب ہے۔ فرماتے ہیں ؎

مستند رستے وہی مانے گئے
جن سے ہو کر تیرے دیوانے گئے
لوٹ آئے جتنے فرزانے گئے
تابہ منزل صرف دیوانے گئے

آہ کو نسبت ہے کچھ عشاق سے
آہ نکلی اور پہچانے گئے

❀❀❀

از شراب قہر چوں مستی دہی
نیست ہارا صورت ہستی دہی

ارشاد فرمایا کہ مولانا رومی فرماتے ہیں کہ اے خدا جب آپ کسی پر اس کی کسی شامت عمل کے سبب عذاب نازل کرنا چاہتے ہیں تو فانی صورتیں اس کو نہایت مہتم بالشان معلوم ہوتی ہیں اور ایسے شخص کی مٹی مٹی کی صورتوں پر مٹی ہوجاتی ہے اور فانی اجسام قبروں میں بے نام و نشاں ہوکر عاشقوں کے لئے باعث حسرت و ندامت اور ضیاع سرمایۂ زندگانی بن جاتے ہیں۔ احقر کا ایک شعر ہے ؎

کسی خاکی پہ مت کر خاک اپنی زندگانی کو
جوانی کر فدا اس پر دیا جس نے جوانی کو

❀❀❀

گر ز صورت بگذری اے دوستاں
گلستان است گلستان است گلستاں

ارشاد فرمایا کہ مولانا رومی فرماتے ہیں اے سالکین کرام! اگر صورت پرستی کے عذاب سے تم نجات پاجاؤ تو تمہاری

روح کے اندر ہر وقت اللہ تعالیٰ کے قرب کا باغ ہی باغ نظر آئے گا۔ گناہ سے بھاگنا یہ **فَفِرُّوْٓا اِلَى اللّٰهِ** ہے جس کی تفسیر علامہ آلوسی نے تفسیر روح المعانی میں کی ہے اَیْ فِرُّوْا عَمَّا سِوَی اللّٰہِ اِلَی اللّٰہِ غیر اللہ سے بھاگو اللہ کی طرف۔ **فَفِرُّوْٓا اِلَى اللّٰهِ** نازل فرماکر اللہ نے اپنے عاشقوں کو دو لذتیں بخشی ہیں، ایک لذتِ فرار الی اللہ اور دوسری لذتِ قرار مع اللہ یعنی غیر اللہ سے بھاگنے کی لذتِ فرار اور اللہ کے پاس آنے کی لذتِ قرار اور فرار الی اللہ میں بھی اللہ نے ایک خاص لذت رکھی ہے جیسے جب بچہ غیروں اور دشمنوں سے جان چھڑا کر باپ کی طرف بھاگتا ہے تو اس فرار میں اس کو ایک مزہ آتا ہے کہ میں باپ سے قریب ہورہا ہوں اور جب باپ کی گود میں آجاتا ہے تو اس کو ایک دوسری لذت ملتی ہے یعنی باپ کی گود کی لذتِ قرار۔ اللہ کی ہر نافرمانی سے بچنا، گناہوں سے بھاگنا، حسینوں سے نظر بچانا یہ فرار الی اللہ ہے جس کے نقطۂ آغاز اور زیرو پوائنٹ سے ہی قلب میں سکون اور چین کا آغاز ہوجاتا ہے کیونکہ اللہ دیکھ رہا ہے کہ میرا بندہ غیر اللہ سے بھاگ رہا ہے تو اسی وقت اللہ کی رحمت کی بارش شروع ہوجاتی ہے۔ اسی کا نام ہے غیر اللہ سے بھاگنے کی لذتِ فرار اور جب غیر اللہ سے بھاگ گیا تو اللہ کے پاس پہنچ گیا چاہے کوئی نفلی عبادت بھی نہ کرے لیکن یہ اللہ سے قریب ہوگیا کیونکہ غیر اللہ سے فرار کے بعد لذتِ قرار خود بخود ملتی ہے اور حلاوتِ ایمانی قلب میں اُتر جاتا ہے اور

یہ اللہ کے عاشقوں کی عید ہے جو ان کو ہر زمانہ میں نصیب ہے۔ دنیا داروں کی عید تو سال میں ایک بار ہوتی ہے جب ان کو حلوہ ملتا ہے اور ان کا حلوۂ بطنی معدہ میں جاتا ہے جس سے جسم میں طاقت تو آتی ہے لیکن اس حلوہ کا کچھ حصہ جسم میں غلاظت بھی بن جاتا ہے اور اہل اللہ کے حلوۂ باطنی سے رگ رگ میں انوار کے دریا بہتے ہیں اس لئے اہل اللہ کے حلوۂ باطنی کی عید کو دنیا داروں کے حلوۂ بطنی کی عید نہیں پاسکتی، دونوں کی لذت میں کوئی نسبت اور تقابل نہیں۔ اس کا نام ہے غیر اللہ سے بھاگ کر اللہ سے قریب ہونے کی لذتِ قرار۔ پس اللہ تعالیٰ اپنے عاشقوں کو لذتِ فرار بھی دیتا ہے اور لذتِ قرار بھی دیتا ہے۔

اور ابھی ابھی ایک علمِ عظیم عطا ہوا کہ فرار کی دو قسمیں ہیں، ایک فرارِ طبعی اور دوسرا فرارِ شرعی۔ جب حسین محبوب بڈھا ہوگیا اس وقت جو اس سے بھاگتا ہے تو یہ فرارِ طبعی ہے اس میں کافر بھی شامل ہے، کوئی عیسائی اور یہودی بھی کسی بڈھی بڈھے کو نہیں دیکھتا۔ اسی پر میرا شعر ہے ؎

میر کا معشوق جب بڈھا ہوا
بھاگ نکلے میر بڈھے حسن سے

لیکن اللہ کے دوستوں کا یہ مقام نہیں ہے کہ جب معشوق یا معشوقہ

بڈھی ہوگئی، تو اس سے بھاگے، یہ بھاگنا کیا کمال ہے، اب تو ہندو اور یہودی بھی بھاگے گا۔ جو چیز کافر اور مومن میں مشترک ہو وہ مومن کی امتیازی شان نہیں ہوسکتی۔ مومن کی امتیازی شان یہ ہے کہ حسن کا عالمِ شباب ہو، اور طبیعت کا شدید میلان اور ہیجان ہو کہ اس حسین کو دیکھ لو، اس کا بوسہ لے لو، گناہ کرلو مومن اس وقت اللہ کے خوف سے بھاگتا ہے، شبابِ حسن سے صرفِ نظر کرتا ہے اس کا نام فرارِ شرعی ہے اور فَفِرُّوْٓا اِلَی اللّٰہِ میں اسی فرار کا حکم ہے۔

اور فرارِ شرعی کی تین قسمیں ہیں۔ آنکھوں سے حسین لڑکیوں اور لڑکوں کو نہیں دیکھا، شدید تقاضے کے باوجود نگاہِ چشمی کی حفاظت کی یعنی اپنی نگاہوں کو حسینوں سے بچایا اس کا نام فرارِ عینی ہے۔ اس کے بعد نگاہِ قلبی کی بھی حفاظت کی یعنی دل میں گندے گندے خیالات نہیں پکائے، دل میں قصداً اس حسین کا خیال نہیں لائے اس کا نام فرارِ قلبی ہے۔ اس کے بعد جسم سے بھی بھاگے، حسینوں کے پاس سے اپنے جسم کو بھی دور کردیا، اسبابِ گناہ سے دور ہوگئے کہ اگر قریب رہیں گے تو بکرے کی ماں کب تک خیر منائے گی، کسی نہ کسی وقت نظر اُٹھ جائے گی یہاں تک کہ گناہِ کبیرہ میں مبتلا ہوجانے کا خطرہ ہے اس لئے جسم کو اللہ کی نافرمانی کے اسباب سے دور کردیا اس کا نام فرارِ قالبی، فرارِ بدنی ہے۔

فرارِ شرعی کی یہ تین قسمیں شاید ہی آپ کسی کتاب میں پائیں

گے۔ مفسرین کی جتنی عربی تفسیریں ہیں اس آیت کی تفسیر دیکھئے مجھے اللہ کی رحمت سے اُمید ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس علم میں اختر کو اس وقت خاص فرمایا اور شاید ہی یہ بات آپ کہیں پائیں اور شاید کا لفظ دعویٰ توڑنے کے لئے کررہا ہوں اور اس کو تفسیر نہیں کہہ رہا ہوں بلکہ یہ قرآن پاک کے لطائف میں سے ہے۔

اور یہاں اس بات کی وضاحت ضروری ہے کہ **فَفِرُّوْٓا اِلَى اللّٰهِ** کا مطلب خالی حسینوں سے بھاگنا نہیں ہے بلکہ اللہ کی ہر نافرمانی سے بھاگنا ہے لیکن چونکہ اس زمانہ میں حسن پرستی کی بیماری عام ہورہی ہے اور اس کا کالرا پھیلا ہوا ہے اور جب کالرا پھیلا ہوتا ہے تو زکام کے علاج پر زیادہ توجہ نہیں دی جاتی کیونکہ زکام کا مریض تو برسوں چل سکتا ہے لیکن کالرا کا مریض آناً فاناً مرجاتا ہے۔ اس دور کا مہلک مرض یہی حسن پرستی، بدنگاہی و عشقِ مجازی ہے اس لئے اس کا تذکرہ زیادہ کرتا ہوں لیکن اس سے مُراد یہ نہیں ہے کہ بس حسینوں سے بچ جاؤ اور پھر خوب سودی کاروبار کرو، رشوت کھاؤ، سودی ملازمتیں کرو، خوب ٹیلیویزن، وی سی آر اور سینما دیکھو۔ **فَفِرُّوْٓا اِلَى اللّٰهِ** کے معنی ہیں کہ اللہ کی ہر نافرمانی سے بھاگو۔ جتنے سودی کاروبار اور سودی ملازمتیں ہیں ان سے بھاگنا اور حلال تلاش کرنا اور حلال روزی کے لئے رات دن اللہ سے رونا اور جب حلال مل جائے تو حرام کو فوراً ترک کردینا یہ سب فرار الی اللہ میں داخل ہے۔ اسی طرح خاندان کی

ان تقریبات شادی بیاہ وغیرہ میں شرکت نہ کرنا جہاں فوٹو کشی ہو رہی ہو یا مووی بن رہی ہو یا عورتیں اور مرد مخلوط ہو کر دعوتِ ولیمہ کھا رہے ہوں یا جہاں ساز اور باجہ اور گانوں کی ریکارڈنگ ہو رہی ہو اور اللہ تعالیٰ کے فرامینِ عالیہ کو پاش پاش کیا جارہا ہو ایسی مجالس میں شرکت نہ کرنا ، اللہ تعالیٰ کی تمام نافرمانیوں سے بھاگنا ففِرُّوْآ اِلَی اللّٰہِ میں داخل ہے۔ غرض ہر وہ فعل ، ہر وہ عمل اور ہر وہ خیال جس سے اللہ تعالیٰ ناراض ہوں ان سے بھاگنا اور جملہ نافرمانیوں کو چھوڑ دینا سب اس فرار میں داخل ہے۔ ہر گناہ کو چھوڑنا اللہ کی طرف بھاگنا ہے اور اللہ کی طرف فرار پکڑنا ہے۔

الغیاث از ابتلایت الغیاث
شد ذکور از ابتلایت چوں اناث

ارشاد فرمایا کہ اے خدا فریاد کرتا ہوں کہ اپنی رحمت سے میرا امتحان نہ لیجئے۔آپ کے امتحان سے پناہ چاہتا ہوں۔ بڑے بڑے مرد جب آپ کے امتحان میں مبتلا ہوئے تو مونث ثابت ہوئے یعنی فیل ہوگئے۔

یا غیاث المستغیثین اھدنا
لا افتخار بالعلوم والغناء

اے فریاد کرنے والوں کی فریاد رسی کرنے والے ، اے سارے عالم کی فریاد سننے والے ہم کو اپنی مرضی اور خوشی کا راستہ دکھایئے اور اس راستہ پر ہم کو چلایئے۔ ہم کو اپنے علوم پر کوئی فخر نہیں اور بوجہ علم کے آپ کی رحمت سے کوئی استغناء نہیں یعنی ہم کو جو آپ نے علم عطا فرمایا نہ اس پر ہمیں فخر ہے نہ اس علم کی وجہ سے ہم آپ کے کرم سے مستغنی ہو سکتے ہیں کیونکہ اگر آپ کا فضل شامل حال نہ ہو تو علم اور عمل میں فاصلے ہو جاتے ہیں اور علم کے باوجود آدمی بد عمل رہتا ہے اور کبر و عناد سے مغلوب ہو کر حق کو قبول نہیں کرتا اور حرص و طمع اور جاہ کی خاطر حقائق سے اعراض کرتا ہے۔ اس لئے آپ اپنی رحمت اور اپنی ہدایت کو ہر نفس میرے شامل حال رکھئے اور مجھ کو میرے نفس کے حوالہ نہ فرمایئے۔ ہمارا علم ہمیں آپ کی نافرمانی کے راستوں سے بچانے کے لئے کافی نہیں لہٰذا ہمارا ہر سانس آپ کی رحمت کا محتاج ہے ، آپ کی نصرت کا محتاج ہے ،آپ کی مدد کا محتاج ہے ، آپ کے فضل و کرم کا محتاج ہے۔ اگر اللہ کا فضل نہ ہو ، اللہ ہمیں اپنی ہدایت کے لئے نہ قبول کرے تو کسی کا تزکیہ نہیں ہو سکتا اور اصلاح نفس تین باتوں پر موقوف ہے۔ بغیر تین باتوں کے کوئی پاک نہیں ہو سکتا۔

دنیا میں جب کہ ہدایت کے سب سے بڑے آفتاب حضور ﷺ کی ذات گرامی موجود تھی ، آپ سے بڑھ کر کون ہدایت کا مرکز

ہو سکتا ہے اللہ تعالیٰ نے صحابہ کے لئے فرمایا:

وَلَوْ لَا فَضْلُ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهٗ مَا زَكٰى
مِنْكُمْ مِنْ اَحَدٍ اَبَدًا وَّلٰكِنَّ اللّٰهَ يُزَكِّيْ مَنْ يَّشَآءُ

اے صحابہ اگر تم پر اللہ کا فضل اور اس کی رحمت نہ ہوتی تو تم میں سے کوئی بھی پاک نہیں ہو سکتا تھا لیکن اللہ جس کو چاہتا ہے اس کو پاک کر دیتا ہے۔ یہ اللہ نے توحید قائم کر دی کہ میرے نبی کو خدا مت بناؤ۔ ہدایت کے معاملہ میں تم لوگ نبوت کے فیض کے ساتھ میری مشیت کے بھی محتاج ہو، ہدایت کے لئے صرف فیض نبوت کافی نہیں بلکہ میری مشیت بھی ضروری ہے کیونکہ میرے نبی کو تو ابوجہل نے بھی پایا، ابولہب نے بھی دیکھا لیکن ان کو کیوں ہدایت نہیں ہوئی۔ اگر نبی کے لئے ہدایت لازم ہوتی تو ابوجہل بھی کافر نہ رہتا، ابولہب بھی کافر نہ رہتا لیکن کیونکہ میری مشیت نہیں تھی اس لئے سید الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کے زبردست انوار نبوت کے باوجود ان اشقیاء کو ہدایت نہ ہوئی۔ تو معلوم ہوا کہ تین چیزوں سے ہدایت ملتی ہے۔ (۱) اللہ کا فضل (۲) اللہ کی رحمت (۳) اللہ کی مشیت۔ لہٰذا ہم سب کو چاہئے کہ دو رکعت حاجت پڑھ کر یہ بھی مانگیں کہ اے اللہ اپنا وہ خاص فضل اور وہ رحمت اور مشیت عطا کر دے جس پر قرآن پاک میں آپ نے تزکیہ نفس کی بنیاد رکھی ہے۔ اس عنوان سے مانگ کے تو دیکھو جو اختر سکھا رہا ہے۔

جس کے اندر جو صلاحیت ہے اس سے اگر کام نہ لیا جائے تو وہ آہستہ آہستہ ختم ہو جاتی ہے۔ ہماری طب میں بھی یہی ہے کہ اگر کوئی شخص اپنا ہاتھ ایک سال تک ایک طرف کو کھڑا رکھے اور گرائے نہیں تو ہاتھ اکڑ جائے گا، اس کے گرانے کی قوت ختم ہو جائے گی اور وہ ہاتھ مفلوج ہو جائے گا۔ اسی طرح جو لوگ نظر بچانے کی اپنی قدرت کو استعمال نہیں کرتے جو اللہ تعالیٰ نے انہیں عطا فرمائی ہے تو سزا کے طور پر ان کی قدرت کے مفلوج ہو جانے کا اندیشہ ہے کہ تم نے ہماری دی ہوئی قوت و طاقت کو کیوں نہیں استعمال کیا، ہمارے راستہ میں نفس چور کی لذت حرام سے بچنے کی، نمک حرامی سے باز آنے کی جو ہم نے تمہیں ہمت اور طاقت دی تھی اس کو کیوں استعمال نہیں کیا۔ ایسے لوگوں کے لئے ڈر ہے ایسا نہ ہو کہ مسلسل بدنظری کرنے کے عذاب میں پھر تمہاری گناہ سے بچنے کی صلاحیت پر فالج گرادوں اور تم ولی اللہ ہوئے بغیر فاسقانہ حالت میں مرجاؤ۔ لہٰذا نعمت کو استعمال کرنا چاہئے یا نہیں؟ آپ کسی کو ایک موٹر دے دیں اور وہ اس کو کبھی استعمال نہ کرے، گیرج میں پڑی رہے تو دینے والا وہ موٹر واپس لے لیتا ہے یا نہیں؟ تو اللہ تعالیٰ نے گناہ سے بچنے کی جو قوت ہمیں دی ہے اس نعمت قوت کو استعمال کرنا چاہئے جس کا نام تقویٰ ہے۔ یہ اس نعمت کا شکریہ ہے۔ اگر اللہ نظر بچانے کی، گناہ سے بچنے کی طاقت نہ دیتا تو اللہ تعالیٰ تقویٰ فرض ہی نہ کرتا کیونکہ کمزور آدمی پر اس کی

طاقت سے زیادہ بوجھ رکھنا ظلم ہے اور اللہ تعالیٰ ظلم سے پاک ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ہمیں گناہ سے بچنے کی طاقت دی ہے پھر تقویٰ فرض کیا ہے اور طاقت موجود ہونے کی دلیل یہ ہے کہ مثلاً ایک دکاندار ہے اور ایک لڑکی آرہی ہے اور اس کی اچانک نظر اس پر پڑگئی، شیطان نے اس کے چہرہ پر فوکس ماردیا یعنی چار آنے حسن کو بیس آنہ دکھا دیا جس کے بعد اس کا ارادہ ہوگیا کہ اس کو خوب دیکھنا ہے بعد میں توبہ کرلوں گا۔ اتنی دیر میں ایک غنڈہ آیا اور اس نے پستول دکھایا تو یہ کیا کہے گا کہ پستول وغیرہ نہ دکھاؤ میں آج پاگل ہوگیا ہوں میں اس حسینہ کو ضرور دیکھوں گا، تم اپنا کام کرو میں اپنا کام کروں گا۔ بولو کیا اس کو گولی مارنے دوگے؟ ارے دم دبا کر بھاگو گے، اپنی جان کے خوف سے عاشقی بھول گئے۔ یا اسی وقت دوکان میں ایک سانپ نکل آیا اور اسی لڑکی نے کہا ارے مولوی صاحب وہ سانپ! تو اس وقت کیا آپ یہ کہیں گے ؎

ترے جلووں کے آگے ہمت شرح و بیاں رکھ دی
نگاہِ بے زباں رکھ دی زبانِ بے نگہ رکھ دی

یا دوکان کا دروازہ کھول کر کے وہاں سے تیر کی طرح بھاگو گے۔ یہ بھی یاد نہ رہے گا کہ اس سے آپ کو پیسے وصول کرنا ہیں۔ اپنی جان کے لئے ایک مخلوق سے ڈر گئے۔ یہ سب مثالیں دے رہا ہوں کہ ہمارا ایمان کس قدر کمزور ہے اور ہم کس درجہ کمینہ اور بے غیرت ہیں کہ

ایک سانپ سے اور ایک غنڈے کی پستول سے ڈر گئے اور اپنی جان بچانے کے لئے ساری عاشقی فراموش کردی اور جس سے ڈرنا چاہئے اس سے نہیں ڈرتے۔ وہ اللہ جس کے قبضہ میں ہماری موت و حیات ہے، ہماری راحت و آرام ہے، جس کے قبضہ میں جنت و دوزخ کا فیصلہ ہے آہ! اس سے ہم بے خوف ہیں۔ لہٰذا اللہ کے نام پر فدا ہو جاؤ، اس کی ناراضگی سے ڈرو اور اس کی محبت میں گناہوں کو چھوڑ دو ورنہ کل قیامت کے دن کیا جواب دوگے؟ بس آج کا مضمون ختم ہے اور آخری شعر کا ترجمہ ہوگیا۔

سارے عالم میں آج کل اختر کا یہی ایک مضمون ہے کہ تم لیلاؤں سے بچ جاؤ تو مولیٰ پاجاؤ گے اور مزہ بھی پاؤگے یہ نہیں کہ خشک مضمون ہے یہ، جو لیلاؤں سے بچتا ہے مولیٰ اس کے دل کی خوشی کی ذمہ داری قبول کرتا ہے۔یہی حلاوت ایمانی ہے کہ تمہارے دل میں رس گھل جائے گا اور تمہارا دل ایمان کی مٹھاس کو محسوس کرے گا اور لیلاؤں کو دیکھنا تو ایک عذاب ہے، دل اسی وقت تڑپنے لگتا ہے۔ تو لیلاؤں کے عذاب سے بچو اور مولیٰ کی لذت قرب سے مستی حاصل کرو۔ لیلاؤں کی بستی قابل مستی نہیں ہے اور نہ ان کی بستی رہنے کے قابل ہے اگرچہ سستی ہو، مفت کی بھی ملے تو مت لو۔ حکیم الامت نے فرمایا کہ ایک شخص نے مجھے سرمہ دیا تو حضرت نے فرمایا کہ بھئی اس کے اجزاء بتاؤ تاکہ میں اپنے خاندانی حکیم سے مشورہ کرلوں تو وہ

غصہ ہو گیا۔ کہا کہ میں تو آپ کو مفت میں دے رہا ہوں اور آپ کے یہ ناز و نخرے ! تو حضرت نے فرمایا کہ تیرا سرمہ تو مفت کا ہے میری آنکھ مفت کی نہیں ہے۔ اسی طرح اگر گناہ مفت کا ملے تو کہہ دو کہ یہ گناہ تو مفت کا ہے لیکن میرا ایمان مفت کا نہیں ہے۔ جو مضمون میں آج کل پیش کر رہا ہوں واللہ اگر ہم لوگ اس پر عمل کر لیں تو ان شاء اللہ تعالیٰ سورج و چاند کی روشنیاں لوڈ شیڈنگ میں آجائیں گی اور ساری دنیا کی لیلاؤں کے حسن پھیکے پڑ جائیں گے بلکہ ان کے گراؤنڈ فلور کے گو موت نظر آئیں گے اور دونوں جہان کی لذت تم ایک اللہ میں پاجاؤ گے ان شاء اللہ۔ جو دونوں جہان کی لذتوں کا خالق ہے وہ مولیٰ جب دل میں تجلی فرمائے گا تو میرا یہ شعر پڑھو گے ؎

وہ شاہ دو جہاں جس دل میں آئے
مزے دونوں جہاں سے بڑھ کے پائے

بس سبق ختم ہو گیا۔ اس بیان کو معمولی مت سمجھو یہ بیان ہم کو، آپ کو مولیٰ سے ملانے والا ہے اور لیلیٰ سے چھڑانے والا ہے۔ بس ارادہ کر لو، قرآن پاک کی آیت ہے یُرِیْدُوْنَ وَجْھَہٗ یعنی اللہ اسی کو ملتا ہے جو اللہ کی رضا کا ارادہ کرتا ہے، اور اگر لیلاؤں کا ارادہ کرو گے تو مری ہوئی لاشیں ہی پاؤ گے اور جوتے بھی پاؤ گے جس کو اختر کہتا ہے کہ جس نے لیلاؤں کو ہینڈل کرنے کی کوشش کی اس کی کھوپڑی پر سینڈل پڑے۔ جو حسینوں پر مرتا ہے اس کی کھوپڑی پر جوتے پڑتے

ہیں اور جو اللہ پر فدا ہوتے ہیں ان کے جوتے اُٹھائے جاتے ہیں ۔ بس اللہ تعالیٰ سے دعا کرو ، اس زمانہ میں حاملانِ عرش فرشتے روزہ داروں کی دعاؤں پر آمین کہتے ہیں۔ اے اللہ ہم سب کو اللہ والی حیات نصیب فرما ، اپنے اولیاء اور دوستوں کی زندگی عطا فرما ، اے خدا گناہ کرتے کرتے ہم بڈھے ہوگئے ، بال سفید ہوگئے ہمارے حالوں پر رحم فرمادے ، ایک سانس بھی ہم آپ کو ناراض نہ کریں اور ہر سانس آپ پر فدا کریں ہم سب کو یہ توفیق عطا فرمادے اور دونوں جہان کا اطمینان اور چین اور راحتیں عطا فرما ، ہر غم اور پریشانی کو یا اللہ عافیت سے بدل دے اور جملہ حاسدین اور دشمنوں کے شر کو مغلوب و مقہور کرکے مطرود کردے اور ظالموں کو ان کے مظالم پر نادم فرماکر ان کو مظلومین سے معافی مانگنے کے لئے مضطر فرمادے ۔ اور ہماری زندگی کو یا اللہ رشکِ سلاطین اور رشکِ آفتاب اور رشکِ لیلائے کائنات اور رشکِ نعمائے دوجہاں بنادے کیونکہ آپ ہی نعمت دینے والے ہیں اور آپ نعمتِ دوجہاں کے حاصل ہیں ۔ اے اللہ اگر آپ ہم کو مل جائیں تو آپ ہمارے لئے حاصل لذاتِ دوجہاں ہیں ، اپنی رحمت سے یا اللہ ہم سب کو اپنا قربِ خاص عطا فرما اور جو نہیں مانگا وہ بھی عطا فرمادیجئے۔ بے مانگے دونوں جہان عطا فرمادیجئے وَصَلَّى اللّٰهُ تَعَالىٰ عَلىٰ خَيْرِ خَلْقِهٖ مُحَمَّدٍ وَّاٰلِهٖ وَصَحْبِهٖ اَجْمَعِيْنَ بِرَحْمَتِكَ يَا اَرْحَمَ الرَّاحِمِيْنَ ۔

مجلس درس مثنوی

۴ رمضان المبارک ۱۴۱۸ھ مطابق ۳ جنوری ۱۹۹۸ء بروز ہفتہ بوقت
۷ بجے صبح در خانقاہ امدادیہ اشرفیہ گلشن اقبال بلاک ۲ کراچی

ارشاد فرمایا کہ آج کے اشعار میں معرفت کا عظیم الشان مضمون ہے۔ اگر یہ مضمون سامنے ہو تو نماز میں، تلاوت میں، سجدہ میں مزہ آجائے گا کہ کتنے عظیم الشان مالک کے قدموں میں میرا سر ہے، کتنے عظیم الشان مالک کے سامنے میں ہاتھ باندھے کھڑا ہوں، کتنے عظیم الشان مالک کو اس مالک ہی کا کلام سنا رہا ہوں۔

گر تو ماہ و مہر را گوئی خِفا
گر تو قد سرو را گوئی دوتا

مولانا رومی فرماتے ہیں کہ ان چاند سورج کی روشنی اللہ تعالیٰ کے نور کے مقابلہ میں کچھ نہیں ہے کیونکہ نور کی تعریف ہے ظاہر لنفسہٖ جو اپنی ذات سے ظاہر ہو اور یہ اپنی ذات سے ظاہر نہیں ہیں، ان کا نور اللہ تعالیٰ کی ادنیٰ بھیک ہے اور پھر یہ غروب بھی ہو جاتے ہیں اور اللہ کا نور کبھی غروب نہیں ہوتا اور قیامت کے دن یہ لپیٹ

دے جائیں گے کما قال تعالیٰ اِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ پس ان کی یہ بھیک بھی عارضی ہے لہٰذا اللہ کے نور کے مقابلہ میں ان کی روشنی کیا بیچتی ہے۔ اس کے علاوہ چاند اور سورج کا نور فانی بھی ہے اور محدود بھی اور اللہ تعالیٰ کا نور غیر فانی غیر محدود ہے اور فانی محدود اپنی اکثریت کے باوجود غیر فانی غیر محدود کے سامنے اقلیت میں ہوتا ہے۔ اس لئے مولانا فرماتے ہیں کہ اے اللہ اگر آپ چاند اور سورج کو حقارت سے طعنۂ خفا دیں کہ اے بے نورو! تمہارے اندر کوئی روشنی نہیں ہے، تم مخفی ہو، تم پر تو نور کا اطلاق بھی نہیں ہوتا، تم تو ظاہر لنفسہٖ بھی نہیں ہو تو مُظہِر لغیرہٖ کیسے ہوسکتے ہو، میری دی ہوئی بھیک سے تم روشن ہو اور کائنات کو روشن کررہے ہو، اور روزانہ تم کو غروب کرکے تمہاری حقارت اور بے کسی کا تماشہ کائنات کو دکھاتا ہوں کہ تم بے نور ہوجاتے ہو اور کائنات کو روشنی دینے کے قابل بھی نہیں رہتے۔ پس اے چاند اور سورج تمہارا نور حادث و فانی میرے نور قدیم واجب الوجود کے مقابلہ میں خفا و استتار، کالعدم اور بے حقیقت ہے۔

اور اے اللہ اگر آپ سرو کے درخت کو (جس سے شعراء محبوبانِ مجازی کے قد کو تشبیہ دیتے ہیں) فرمادیں کہ اے سرو کے درختو! تم میں ٹیڑھا پن، انحنا، عیب اور کجی ہے کیونکہ یہ رعنائی قد تمہاری ذاتی صفت نہیں ہے، میری عطا ہے اور میری رعنائی جمال اور

حسنِ ازلی غیر فانی سے اسے کوئی نسبت نہیں اور

گر تو کان و بحر را گوئی فقیر
گر تو چرخ و عرش را گوئی حقیر

اگر آپ معادنِ سیم و زر اور مخازنِ لعل و گہر اور معدنیات کے انمول ذخائر اور بحر حامل سواحلِ جواہر یعنی اے خدا اگر آپ سونے چاندی کی کانوں اور قیمتی موتیوں کے خزانوں اور معدنیات کے انمول ذخیروں اور ساحل سمندر میں چھپے ہوئے کروڑوں کروڑوں کے موتیوں کو فرمادیں کہ تم سب فقیر اور بھک منگے ہو، اگرچہ تم ایسے غنی ہو کہ دوسروں کو بھی غنی کرتے ہو لیکن چونکہ یہ صفتِ غنا تمہاری ذاتی صفت نہیں میری بھیک ہے لہٰذا تم فقیر اور بھک منگے حقیر اور ناچیز اور بے حقیقت ہو اور اگر آپ عرشِ اعظم جیسی عظیم مخلوق کو جو ساتوں آسمان کو اپنی آغوش میں لئے ہوئے ہے، فرمادیں کہ اے آسمانو اور اے عرش و کرسی! تم سب حقیر مخلوق ہو

آں بہ نسبت باکمال تو رواست
ملک و اقبال و غنا با مر تو راست

تو اپنی مخلوقات کو ان تعبیرات سے خطاب کرنا آپ کے کمالات کے پیشِ نظر آپ کو زیب دیتا ہے کہ ملک و سلطنت اور اقبال مندی و غنا

آپ ہی کے لئے خاص ہے، کسی اور کو زیبا نہیں کیونکہ آپ کی ذات قدیم اور واجب الوجود ہے اور مخلوق حادث و فانی ہے۔

نیست زرغبا وظیفہ عاشقاں
سخت مستسقی است جان صادقاں

ارشاد فرمایا کہ مولانا کا یہ شعر دراصل ایک حدیث پاک کی شرح اور توضیح ہے۔ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کُنْتُ اَلْزَمُ لِصُحْبَۃِ النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ میں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت میں ایک دم چمٹا رہتا تھا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ زُرْغِبًّا تَزْدَدْ حُبًّا ناغہ دے کر ملو اس سے محبت بڑھتی ہے تو صحابی کا عمل بظاہر اس حدیث کے خلاف معلوم ہوتا ہے لیکن اگر یہ جائز نہ ہوتا تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حضرت ابوہریرہ کو منع فرمادیتے کہ ہر وقت ہمارے پاس نہ رہا کرو۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا نکیر نہ فرمانا دلیل ہے کہ صحابی کا عمل درست تھا لیکن حکیم الامت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دونوں حدیثوں میں تطبیق نہیں ہورہی تھی کہ اس کا جواب اور اس حدیث کی شرح مجھے مثنوی کے مذکورہ شعر میں مل گئی۔ مولانا رومی فرماتے ہیں ؎

نیست زرغبا وظیفہ عاشقاں
سخت مستسقی است جان صادقاں

ناغہ دے کر ملاقات کرنا یہ عاشقوں کا وظیفہ نہیں ہے۔ زُرْ غِبًّا تَزْدَدْ حُبًّا کا حکم رشتہ داروں کے لئے ہے کہ مثلاً سسرال میں نہ پڑے رہو ورنہ ساس سسر کہیں گے کہ کہاں سے یہ بے حیا داماد ملا کہ جب دیکھو پڑا رہتا ہے۔ رشتہ داروں کے یہاں روزانہ مت جاؤ، وہاں جاکر ڈیرہ مت ڈال دو ورنہ محبت میں کمی آجائے گی لیکن جو اللہ کے عاشق ہیں ناغہ دے کر ملاقات کرنے کا حکم ان کے لئے نہیں ہے کیونکہ ان کی جان اللہ تعالیٰ کی سخت پیاسی ہے کہ بغیر اللہ کے عاشقوں کی ملاقات کے وہ کہیں چین نہیں پاسکتی۔ اگر مچھلیوں سے کہا جائے کہ پانی میں ناغہ دے کر آیا کرو تو وہ مرجائیں گی۔ حضرت ابوہریرہ ؓ دریائے نبوت کی مچھلی تھے، وہ ناغہ نہیں کرسکتے تھے۔ مولانا فرماتے ہیں

نیست زرغباً وظیفہ ماہیاں
زانکہ بے دریا ندارند انس جاں

ناغہ دے کر پانی سے ملاقات کرنا مچھلیوں کا کام نہیں ہے کیونکہ بغیر پانی کے وہ زندہ نہیں رہ سکتیں، بغیر پانی کے وہ اپنی جان سے بیزار ہوجاتی ہیں۔

میر صاحب کا واقعہ ہے۔ جب انہوں نے آنا شروع کیا تو صبح فجر کے بعد آتے تھے اور رات کو جاتے تھے۔ میں نے ان سے کہا کہ تیسرے دن آیا کرو۔ لیکن ایک ہی دن میں وہ تڑپ گئے اور ایسے پاگل

ہوئے کہ بس سے اتر کر ناظم آباد میں میرے گھر کی طرف بھاگنے لگے ۔ راستہ میں ایک بوڑھا آدمی جارہا تھا اس نے جو انہیں بھاگتا ہوا دیکھا تو ایک طرف کو ہوگیا۔ اتفاق سے یہ بھی اُدھر کو ہوئے پھر وہ دوسری طرف ہٹا تو یہ بھی جلدی میں اُدھر ہی کو ہوگئے ۔ وہ بے چارہ یا تو یہ سمجھا کہ یہ مجھ سے ٹکرا جائے گا اور میری بڈی پسلی ٹوٹ جائے گی یا یہ سمجھا کہ کہیں یہ مجھ پر حملہ تو نہیں کررہا ہے تو زور سے چیخا کہ ہائے مرگیا مرگیا۔ میر صاحب معافی مانگتے ہوئے ہنستے ہوئے بھاگتے رہے۔ انہوں نے بتایا کہ میری جدائی ناقابل برداشت ہورہی تھی اور دل چاہ رہا تھا کہ جلد از جلد ملاقات ہو ۔ لہٰذا مولانا نے اسی لئے فرمایا کہ ناغہ دے کر ملاقات کرنے کا حکم عاشقوں کے لئے نہیں ہے کیونکہ بغیر محبوب کے ان کی زندگی دوبھر ہے جیسے مچھلیوں کے لئے یہ ناممکن ہے کہ پانی سے وہ ناغہ دے کر ملاقات کریں کیونکہ پانی ان کی زندگی کی اساس ہے بغیر پانی کے وہ زندہ نہیں رہ سکتیں ۔ اسی کو مولانا شاہ محمد احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ۔

ترا ذکر ہے مری زندگی ترا بھولنا مری موت ہے

اسی لئے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی جان عاشق زرغباً کی متحمل نہ تھی اس لئے وہ ہمیشہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی چوکھٹ پر پڑے رہتے تھے۔

ارشاد فرمایا کہ حضرت حکیم الامت تھانوی کو دس برس تک ایک اشکال تھا مگر حضرت کا ظرف دیکھئے کہ دس برس تک کسی پر ظاہر نہیں کیا کہ میں اس اشکال میں مبتلا ہوں۔ اس لئے کہ بتاکر دوسرے کو کیوں اشکال میں ڈالوں ۔ کمال ہے کہ دس سال تک چھپایا۔ بعد میں وہ اشکال مثنوی سے حل ہوا۔ اشکال یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ ارحم الراحمین ہیں اپنی رحمت سے بدون مجاہدہ سب کے نفس کو ولی اللہ بنانے پر قادر ہیں لیکن پھر مجاہدہ کیوں فرض کیا کہ ہر وقت نظر بچاؤ، یہ کرو وہ نہ کرو۔ اپنے راستہ کو اتنا مشکل کیوں کردیا۔ اس کا جواب مولانا نے مثنوی میں دیا ہے ؂

لیک شیرینی و لذات مقر
ہست بر اندازۂ رنج سفر

حضرت کا دس سال کا اشکال اسی شعر نے حل کردیا۔ مولانا رومی فرماتے ہیں کہ منزل کی لذت و شیرینی و لطف و آرام کا ادراک سفر کی تکالیف و صعوبات پر موقوف ہے۔ سفر میں جتنی تکلیف ہوتی ہے منزل کا لطف اسی قدر زیادہ محسوس ہوتا ہے۔ اسی لئے اللہ تعالیٰ نے اپنی راہ کو تھوڑا سا مشکل کردیا اور اپنے بندوں کو تھوڑے مجاہدات سے گذارا تاکہ ان کو جنت کا مزہ خوب آئے اور داخل ہوتے ہی کہیں اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْٓ اَذْھَبَ عَنَّا الْحَزَنَ سب تعریف اس اللہ کے لئے ہے

جس نے ہمیں حزن و غم سے نجات دی لہٰذا اگر حزن نہ رہے گا تو اذھب کیا ہوگا؟ بولئے اگر جنتی دنیا میں حزن سے نہ گذرتے تو اذھب کیسے کہتے۔ لہٰذا جنت کا مزہ اسی مجاہدے سے آئے گا۔ مولانا گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے بخاری شریف پڑھاتے وقت فرمایا کہ قیامت کے دن جب سب دوزخی دوزخ میں ڈال دیئے جائیں گے تو اللہ تعالیٰ پوچھیں گے ھَلِ امْتَلَئْتِ کیا تیرا پیٹ بھر گیا تو دوزخ کہے گی کہ اللہ میرا پیٹ نہیں بھرا تو اللہ تعالیٰ اس پر اپنا قدم رکھ دیں گے یعنی تجلی خاص نازل فرمائیں گے اَلْمُرَادُ بِالْقَدَمِ التَّجَلِّیَاتُ الْخَاصَّۃُ جس سے اس کو سکون ہو جائے گا۔

ایسے ہی جنت بھی کہے گی کہ یا اللہ میرا پیٹ نہیں بھرا تو اللہ تعالیٰ ایک مخلوق کو پیدا کر کے جنت میں ڈال دیں گے کیونکہ یہ انعام ہے اور انعام دینا شان کرم کا ظہور ہے اور دوزخ کے سوال پر کوئی نئی مخلوق پیدا کر کے دوزخ میں نہیں ڈالی کیونکہ اللہ تعالیٰ کی شان رحمت اور شان عدل کے خلاف تھا کہ بے گناہ مخلوق پیدا کر کے اس کو آگ میں جلاتے۔ اللہ کی ذات ظلم سے پاک ہے لہٰذا وہاں اپنے نور سے اس کو بجھادیا اور اس کا پیٹ بھر گیا اور یہاں ایک مخلوق پیدا کر کے اس کو جنت میں ڈال دیا تو ایک طالب علم نے کہا کہ کاش میں وہی مخلوق ہوتا کہ نہ روزہ نہ نماز نہ حج نہ زکوٰۃ نہ گناہ سے بچو نہ نظر بچاؤ اور مفت میں جنت پاجاؤ۔ تو حضرت گنگوہی نے فرمایا کہ ارے بدھو ان کو

جنت کا کیا مزہ آئے گا۔ مزہ تو ہم لوگوں کو آئے گا جو تکلیفیں اُٹھا کے جنت میں جائیں گے۔ جنہوں نے نہ روزہ رکھا نہ نماز پڑھی نہ غم اٹھایا نہ کوئی تکلیف برداشت کی نہ جہاد کیا نہ خون بہایا اور نہ خون تمنا کیا وہ کیا جانیں گے کہ مزہ کیا چیز ہے کیونکہ راحت کا مزہ تکلیف کے بعد ہے۔ جو تکلیفیں اٹھاتے ہیں ان کو احساس ہوتا ہے کہ راحت و آرام کیا چیز ہے لہٰذا حضرت نے فرمایا کہ ان شاء اللہ تعالیٰ ہم لوگوں کو جنت کا جو مزہ آئے گا وہ اس مخلوق کو نہیں آئے گا جس کو اللہ تعالیٰ پیدا کر کے جنت میں ڈال دیں گے۔

الحمد للہ اس وقت روزے کی برکت سے کیسے عجیب علوم بیان ہوگئے۔ اللہ تعالیٰ قبول فرمائیں اور قیامت تک صدقۂ جاریہ بنائیں آمین۔

اے اللہ آپ نے محض اپنے کرم سے اختر کو جو دردِ دل عطا فرمایا ہے اور اس دردِ دل کے نشر کے لئے جو زبان ترجمانِ دردِ دل عطا فرمائی ہے اور اپنے کرم سے جو کان قدردانِ دردِ دل عطا فرمائے ہیں اے اللہ میری آہ کو میرے دل میں اور ان کے دل میں اُتار دیجئے اور اے خدا میری کسی آہ کو ضائع نہ ہونے دیجئے اور سارے عالم میں میری ہر آہ کو اور میرے دردِ دل کو قیامت تک نشر کا سامان فرما کر اسے شرف قبول عطا فرما دیجئے۔ اٰمین یا رب العالمین بحرمۃ سید المرسلین ﷺ

❀❀❀

مجلس درس مثنوی

۷ رمضان المبارک ۱۴۱۸ھ مطابق ۶ جنوری ۱۹۹۸ء بروز سہ شنبہ
(منگل) بعد نماز فجر بمقام خانقاہ امدادیہ اشرفیہ گلشن اقبال بلاک ۲ کراچی

کودکے از حسن شد مولائے خلق
بعد پیری شد خرف رسوائے خلق

ارشاد فرمایا کہ مولانا رومی فرماتے ہیں کہ وہ لڑکا جو بوجہ حسن کے مولائے خلق بنا ہوا ہے یعنی سردار شمار ہو رہا ہے کہ آیئے آیئے بادشاہ! حسن کے دیوتا اور حامل زلف دوتا یعنی ہر طرف عزت ہو رہی ہے لیکن جب یہ بڈھا ہو جائے گا تو کوئی اس کو پوچھے گا بھی نہیں اور مخلوق میں ذلیل و رسوا ہو جائے گا۔ جس کو لوگ گود میں اٹھائے پھرتے تھے، اس کو لے کر رقص کرتے تھے اور اس کا رقص دیکھتے تھے اب ہر آدمی اس کو ذلیل کرتا ہے۔ جو مولائے خلق بنا ہوا تھا زوال حسن کے بعد وہی رسوائے خلق ہو گیا، اس لئے حسن

فانی کی عارضی چمک دمک بہت بڑا دھوکہ ہے ۔ڈپٹی نذیر احمد ایک ادیب گذرا ہے ۔ اس نے ایک لڑکے کا قصہ لکھا ہے علی گڈھ یونیورسٹی کا جہاں سے میر صاحب نے بی کام کیا ہے کہ اس یونیورسٹی کا ایک لڑکا بہت ہی حسین تھا ۔ لڑکے تو اس کے چکر میں تھے ہی لیکن استاد لوگ بھی اس کے چکر میں رہتے تھے ۔ یہ حسن عجیب ظالم چیز ہے کہ اگر دل میں خوف خدا نہ ہو تو حسین شاگرد استاد بن جاتا ہے ۔ سب استاد اس پر لٹو ہوگئے ،کوئی مٹھائی لا رہا ہے ،کوئی کباب لا رہا ہے، تحفے دیئے جارہے ہیں ، ہر وقت خدمت میں لگے ہوئے ہیں لیکن آخر میں کیا ہوا ؟ دو تین سال کے بعد جب اس کے گالوں پر بال آگئے اور بال بھی ایسے آئے کہ ناک تک رخسار چھپ گئے اور سارے بدن پر بھی بال ہی بال ہوگئے ، کندھے پر گردن پر سینے پر، بغل میں ہر جگہ بال ہی بال اور مونچھیں بھی اس کی بڑی بڑی ہوگئیں جس پر میرا ایک قطعہ ہے ۔

مونچھوں کے زیر سایہ لبِ یار چھپ گئے

یعنی جس لبِ یار کو چوس رہا تھا اس پر بڑی بڑی مونچھیں آگئیں وہاں اب اگر اندھیرے میں منہ لگایا تو منہ میں بڑی بڑی مونچھ جو آئی تو سب مزے کرکرے ہوگئے اور ۔

داڑھی کے زیر سایہ وہ رخسار چھپ گئے

وہ گال اب نظر بھی نہیں آتے جن پر مرا تھا اور ہر وقت پوچھ رہا تھا تہاڈا کی گل اے (یعنی تمہارا کیا حال ہے) اس کے بعد حسن کا اور زیادہ زوال ہوا تو ؎

بالوں کی سفیدی میں زلفِ یار چھپ گئے
جتنے تھے یارِ حُسن وہ سب یار چھپ گئے

جب مونچھوں کے سائے میں لب یار چُھپ گئے اور داڑھی کے سائے میں رُخسار چُھپ گئے اور بالوں کی سفیدی میں زلفِ یار چُھپ گئے تو جتنے یارِ حُسن تھے وہ سب یار بھی چُھپ گئے یعنی منہ پھیر کر بھاگ نکلے۔ اس پر میرا ایک شعر ہے ؎

شکل بگڑی تو بھاگ نکلے دوست
جن کو پہلے غزل سنائے ہیں

یہ ہے عاشقانِ مجاز کی بے وفائی و خود غرضی اور نفس پرستی۔ تو یونیورسٹی کے اس لڑکے کا جب حسن بگڑ گیا اور اس کے سب پرستار بھاگ گئے تو وہاں اس ادیب نے ایک شعر لکھا ہے جو بہت عبرتناک ہے ؎

گیا حسن خوبانِ دل خواہ کا
ہمیشہ رہے نام اللہ کا

صرف اللہ کا نام اور اللہ کے نام کی لذت اور اللہ کا نور ہمیشہ باقی رہنے والا ہے جس کے منہ سے ایک بار اللہ کا نام نکل گیا اس کا نور قیامت تک روح پر باقی رہے گا۔ اسی کو مولانا فرماتے ہیں ؎

رنگ طاعت رنگ تقویٰ رنگ دیں
تا ابد باقی بود بر عابدیں

اللہ کی طاعت و تقویٰ اور دین کا نور ارواح عابدین میں ہمیشہ قائم رہتا ہے۔ اس کے علاوہ ہر چیز فانی ہے کُلُّ شَیْءٍ مَا خَلَا اللّٰہَ بَاطِلٌ۔ حسن بھی فانی ہے اور ان حسینوں کا عشق بھی فانی ہے لہٰذا مولانا فرماتے ہیں ؎

عشق با مردہ نباشد پائیدار
عشق را باحی و باقیوم دار

ان مرنے والی لاشوں کا عشق پائیدار نہیں ہوتا اس لئے اس حی و قیوم سے محبت کرو جس کو فنا نہیں، مُردوں کا اور اس حی و قیوم کا عشق جمع نہیں ہو سکتا۔ اسی لئے ہمارے بزرگوں نے امارد سے سخت احتیاط کی ہے۔

نواب قیصر صاحب نے بتایا کہ ہم اور مولانا شاہ ابرارالحق صاحب دامت برکاتہم تھانہ بھون جاتے تھے اس وقت ہمارے داڑھی مونچھ نہیں آئی تھی تو ہم دونوں کو رات میں خانقاہ میں قیام کی

اجازت نہ تھی یعنی جتنے لڑکے بے ریش ہوتے تھے تو ایسے لڑکوں کے لئے حضرت کا حکم تھا اور حضرت کی طرف سے اعلان ہوتا تھا کہ جو لڑکے داڑھی والے نہیں ہیں جلدی سے خانقاہ خالی کردیں۔ ایک گھر خانقاہ کے قریب کرائے پر لیا گیا تھا جس میں ایسے سب لڑکے رکھے جاتے تھے اور ایک اللہ والے متقی بڑے میاں ان کے نگراں ہوتے تھے جو مہتمم الاطفال تھے۔ یہ تھی ہمارے اکابر کی احتیاط۔ اس کے برعکس سنت و شریعت کے خلاف جو خانقاہیں ہیں وہ دراصل خانقاہ نہیں خوامخواہ ہیں اور ان کے شاہ صاحب شاہ صاحب نہیں سیاہ صاحب ہیں کہ بے ریش لڑکوں کے سر پر پٹے رکھوا کر اور آنکھوں میں کاجل لگوا کر نعتیں سنتے ہیں حالانکہ ایسے لڑکوں کو دیکھنا اور ان سے نعتیں سننا اسی طرح حرام ہے جس طرح کسی اجنبیہ عورت کو دیکھنا اور اس سے نعتیں یا عارفانہ کلام سننا حرام ہے۔ علامہ شامی لکھتے ہیں اَلْاَمْرَدُ الْحَسَنُ الَّذِیْ طَرَّ شَارِبُہٗ وَ لَمْ تَنْبُتْ لِحْیَتُہٗ فَحُکْمُہٗ کَحُکْمِ الْمَرْاَۃِ لَا یَجُوْزُ النَّظَرُ مِنْ فَرْقِہٖ اِلٰی قَدَمِہٖ یعنی امرد کا حکم مثل عورت کے ہے اس کو سر سے پاؤں تک دیکھنا حرام ہے لہٰذا ہم لوگ جتنا اللہ کا شکر کریں کم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سچے اللہ والوں سے ہمیں جوڑ دیا ورنہ نہ جانے کیا حال ہوتا۔

آہ! ایک بار حضرت حکیم الامت مجدد الملت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی کے بھتیجے مولانا شبیر علی صاحب نے ایک لڑکے کو خانقاہ کے بالا خانے پر جہاں حضرت باوضو تفسیر بیان القرآن

لکھ رہے تھے بھیج دیا۔ حضرت حکیم الامت ایک لمحہ وہاں نہیں رُکے، فوراً نیچے آگئے اور فرمایا کہ مولوی شبیر علی جس کے داڑھی مونچھ نہ ہو ایسے لڑکے کو میری تنہائی میں مت بھیجو، نفس کا کوئی بھروسہ نہیں اور فرمایا کہ جو لوگ مجھے حکیم الامت اور مجدد الملت سمجھتے ہیں وہ میرے اس عمل سے سبق حاصل کریں کہ جس کو وہ اپنا بڑا سمجھتے ہیں وہ جب اپنے نفس پر اعتماد نہیں کرتا اور اسباب گناہ سے احتیاط کرتا ہے تو خود انہیں کتنی احتیاط کرنی چاہیے ۔

بھروسہ کچھ نہیں اس نفس امارہ کا اے زاہد
فرشتہ بھی یہ ہوجائے تواس سے بدگماں رہنا

❀❀❀

ہمچو امرد کز خدا نامش دہند
تابداں سالوس در دامش کنند

ارشاد فرمایا کہ مولانا رومی فرماتے ہیں کہ بعضے خبیث الطبع امردوں کو خدائے حسن کہتے ہیں کہ آپ تو حسن کے دیوتا اور حسن کے خدا معلوم ہوتے ہیں تاکہ اس تعریف اور چاپلوسی سے اس کو اپنے مکرو فریب کے جال میں پھنسالیں۔ یہ میں نہیں کہہ رہا ہوں، یہ مولانا روم ہیں جو آٹھ سو برس پہلے گذرے ہیں وہ صوفیوں کو سبق دے رہے ہیں کہ دیکھو نفس سے ہشیار رہنا یہ کس طرح

چاپلوسی اور تعریف کرتا ہے تاکہ وہ معشوق اس کے چکر میں آجائے۔ سالوس کے معنیٰ ہیں خوشامد اور تعریف کرنا کسی کو دھوکہ دینے کے لئے۔

اس پر بھی ایک واقعہ سن لو جو میرے شیخ حضرت شاہ عبدالغنی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے سنایا تھا کہ ڈاکیہ سے ایک شخص کی لڑائی ہوگئی تو اس نے کیسے بدلہ لیا کہ جدھر سے وہ ڈاکیہ گذرتا تھا تو وہ زور سے شور کرتا تھا کہ ہٹو سرکاری آدمی جارہا ہے اور خود بھی ایک طرف ہوجاتا تھا اور اگر کبھی اپنی موٹر سے جارہا ہوتا تو موٹر کو ایک کنارے کھڑا کرکے موٹر سے اترتا اور کھڑے ہوکر سیلوٹ مارتا کہ ارے بھئی دیکھو سرکاری ڈاک جارہی ہے، یہ سرکاری آدمی ہے اس کا خوب احترام کرو۔ ڈاکیہ سمجھنے لگا کہ میں کوئی بہت بڑی چیز ہوں۔ ایک دن ایس پی جارہا تھا تو ڈاکیہ نے اس سے بھی اکرام طلب کیا اور اس کی کار کے سامنے اپنی سائیکل کھڑی کرکے منہ چڑاکر بے ادبی سے بات کی کہ دیکھتے نہیں ہو سرکاری ڈاک جارہی ہے، میرا راستہ روکتے ہو۔ بس ایس پی نے وہ پٹائی کی کہ مزاج درست ہوگئے۔ تو بعض لوگ بہت زیادہ اکرام کرکے پٹواتے ہیں۔ اسی طرح اہلِ نفس معشوقوں کی تعریف اور خوشامد کرتے ہیں تاکہ ان کو چکر میں ڈال کر اپنا الو سیدھا کریں۔ مولانا کا مقصد صوفیا و سالکین کو تنبیہ کرنا ہے کہ اگر تم ان صورتوں اور شکلوں میں پڑے تو سمجھ لو لیلائے کائنات میں جو پھنسا وہ

مولائے کائنات سے محروم ہوا اور پھر ان کا حسن بھی باقی نہیں رہا۔ لہٰذا نہ دنیا ملی نہ آخرت ؎

نہ خدا ہی ملا نہ وصال صنم
نہ اِدھر کے رہے نہ اُدھر کے رہے

مولانا رومی سمجھانے کے لئے ایک تمثیل پیش کرتے ہیں کہ ایک شخص نے دریا میں چاند کے عکس کو دیکھ کر سوچا کہ آج تو چاند پانی میں آگیا چلو اس کو پکڑ لو کیونکہ آسمان پر جانا تو مشکل تھا اب تو چاند زمین پر آگیا ہے کیوں نہ اس کو دبوچ لیں۔ جب وہ اندر گھسا تو پیر کے نیچے بالو جو ہلا تو پانی گدلا ہوگیا اور عکس غائب ہوگیا اور اصلی چاند سے بھی محروم ہوگیا بلکہ چاند سے اور دور ہوگیا۔ مولانا نصیحت فرماتے ہیں کہ ان حسینوں سے نامحرموں سے دور رہو تو اللہ کو پالو گے ورنہ جو عکس کے پیچھے دوڑے گا اصل سے بھی محروم ہوجائے گا اور معشوقوں کا حسن جب زائل ہوجاتا ہے تو عالم شباب کی رعنائیاں، مستیاں اور رنگینیاں بھی چلی جاتی ہیں اور ان کے عشاق بھی ہاتھ مل کر رہ جاتے ہیں کہ ہائے ان کو جو بریانیاں، مٹھائیاں، خوبانیاں اور رس ملائیاں کھلائی تھیں سب بے کار گئیں۔ اس کے برعکس اہل تقویٰ بڈھے بھی ہوجائیں گے مگر ان کے قلب کی مستیوں کو اللہ باقی رکھتا ہے کیونکہ ان کی جوانی اللہ پر فدا ہوئی ہے، انہوں نے اپنی جوانی کو اللہ کے پاس

جمع کردیا اور جو چیز اللہ کے پاس جمع ہوگئی وہ باقی ہوگئی ۔ لہٰذا بڑھاپے میں بھی اہلِ تقویٰ کی روح پر عالمِ شباب طاری ہوتا ہے ، ان کو ذکر میں ایسا مزہ آتا ہے کہ ساری کائنات کی لذتیں اس کے سامنے ہیچ ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :

﴿ مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَ مَا عِنْدَ اللّٰهِ بَاقٍ ﴾

جو کچھ تمہارے پاس ہے فنا ہونے والا ہے اور جو
اللہ کے پاس ہے وہ باقی رہنے والا ہے

لہٰذا جو تم نے اپنے نفس کی خواہش پر خرچ کردیا ، زندگی کی جوانی کو اور کالے بالوں کو حسینوں کے گالوں پر فدا کردیا تو تم نے سب فنا کردیا۔ یہ سب مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ ہوگیا ، نہ کالے بال رہیں گے ، نہ گورے گال رہیں گے ، ڈھونڈنے سے بھی نہیں پاؤ گے کہ جوانی کدھر گئی۔ ایک بڈھا جھکا ہوا جارہا تھا۔ بڑھاپے میں کمر جھک جاتی ہے تو کسی نوجوان نے شرارتاً کہا کہ بڑے میاں جھکے جارہے ہو کیا ڈھونڈ رہے ہو؟ تو اس نے کہا کہ میں اپنی جوانی کو ڈھونڈ رہا ہوں ۔ پس جو مرنے والوں کے ڈھمپروں پر مرتے ہیں اور خلافِ پیغمبر زندگی گذارتے ہیں ان کا یہی حال ہے کہ ان کو نہ دنیا ملتی ہے نہ آخرت اور یہ شخص ولی اللہ تو ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ ولایت تقویٰ پر مبنی ہے اور معشوقوں سے دل لگانا فسق ہے اور فسق و تقویٰ جمع نہیں ہوسکتے یہ اجتماعِ ضدین ہے جو محال ہے ۔ آگے مولانا فرماتے ہیں ؎

چوں بہ بدنامی برآید ریش او
دیو را ننگ آید از تفتیش او

جس حسین لڑکے کو عاشقان مجاز خدائے حسن کہہ رہے تھے اور اس کی خوشامد و چاپلوسی کررہے تھے اور اس پر مال خرچ کرکے اسے دام شہوت و فسق میں لے رہے تھے یہی لڑکا اسی بدنامی معشوقیت کے ساتھ جب کچھ دن بعد داڑھی مونچھ والا ہوجاتا ہے تو پھر شیطان بھی اس کی خیریت نہیں پوچھتا اور اس کے عشاق راہ فرار اختیار کرتے ہیں اور اگر کہیں اس کو دیکھتے ہیں تو کھسک جاتے ہیں۔

چوں رود نور و شود پیدا دخاں
بفسرد عشق مجازی آں زماں

مولانا فرماتے ہیں کہ داڑھی مونچھ آنے سے جب چہرہ پر دھواں ظاہر ہوتا ہے اور چہرہ کا حسن غائب ہوجاتا ہے اس وقت عشق مجازی کا بازار ٹھنڈا پڑ جاتا ہے اور مجاز کی گرم بازاری عشق ایسی سرد پڑتی ہے کہ پھر کبھی گرم نہیں ہوتی۔ اس لئے مولانا رومی نصیحت فرماتے ہیں ؎

عشق بامردہ نباشد پائیدار
عشق را باحی و باقیوم دار

مرنے والوں کے ساتھ عشق پائیدار نہیں ہوتا کیونکہ ایک دن یا تو وہ مرجائیں گے یا مرنے سے پہلے ہی ان کا حسن ایسا زائل ہوگا کہ ان کی طرف دیکھنے کو بھی دل نہ چاہے گا۔ لہٰذا محبت صرف اس زندہ حقیقی سے کرو جو ہمیشہ سے زندہ ہے اور ہمیشہ زندہ رہے گا اور جس کی حیات کے فیضان سے ساری کائنات کی حیات قائم ہے اور جو قیوم بھی ہے کہ خود اپنی ذات سے قائم ہے کسی کا محتاج نہیں اور ساری کائنات کو اپنی قدرت قاہرہ سے سنبھالے ہوئے ہے۔ پس صرف وہ حی و قیوم ہی محبت کے قابل ہے کیونکہ مرنے والے جب ایک دن خود مرجائیں گے تو یہ دوسرے کو کیسے حیات دے سکتے ہیں اور جو خود کو نہیں سنبھال سکتے وہ دوسروں کو کیا سنبھالیں گے۔

ناف ما بر مہرِ خود ببریدہ اند
عشقِ خود در جانِ ما کاریدہ اند

ارشاد فرمایا کہ جب بچہ پیدا ہوتا ہے تو بچہ کی ناف میں ایک رگ ہوتی ہے جو شکمِ مادر سے جڑی رہتی ہے جسے نال کہتے ہیں ۔ دائی اس نال کو کاٹتی ہے جو دلیل ہے کہ اس کا رابطہ شکمِ مادر سے کٹ گیا اور اب یہ دنیا میں آگیا اور اس کو ایک الگ وجود عطا ہوگیا۔ اسی کو مولانا فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی محبت کی شرط پر ہماری نال یعنی ناف کاٹی ہے۔ برمہرِ خود اپنی محبت کی شرط پر "بر"

معنی میں یہاں شرط کے ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنے محبت کی شرط پر ہم کو وجود بخشا ہے کہ جا تو رہے ہو مگر میری محبت کے پابند رہنا، اس شرط پر ہم تم کو دنیا میں بھیج رہے ہیں کہ تم غیروں کے نہ بننا، نہ نفس کے بننا نہ شیطان کے بننا، ہمارے ہو تو ہمارے بن کر رہنا ؎

نہیں ہوں کسی کا تو کیوں ہوں کسی کا
اُنہیں کا اُنہیں کا ہوا جا رہا ہوں

میرے شیخ یہ شعر پڑھا کرتے تھے ؎

نہ کبھی تھے بادہ پرست ہم نہ ہمیں یہ ذوق شراب ہے
لب یار چوسے تھے خواب میں وہی ذوق مستی خواب ہے

پھر حضرت اس کے معنی بتاتے تھے کہ جب اللہ نے ارواح کو اپنی تجلی دکھائی اور سوال فرمایا اَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں تو اس میں اپنی شانِ ربوبیت کی تجلی دکھادی اور اپنی محبت کی چوٹ لگادی۔ وہی چوٹ لگی ہوئی ہے کہ آج اللہ کا نام سن کر کافر کا بھی دل دہل جاتا ہے اور کتنا ہی فاسق ہو مگر اللہ کا نام سن کر وہ سوچنے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ آہ جیسے ہم نے کبھی اس نام کو سنا ہے۔ اپنی چوٹ لگا کر ہمیں دنیا میں بھیجا ہے، ان کی محبت ہماری جانوں کا فطری ذوق ہے۔ اسی کو خواجہ صاحب فرماتے ہیں ؎

دل ازل سے تھا کوئی آج کا شیدائی ہے
تھی جو اک چوٹ پرانی وہ ابھر آئی ہے

جب پروا ہوا چلتی ہے تو پرانی چوٹ درد کرنے لگتی ہے۔ اللہ کی محبت کی یہ پروا ہوائیں اللہ والوں کی مجالس میں ملتی ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں، جامع صغیر کی روایت ہے کہ

اِنَّ لِرَبِّكُمْ فِيْ اَيَّامِ دَهْرِكُمْ نَفَحَاتٍ فَتَعَرَّضُوْا لَهٗ لَعَلَّهٗ اَنْ يُّصِيْبَكُمْ نَفْحَةٌ مِنْهَا فَلَا تَشْقَوْنَ بَعْدَهَا اَبَدًا (ج ۱ ص ۹۵)

اے میری امت کے لوگو! تمہارے زمانہ کے شب و روز میں اللہ تعالیٰ کے قرب کی ہوائیں آتی رہتی ہیں، تجلیات جذب نازل ہوتی رہتی ہیں۔ تم ان کو تلاش کرو شاید کہ تم ان میں سے کوئی تجلی، نسیم کرم کا کوئی جھونکا پاجاؤ جس کا یہ اثر ہے کہ پھر تم کبھی بدبخت و بدنصیب نہیں ہوسکتے۔ اس حدیث میں اللہ کے قرب کی ہواؤں کا، تجلیات قرب کے نزول کا زمانہ بتایا گیا۔

لیکن بخاری شریف کی حدیث میں ان کا مکان بھی بتادیا گیا کہ یہ کہاں نازل ہوتی ہیں

هُمُ الْجُلَسَاءُ لَا يَشْقٰى جَلِيْسُهُمْ

(ج ۲ باب فضل ذکر اللہ تعالیٰ)

یہ اللہ والے ایسے ہم نشین ہیں کہ جن کے پاس بیٹھنے والا کبھی بدبخت و

بدنصیب نہیں رہ سکتا۔

دونوں حدیثوں کو ملانے سے ایک علم عظیم عطا ہوا۔ زمانہ کے شب و روز میں جو تجلیات جذب نازل ہوتی ہیں اور جو شقاوت کو سعادت سے بدل دیتی ہیں ان کی منزل اور محل اور ان کا مکان اہل اللہ کی مجالس ہیں کیونکہ ان کا جلیس و ہم نشین بدبخت نہیں رہ سکتا۔ معلوم ہوا کہ ان تجلیات مقربات کی جائے نزول مجالس اہل اللہ ہیں لہٰذا جو اللہ والوں کے پاس بیٹھتا ہے تو جذب کی کوئی تجلی اس پر بھی پڑ جاتی ہے اور وہ ہمیشہ کے لئے سعید ہوجاتا ہے اور محبت کی پرانی چوٹ جو اَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ فرماکر اللہ تعالیٰ نے لگائی تھی پھر ابھر آتی ہے اور یہ اللہ کی محبت کا درد مستقل پاجاتا ہے۔

دونوں حدیثوں کے ارتباط سے جو علم عظیم اللہ تعالیٰ نے عطا فرمایا اس کی حلاوت سے دل مست ہورہا ہے۔ جامع صغیر کی روایت سے معلوم ہوا کہ اس دنیا کے شب و روز زمانِ تجلیات جذب ہیں کہ انہیں شب و روز میں جن کو وہ تجلیات مل گئیں اس کے بعد کوئی شقی و بدبخت نہیں رہ سکتا۔

مندرجہ بالا حدیث پاک سے ان تجلیات جذب، تجلیاتِ مقربات اور نفحات کرم کا زمانہ تو معلوم ہوگیا لیکن دل میں یہ سوال پیدا ہوتا تھا کہ یہ تجلیات کہاں ملتی ہیں؟ بخاری شریف کی حدیث لَا یَشْقٰی جَلِیْسُهُمْ سے اللہ تعالیٰ نے فوراً دل میں یہ بات عطا فرمائی کہ اہل اللہ

کی مجالس ہی وہ مکان ہیں جہاں ان تجلیات کا نزول ہوتا ہے جن کو پانے کے بعد شقاوت سعادت سے اور بدبختی نیک بختی سے تبدیل ہوجاتی ہے۔ الحمد للہ تعالیٰ کہ تجلیات جذب کے زمان و مکان کا تعین مدلل بالحدیث ہوگیا فالحمد للہ رب العالمین۔

اللہ تعالیٰ اپنے کرم سے عجیب و غریب علوم عطا فرمارہے ہیں اور یہ آپ حضرات ہی کی برکات ہیں، اس مہینے کی برکات ہیں اور میرے ان بزرگوں کی برکات ہیں جن کے ساتھ ایک عمر اختر نے بسر کی اور ایسی بسر کی کہ جنگل میں دس سال تک فجر سے لے کر ایک بجے تک ناشتہ نہیں کیا کیونکہ میرے شیخ بھی ناشتہ نہیں کرتے تھے تو میں کیسے کرتا۔ مجھے شرم آتی تھی کہ شیخ تو ناشتہ نہ کریں اور گھر سے میرے لئے ناشتہ آئے۔ میرا ناشتہ اشراق و چاشت اور ذکر و تلاوت سے ہوتا تھا۔ دوپہر ایک بجے تک ایک دانہ اُڑ کر پیٹ میں نہ جاتا تھا۔ خوب کڑاکے کی بھوک لگتی تھی لیکن کیا بتاؤں کہ شیخ کی صحبت میں کیا لطف آتا تھا کہ آج تک وہ مزہ دل میں محسوس ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ قبول فرمائیں۔ کیا کہیں عجیب و غریب معاملہ تھا وہاں نہ بیت الخلاء تھا نہ غسل خانہ اور جنگل میں استنجا کے لئے جانا اور تقریباً ایک میل سے شیخ کے لئے پانی لانا کیونکہ حضرت کنویں سے وضو نہیں کرتے تھے۔ فرماتے تھے کہ ہندو یہاں پانی بھرتے ہیں اور کنویں میں اپنا ڈول ڈالتے ہیں اگرچہ اس سے وضو کرنا جائز ہے لیکن میرا دل نہیں چاہتا لہٰذا

گرمیوں کی دھوپ میں روزانہ ایک میل دور ندی سے حضرت کے لئے پانی لاتا تھا۔ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے اُمید ہے کہ ؎

آہ جائے گی نہ میری رائیگاں
تجھ سے ہے فریاد اے ربِ جہاں

اللہ والوں کی خدمت اللہ تعالیٰ رائیگاں نہیں کرتا، اپنے پیاروں کی خدمت اور ان کی محبت خدائے تعالیٰ ضائع نہیں فرماتے۔ حضرت مولانا شاہ ابرارالحق صاحب دامت برکاتہم جو اب میرے مرشد ہیں جدہ میں مجھ سے فرمایا کہ سارے عالم میں جو تم کو پوچھا جارہا ہے اور تم سے جو دین کا کام لیا جارہا ہے یہ سب حضرت شاہ عبدالغنی پھولپوری رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت کا صدقہ ہے اور اپنے سگے بھائی اسرار الحق صاحب سے جو حیدرآباد سندھ میں رہتے تھے فرمایا کہ میں نے جو کتابوں میں پڑھا تھا کہ لوگ اپنے شیخ پر پہلے زمانے میں کس طرح فدا ہوتے تھے اور کتنی مشقت اور محبت سے ان کی خدمات میں سرگرم رہتے تھے وہ کتابوں میں تو پڑھا تھا میں نے روئے زمین پر نہیں دیکھا تھا مگر اختر کی زندگی میں وہ کتابوں کا پڑھا ہوا مجھے نظر آگیا، یہ ان کے بھائی نے مجھے بتایا کہ مولانا ابرارالحق صاحب یوں فرمارہے تھے۔ اس کی مجھے اتنی خوشی ہے کہ اگر سلطنت ہفت اقلیم دے دوں تو حق ادا نہیں ہوسکتا۔

ایک دفعہ میں گیارہ بجے رات کو پھولپور آیا۔ معلوم ہوا کہ حضرت اور مولانا ابرارالحق صاحب اعظم گڈھ چلے گئے جو وہاں سے تیس چالیس میل ہے۔ میں وہاں سویا نہیں اگرچہ سونے کی جگہ تھی۔ سیدھا اسٹیشن آگیا اور پلیٹ فارم پر جاگتا رہا۔ دو تین بجے کے قریب دوسری ریل جب آئی تو اس سے میں تہجد کے وقت اعظم گڈھ پہنچ گیا۔ حضرت سورہے تھے۔ میرے شیخ کا معمول تھا کہ تھوڑی دیر پر اللہ اللہ اللہ کرتے۔ آدھا گھنٹہ یا بیس منٹ کے بعد آنکھ کھل جاتی تھی۔ ایسی نیند نہیں تھی کہ جس میں تسلسل ہو۔ ہر آدھا گھنٹہ بعد جب آنکھ کھل گئی تو اللہ اللہ اللہ کہہ کے پھر سوجاتے تھے گویا اللہ اللہ حضرت کی غذا تھی، حضرت کی حیات کی بنیاد تھی۔ پس حضرت نے جیسے ہی اللہ اللہ کیا میں نے کہا السلام علیکم و رحمۃ اللہ فرمایا وعلیکم السلام و رحمۃ اللہ و برکاتہ اور حیرت سے فرمایا کہ ارے تم کیسے آگئے اس وقت؟ ابھی تو رات ہے صبح صادق بھی نہیں ہوئی۔ میں نے عرض کیا کہ آپ کی تلاش میں پھولپور گیا تھا جب وہاں آپ کو نہ پایا تو میری نیند اڑ گئی اور میں دوسری ریل سے یہاں پہنچا۔ پھر میں نے یہ شعر پڑھا ۔

صبا بہ لطف بگو آں غزال رعنا را
کہ سر بہ کوہ و بیاباں تو دادۂ مارا

اے صبا اس ہرن سے جو چوکڑی مار کر بھاگ رہا ہے اس کے کان میں

یہ کہہ دے کہ میرا سر تو نے پہاڑوں کے دامنوں میں اور جنگلوں میں ٹکرادیا اور تو مجھے دستیاب نہ ہوا۔ بس یہ سن کر حضرت پر کیفیت طاری ہوگئی اور مولانا ابرارالحق صاحب کے کان میں کچھ فرمایا۔ حضرت مولانا ابرارالحق صاحب نے بعد فجر مجھ سے فرمایا کہ اب تم حضرت سے دور نہ رہو، تم حضرت کے پاس ہی رہا کرو اور حضرت کی باتیں نوٹ کرتے رہو۔ تمہارا خرچہ پانی بال بچوں کا میں ہردوئی سے بھیجوں گا۔ ارے میری خوشی کی تو کوئی انتہا نہ رہی جب حضرت نے مجھ سے پوچھا کہ تمہاری کیا رائے ہے؟ میں نے کہا اندھا آنکھ مانگے گا اور بھوکا روٹی۔ حضرت کئی برس تک مجھے ہردوئی سے ساٹھ روپے ماہانہ بھیجتے تھے۔ میرے شیخ کی کرامت تھی کہ سارا کام چلتا تھا۔ مولانا مظہر کی والدہ زمیندار تھیں، غلہ گھر کا تھا لیکن پھر بھی چائے کی پتی، دودھ چینی وغیرہ کے لئے ساٹھ روپے اس زمانہ میں بہت ہوتے تھے۔ اس وقت سے ہی حضرت مولانا شاہ ابرارالحق صاحب کا احقر پر خاص کرم تھا۔ اُس وقت حضرت میرے شیخ بھی نہیں تھے اور اُن کا میرے شیخ سے اصلاحی تعلق تھا، ہمارے ساتھ وہ اس طرح رہتے تھے گویا پیر بھائی اور ہم دونوں حضرت سے لاٹھی بھی سیکھتے تھے۔ حضرت لاٹھی چلاتے تھے اور ہم روکتے تھے اور کبھی ہم چلاتے تو حضرت ہماری لاٹھی کے وار روکتے تھے اور حضرت سکھاتے رہتے تھے کہ اس طرح روکنا چاہئے اور اس طرح وار کرنا چاہئے۔

ارشاد فرمایا کہ مولانا رومی فرماتے ہیں ؎

راہ لذت از دروں داں نز بروں
ابلہی داں جستن قصر و حصوں

مولانا رومی فرماتے ہیں کہ لذت کا راستہ اندر سے ہے نہ کہ خارج سے یعنی لذت کا مدار اسباب خارجیہ پر نہیں ہے بلکہ قلب پر ہے۔ اگر قلب میں سکون ہے تو لذت اور سکون کے خارجی اسباب نہ بھی ہوں تو بھی دل مست رہے گا، اس کے سکون اور مزہ کو کوئی چھین نہیں سکتا اور دل میں بے چینی ہے تو اسباب سکون، اسباب لذت اور اسباب عیش میں وہ بے چین رہے گا۔ اس لئے مولانا فرماتے ہیں کہ سکون کے لئے قلعہ اور محل کے خارجی اسباب کو سہارا بنانا بے وقوفی ہے کیونکہ خارجی اسباب سے اگر دل میں لذت درآمد بھی ہوئی تو عارضی ہوگی۔ دیکھو پانچ راستے ہیں جن سے قلب میں لذت آتی ہے، دل باہر سے لذت درآمد کرنے میں حواس خمسہ کے ان پانچ راستوں کا محتاج ہے۔ اچھی آواز سے شعر سنا تو کان سے سن کر دل خوش ہوگیا۔ تو یہ لذت کان کے راستہ سے آئی۔ اسی طرح دیکھنے میں جو مزہ آیا یہ قوت باصرہ سے آیا اور عمدہ عمدہ کھا کر جو مزہ آیا وہ قوت ذائقہ سے آیا، ناک سے عطر سونگھ لیا تو یہ مزہ قوت شامہ سے آیا۔ ہاتھ سے کوئی چیز چھو کے مزہ آیا تو یہ قوت لامسہ سے آیا۔ تو یہ

ساری لذتیں جو قلب میں آتی ہیں قلب ان تمام لذتوں کے لئے باصرہ، سامعہ، شامہ، لامسہ، ذائقہ کے ان پانچ راستوں کا محتاج ہے لیکن یہ سب مزہ قلب میں جمع ہوتا ہے لہٰذا قلب مسکن مستوردات ہے، گودام ہے یا اسٹاک ہاؤس کہہ لو۔

لیکن مولانا رومی فرماتے ہیں کہ خارج سے لذتوں کو درآمد کرنے کی مثال اس قلعہ کی سی ہے جس میں باہر سے میٹھے پانی کی پانچ نہریں قلعہ کے اندر آرہی ہوں اور اہل قلعہ ان کی لذت سے مست ہوں لیکن ایک دن جب دشمن کی فوج آ پہنچی اور اس نے قلعہ کا محاصرہ کر کے نہروں کے راستوں کو بند کر دیا اس وقت اہل قلعہ پانی کے ایک ایک قطرہ کو ترس کر مر جائیں گے۔

مولانا فرماتے ہیں کہ انسان کا جسم بھی ایک قلعہ ہے جس میں حواس خمسہ کے پانچ دریاؤں سے لذتیں درآمد ہو رہی ہیں۔ ایک دریائے باصرہ ہے یعنی آنکھوں سے دیکھ کر لذت درآمد ہو رہی ہے، ایک دریائے سامعہ ہے یعنی کانوں سے سن کر دل میں لذت درآمد کی جا رہی ہے ایک دریائے ذائقہ ہے یعنی زبان سے چکھ کر دل مزہ لے رہا ہے، ایک دریائے شامہ ہے یعنی ناک سے سونگھ کر لذت درآمد ہو رہی ہے اور ایک دریائے لامسہ ہے یعنی چھو کر باطن میں لذت داخل ہو رہی ہے لیکن جب موت آتی ہے تو آنکھ، کان، ناک اور زبان وغیرہ کے راستوں کے ذریعہ درآمد ہونے والی لذتوں کے

راستوں کو کاٹ دیتی ہے۔ مولانا فرماتے ہیں ۔

قاطع الاسباب لشکر ہائے مرگ
ہمچو دے آید بقطع شاخ و برگ

ایک دن موت کا لشکر تمام اسباب لذت کو قطع کرنے کے لئے آپہنچتا ہے اور باغ زندگی کے شاخ و برگ کاٹ کر بہار ہستی کو خزاں میں تبدیل کردیتا ہے۔ پس وہ محروم جان جو خارج سے درآمد ہونے والی لذات میں مستغرق تھی اور جس نے اللہ کو راضی کرکے اپنے باطن میں تعلق مع اللہ کی بہار لازوال حاصل نہیں کی موت کے وقت اس کی تمام بہاریں ختم ہوجاتی ہیں۔ اس وقت لذات فانیہ کی کوئی بہار اس کو نفع نہیں پہنچا سکتی۔ حسین سے حسین صورت جس کو دیکھ کر حرام لذت حاصل کرتا تھا سامنے کھڑی ہے لیکن اب آنکھیں دیکھنے سے قاصر ہیں، زبان پر شامی کباب رکھا ہوا ہے لیکن زبان لذت کے ادراک سے قاصر ہے، بچے کان میں ابا ابا کہہ رہے ہیں لیکن کان اب سننے سے مجبور ہیں، ناک عطر عود، عنبر و شمامہ کی خوشبو سونگھنے سے معذور ہے۔ لاکھوں نوٹ جن کو گن کر مزہ لیا کرتا تھا ہاتھ پر رکھے ہوئے ہیں لیکن قوت لامسہ مفلوج ہے۔ جسم کے قلعہ میں حواس خمسہ کے راستوں سے لذتوں کے جو دریا آرہے تھے موت نے ان کو کاٹ دیا لہٰذا جسم اب ادراک لذت سے قاصر ہے۔ اکبر الہ آبادی کا

شعر ہے ؎

قضا کے سامنے بے کار ہوتے ہیں حواس اکبر
کھلی ہوتی ہیں گو آنکھیں مگر بینا نہیں ہوتیں

اور احقر کا شعر ہے ؎

آکر قضا باہوش کو بے ہوش کرگئی
ہنگامۂ حیات کو خاموش کرگئی

مولانا رومی فرماتے ہیں ؎

آں زماں یک چاہ شورے اندروں
بہ زصد جیحون شیریں از بروں

پس اگر یہ شخص باصرہ شامہ ذائقہ سامعہ اور لامسہ کے دریاؤں سے باطن میں درآمد ہونے والی لذات فانیہ میں بالکلیہ غرق نہ ہوتا اور زندگی میں اللہ کی محبت و طاعت کا کوئی کھاری چشمہ ہی اپنے دل میں کھود لیتا یعنی فرماں برداری و طاعت میں تھوڑی سی بھی کوشش کی ہوتی تو یہ بے ہودہ اور ذرہ بھر کوشش جس کی مثال بوجہ نقصان عبدیت کھاری چشمہ کی سی ہے تو طاعت کا یہ کھاری چشمہ بھی اس وقت لذات فانیہ کے ان سینکڑوں میٹھے دریاؤں سے بہتر ہوتا جو حواس خمسہ کے ذریعہ باہر سے جسم کے قلعہ کے اندر داخل ہورہے تھے۔

پس جب اللہ کی محبت کا ایک کھاری چشمہ بھی فائدہ سے خالی نہیں تو ہم کیوں نہ اس زندگی ہی میں اللہ تعالیٰ کی محبت کا غیر محدود اور لازوال دریا اپنے دل میں حاصل کرلیں اور کیوں نہ منتہائے اولیاء صدیقین تک پہنچنے کی اللہ سے فریاد کریں کیونکہ یہ زندگی ایک ہی بار ملی ہے، دوبارہ نہیں ملے گی۔ جب دوبارہ زندگی نہیں ملے گی تو اللہ تعالیٰ کی دوستی کے منتہائے مقام تک پہنچنے کے لئے کیوں نہ جان لڑا دیں۔ اس کا کیا طریقہ ہے؟ حواس خمسہ کے جو پانچ راستے اللہ تعالیٰ نے عطا فرمائے ہیں ان سے صرف حلال لذتیں درآمد کریں، حرام لذتوں کا ایک ذرہ قلب میں داخل نہ ہونے دیں۔ پس اگر کسی نے اپنے پانچوں حواس پر تقویٰ کی پاسبانی مقرر کردی اور ایک لمحہ بھی اللہ تعالیٰ کو ناراض کرکے حرام لذت کو دل میں نہیں آنے دیتا تو اس کے قلب میں نورِ تقویٰ سے اور غمِ مجاہدہ سے تجلیات کا پیہم نزول ہوتا رہتا ہے۔ اس علم عظیم کو اللہ تعالیٰ نے ان الفاظ کے ساتھ اختر کو عطا فرمایا کہ ایسے قلب پر جو مجاہدہ کرکے میرا غم اٹھاتا ہے، ایک لمحہ اور ایک سانس بھی مجھ کو ناراض نہیں کرتا اور میری ناخوشی کے راستے سے اپنے دل میں ایک اعشاریہ خوشی داخل نہیں ہونے دیتا، زبردست پاسبانی رکھتا ہے، خونِ تمنا کرتا ہے اور زخمِ حسرت کھاتا ہے تو ایسے قلب پر تجلیاتِ الٰہیہ وافرہ متواترہ بازغہ نازل ہوتی ہیں۔ وافرہ میں کمیت ہے اور بازغہ میں کیفیت ہے یعنی نہایت خاص اور قوی تجلی،

اور متواترہ یعنی تسلسل ہوتا ہے اور یہ تسلسل کیوں ہے؟ کیونکہ اس کا مجاہدہ مسلسل ہے اس لئے تجلیات بھی مسلسل نازل ہوتی ہیں۔

اسی لئے حدیث پاک میں ہے اِتَّقِ الْمَحَارِمَ تَكُنْ اَعْبَدَ النَّاسِ تم حرام سے بچ جاؤ سب سے بڑے عبادت گذار ہو جاؤ گے کیونکہ عابدین کی عبادت وقتیہ محدودیہ ہے، وہ اللہ تعالیٰ کو خوش کرنے کی عبادت میں ایک محدود وقت تک ہی رہ سکتے ہیں مثلاً نوافل، ذکر و تلاوت ایک محدود وقت تک ہی کر سکتے ہیں لیکن جو شخص تقویٰ سے رہتا ہے، گناہ سے بچتا ہے وہ ہر وقت عبادت میں ہے۔ اس کا ہر منٹ، ہر سیکنڈ، ہر سانس اللہ تعالیٰ کو ناراض نہ کرنے کی عبادت میں مشغول ہے اس لئے متقی چوبیس گھنٹہ کا عبادت گذار ہے کیونکہ چوبیس گھنٹے وہ اللہ کو ناراض نہ کرنے کی عبادت میں ہے۔ قلباً و قالباً و عیناً ایک لمحہ بھی اللہ کو ناراض نہیں کرتا اسی لئے اس حدیث پاک میں متقی کو سب سے بڑا عبادت گذار فرمایا گیا۔ اور اگر کبھی خطا ہو جائے تو جب تک توبہ و استغفار سے، اشکبار آنکھوں سے اللہ کو راضی نہیں کر لیتا اس کو چین نہیں آتا۔ حضرت حکیم الامت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ متقی رہنا اتنا ہی آسان ہے جتنا باوضو رہنا کہ وضو اگر ٹوٹ جائے تو دوبارہ وضو کر لو۔ اسی طرح تقویٰ اگر کبھی ٹوٹ جائے تو توبہ کر کے دوبارہ متقی ہو جاؤ۔ بس شرط یہی ہے کہ توبہ کرتے وقت توبہ توڑنے کا ارادہ نہ ہو، پکا ارادہ ہو کہ اب یہ گناہ کبھی نہیں کروں گا۔ اگر

وسوسہ آئے کہ تو پھر یہ گناہ کرے گا تو وسوسہ کا اعتبار نہیں۔ وسوسہ، شکست توبہ عزمِ شکست توبہ نہیں ہے۔ اس کے باوجود بالفرض اگر آئندہ کبھی نفس سے مغلوب ہو کر توبہ ٹوٹ گئی تو اس سے پہلی توبہ باطل نہیں ہوئی وہ ان شاء اللہ قبول ہے۔ پھر دوبارہ توبہ کرلو اور پھر عزم کرو کہ آئندہ کبھی توبہ نہ توڑوں گا، کبھی یہ گناہ نہ کروں گا۔

تو میں نے گذارش کی کہ قلب میں اللہ تعالیٰ کی محبت کا دریائے لازوال و غیر محدود حاصل کرنے کا یعنی منتہائے اولیاء صدیقین تک پہنچنے کا راستہ یہ ہے کہ حواس خمسہ کے راستوں سے حرام لذت کا ایک ذرہ داخل نہ ہونے دو اور ارادہ کرلو کہ اولیاء صدیقین کی آخری سرحد تک پہنچ کر مریں گے اور دعا بھی کرو کہ اے اللہ ہم سب کو اولیاء صدیقین کی خط انتہا تک پہنچا دے، ہم کو بھی ہمارے بال بچوں کو بھی ہمارے احباب حاضرین اور غائبین کو بھی۔

اب سوال یہ ہوتا ہے کہ اولیاء صدیقین کون ہیں؟ تو علامہ آلوسی نے صدیق کی تین تعریف کی ہے۔ (۱) اَلَّذِیْ لَا یُخَالِفُ قَالُہٗ حَالَہٗ جس کا قول اور حال ایک ہو یعنی دل و زبان ایک ہو جس پر میرا ایک شعر ہے جو لندن میں وارد ہوا جب ایک عالم صاحب نے کہا کہ تمہاری تقریر میں زبردست درد محسوس ہوا تو میں نے کہا ؎

اس طرح دردِ دل بھی تھا میرے بیاں کے ساتھ
جیسے کہ میرا دل بھی تھا میری زباں کے ساتھ

ایک ملک والوں نے کہا کہ تمہاری تقریر میں بڑی مٹھاس تھی تو میں نے کہا ؎

اس درجہ حلاوت ہے مرے طرزِ بیاں میں
خود میری زباں اپنی زباں چوس رہی ہے

آپ بتائیے اگر کوئی سیوئیوں میں زیادہ شکر ڈال دے تو زبان لپٹ لپٹ جاتی ہے کہ نہیں؟ مٹھاس سے آدمی اپنی زبان خود چوسنے لگتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے میرے بزرگوں کے صدقہ میں میرے کلام میں ایسی حلاوت عطا فرمائی ہے کہ میں خود مست ہوجاتا ہوں اور یہ میرا کمال نہیں، محض حق تعالیٰ کی عطا ہے، بزرگوں کی دعاؤں کا صدقہ ہے۔

پس صدیق کی پہلی تعریف یہ ہے جس کا قول و حال ایک ہو، جس کا دل اس کی زبان کے ساتھ ہو یعنی زبان اس کے دل کی ترجمان ہو۔ اس کے قول و حال اور دل اور زبان میں فاصلے نہ ہوں۔

اور صدیق کی دوسری تعریف ہے۔ (۲) اَلَّذِیْ لَا یَتَغَیَّرُ بَاطِنُہٗ مِنْ ظَاھِرِہٖ جس کا باطن ظاہری حالات سے متاثر نہ ہو ؎

جہاں جاتے ہیں ہم تیرا فسانہ چھیڑ دیتے ہیں
کوئی محفل ہو تیرا رنگِ محفل دیکھ لیتے ہیں

اللہ کا شکر ہے لندن، اٹلانٹا، شکاگو، ڈیٹرائٹ، بفیلو، ٹورنٹو اور ایڈمنٹن

جہاں بھی اختر گیا الحمد للہ بزرگوں کی دعاؤں کے صدقہ میں یہی حال تھا جو آج یہاں پا رہے ہو۔ ہر لمحہ، حیات اللہ تعالیٰ پر فدا کرنے کی درخواست اور توفیق مانگتا ہوں اپنے لئے بھی اپنے بچوں کے لئے بھی اور دوستوں کے لئے بھی اور ایک لمحہ، حیات بھی اپنے مالک کو ناراض کرکے حرام خوشیوں کی استیراد اور درآمدات پر سیل (seal) کرنا چاہتا ہوں، یعنی سخت پابندی لگانا چاہتا ہوں اور اسی محنت کے لئے میری سارے عالم میں اس وقت گردش اور سفر ہے۔

اور صدیق کی تیسری تعریف ہے (۳) اَلَّذِیْ یَبْذُلُ الْکَوْنَیْنِ فِیْ رِضَا مَحْبُوْبِہٖ صدیق وہ ہے جو دونوں جہان اللہ پر فدا کردے۔دنیا فدا کرنا تو سمجھ میں آتا ہے لیکن آخرت کیسے فدا کریں؟ یعنی جنت کے لالچ میں نیک عمل مت کرو اللہ کی خوشی کے لئے کرو اور جنت کو ثانوی درجہ میں رکھو۔ دلیل اس کی ہے اَللّٰھُمَّ اِنِّیْ اَسْئَلُکَ رِضَاکَ وَالْجَنَّۃَ۔ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا جنت کو موخر کرنا دلیل ہے کہ اے اللہ کے عاشقو پہلے اللہ کو خوش کرنے کے لئے روزہ نماز کرو، جنت کو ثانوی درجہ میں رکھو اور گناہ جب چھوڑو تو پہلے اللہ کی ناراضگی کے خوف سے چھوڑو اور اس کی دلیل ہے وَ اَعُوْذُ بِکَ مِنْ سَخَطِکَ وَ النَّارِ اے خدا پہلے میں تیری ناخوشی سے پناہ چاہتا ہوں پھر دوزخ سے۔ اور جہنم کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ثانوی درجہ میں کردیا کیونکہ اے اللہ تیرا ناراض ہونا جہنم سے کم نہیں۔ اس دعا میں اُمت کو آپ

نے تعلیم دے دی کہ اے اللہ آپ کو ناخوش کرنا، گناہ کر کے حرام خوشی لانا اور حسینوں کے نمک حرام کو چکھنا یہ آپ کی ناراضگی کا سبب ہے اس لئے ہم آپ کی ناخوشی سے بچنا چاہتے ہیں، ہم ایسی خوشیوں پر لعنت بھیجتے ہیں ؎

ہم ایسی لذتوں کو قابل لعنت سمجھتے ہیں
کہ جن سے رب مرا اے دوستو ناراض ہوتا ہے

اللہ کی ناراضگی سے بچنے کے غم میں جان دینا ہماری سعادت ہے۔ ہم اللہ پر جان دینے ہی کے لئے پیدا ہوئے ہیں۔ اس پر میرے دو شعر ہیں ؎

ہے روحِ بندگی بس ان کی مرضی پر فدا ہونا
یہی مقصود ہستی ہے یہی منشائے عالم ہے
خوشی پر ان کی جینا اور مرنا ہی محبت ہے
نہ کچھ پروائے بدنامی نہ کچھ پروائے عالم ہے

زیادہ سے زیادہ حسینوں کو نہ دیکھنے سے دل کو تکلیف ہوگی اور اگر دل کہے کہ حسینوں کو نہ دیکھ کر مجھے تم تکلیف دیتے ہو تو دل سے کہدو کہ اے دل تیری کیا قیمت ہے ہم تو جان دینے کے لئے تیار بیٹھے ہیں۔

نہ چھیڑ اے نکہتِ بادِ بہاری راہ لگ اپنی
تجھے اٹھکھیلیاں سوجھی ہیں ہم بیزار بیٹھے ہیں

یہ شاہ عبدالغنی صاحب رحمۃ اللہ علیہ سنایا کرتے تھے ۔ ان کی باتیں یاد آتی ہیں ۔ حضرت والا کی یاد میں احقر کا شعر ہے ؎

لطف تو چوں یاد می آید مرا
بوئے تو جانم بجوید در سرا

جب آپ کا لطف و کرم مجھے یاد آتا ہے تو میری جان دیوانہ وار آپ کو اس عالم میں تلاش کرتی ہے ۔

صدیق کی تین تعریفیں تو آپ نے سن لیں اور چوتھی تعریف اللہ تعالیٰ نے اختر کو اپنے مبداءِ فیض سے براہِ راست عطا فرمائی بہ دعائے بزرگاں بطفیل اہل اللہ۔ جس مبداءِ فیاض سے علامہ آلوسی کو عطا ہوا اسی مبداءِ فیاض سے اگر اختر کو بھی عطا ہو جائے تو کیا تعجب ہے ۔ وہ چوتھی تعریف یہ ہے کہ جو بندہ اپنی ہر سانس کو اللہ پر فدا کرے اور ایک سانس بھی اللہ کو ناخوش کر کے حرام خوشیاں اپنے اندر نہ لائے یہ بھی صدیق ہے ۔ اللہ تعالیٰ اپنے کرم سے یہ مقام ہم سب کو عطا فرمائے اور ولایت صدیقیت کی انتہا تک محض اپنے کرم سے ہم سب کو پہنچا دے اگرچہ ہمارے سینے اس کے اہل نہیں لیکن اے اللہ آپ تو اہل ہیں ہم نا اہلوں کو اہل بنانے پر بھی قادر ہیں لہٰذا ہم نالائقوں پر اپنے کرم کی موسلا دھار بارش برسا دیجئے آمین یا رب العالمین ۔

مجلس درس مثنوی

۹ رمضان المبارک ۱۴۱۸ھ مطابق ۸ جنوری ۱۹۹۸ء بروز جمعرات
بعد فجر بمقام خانقاہ امدادیہ اشرفیہ گلشن اقبال بلاک ۲ کراچی

تشنگاں گر آب جویند از جہاں
آب ہم جوید بہ عالم تشنگاں

ارشاد فرمایا کہ حضرت مولانا جلال الدین رومی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر پیاسے لوگ دنیا میں پانی کو تلاش کرتے ہیں تو ۔

آب ہم جوید بہ عالم تشنگاں

پانی بھی اپنے پیاسوں کو تلاش کرتا ہے۔ بتاؤ کیسا پیارا شعر ہے۔ اس سے کیسی محبت ٹپک رہی ہے اور کیسی امید بندھ جاتی ہے کہ اگر ہم شیخ سے محبت کریں گے تو شیخ خود ہم کو تلاش کرے گا اور شیخ بھی ہم سے محبت کرے گا۔ میں چند منٹ کے لئے کہیں جاتا تو حضرت پوچھتے تھے کہ بھئی حکیم جی کہاں گئے ؟ واہ کیا مزہ آتا تھا کہ بابا تلاش کررہے ہیں۔لوگ معشوق بننا چاہتے ہیں مولانا رومی فرماتے ہیں کہ عاشق بن

کے رہو، معشوقیت چھوڑ دو ورنہ پیمائش دینی پڑے گی کہ گردن کتنی لمبی ہے، سینہ کتنا چوڑا ہے، ناک چپٹی تو نہیں ہے، آنکھیں کیسی ہیں۔ تمہاری ہر خوبی میں نفی نکل سکتی ہے کہ تم نے نماز صحیح ادا نہیں کی، روزہ صحیح نہیں رکھا، تم اللہ کی عظمت کے شایانِ شان بندگی نہیں کرسکتے اور عاشق بننے میں کچھ ناپ تول نہیں۔ ناک کیسی ہی ہو، آنکھیں کیسی ہی ہوں، چاہے رنگ پکا ہو بس آپ کا عشق نہ کچا ہو، عاشقوں کی کوئی پیمائش نہیں، سراپا عیب ہوتے ہوئے بھی تم اللہ سے محبت کرسکتے ہو اور کہہ سکتے ہو کہ اے اللہ مجھ میں کوئی خوبی نہیں لیکن میں آپ سے محبت کرتا ہوں۔ آپ کی محبت کو اللہ نہیں ٹھکرائے گا۔ اسی کو مولانا نے فرمایا کہ اگر پیاسے لوگ پانی کو ڈھونڈتے ہیں کہ پانی کہاں ہے تو پانی بھی اپنے پیاسوں کو تلاش کرتا ہے۔ دیکھو سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے سب سے زیادہ کس نے محبت کی؟ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے! جب انہوں نے جنگِ اُحد میں خونِ مبارک صلی اللہ علیہ وسلم بہتے دیکھا تو صدیق اکبر نے تلوار نکالی اور کافروں کی طرف جھپٹے اور اعلان کیا کہ آج یا تو صدیق شہید ہوجائے گا یا پھر ایک کافر کو نہیں چھوڑوں گا۔ مجھ سے خونِ نبوت نہیں دیکھا جاتا۔ یہ میری برداشت سے باہر ہے کہ میں اپنے پیغمبر کا خون دیکھوں۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جھپٹ کر ان کو پکڑ لیا اور فرمایا شم سیفک اے صدیق اپنی تلوار کو نیام میں رکھ لے لا

تُفْجِعْنَا بِنَفْسِكَ اپنی شہادت سے مجھے جدائی کا غم نہ دے۔ معلوم ہوا کہ پیغمبر صدیق کی حیات کا عاشق ہوتا ہے کیونکہ صدیق کارِ نبوت کی تکمیل کرتا ہے اس لئے صدیق کی زندگی شہید سے افضل ہے۔ مِنَ النَّبِيِّيْنَ وَالصِّدِّيْقِيْنَ وَالشُّهَدَآءِ وَالصَّالِحِيْنَ کی ترتیب بتا رہی ہے کہ صدیقین کا درجہ شہداء سے زیادہ ہے۔

تو مولانا فرماتے ہیں کہ پانی بھی اپنے پیاسوں کو تلاش کرتا ہے اس کی دلیل قرآنی يُحِبُّهُمْ ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ میں اپنے بندوں سے محبت کرتا ہوں۔ اس کے بعد فرمایا وَيُحِبُّوْنَهٗ کہ میرے بندے بھی مجھ سے محبت کرتے ہیں قَدَّمَ اللّٰهُ تَعَالٰى مَحَبَّتَهٗ عَلٰى مَحَبَّةِ عِبَادِهٖ لِيَعْلَمُوْا اَنَّهُمْ يُحِبُّوْنَ رَبَّهُمْ بِفَيْضَانِ مَحَبَّةِ رَبِّهِمْ اللہ نے اپنی محبت کو اپنے بندوں کی محبت سے پہلے بیان کیا تاکہ میرے بندے جان لیں کہ ان کو جو میرے ساتھ محبت ہے یہ میری ہی محبت کا فیضان ہے۔

لوگ کہتے ہیں کہ تصوف کہاں ہے؟ میں کہتا ہوں کہ سارا قرآن پاک اور ساری حدیث پاک تصوف ہی تصوف ہے۔ تصوف نام ہے محبت کا اور قرآن و حدیث میں محبت ہی محبت ہے۔ منکرینِ تصوف دراصل وہی ہیں جو محبت سے خالی ہیں۔ ظالموں کو اللہ والوں کی غلامی کرنے میں حُبِ جاہ مانع ہے کہ اس راستہ میں تو چھوٹا بننا پڑے گا، کسی کو اپنا بڑا بنانا پڑے گا لہٰذا حبِ جاہ مانع ہے کہ میں بڑا بنا رہوں، لوگ مجھے سلام کریں حالانکہ اگر یہ اپنے آپ کو اللہ والوں کے سامنے

مٹا دیتے تو مخلوق بھی ان کو دل سے چاہتی، مخلوق کے دل میں اللہ ان کی عزت ڈال دیتا۔

تو یُحِبُّھُمْ وَ یُحِبُّوْنَہٗ میں اللہ تعالیٰ نے بتا دیا کہ جو مجھ سے محبت کرتے ہیں ناز نہ کریں کیونکہ یہ میری ہی محبت کا فیضان ہے اور اہل اللہ چونکہ مظہر صفات حق ہوتے ہیں، متخلق باخلاق اللہ ہوتے ہیں، واسطۂ ظہور رحمت ہوتے ہیں لہٰذا پہلے وہ اللہ کے بندوں سے محبت کرتے ہیں جس کے فیض سے مریدین ان کے ساتھ محبت کرتے ہیں۔ ایک شخص نے اپنے شیخ سے کہا کہ مجھے آپ سے بہت محبت ہے۔ شیخ نے کہا کہ یہ میری ہی محبت کا فیض ہے۔ اس نے کہا کہ حضرت میں آپ کو زیادہ چاہتا ہوں تو فرمایا اچھا! اور حضرت نے اپنی توجہ ہٹالی۔ پھر چھ مہینے تک وہ شخص نہیں آیا جب کہ روزانہ آتا تھا۔ پھر شیخ نے توجہ ڈالی اور محبت سے اس کو یاد کیا تو پھر آگئے تو فرمایا کہ آپ کی محبت کہاں گئی، چھ مہینے کہاں رہے؟ وہ مرید نادم ہوا اور عرض کیا کہ حضرت یقین آگیا کہ میری محبت آپ ہی کی محبت کا فیضان ہے۔

وہی چاہتے ہیں میں کیا چاہتا ہوں

اور یہ آیت مرتدین کے مقابلہ میں ہے کہ یہ مرتد بے وفا ہیں ان میں محبت نہیں ہے اب ان کے مقابلہ میں فَسَوْفَ یَاْتِی اللّٰہُ بِقَوْمٍ میں ایک قوم عاشقوں کی پیدا کروں گا کون سی قوم؟ یُحِبُّھُمْ وَ

یُحِبُّوْنَهٗ ۔ یہ وہ قوم ہے جس سے میں محبت کروں گا اور جو مجھ سے محبت کرے گی۔ معلوم ہوا کہ عاشقوں کا وجود اللہ تعالیٰ کی طرف سے فَسَوْفَ یَاْتِی کا ظہور ہے جس کا سلسلہ قیامت تک رہے گا کیونکہ اِتْیَانٌ میں سَوْفَ ہے مگر اس کا تسلسل منقطع نہیں ہے لہٰذا جو اپنے شیخ کا عاشق ہو تو سمجھ لو کہ یہ فَسَوْفَ یَاْتِی اللّٰہُ بِقَوْمٍ کا ایک فرد ہے ۔اس لئے بِقَوْمٍ نازل فرمایا بِاَقْوَامٍ نازل نہیں فرمایا کہ ہم بہت سی قومیں نازل کریں گے۔ مفرد نازل فرماکر بتادیا کہ سارے عالم کے عاشق ایک ہی قوم ہیں لہٰذا ہم سب ایک قوم ہیں اگرچہ کوئی پنجابی ہے کوئی بنگالی ہے کوئی ہندوستانی ہے کوئی فارسی ہے کوئی عربی ہے لاکھوں زبانیں ہیں مگر اللہ کے عاشقوں کو اللہ نے ایک قوم فرمایا۔ دیکھو یہاں کتنے ملکوں کے لوگ جمع ہیں۔ یہ برطانیہ کا ہے یہ انگریزی میں ہاؤ آر یو کہے گا ، یہ جنوبی افریقہ کا ہے یہ تمہاری طبیعت کیم چھو پوچھے گا اور بنگلہ دیش والے پوچھیں گے کیمن آچھی اور پٹھان کہے گا پخیر راغلے اور فارسی والا کہے گا مزاج شما چہ طور است اور عربی والا کہے گا کَیْفَ حَالُكَ لیکن یہ سب ایک قوم ہیں۔ معلوم ہوا کہ قومیت زبانوں سے نہیں بنتی ، معلوم ہوا کہ قومیت صوبوں اور علاقوں سے نہیں بنتی، معلوم ہوا کہ قومیت رنگ و روغن اور الوان و السنہ کے اختلاف سے نہیں بنتی ۔ یہ قومیت یُحِبُّھُمْ وَ یُحِبُّوْنَهٗ سے بنتی ہے ، اللہ کے عاشقوں سے بنتی ہے جن سے اللہ محبت کرتا ہے اور جو اللہ سے محبت

کرتے ہیں لہٰذا پورے عالم میں جو بھی اللہ کا عاشق ہوگا وہ ہماری قوم ہے اور جو ان کا عاشق نہیں وہ ہمارا نہیں ، وہ ہماری قوم کا نہیں اگرچہ ہمارے وطن کا ہو ، اگرچہ ہمارا قریبی رشتہ دار کیوں نہ ہو ، ہمارا خون ہماری زبان ہمارا صوبہ ہمارا علاقہ ہمارا ملک کیوں نہ ہو لیکن وہ ہماری قوم کا نہیں ہے کیونکہ وہ اللہ کا عاشق نہیں ہے ، یُحِبُّھُمْ وَ یُحِبُّوْنَہٗ کا فرد نہیں ہے ۔ ہماری قوم اللہ کے عاشقوں سے بنتی ہے ۔ سارے عالم کو اس قوم کی خبر نہیں ، یہ وہ قوم ہے جس کو خالق کائنات نے نازل فرمایا ہے ۔ اے روس و امریکہ! تم کیا جانو کہ قوم کیا چیز ہے؟ پیدا کرنے والا جانتا ہے ۔ جس نے ہم سب کو پیدا کیا اس کی بتائی ہوئی قومیت معتبر ہے یا تمہاری بنائی ہوئی ۔ تمہاری قومیت تو رنگ و نسل ملک و قوم اور زبانوں کے اختلاف سے بنتی ہے جس کا نتیجہ نفرت و عداوت ہے اور عاشقانِ خدا کی قوم کی امتیازی شان یُحِبُّھُمْ وَ یُحِبُّوْنَہٗ ہے کہ اللہ ان سے محبت کرتا ہے اور وہ اللہ سے محبت کرتے ہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ اللہ کے عاشقوں میں کبھی لڑائی نہیں ہوتی ۔ ایک عاشق دوسرے عاشق سے مل کر مست ہو جاتا ہے ۔

یوں تو ہوتی ہے رقابت لازماً عشاق میں
عشقِ مولیٰ ہے مگر اس تہمتِ بد سے بری

کیونکہ ایک قوم ہونے کے احساس سے محبت میں خود بخود اضافہ ہو جاتا ہے ۔ ہر آدمی کو اپنی قوم سے محبت ہوتی ہے ۔ اس آیت کا نزول

سارے عالم کے عشاق میں اضافہ محبت کا ضامن ہے کیونکہ یہ علم کہ ہم ایک قوم ہیں اور ایسی قوم ہیں کہ جن سے اللہ محبت کرتا ہے اور جو اللہ سے محبت کرتے ہیں تو ہر شخص اپنی قوم کو محبوب رکھتا ہے جیسے جن بچوں کو باپ سے تعلق قوی ہوتا ہے وہ آپس میں ایک دوسرے سے محبت رکھتے ہیں اور باپ سے تعلق کمزور ہوتا ہے تو آپس میں لڑائی ہوتی ہے۔ جو اللہ کی محبت سے محروم ہیں وہی آپس میں لڑتے ہیں اور جن کے قلب اور قالب پر اللہ کی محبت غالب ہے وہ ایک دوسرے پر فدا ہوئے جاتے ہیں۔

مثنوی کے اس شعر کی شرح میں آج ایک عظیم علم اللہ نے عطا فرمایا کہ جتنے مرتد ہیں بے وفا ہیں، یہ اہل محبت نہیں ہیں۔ یہ پیاسے نہیں تھے ورنہ پانی ان کو خود تلاش کرلیتا۔ اگر ان کے دل میں محبت کی پیاس ہوتی تو اللہ کی رحمت ان کو خود تلاش کرلیتی، اپنے آغوش کرم میں لے لیتی۔ اللہ تعالیٰ اپنے عاشقوں کو محروم نہیں فرماتے کیونکہ عاشق بھی اپنے محبوب کا در نہیں چھوڑتا۔ خواجہ صاحب نے اس حقیقت کو اپنے اس شعر میں پیش کیا ہے ؎

میں ہوں اور حشر تک اس در کی جبیں سائی ہے

جبیں معنی پیشانی یعنی ہماری پیشانی اللہ کی چوکھٹ کو رگڑتی رہے گی قیامت تک اگر اللہ ہمیں زندگی دے دے تو ہم بے وفا اور بھاگنے

والے نہیں ہیں، اللہ کے دروازہ پر ہماری پیشانی قیامت تک رہے گی ۔

سر زاہد نہیں یہ سر سر سودائی ہے

یہ عاشقوں کا سر ہے، یہ زاہدِ خشک کا سر نہیں ہے جو ان کے در کو چھوڑ کر بھاگ جائے۔

اگر اہلِ محبت بھی بے وفا ہوتے تو مرتدین کے مقابلہ میں یہ آیت نازل نہ ہوتی۔ اگر اہلِ محبت بے وفا ہوتے تو نعوذباللہ مرتد کا مقابلہ مرتد سے ہوتا حالانکہ مقابلہ تو ضد سے ہوتا ہے جیسے دو من طاقت والے پہلوان کے مقابلہ میں چار من طاقت والا پہلوان لایا جاتا ہے ۔ پس اس آیت میں اہلِ ارتداد کا مقابلہ اہلِ وفا سے ہوا تو معلوم ہوا کہ یہ قوم اہلِ وفا ہے جو کبھی مرتد نہ ہوگی ۔ بے وفائی کی کلی مشکک کے فردِ کامل یعنی مرتدین کے مقابلہ میں وفاداری کی کلی مشکک کے فردِ کامل یعنی اہلِ محبت لائے جارہے ہیں لہٰذا یہ کبھی بے وفا نہ ہوں گے ۔ اس قومیت کے عالم میں جتنے افراد ہوں گے وہ کبھی مرتد نہیں ہوں گے ،بے وفا نہیں ہوں گے، اللہ کا دروازہ نہیں چھوڑیں گے اور شیخ کو بھی نہیں چھوڑیں گے ۔ شیخ سے بھاگنے والے بھی وہی ہوتے ہیں جن میں محبت نہیں ہوتی جس طرح نبی سے بھاگنے والے جو تھے وہ پہلے ہی سے بے وفا تھے ۔ شیخ نائبِ رسول ہوتا ہے ، جس کے دل میں اللہ کی محبت ہوتی ہے اسی کے دل میں شیخ کی محبت ہوتی ہے ، جس کے دل میں اللہ کی محبت نہیں ہوتی اس کو اہل اللہ سے

محبت نہیں ہوتی اور جس کے دل میں اہل اللہ کی محبت نہیں ہوتی اللہ تعالیٰ بھی اس سے محبت نہیں کرتے۔ اللہ کے پیاروں کے صدقہ میں ہی اللہ تعالیٰ کی عنایت و محبت نصیب ہوتی ہے۔ جو نبی پر ایمان نہیں لائے، کیا اللہ نے ان سے محبت کی؟ کیا ابوجہل سے اللہ نے محبت کی؟ کیا ابولہب سے اللہ نے محبت کی؟ نبی سے دشمنی کے سبب ان پر غضب نازل ہوا اور جنہوں نے نبی سے محبت کی اللہ تعالیٰ کی محبت سے سرفراز ہوئے۔ معلوم ہوا کہ جو اپنے شیخ و مرشد کی محبت کرتے ہیں اللہ تعالیٰ کی محبت و عنایت ان کو نصیب ہوتی ہے اور جو اہل اللہ سے محبت نہیں کرتے عنایاتِ حق سے محروم رہتے ہیں۔

اور اس میں حُسنِ خاتمہ کی بشارت بھی ہے کہ اہلِ محبت کا خاتمہ ایمان پر ہوگا کیونکہ اللہ جس سے محبت کرے اور جو اللہ سے محبت کرے گا بھلا اس کا خاتمہ خراب ہوگا؟ اسی لئے حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اہلِ محبت کی صحبت میں رہو تاکہ ان کی برکت سے تمہارے دل میں بھی اللہ کی محبت آجائے جو ضامن ہے حُسنِ خاتمہ کی۔

سیر زاہد ہر مہے یک روزہ راہ
سیر عارف ہر دمے تا تختِ شاہ

ارشاد فرمایا کہ زاہد خشک کہتے ہیں ایسے لوگوں کو

جو عبادت تو بہت کرتے ہیں لیکن دین کی سمجھ نہیں رکھتے کیونکہ کسی اللہ والے سے اللہ کی محبت نہیں سیکھتے اس لئے عبادت کے ساتھ گناہوں سے بچنے کا اہتمام نہیں کرتے اس لئے باوجود عبادت کے اس کی برکات سے محروم رہتے ہیں۔ مولانا رومی فرماتے ہیں کہ زاہدانِ خشک باوجود کثرتِ عبادت کے ایک مہینہ میں ایک دن کا راستہ طے کرتے ہیں اور عارفین عاشقین ہر سانس میں عرشِ اعظم تک پہنچتے ہیں بوجہ اللہ تعالیٰ کی محبت اور دین کی سمجھ کے اور گناہوں سے بچنے میں اپنے دل کا خون کرنے کی برکت سے۔ اسی لئے کہتا ہوں کہ کسی اللہ والے سے اللہ کی محبت سیکھ لو تو تمہارا ایک سجدہ ایک لاکھ سجدوں کے برابر ہوجائے گا، تمہاری دو رکعات لاکھ رکعات کے برابر ہوجائیں گی، ایک عمرہ لاکھ عمروں کے برابر ہوجائے گا ان شاء اللہ تعالیٰ۔جب اللہ کی محبت کا درد ملتا ہے تو کعبہ کچھ اور نظر آتا ہے ورنہ جب گھر والے ہی کو نہیں جانتے تو گھر سے کیا ملے گا۔ گھر میں جاکر لوگ بدنظری کرتے ہیں، کوئی لڑکی کو دیکھ رہا ہے کوئی لڑکے کو دیکھ رہا ہے، کوئی فریج کی تحقیق بتارہا ہے کہ آج میں نے فلاں فریج خریدا ہے۔ غیر اللہ کی گفتگو بیت اللہ میں ہورہی ہے کیونکہ اپنے ملکوں میں غیر اللہ سے قلب خالی نہیں کیا، دل کی آنکھوں کا آپریشن نہیں کروایا تو کعبہ میں بھی ان کو اللہ نہیں ملتا۔ اسی لئے ایک بزرگ نے اپنے ایک مرید سے فرمایا تھا جو نفلی حج کرنے جارہا تھا کہ فرض حج تو ادا کرلیا اب کہاں

نفل کے لئے جا رہے ہو، پہلے اللہ کی محبت حاصل کرو، کعبہ والے سے جان پہچان کرو پھر کعبہ میں تمہیں کعبہ والا نظر آئے گا اور یہ شعر پڑھا ؎

اے قوم بہ حج رفتہ کجائید کجائید
معشوق ہمیں جاست بیائید بیائید

حکیم الامت کے وعظ میں یہ شعر ہے کہ اس اللہ کے ولی نے یہ کہا تھا کہ اے لوگو! کہاں نفل حج کے لئے چلے جا رہے ہو معشوق یعنی اللہ تو ہمارے پاس ہے تم کہاں جا رہے ہو ادھر آؤ ادھر آؤ۔ کعبہ سے تمہیں اللہ نہیں ملے گا اللہ اللہ والے سے ملے گا۔ پہلے مجھ سے اللہ کو حاصل کرلو، اللہ کی محبت سیکھو پھر نفلی حج یا عمرہ کے لئے جاؤ تو پھر تمہیں کعبہ کا مزہ آئے گا، پھر تمہیں کعبہ میں اللہ کی تجلیات نظر آئیں گی، مولانا فرماتے ہیں ؎

حج کردن زیارت خانہ بود
حج رب البیت مردانہ بود

عام لوگ تو بیت اللہ کا طواف کرتے ہیں لیکن خاصانِ خدا رب البیت کا طواف کرتے ہیں۔ ان کو بیت اللہ میں اللہ نظر آتا ہے، اللہ تعالیٰ کی تجلیاتِ خاصہ کا ادراک ہوتا ہے۔

اس لئے کسی اللہ والے کے پاس چالیس دن رہ لو، ایک چلہ لگالو

پھر دیکھو کہ سلوک اور پیری مریدی سے کیا ملتا ہے ورنہ رسمی پیری مریدی کا مزہ نہیں۔ انڈا اگر مرغی سے مرید ہو جائے لیکن اکیس دن اس کے پروں میں نہ رہے تو بتائیے اس میں جان آئے گی؟ مردہ کا مُردہ رہے گا۔ بہت سے مرید ایسے ہیں کہ جا کر پیر سے بیعت ہو گئے لیکن اس کی صحبت میں نہ رہے تو مُردہ کے مُردہ ہی رہے، نسبت عطا نہ ہوئی۔ یہ حکیم الامت کی بات پیش کر رہا ہوں۔ حکیم الامت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ انڈا اکیس دن تک تسلسل کے ساتھ مرغی کے پروں میں رہے تو بچہ پیدا ہوگا۔ پھر وہ چھلکے کو خود توڑ دے گا۔ اکیس دن کے بعد اب اسے شیخ کے احسان کی ضرورت نہیں پڑے گی کہ مرغی صاحبہ ذرا میرا چھلکا توڑ دو میں اندر سے باہر آنا چاہتا ہوں۔ وہ خود چونچ مارے گا اور بزبانِ حال یہ شعر پڑھتا ہوا نکل آئے گا۔

کھینچی جو ایک آہ تو زنداں نہیں رہا
مارا جو ایک ہاتھ گریباں نہیں رہا

اسی طرح شیخ کی خدمت میں تسلسل کے ساتھ کم از کم چالیس دن رہ لو پھر دیکھو گے کہ روح میں ایسی قوت آئے گی کہ تعلقات ما سوی اللہ کو خود توڑ دو گے۔ پھر شیخ کی بھی ضرورت نہیں رہے گی لیکن عمر بھر شیخ کا احسان مند رہنا پڑے گا کیونکہ اسی کی برکت سے حیاتِ ایمانی عطا ہوئی ہے۔ اگر شیخ نہ ہوتا تو مُردہ کے مُردہ ہی رہتے۔ اندر جو صلاحیت

ہوتی ہے وہ شیخ کی برکت سے ظاہر ہو جاتی ہے مثلاً مرغی کے پروں کے نیچے تین قسم کے انڈے رکھے گئے۔ ایک مرغی کا، ایک کبوتر کا، ایک بطخ کا۔ تو ان انڈوں سے تین قسم کی شخصیتیں ظاہر ہوں گی۔ مرغی کے انڈے سے مرغی کا بچہ نکلے گا، کبوتر کے انڈے سے کبوتر کا اور بطخ کے انڈے سے بطخ کا بچہ نکلے گا۔ اور کبوتر اڑے گا اور بطخ دریا میں تیرے گی۔ مرغی کو بھی حیرت ہوگی کہ یہ تو میرے ہی پروں سے نکلا تھا لیکن یہ اڑ رہا ہے اور وہ تیر رہا ہے اور مرغی نہیں تیر سکتی لیکن ان کو عمر بھر مرغی کا احسان ماننا پڑے گا کہ اس کی برکت سے ہمارا وجود ہوا۔ اسی طرح حاجی امداد اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی صحبت کے پروں سے مجدد پیدا ہوا لیکن حضرت ہمیشہ فرماتے تھے کہ حاجی صاحب کی جوتیوں کا صدقہ ہے۔ حضرت کا تخلص آہ تھا۔ فرماتے ہیں ؎

خودی جب تک رہی اُس کو نہ پایا
جب اُس کو ڈھونڈ پایا خود عدم تھے
تمہاری کیا حقیقت تھی میاں آہ
یہ سب امداد کے لطف و کرم تھے

مرغی کے پروں کی مثال سے حضرت حکیم الامت نے اللہ والوں کی صحبت کی اہمیت کو ثابت فرما دیا۔ مرغی پر ایک لطیفہ یاد آیا جو حضرت مفتی محمود حسن گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے کان پور میں میرے شیخ کو سنایا

تھا کہ ایک شخص ایک مرغی لئے جارہا تھا تو کسی نے کہا کہ او مرغی والے ! مرغی بیچے گا۔ یوپی کی زبان میں اگر کسی کو مرغی والا یا مرغی کا کہہ دیا جائے تو یہ گالی ہے۔ وہ سمجھ گیا کہ اس شخص نے مجھے گالی دی ہے لہٰذا اس نے جواب میں کہا کہ میں اس مرغی کا مالک نہیں ہوں۔ اس کے مالک سے پوچھوں گا کہ ایک "مرغی کا" خریدار ہے جس نے اس کے دام پوچھے ہیں۔ اس طرح "مرغی کا" کہہ کر اس نے اپنی دانست میں گالی کا بدلہ لے لیا۔ ہمارے بزرگ زندہ دل تھے، ایسے ایسے لطیفے سناتے تھے۔

تو اس شعر میں مولانا رومی نے فرمایا کہ اہل اللہ کی صحبت سے ہی اللہ کی معرفت نصیب ہوتی ہے اور بدون صحبت اہل اللہ کے کوئی عارف باللہ نہیں ہوسکتا۔ غیر عارف کی عبادت کی کمیت زیادہ اور کیفیت کم ہوتی ہے۔ غیر عارف اپنی عبادات سے ایک مہینے میں ایک دن کا راستہ طے کرتا ہے اور اللہ کا عاشق ہر سانس میں اللہ تک پہنچتا ہے، اس کی عبادت کی کمیت کم لیکن کیفیت زیادہ ہوتی ہے ۔یہ مولانا رومی ہیں۔ سوچو کہ ان کا کیا مقام رہا ہوگا جو فرمارہے ہیں کہ عارفین کی ہر سانس اللہ تعالیٰ کے ساتھ گذرتی ہے، ایک لمحہ کو وہ اللہ سے غافل نہیں ہوتے۔ امت میں یہ شخص ایک منفرد انداز کا اللہ تعالیٰ نے پیدا فرمایا۔ میرے شیخ فرماتے تھے کہ مولانا رومی بہت پیارے آدمی ہیں۔

آزمودم عقل دور اندیش را
بعد ازیں دیوانہ سازم خویش را

ارشاد فرمایا کہ مولانا فرماتے ہیں کہ میں نے عقل کو بہت آزمایا۔ عقل سے مراد یہاں عقل ناقص ہے، یعنی عقل مجرد من العشق، عقل محروم از نعمت عشق۔ لہٰذا ہم نے عقل ناقص مجرد من العشق کو بہت آزمایا لیکن اللہ نہیں ملا۔ ہم نے بہت کوشش کی کہ عقل سے اللہ کو پاجائیں لیکن عقل ناقص اللہ کے راستہ میں کامیاب نہیں ہوئی اس لئے ہم نے اپنے کو اللہ کا دیوانہ بنا لیا یعنی عقل میں عشق کی چاشنی لگادی تو عقل کامل ہوگئی اور ہمارا کام بن گیا۔ عقل کو جب عشق کا پٹرول ملتا ہے تب عقل دوڑتی ہے ورنہ آدمی جانتا ہے کہ نماز پڑھنا چاہئے لیکن بے نمازی بیٹھا رہتا ہے، جانتا ہے کہ حسینوں کو نہیں دیکھنا چاہئے لیکن پاگلوں کی طرح دیکھتا رہتا ہے لیکن جب عشق عقل کا امام بن جاتا ہے اور عقل عشق کی پیروی کرتی ہے تو پھر اللہ تک پہنچتی ہے۔ بغیر اللہ کا دیوانہ و عاشق بنے کام نہیں بنتا۔

عاشقم من بر فن دیوانگی
سیرم از فرہنگ و از فرزانگی

مولانا فرماتے ہیں کہ اللہ کا دیوانہ بننے کا جو فن ہے میں اس پر عاشق

ہوں اور میں عقل ناقص و خام سے بہت زیادہ سیر ہوچکا ہوں۔ اب مجھے اللہ کا دیوانہ ہونا ہے اور جو اللہ کا دیوانہ ہوتا ہے پھر وہ غیر اللہ کا دیوانہ نہیں ہوتا۔ بیک وقت رات اور دن یکجا نہیں ہوسکتے، بیک وقت عود کی خوشبو اور پاخانہ جمع نہیں ہوسکتے، یا تو رات ہوگی یا دن ہوگا، یا خوشبو ہوگی یا بدبو ہوگی۔ یا تو دل تجلیات الہیہ سے متجلی ہوگا یا پھر اس میں غیر اللہ کے اندھیرے ہوں گے۔ یہ محال ہے کہ دل میں غیر اللہ ہو اور وہ دل اللہ کی تجلیات خاصہ سے بھی مشرف ہوجائے۔ مُردہ اور زندہ ساتھ نہیں رہ سکتے۔ اللہ تو زندہ حقیقی ہے جس دل میں مردے ہوں گے، مرنے والے بسے ہوں گے، مرنے والی لاشوں کی محبت ہوگی اس دل میں وہ زندہ حقیقی کیسے آئے گا۔ اگر ایک کمرہ میں مُردے لیٹے ہوں تو جب آپ ایسے گھر میں رہنا پسند نہیں کرتے تو وہ زندہ حقیقی ایسے دل میں کیسے اپنی تجلیاتِ خاصہ سے متجلی ہوگا۔ اللہ والوں کے ساتھ رہنے کا مقصد یہ ہے کہ حسینوں کا نمک حرام چکھنا چھوڑ دو، اس نمک حرامی سے توبہ کرلو۔ اگر اللہ والوں کے ساتھ رہ کر بھی کوئی نمک حرام چکھنا نہیں چھوڑتا، حسینوں کو، نامحرموں کو دیکھتا ہے اور اپنی عقل ناقص کی اتباع کررہا ہے کہ اگر میں نے یہ نمک چھوڑ دیا تو زندگی کیسے گذرے گی لہٰذا کم از کم ایک ذرہ تو حسن کا حرام نمک کبھی کبھی چکھتا رہوں تو کان کھول کر سن لو کہ ہرگز اللہ کو نہیں پاسکتے۔ اللہ جب ملے گا کہ قلب و نظر کو مکمل

توفیق تقویٰ حاصل ہو اور دل کا میٹر اتنا حساس ہو جائے کہ حسینوں کے نمک آنے کے نقطۂ آغاز اور زیرو پوائنٹ کو ریکارڈ کرلے کہ ایک ذرہ نمک حرام دل میں داخل ہوگیا جیسے بجلی کا تار شارٹ ہو رہا ہو تو میٹر میں فوراً روشنی آجاتی ہے اور پتہ چل جاتا ہے کہ یہاں سے بجلی لیک یعنی خارج ہو رہی ہے۔ اسی طرح جس کے قلب کو اللہ تعالیٰ اپنی رحمت سے اتنا حساس بنادے کہ نمک حرام کا ایک ذرہ اگر داخل ہو تو فوراً اس کے قلب کے میٹر میں روشنی آجائے اور لیکیج (بجلی کے خروج) کے اثرات شروع ہوجائیں اور اسی وقت توبہ کی توفیق ہوجائے کہ اے اللہ آپ مجھے معاف کردیجئے کہ اتنی خوشی میرے قلب میں حرام آگئی۔ میں اس خوشی سے جو آپ کی ناخوشی کے راستے سے آئی معافی چاہتا ہوں تب سمجھ لو کہ اس بندے میں حیا اور شرافت آگئی اور یہ اللہ کا دیوانہ بن گیا، فن دیوانگی اس کو آگیا اور عقل ناقص و خام کی غلامی سے آزاد ہوگیا اور اگر یہ بات حاصل نہیں تو خانقاہ میں آنا جانا سب بیکار ہے۔ سن لو میری بات! ورنہ قیامت کے دن جواب دینا پڑے گا کہ دن رات تم یہی باتیں سن رہے تھے پھر عمل کیوں نہیں کیا۔ میرے شیخ نے فرمایا تھا کہ اللہ تعالیٰ جب قیامت کے دن پوچھے گا کہ تم کو میں نے مولانا اشرف علی حکیم الامت جیسا پیر دیا تھا تو تم نے اس کا کیا شکر ادا کیا تو حضرت رونے لگتے تھے کہ آہ میں کیا کہوں گا۔ آہ یہ وہ لوگ تھے جو شیخ پر فدا ہوگئے، شیخ کے ایک ایک ارشاد پر

جان دیتے تھے ان کو یہ خوف تھا کہ ہم سے شیخ کی قدر نہ ہوئی اور ہمارا کیا حال ہے کہ صریح نافرمانی کے بعد بھی ہمیں کوئی غم نہیں ہوتا۔

شیخ کی رفاقت کے معنی ہیں کُوْنُوْا مَعَ الصّٰدِقِیْنَ جس کی تفسیر ہے خَالِطُوْھُمْ لِتَکُوْنُوْا مِثْلَھُمْ شیخ کے دسترخوان پر سموسہ بریانی و گرین مرچ اُڑانے اور ٹھنڈا پانی پینے کا نام رفاقت نہیں ہے۔ شیخ کی رفاقت و معیت یہ ہے کہ تم بس اسی جیسے ہوجاؤ، جس طرح وہ گناہوں سے بچتا ہے تم بھی بچنے لگو، جس طرح وہ حسینوں سے نظر بچاتا ہے تم بھی بچانے لگو، اس کی آہ تمہاری آہ ہوجائے، تمہاری آنکھیں بھی اس کی آنکھوں کی طرح اشکبار ہوں تب سمجھ لو کہ تم شیخ کے عاشق ہو اور اللہ کے طالب ہو اور اللہ پر دیوانہ بننے کا فن تمہیں آگیا۔

رو رو اے جاں زود زنجیرے بیار

بار دیگر آمدم دیوانہ وار

ارشاد فرمایا کہ مولانا فرماتے ہیں اے میری جان جلدی جا، جلدی جا اور اللہ کی محبت کی زنجیر لے آ کہ میں اب دیوانہ ہو رہا ہوں اور دیوانوں کو زنجیر میں باندھا جاتا ہے لہٰذا اس زنجیر محبت میں مجھے باندھ دے۔ اس زنجیر سے مبارک اور کوئی زنجیر نہیں کہ جو اللہ کے حضور میں مجھے سربستہ و پاگرفتہ پہنچادے۔ اب تک جو ہوا

سو ہوا اب میں دیوانہ وار دوبارہ اللہ پر فدا ہو رہا ہوں۔

غیر آں زنجیر زلف دلبرم
گر دو صد زنجیر آری بردرم

ارشاد فرمایا کہ مولانا فرماتے ہیں کہ اے دنیا والو اگر اللہ کی محبت کی زنجیر لاؤ گے تو میں اس میں خود گرفتار ہو جاؤں گا، خود اس میں بندھ جاؤں گا بلکہ باندھنے میں تمہاری مدد بھی کروں گا اور دل میں خوشی محسوس کروں گا کہ کہاں یہ میری قسمت کہ میں زنجیر شریعت اور زنجیر اتباع سنت میں گرفتار ہو رہا ہوں۔

زنجیر زلف دلبرم کے معنی ہیں میرے دلبر کے زلف کی زنجیر یعنی اتباع سنت اور اتباع شریعت اور اللہ کی محبت کے دستور و احکام و قوانین کی زنجیر۔ اے دنیا والو اللہ کی محبت کی اس زنجیر کے علاوہ اگر دو سو زنجیریں بھی لاؤ گے تو میں انہیں توڑ دوں گا۔ زنجیر غیر اللہ کو توڑنے کا اور زنجیر محبت و سنت و شریعت میں باندھنے کا کیا طریقہ ہے۔ (راقم الحروف کو مخاطب کر کے فرمایا کہ) میر صاحب اسے لکھ لو بلکہ اس کی کمپیوٹر میں کتابت کرا لو بہت محفوظ رکھنا اس مضمون کو اور آپ لوگ بھی پوری توجہ اور اہمیت سے اس کو سنیں کہ جب کسی نامحرم عورت یا کسی نمکین لڑکے پر پہلی نظر پڑنے پر ذرا سا بھی نمک دل میں آجائے اور آپ کا ٹیسٹر بتادے کہ ایک ذرہ آگیا ہے تو نظر ہٹا

کر فوراً توبہ کرلو۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ خطا نہیں ہوگی، ہم یہ کہتے ہیں کہ توبہ میں دیر نہ ہو تاکہ آپ باخطا ہوتے ہوئے بھی باعطا رہیں۔ دیکھئے ہم خطا سے تو بچ نہیں سکتے ورنہ پھر ہم فرشتے ہوجاتے۔ بس اِسْتَغْفِرُوْا کے حکم پر عمل ہوجائے یہ بھی بڑی نعمت ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿ اِسْتَغْفِرُوْا رَبَّكُمْ ﴾

اپنے رب سے مغفرت مانگو۔ معلوم ہوا کہ ہم سے خطا ہوگی جب ہی تو معافی مانگنے کا حکم دے رہے ہیں۔ فرشتوں سے کیوں نہیں فرمایا کہ مغفرت مانگو؟ اس لئے کہ اُن سے خطا نہیں ہوتی۔ معصوم مخلوق کے لئے یہ حکم نہیں ہے، یہ حکم گنہگاروں کے لئے ہے کہ جب خطا ہوجائے، پوری کوشش کے باوجود تقویٰ ٹوٹ جائے تو رونا شروع کردو تو اس کا انعام کیا ہوگا؟

﴿ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ التَّوَّابِيْنَ ﴾

اللہ تعالیٰ صرف معاف ہی نہیں کریں گے اپنا محبوب بھی بنالیں گے۔ میں باخطا رہتے ہوئے باعطا رہنے کا نسخہ بتارہا ہوں کہ معصیت کی حرام لذتوں کے اندر آنے کے نقطۂ آغاز اور زیرو پوائنٹ پر تنبیہ ہوجائے کہ اللہ مجھے معاف کردیجئے۔ یہ ایک ذرّۂ خوشی جو میرے قلب میں آیا ہے یہ آپ کی ناخوشی کے راستے سے آیا ہے۔ پس

ایسی خوشی کو ہم اپنے لئے لعنتی خوشی سمجھتے ہیں۔ جس خوشی سے آپ ناخوش ہوں ہم ایسی خوشی کو طلاق دیتے ہیں اور لعنت بھیجتے ہیں۔ آپ ہم کو معاف کردیجئے اور اللہ سے ہمت بھی مانگئے کہ یا خدا ایسی ہمت اور توفیق دے دیجئے کہ حرام خوشیوں کے نقطۂ آغاز ہی پر ہم کو تنبیہ ہوجائے۔ ہمارا ترازو لکڑی تولنے والا نہ ہو جس میں ایک آدھ پاؤ رکھ دو تو پتہ نہیں چلتا۔ ہمارے قلب کے ایمان کی ترازو کو آپ سونے کی ترازو بنادیجئے کہ ذرا سی مکھی بھی بیٹھ جائے تو ہل جاتی ہے۔ جوہری کہتے ہیں کہ جب ہم سونا تولتے ہیں تو سانس بھی نہیں لیتے کیونکہ سانس سے بھی وہ ہل جاتی ہے۔ ہمارے قلب کی ترازو کو اللہ تعالیٰ اپنی رحمت سے اتنا حساس کردے کہ حرام خوشی کا ایک ذرہ آجائے تو وہ ہل جائے اور فوراً ہی توبہ کی توفیق ہوجائے۔ پھر دیکھو زندگی کا مزہ، پھر جینے کی بہار دیکھو۔ جو اللہ پر مرے وہ جینے کی بہار پاگئے اور جو اپنی خواہشات پر مرے وہ دوزخی زندگی دنیا ہی سے لے گئے۔ بس جس کے قلب کی ترازو سونے کی ہوگئی سمجھ لو وہ اللہ کی محبت کی زنجیر میں بندھ گیا اور غیر اللہ کی ہر زنجیر کو وہ توڑدے گا۔

سر نگونم ہیں رہا کن پائے من
فہم کو در جملۂ اجزائے من

ارشاد فرمایا کہ مولانا رومی فرماتے ہیں کہ اے دنیا

والو میں نے اپنا سر جھکا لیا ہے۔ اب میرے پاؤں کو رہائی دے دو اور میرے پیر کی زنجیر توڑ دو۔ اب میں دیوانہ بننا چاہتا ہوں اور تعلقات ماسوی سے آزاد ہونا چاہتا ہوں۔ اب مجھے مت سمجھاؤ کہ اگر یہ ہوگا تو پھر کیا ہوگا۔ میرے جسم کے اجزاء میں اب سمجھنے کی صلاحیت نہیں ہے۔ دنیا کے خوف سے اب میں اللہ کو نہیں چھوڑ سکتا چاہے جان چلی جائے اب مجھے اللہ کو راضی کرنا ہے اور ایک سانس بھی ان کی نافرمانی نہیں کروں گا۔

میرے قلب کو اللہ تعالیٰ نے اس شعر کی جو شرح عطا فرمائی شاید کہیں نہیں پاؤ گے اور وہ یہ ہے کہ جانور جب رسی تڑانا چاہتا ہے تو سر جھکا لیتا ہے۔ جنہوں نے جانور پالا ہے وہ جانتے ہیں کہ رسّی تڑانے کے لئے جانور سر جھکا لیتا ہے۔ یہ علامت ہے کہ اب وہ قید سے عاجز آچکا، اس کے ہوش و حواس اب قابو میں نہیں اور رسی تڑا کر بھاگنا چاہتا ہے۔ اس سے طاقت آجاتی ہے تو مولانا رومی فرماتے ہیں کہ اے دنیا والو اب ہم بھی سر جھکا چکے، اب ہمیں ماسوی کا ہوش نہیں، اب ہم تعلقات دُنیوی کی رسی تڑانے والے ہیں۔ دنیا کی زنجیروں نے ہم کو بہت جکڑ رکھا تھا، اب ہم ان زنجیروں کو توڑ کے رہیں گے اور اللہ والے بن کے رہیں گے۔

جامہ پوشاں را نظر بر گازر است
روح عریاں را تجلی زیور است

ارشاد فرمایا کہ لباس کے عاشقین کی نظر دھوبیوں پر رہتی ہے کہ کون سا ڈرائی کلینر کپڑے کو زیادہ چمکاتا ہے اور اللہ کے عاشقوں کی روح کا زیور اللہ کی تجلی ہے۔ اللہ کے جلووں سے ان کی روح منور ہے۔ یہ لباس تو جسم پر رہتا ہے مگر روح کا لباس اللہ کی تجلیات کا ہوتا ہے۔ یہ اپنی روح کو چمکانے میں ہیں اور وہ اپنے کپڑے کو چمکانے میں۔اور روح کا چمکانا کیا ہے؟ طَھَارَۃُ الْاَسْرَارِ مِنْ دَنَسِ الْاَغْیَارِ غیر اللہ کی گندگی سے باطن کو پاک کرنا۔ حسینوں سے نظر بچانے سے، گناہوں سے بچنے سے روح مجلّٰی ہوتی ہے تب اللہ تعالیٰ اپنی تجلیاتِ خاصہ سے اس میں متجلّی ہوتا ہے۔ یہ تجلیاتِ الٰہیہ روح کا زیور ہیں ۔

اڑا دیتا ہوں اب بھی تار تار ہست و بود اصغرؔ
لباسِ زہد و تقویٰ میں بھی عریانی نہیں جاتی

بس اب دعا کریں کہ اے اللہ ہم سب کو عمل کی توفیق عطا فرما، اے اللہ ہمارے ظاہر کو بھی پاک فرمادیجئے اور ہمارے باطن کو بھی غیر اللہ کی نجاستوں سے پاک فرمادیجئے اور ہماری روح کو اپنی تجلیات خاصہ سے منور فرمادیجئے آمین وَ صَلَّی اللّٰہُ عَلَی النَّبِیِّ الْکَرِیْمِ

❀❀❀

مجلس درس مثنوی

۱۱ رمضان المبارک ۱۴۱۸ھ مطابق ۱۰ جنوری ۱۹۹۸ء بوقت صبح چھ بج کر پینتالیس منٹ بمقام خانقاہ امدادیہ اشرفیہ گلشن اقبال بلاک ۲ کراچی

تا بدانی ہر کہ را یزداں بخواند
از ہمہ کار جہاں بے کار ماند

ارشاد فرمایا کہ مولانا رومی فرماتے ہیں اے دنیا والو یقین کرلو کہ جس کو اللہ بلاتا ہے، اپنے خاص درد محبت اور اپنی خاص آہ وفغاں اور اپنی خاص تعلیم عشق کے لئے منتخب کرتا ہے تو کیا کرتا ہے۔

از ہمہ کار جہاں بے کار ماند

اس کو دنیا کے ہر کام سے بے کار کردیتا ہے، اپنے کام میں لگا کر سارے جہان کے کاموں سے بے کار کردیتا ہے۔ اس کا اردو بامحاورہ ترجمہ یہ ہے کہ ہاتھ پاؤں توڑ کر کہتا ہے کہ یہیں بیٹھے رہو جانا مت۔ تم کو اس قابل بھی نہیں رکھوں گا کہ تم میرے دروازے سے بھاگ

جاؤ۔ یہ مطلب نہیں کہ سچ مچ اس کے ہاتھ پاؤں توڑ دیتا ہے۔ یہ تو محاورہ ہے مطلب یہ ہے کہ مجبور محبت کر دیتا ہے۔ کسی کام میں اس کا دل ہی نہیں لگتا سوائے اللہ کے کاموں کے۔ اس طبقہ میں مولانا رومی ہیں، شمس الدین تبریزی ہیں، بابا فرید الدین عطار ہیں، سلطان نظام الدین اولیاء ہیں، سلطان نجم الدین کبریٰ ہیں، حافظ شیرازی ہیں، سعدی شیرازی ہیں وغیرہ وغیرہ ہزاروں نام ہیں۔

راہ دہ آلودگاں را العجل
در فرات عفو عین مغتسل

مولانا رومی ارشاد فرماتے ہیں کہ جو بندے گناہوں میں مبتلا ہو کر راہ سے بے راہ ہو گئے، آپ کو بھول گئے اے اللہ آپ ان کو فراموش نہ کیجئے، ان کو پھر راہ پر لے آیئے، اراءۃ الطریق بھی کیجئے اور ایصال الی المطلوب بھی کیونکہ آپ کے جذب اور آپ کی مدد کے بغیر کوئی آپ تک نہیں پہنچ سکتا۔ ہم تو گناہ کر کے آپ کی محبت کے امتحان میں ناکام ہو گئے مثلاً اللہ تعالیٰ نے بعض شکلوں کو نمک اور حسن دیا اور پابندی بھی عائد کر دی کہ ان کو نہ دیکھو، نامحرموں کو اور حسین امردوں کو دیکھ دیکھ کے دل مت للچاؤ، پریشان نہ ہو، احتیاط کرو۔ غضِ بصر کا حکم نازل کیا۔ اس میں کیا حکمت ہے؟ انہیں لیلاؤں کی وجہ سے یعنی عیناً قلباً و قالباً ان سے دور رہنے کی وجہ سے ہم کو مولیٰ

مل رہا ہے کیونکہ نہ یہ ہوتے نہ ان کو دیکھنے کا تقاضا ہوتا، نہ تقاضے کو روکنے کا غم اٹھاتے۔ تو جب غم نہ اٹھاتے تو خدا بھی نہ ملتا اس لئے ان کے وجود کو بے کار مت سمجھو۔ یہ وجودِ لیلیٰ حصول مولیٰ کا ذریعہ ہے بشرط تقویٰ اور احتیاط۔ کیسے؟ جب ان کی طرف تقاضا ہو تو اس کو روکو غم اٹھاؤ، ان کو ہرگز مت دیکھو۔ اگر شیطان کہے کہ نہ دیکھنے سے جان نکل جائے گی تو یہ جواب دے دو ؎

نہیں ناخوش کریں گے رب کو اے دل تیرے کہنے سے
اگر یہ جان جاتی ہے خوشی سے جان دے دیں گے

اور دوسرا شعر کیا ہے ؎

نہ دیکھیں گے نہ دیکھیں گے انہیں ہرگز نہ دیکھیں گے
کہ جن کو دیکھنے سے رب مرا ناراض ہوتا ہے

اب شیطان کہے گا کہ اگر تم دیکھتے تو بہت مزہ آتا۔ اس کا جواب تیسرے شعر میں دے رہا ہوں۔ یہ سب میرے ہی شعر ہیں ؎

ہم ایسی لذتوں کو قابل لعنت سمجھتے ہیں
کہ جن کو دیکھنے سے رب مرا ناراض ہوتا ہے

کیونکہ اللہ تعالیٰ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم فرمارہے ہیں:

لَعَنَ اللّٰهُ النَّاظِرَ وَالْمَنْظُوْرَ اِلَيْهِ

اللہ تعالیٰ حرام نظر کرنے والوں پر بھی لعنت فرماتا ہے اور جو اپنے کو حرام نظر کے لئے پیش کرے اس پر بھی لعنت فرماتا ہے یعنی دیکھنے والے پر بھی لعنت برستی ہے اور دکھانے والے پر بھی۔ جو عورتیں بے پردہ پھرتی ہیں ان پر بھی لعنت برستی ہے اور جو ان کو دیکھتا ہے اس پر بھی لعنت برستی ہے تو ڈبل لعنت جمع ہوجائے گی ایک ناظریت کی لعنت اور دوسری منظوریت کی لعنت جس کو آج کل کی زبان میں کہتے ہیں لعنت پلس (+) لعنت۔ کیا کہیں مجبوراً انگریزی الفاظ بولنے پڑتے ہیں ورنہ لوگ سمجھتے نہیں۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ اگر صرف روزہ نماز حج تلاوت کا حکم ہوتا اور یہ گناہ سے بچنے کا حکم نہ ہوتا تو آسانی ہوجاتی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بتائیے کسی کے گھر میں روشنی پلس اور مائنس تار کے بغیر ہوتی ہے؟ دونوں تار ہوتے ہیں پلس اور مائنس، مثبت اور منفی تو اللہ تعالیٰ نے روزہ نماز تلاوت کاحکم دے کر ہمیں اپنا مثبت تار دیا اور گناہوں سے بچنے کا حکم دے کر منفی تار دیا تاکہ میرے بندوں کے قلب میں میری محبت کے چراغ جل جائیں۔

یہ دیئے ایسے ہی تھوڑی جلتے ہیں، جب کوئی آگ دیتا ہے تب دیا جلتا ہے یعنی جب اپنی حرام خواہشات میں آگ لگادیں گے، جب اپنی خواہشات اللہ پر فدا کریں گے تب اللہ کی محبت کا چراغ روشن ہوگا۔ مائینس اور پلس دونوں تار کی ضرورت ہے اور مائینس کا تار پلس کے تار سے بھی زیادہ اہم ہے کیونکہ ضروری عبادت فرض، واجب، سنت

موکدہ، تو بہت تھوڑی ہے لیکن گناہ نہ کرنے کی عبادت کے مواقع بہت زیادہ ہیں کیونکہ اس دور میں بے پردگی و عریانی کی فراوانی ہے اس لئے بس نگاہ بچالو تو پھر حلاوت ایمانی کی بھی فراوانی ہے۔ لیکن اس میں دل کا خون کرنا پڑتا ہے مگر اسی خون آرزو سے اللہ ملتا ہے اس لئے گناہ نہ کرنے کی عبادت بہت بڑی عبادت ہے اسی لئے گناہوں سے بچنے والے کو اعبد الناس یعنی سب سے بڑا عبادت گذار حدیث پاک میں فرمایا گیا۔ حرام سے بچنا لا الٰہ کی تکمیل ہے۔ اسی لئے کلمہ میں لا الٰہ کو پہلے بیان فرمایا کہ پہلے غیر اللہ کو نکالو پھر اللہ ملے گا۔ لا الٰہ کو دل سے نکال دو پھر سارا عالم الا اللہ سے بھرا ہوا ہے۔ میرے شیخ شاہ عبدالغنی صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے مدرسہ نیوٹاؤن میں مولانا محمد یوسف بنوری رحمۃ اللہ علیہ کی موجودگی میں یہ سوال کیا گیا کہ پہلے استغفار کریں یا پہلے درود شریف پڑھیں یعنی درود شریف اور استغفار میں کیا چیز ہم پہلے پڑھیں؟ حضرت نے فرمایا کہ مولانا گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ سے یہی سوال کسی نے کیا تھا تو حضرت قطب العالم مولانا گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ تم عود کا عطر پہلے لگاتے ہو یا پہلے نہاتے ہو۔ پہلے انسان نہا کر صاف کپڑا پہنتا ہے، تو استغفار کرنا روح کو دھوتا ہے پھر درود شریف کا عطر بعد میں لگاؤ اولئک اٰبائی فجئنی بمثلھم۔ اسی طرح جب دل گناہوں سے آلودہ ہو گیا تو پہلے اس آلودگی کو دور کرو تب اللہ کا نور پاؤ گے - اسی کو مولانا نے اس شعر

میں فرمایا ہے کہ اے اللہ جو گناہوں سے آلودہ ہوگئے آپ ان کو توفیق توبہ کا فالودہ دے دیجئے یعنی اے خدا جن بندوں کی جان گناہوں میں آلودہ ہوگئی تو جلدی سے ان کو راستہ دیجئے، کس چیز کا راستہ۔

در فرات عفو عین مغتسل

آپ ان کو معافی کے دریائے فرات میں داخلہ دے دیجئے۔ یہاں مصر کا دریائے فرات مراد نہیں ہے، اللہ تعالیٰ کی خاص رحمت کا دریا مراد ہے جو عین مغتسل ہے۔ یعنی اپنے خاص چشمۂ رحمت میں ان کو نہانے کی اجازت دیجئے۔ مطلب یہ ہوا کہ جو گناہ سے آلودہ ہوگئے ان کو توفیق توبہ عطا فرما کر اپنے آبِ رحمت میں ان کو نہلا دیجئے اور گم گشتگان طریق کو راہ دکھا کر اپنی رضا و خوشنودی کی منزل تک پہنچا بھی دیجئے۔

از دعا نبود مراد عاشقاں
جز سخن گفتن باں شیریں دہاں

ارشاد فرمایا کہ دعا کرنے سے عاشقوں کی مراد یہ بھی ہوتی ہے کہ میری حاجت پوری ہوجائے مگر مولانا رومی فرماتے ہیں کہ ان کی ایک اور بڑی پیاری نیت ہوتی ہے کہ اسی بہانے سے اللہ تعالیٰ سے گفتگو کا موقع ملتا ہے۔ عاشقوں کی مراد دعاؤں سے صرف

حاجت روائی نہیں ہے بلکہ ایک مقصد اور ہے ؎

جز سخن گفتن باآں شیریں دہاں

کہ اللہ تعالیٰ سے ہمکلامی اور بات چیت کا شرف مل جائے۔ عاشقوں سے پوچھو اس کا مزہ کہ اپنے محبوب سے گفتگو میں کیا مزہ آتا ہے۔ جب وہ یا اللہ یا اللہ کہتے ہیں تو اللہ تعالیٰ بھی کتنا خوش ہوتا ہے ان اللہ یحب الملحین فی الدعا جب بندہ گڑگڑا کر دعا مانگتا ہے تو اللہ تعالیٰ کو اس کی دعا کے ایک ایک لفظ سے محبت ہوتی ہے لیکن پھر بھی بعض بندۂ خاص کی دعا دیر سے قبول ہوتی ہے تاکہ وہ اور زیادہ دن تک اسی طرح مانگتا رہے کیونکہ اس کا گڑگڑانا اللہ کو محبوب ہوتا ہے۔ ہر شخص اپنی محبوب چیز کو زیادہ دیر تک اپنے پاس رکھنا چاہتا ہے یا نہیں؟ مولانا رومی نے اس حدیث کو سمجھانے کے لئے دو مثالیں دی ہیں کہ کبھی کبھی دعاؤں کی قبولیت میں جو دیر ہوتی ہے اس کی وجہ اس بندہ کی محبوبیت ہے، یہ نہ سمجھو کہ اللہ میاں کے یہاں اس کی قدر نہیں اس لئے اس کی دعا دیر میں قبول ہوتی ہے۔ اس کی مولانا نے یہ مثال دی کہ کوا کائیں کائیں کرتا ہے تو آدمی جلدی سے روٹی دے دیتا ہے تاکہ جلدی بھاگ جائے۔ اور اگر بلبل بولتا ہے تو اس کو پنجرے میں رکھ لیتا ہے اور ایسے ہی ایک مثال اور بھی دی کہ اگر کوئی بڈھی عورت

بھیک مانگنے آجائے تو اس کو آدمی جلدی سے بھیک دے دیتا ہے۔ سو برس کی بڑھیا جس کی کمر جھکی ہوئی ہے گال پچکے ہوئے ہیں کپڑے سب میلے جن سے بدبو آرہی ہے تو کہتا ہے کہ یہ پیسے لے جاؤ اے بڑھیا جلدی لے جاؤ۔ اور اگر کوئی جوان لڑکی بھک منگی آگئی، مولانا رومی اس سے مسئلہ نہیں بتارہے ہیں، مثال دے رہے ہیں۔ انسان کی فطرت بتارہے ہیں کہ اگر اللہ کا خوف دل میں نہ ہو تو اس سے کہے گا کہ ٹھہرو گرم گرم چپاتی لا رہا ہوں۔ شیطان نے اب اس کے چپت مارنا شروع کردیا کیونکہ جب شیطان چپت مارتا ہے تب معشوقوں کے لئے چپاتی بنتی ہے۔ پھر کہتا ہے کہ ٹھہرو ابھی کباب گرم کررہا ہوں، پھر کہتا ہے کہ نہیں ابھی ٹھہرو حلوہ بھی گرم ہو رہا ہے۔ اسی بہانے سے اس کو دیر تک رکھتا ہے۔ ایسا عمل کرنا تو جائز نہیں لیکن مثال دینی تو جائز ہے۔ یہ مثال اس لئے دے رہے ہیں کہ تمہاری سمجھ میں آجائے، رومانٹک دنیا کو مولانا رومی اللہ تعالیٰ کی محبت سمجھا رہے ہیں۔ یعنی جو اللہ کے پیارے ہوتے ہیں ان کو کبھی اللہ تعالیٰ دیر سے عطا فرماتے ہیں، اس طرح اپنے دروازے پر روکے رکھتے ہیں تاکہ زیادہ دیر تک یہ مجھ سے دعا مانگتا رہے، مومن کی دعا اور نالہ و آہ کو وہ محبوب رکھتے ہیں۔ خواجہ صاحب فرماتے ہیں ؎

امید نہ بر آنا امید بر آنا ہے
اک عرضِ مسلسل کا کیا خوب بہانہ ہے

❁❁❁

الغیاث از ابتلایت الغیاث
شد ذکور از ابتلایت چوں اناث

اے اللہ ہم پناہ چاہتے ہیں تیرے ابتلاء سے تیرے امتحان سے کیونکہ ہم تیرے امتحان کے قابل نہیں ۔ اے خدا اگر آپ امتحان لینے پہ آجائیں تو شاید ہی کوئی پاس ہو ۔ جب آپ کا امتحان ہوا تو بڑے بڑے مذکر مونث ثابت ہوئے ، اس لئے اللہ تعالیٰ سے پناہ مانگو ، کبھی ناز مت کرو کہ ہم ایسے ہیں ویسے ہیں ۔ اللہ کے حضور میں آہ و زاری سے یہ راستہ طے ہوگا ۔

فہم و خاطر تیز کردن نیست راہ

اپنی سمجھ اور عقل کو تیز کرنے سے اللہ کا راستہ نہیں ملے گا ۔

جز شکستہ می نہ گیرد فضل شاہ

اپنے نفس کو توڑ دو ، بالکل مٹ جاؤ کہ اے اللہ ہم کچھ نہیں ہیں ، اتنے مٹ جاؤ کہ مٹنے کا بھی احساس نہ رہے اسی کو فناء الفنا کہتے ہیں جیسے کوئی سو رہا ہے اور اس کو احساس ہو کہ میں سو رہا ہوں تو یہ

نہیں سو رہا ہے۔ نیند وہ ہے کہ غرق ہوجائے اور سونے کا احساس نہ رہے اسی طرح فنا وہ ہے کہ یہ احساس بھی نہ رہے کہ میں نے اپنے کو مٹا دیا ہے، فنائیتِ کاملہ یہ ہے کہ فنائیت کا بھی احساس نہ رہے، اپنے کو کچھ نہ سمجھے، دل ٹوٹ جائے۔ اللہ کا فضل ٹوٹے ہوئے دلوں پر برستا ہے۔ اور یہ فنائیت شیخ کی صحبت اور اس کی تربیت سے نصیب ہوتی ہے۔ حکیم الامت نے فرمایا کہ اگر شیخ ڈانٹ بھی دے تو یہ سمجھو کہ ہماری کیا شان ہے، کوئی شان نہیں ہے، ہماری شان اس سے بگڑی نہیں اور بن گئی۔ شیخ کی ڈانٹ سے عزت اور بڑھ جاتی ہے اور فرمایا کہ متکبر اپنی شان سمجھتا ہے اور وہی شیخ کی ڈانٹ سے ناراض ہوجاتا ہے۔ اور فرمایا کہ ابھی کیا اپنی شان بنارہے ہو، جب تک قیامت کا فیصلہ نہ ہو یہی سمجھو اے اللہ ہم کسی شان کے قابل نہیں۔ اور میں ایک بہت تجربہ کی بات بتاتا ہوں جس پر شیخ کی ڈانٹ پڑتی ہے اس کا ڈینٹ نکل جاتا ہے اور جو ڈانٹنے کی بات پر نہ ڈانٹے وہ شیخ نہیں خائن ہے۔ جب موٹر میں ٹیڑھا پن آگیا تو میکینک جو ہے وہ کچھ ٹکنیک دکھائے گا اور ہتھوڑا مارے گا تاکہ موٹر کے ٹیڑھے پن کی سیٹنگ اور فٹنگ ہوجائے۔ جس طرح ہتھوڑے سے موٹر کا ڈینٹ نکلتا ہے اسی طرح شیخ کی ڈانٹ سے نفس کا ڈینٹ نکلتا ہے۔ اللہ کا شکر ہے اتنی ڈانٹ کھائی ہے اختر نے اپنے شیخ شاہ عبدالغنی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی کہ فلاں کام یوں کیوں کردیا، یہ لوٹا یہاں کیوں رکھ دیا، آج

تم نے گندم پیایا اس میں جو کیوں نہیں ملایا تو میں نے ایک دن کہا کہ حضرت یہ جو دور دور سے آتے ہیں آپ کے پاس اور سر جھکا کے مراقبہ میں بیٹھے رہتے ہیں اور دو دن رہ کے چلے جاتے ہیں اور آپ ان کو بڑا پیار دیتے ہیں اور ہم رات دن رہتے ہیں ڈانٹ ہی کھاتے رہتے ہیں تو یہ لوگ تو بڑے فائدے میں معلوم ہوتے ہیں کہ کبھی کبھی آگئے دو دن مراقبہ کرنا آسان ہے کہ سر جھکائے بیٹھے رہے تو حضرت نے فرمایا کہ جو شیخ کی ڈانٹ کھاتا ہے وہ لعل ہو جاتا ہے۔ ایسی ایسی ڈانٹ کھائی ہے کہ کوئی اس کا تصور بھی نہیں کر سکتا مگر میں نے اللہ کے لئے سب کچھ برداشت کیا۔ آج اسی کی برکت دیکھ رہا ہوں کہ کتنے عالم کے لوگ بیٹھے ہوئے ہیں۔ میں نے کوئی اشتہار دیا تھا؟ کسی کو میں نے بلایا تھا؟ دیکھ لو کتنے ملکوں کے لوگ ہیں؟ اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرتا ہوں ۔ جس نے اللہ کے لئے اپنے بڑے کے ناز اُٹھائے تو اس کے ناز اُٹھانے والے اللہ عطا فرماتا ہے ۔ اس کو ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے مشکوٰۃ شریف کی حدیث سے ثابت کیا ہے کہ مَا اَکْرَمَ شَابٌّ شَیْخًا الخ جس جوان نے اپنے بڑوں کی عزت کی اللہ بھی اس کو ایسا رعب دے گا کہ لوگ اس کی عزت کریں گے ۔ ملا علی قاری اس حدیث کی شرح میں لکھتے ہیں کہ اس کو دو نعمتیں ملیں گی ۔ ایک عمر بڑھ جائے گی اور دوسرے اس کو باادب چھوٹے ملیں گے اور جس نے اپنے بڑوں کی شان میں بے ادبی کی اس کے چھوٹوں سے بھی اس کو

بے ادبی ملے گی۔ اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرتا ہوں مالک کا احسان و فضل ہے کہ میرے چاہنے والے اللہ تعالیٰ نے سارے عالم میں پیدا فرمادیے، جس نے اللہ والوں کی پیار کی نظر پائی تو مخلوق بھی اس کو پیار کرتی ہے۔ یہ تجربہ ہے لیکن مخلوق میں پیارا بننے کے لئے اللہ والوں سے پیار مت کرو۔ اللہ والوں سے پیار اللہ کے لئے کرو۔ اور ایک خاص بات یہ ہے کہ اللہ کی عطا کو اپنے کسی عمل اور مجاہدہ کا ثمرہ نہ سمجھو کہ ہم نے بزرگوں کی اتنی خدمت کی اس کے بدلہ میں اللہ تعالیٰ نے ہمیں یہ نعمت عطا فرمائی۔ یہ عین ناشکری ہے بلکہ یہ سمجھو کہ ان کے کرم کا سبب ان کا کرم ہے، ان کی رحمت کا سبب ان کی رحمت ہے، ان کی عطا کا سبب ان کی عطا ہے کیونکہ ہمارا کوئی عمل اس قابل نہیں کہ قبول ہو، بس قبولیت کے لئے گڑگڑاتے رہو۔

بس دعا کرو کہ اللہ تعالیٰ عمل کی توفیق دے۔ اے اللہ اپنی رحمت سے ہم سب کو ایسا ایمان ایسا یقین اور اپنی محبت نصیب فرما کہ ہماری زندگی کی ہر سانس آپ پر فدا ہو اور ایک سانس بھی ہم آپ کو ناراض کرکے حرام لذت درآمد نہ کریں۔ اے خدا ہماری اور ہماری اولاد و ذریات کی اور ہمارے دوستوں کی اور ان کے خاندان کی بھی اپنی رحمت سے اپنے اولیاء صدیقین کی سب سے آخری سرحد تک ہم سب کو پہنچا دے اور اولیاء صدیقین کے خط آخر تک پہنچا دے۔ یا اللہ ہم پناہ چاہتے ہیں کہ ایک سانس آپ کو ناراض کرکے آپ کی حرام

خوشیاں اپنے اندر لائیں۔ اے خدا ایسے کمینہ پن اور ایسی بے حیائی اور ایسی بے غیرتی سے ہماری روحوں کو پاک فرمادے۔ اللہ ہمہ وقت ہر سانس آپ پر فدا کرنے کی ہمیں توفیق عطا فرمادے ایک سانس بھی ہم آپ کو ناراض کرنے سے آپ ہی کی پناہ پکڑتے ہیں آپ ہی کی پناہ چاہتے ہیں اور اللہ دنیا و آخرت کی تمام بھلائیاں ہم کو نصیب فرما اور جملہ حاسدین اور اہل شر اور اہل دشمن جتنے اہل عداوت ہیں سب کی عداوت اور دشمنی کو خاک میں ملا دے۔ اے خدا اپنی رحمت سے ان کو نادم بھی فرمادے اے خدا ہم سب کو اتنا زیادہ اپنا پیار اور اپنی محبت اور اپنی طرف سے حجت عطا فرماکہ جتنے حاسدین ہیں ان کو نادمین فرما اور باکین فرما اور تائبین فرما اور ان کو معافی مانگنے کی توفیق بھی عطا فرما۔

و صلی اللّٰہ علی النبی الکریم آمین یا رب العالمین

رَبِّ لَا تَجۡعَلۡنِیۡ بِدُعَآئِكَ شَقِیًّا

مجلس درس مثنوی

۱۲ رمضان المبارک ۱۴۱۸ھ مطابق ۱۱ جنوری ۱۹۹۸ء بروز یکشنبہ (اتوار) بوقت ساڑھے چھ بجے صبح بمقام خانقاہ امدادیہ اشرفیہ گلشن اقبال بلاک ۲ کراچی

شہوت دنیا مثال گلخن است
کہ از و حمام تقویٰ روشن است

فرمایا کہ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں کہ ہم نے انسان کو ماء دافق سے پیدا کیا۔ دافق کے معنی ہیں کودنے والا۔ جس کی منی میں اتنی طاقت ہو کہ کود کر کے نکلے اسی کے اولاد ہوتی ہے اور جو بہہ کر نکلے پانی کی طرح رقیق ہوجائے تو ایسے لوگوں کے اولاد نہیں ہوتی۔ جب انسان کا مادہ ہی کودنے والا ہے تو پھر اس کو اگر شہوت ہوتی ہے کوئی تعجب کی بات نہیں کیونکہ اس کے مادہ تخلیقیہ اور میٹریل کی بنیاد ہی میں اچھلنا کودنا ہے۔ یہ اس کی فطرت ہے۔ پس طوفان شہوت اور گناہ کے تقاضے اس کی فطرت میں شامل ہیں تو اب اسے کیا کرنا چاہئے؟ اللہ کے خوف سے اپنے کو بچائے اور گناہ کے تقاضوں پر ہمت کر کے عمل نہ کرے کیونکہ اگر گناہ کا تقاضا ہی نہ ہو تو

تقویٰ ثابت نہیں ہوسکتا۔ تقویٰ کا وجود ہی اس وقت ہوتا ہے جب کہ تقاضا گناہ کا پیدا ہو اور پھر اس کو روکو۔ اس روکنے سے جو غم کا جھٹکا لگے گا اسی سے نور تقویٰ پیدا ہوتا ہے۔ نار شہوت کو روکنے سے نور تقویٰ پیدا ہوتا ہے۔ شہوت کی نار کو جھکا دو تو نور ہو جاتی ہے۔ نور کا واؤ جھکا ہوا ہوتا ہے اور نار اکڑی ہوئی ہوتی ہے۔ نار میں الف ہے لہٰذا نار شہوت کو جھکاؤ اور اس کو قابو میں لاؤ پھر اسی سے نور تقویٰ پیدا ہوجائے گا۔ اگر کسی کے اندر بری خواہش اور گناہ کے تقاضے نہ ہوں تو وہ شخص متقی ہو ہی نہیں سکتا۔ لیکن بے وقوف لوگ ان تقاضوں سے گھبراتے ہیں حتیٰ کہ بعض نادان مرید بھی سمجھتا ہے کہ اتنے دن ہوگئے مرید ہوئے، اللہ اللہ بھی کررہا ہوں لیکن گناہ کا تقاضا ختم نہیں ہورہا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ خانقاہ سے مجھے فیض حاصل نہیں ہوا۔ یہ انتہائی نادان صوفی ہے۔ جو صوفی تقاضائے معصیت سے گھبراتا ہے اس نے شیخ سے کچھ نہیں سیکھا کیونکہ گناہ کا تقاضا ہونا گناہ نہیں، تقاضے پر عمل کرنا گناہ ہے۔ تقاضا روکنے سے جو غم آئے گا اسی سے تو اللہ ملے گا۔ اسباب قرب کو آپ اسباب بُعد کیوں سمجھتے ہیں۔ اگر لکڑی بھی نہ رہے تو چولہا روشن کیسے ہوگا؟ اسی کو مولانا رومی اس شعر میں فرماتے ہیں کہ گناہ کے تقاضے ایندھن ہیں تقویٰ کا۔ تقویٰ کا حمام گرم ہی ہوتا ہے تقاضائے معصیت کو اللہ کے خوف کی آگ میں جلانے سے۔ اسی آگ سے نور تقویٰ پیدا ہوتا ہے۔ یہ تقاضے تقویٰ کا

ایندھن اور میٹریل ہیں جو اس کو ختم کرنا چاہتا ہے بے وقوف ہے۔اس لئے گناہوں کے تقاضوں کی شدت سے کبھی گھبرانا نہیں چاہئے جس کے دل میں تقاضے زیادہ ہیں سمجھ لو اس کو اللہ تعالیٰ نے ایندھن زیادہ دیا ہے اور ایندھن کا زیادہ ہونا نعمت ہے کیونکہ زیادہ ایندھن جلاؤ گے تو نور بھی زیادہ پیدا ہوگا۔ نفس میں تقاضے جتنے زیادہ ہوں گے اتنا ہی تقاضوں کو روکنے میں مجاہدہ زیادہ ہوگا اور جتنا مجاہدہ زیادہ ہوگا اتنا ہی زیادہ اور قوی تقویٰ کا نور پیدا ہوگا لہٰذا تقاضائے معصیت بالکل مضر نہیں بلکہ ان کو جلادو تو یہی قرب و ترقی کا ذریعہ ہیں۔ اللہ کی محبت اور تقویٰ کی بریانی تقاضوں کے ایندھن سے تیار ہوتی ہے۔ اس لئے یہ تمنا نہ کرو کہ یہ ایندھن ہی ختم ہوجائے۔ اگر ایندھن نہ ہوگا تو بریانی کیسے پکے گی۔ جو گناہوں کے تقاضوں سے گھبراتا ہے اصل میں یہ لومڑی ہے طاقت چور ہے ہمت چور ہے۔ اس کو گناہوں کے تقاضوں سے گھبراہٹ اس لئے ہوتی ہے کیونکہ ان کو روکنے کے لئے ہمت استعمال نہیں کرتا۔ان کو روک کر تو دیکھو کہ کتنا نور پاجاؤ گے۔ ایک دم ایسی پرواز عطا ہوگی کہ بڑے بڑے عبادت گذار اس مقام پر نہیں پہنچ سکیں گے۔ آپ کی روح کا جہاز ایک دم ٹیک آف کرجائے گا۔ آپ جانتے ہیں کہ جب جہاز ٹیک آف کرتا ہے تو کتنا ایندھن خرچ ہوتا ہے؟ دو تین ہزار گیلن پٹرول اس وقت خرچ ہوجاتا ہے تو جو شخص اللہ کی طرف اُڑنا چاہتا ہے اس کو پٹرول زیادہ چاہیے۔ اللہ نے اسباب

پیدا کردیئے ، لیلاؤں کو پیدا کردیا ، حسینوں کو پیدا کردیا تاکہ میرے بندے گناہ سے بچ کر اپنے دل پر غم اٹھائیں اور اسی سے ہم ان کو پٹرول اور پرواز کی طاقت دے دیں۔ یہ قاعدہ کلیہ ہے کہ مشاہدہ بقدر مجاہدہ۔ اللہ کے راستہ میں جو جتنا غم اٹھائے گا اتنی ہی بلند اس کی پرواز ہوگی۔ اسی لئے شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ ہیجڑے کو ولایت خاصہ نہیں مل سکتی کیونکہ اس کے اندر گناہوں کے تقاضے نہیں ہوتے۔ ولایت عامہ ملے گی اور جنت میں بھی چلاجائے گا مگر ولایت خاصہ، وہ خاص قرب جو اولیائے صدیقین کو عطا ہوتا ہے وہ انہیں کو عطا ہوتا ہے جن کے نفس میں تقاضے ہوں اور پھر انہیں روک کر غم اٹھاتے ہوں۔ یہی ہے کف النفس عن الهوىٰ۔ اسی ھویٰ اور شہوت کو مولانا نے اس شعر میں ایندھن قرار دیا ہے جس کو جلانے سے یعنی ان کے مقتضا پر عمل نہ کرنے سے ہی تقویٰ کی بھٹی روشن ہوتی ہے ۔

آں چنانش انس و مستی داد حق
کہ نہ زنداں یادش آمد نے غسق

ارشاد فرمایا کہ مولانا کے اس شعر کا حاصل یہ ہے کہ اللہ کے راستہ کے غم سے گھبراؤ مت۔ اللہ کے راستہ کا غم اتنا قیمتی ہے کہ دنیا بھر کی خوشیوں سے زیادہ قیمتی ہے۔ جتنی منزل قیمتی ہوتی

ہے اس کے راستے کی تکلیف بھی اتنی ہی قیمتی ہوتی ہے اور محسوس بھی نہیں ہوتی۔ تو اللہ کے قرب کی منزل اتنی قیمتی ہے کہ دنیا میں اس سے قیمتی کوئی منزل نہیں ہے۔ پس اللہ کے راستہ کا غم کتنا قیمتی ہوگا ان کے راستے کے کانٹے کتنے قیمتی ہوں گے۔ حضرت یوسف علیہ السلام کو زلیخا نے گناہ کی دعوت دی اور اس نے دھمکی دی کہ اگر میری فرمائش پوری نہیں کروگے تو ہم تمہیں قید خانہ میں ڈلوادیں گے۔ ہم بادشاہ کی بیوی ہیں۔ آپ نے اس سے کچھ نہیں کہا بلکہ اللہ سے رجوع کیا، اپنے رب کو پکارا رَبِّ السِّجْنُ اَحَبُّ اِلَیَّ الخ اس آیت میں اشارہ ہے کہ ایسے وقت میں اللہ سے رجوع ہوجاؤ، جب زمین والے تم کو ستائیں تو آسمان والے سے فریاد کرو، زمین کے مقناطیس جب ہم کو کھینچیں تو آسمان والے جاذب کو پکارو جس کی قوت جاذبہ سب سے بڑی ہے اور سیدنا حضرت یوسف علیہ السلام کی جان پاک نے جو اعلان کیا تھا وہی اعلان کرو کہ

﴿رَبِّ السِّجْنُ اَحَبُّ اِلَیَّ مِمَّا یَدْعُوْنَنِیْ اِلَیْهِ﴾

اے میرے پالنے والے تیرے راستہ کا قید خانہ مجھے پیارا ہے اس گناہ سے جس کی طرف یہ بادشاہ مصر کی عورت مجھے بلا رہی ہے اور مجھے دھمکی دے رہی ہے کہ اگر گناہ نہیں کروگے تو تم کو قید خانہ میں ڈال دیں گے لیکن اے خدا تجھے ناخوش کرنے سے مجھے قید خانہ احب ہے،

تیری لذت قرب کے سامنے ساری دنیا کے رنج و مصوبتیں ہیچ ہیں، تیرے راستہ کا غم سارے عالم کی خوشیوں سے مجھے عزیز تر ہے۔ تیری راہ کا قید خانہ اور قید خانے کا غم مجھے محبوب ہی نہیں بلکہ احب ہے اس خبیث بات سے جس کی طرف یہ عورتیں مجھے بلا رہی ہیں۔ اور یہاں جمع کا صیغہ یدعون کیوں نازل ہوا جبکہ بلانے والی واحد تھی یعنی صرف زلیخا بلا رہی تھی۔ تو حضرت حکیم الامت نے تفسیر بیان القرآن میں لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جمع کا صیغہ اس لئے نازل کیا کیونکہ مصر کی عورتوں نے سفارش کی تھی کہ اے یوسف اس کی خواہش پوری کردو لہٰذا گناہ میں تعاون کرنا، مدد کرنا اور سفارش کرنا اتنا ہی جرم ہے جتنا اصل مجرم کا۔ اسی لئے رشوت کا دلانے والا اتنا ہی مجرم ہے جتنا لینے والا۔

اور یہ آیت اللہ تعالیٰ کی شانِ محبوبیت کی بھی دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ اتنے پیارے ہیں کہ جن کے راستے کے قید خانے احب ہوتے ہیں تو ان کی راہ کے گلستاں کیسے ہوں گے۔ یہ جملہ جب اللہ تعالیٰ نے مجھے عطا فرمایا تو میری اردو کی لذت پر ندوہ کے علماء مست ہوگئے اور فرمایا کہ کیا استدلال ہے اور کیا شیرینیٔ زبان ہے کہ جن کی راہ کے قید خانے محبوب ہی نہیں احب ہیں ان کی راہ کے گلستاں کیسے ہوں گے، جن کے راستہ کی تلخیاں پیاری ہیں تو ان کی شیرینیاں کیسی ہوں گی، جن کی راہ کے غم اور تکالیف احب ہیں تو ان کے نام کی

لذت کا کیا عالم ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ بے مثل ہیں تو ان کے نام کی لذت بھی بے مثل ہے جو جنت میں بھی نہیں ملے گی خاص کر کے نظر بچانے کے غم پر حلاوت ایمانی کا جو وعدہ ہے یہ حلاوت ایمانی اس دنیا ہی میں ملتی ہے یہ جنت میں بھی نہیں ملے گی کیونکہ جنت میں نظر بچانے کا حکم ختم ہوجائے گا، وہاں شریعت نہیں رہے گی، وہاں سب فرشتوں کی طرح پاک ہوجائیں گے تو یہ مزہ دنیا ہی میں اٹھالو۔ نظر بچاکر یہ حلوۂ ایمانی لوٹ لو۔

اللہ کے نام پاک کی اسی لذت و مستی و حلاوت ایمانی کو جو سیدنا یوسف علیہ السلام کو عطا ہوئی مولانا اس شعر میں بیان فرماتے ہیں کہ ؎

آں چنانش انس و مستی داد حق
کہ نہ زنداں یادش آمد نے غسق

زنان مصر کی دعوت گناہ کو رد کرنے اور اللہ تعالیٰ کی نافرمانی سے بچنے کی پاداش میں جب حضرت یوسف علیہ السلام کو قید خانہ میں داخل کیا گیا تو اللہ تعالیٰ نے انہیں ایسی مستی دے دی کہ نہ انہیں قید خانہ یاد آیا نہ قید خانہ کی تاریکی یاد آئی۔ ان کی جانِ پاک پر اللہ تعالیٰ نے اپنی محبت کا ایسا خاص فیضان ڈالا کہ ان کو قید خانہ کا احساس بھی نہیں ہوا۔ یہ اللہ کی شان ہے۔ مولانا اس سے ہم کو یہ سبق دیتے ہیں کہ گناہوں کی عارضی لذت چھوڑنا غم کا قید خانہ ہے اگر ہم ارادہ کرلیں

اور ہمت سے کام لیں کہ گناہ نہیں کرنا ہے اور گناہ نہ کرنے کا غم اُٹھانا ہے اور غم کے اس قید خانے کو دل و جان سے محبوب رکھنا ہے لیکن اللہ تعالیٰ کو ناخوش کر کے حرام خوشیاں قلب میں درآمد نہیں کرنا ہیں، غیر اللہ کی شکل و صورت سے بچنے میں جان کی بازی لگانا ہے تو ان شاء اللہ بطفیل سرور عالم سید الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم آج بھی اللہ تعالیٰ وہ مستی دینے پر قادر ہے کہ غم محسوس ہی نہ ہوگا اور ایسی مستی عطا ہوگی جس کا نشہ کبھی نہیں اترے گا۔

مولانا رومی فرماتے ہیں ؎

خاصہ کاں خمرے کہ از خم نبی ست
مستی او دائمی نے یک شبی ست

نبی علیہ السلام کے خُم محبت و معرفت، خُم سنت و شریعت سے جو مے عطا ہوتی ہے اس کا نشہ دائمی ہوتا ہے جو کبھی نہیں اترتا۔ دنیاوی شراب کی مستی تو ایک رات میں اتر جاتی ہے لیکن اللہ کی محبت کا یہ نشہ تلواروں سے بھی نہیں اترتا۔ نظر بچانے پر جو وعدہ ہے حلاوت ایمانی کا کہ تم آنکھ کی مٹھاس ہم پر فدا کردو ہم دل کی مٹھاس تم کو عطا کردیں گے، تم حلاوت بصارت ہم پر فدا کردو ہم حلاوت بصیرت تم کو دے دیں گے۔ یہ علامہ ابن جوزی رحمۃ اللہ علیہ کے الفاظ ہیں جو بہت بڑے عالم اور ولی اللہ گذرے ہیں، فرماتے ہیں کہ اللہ نے ہم

سے آنکھوں کی حلاوت مانگی ہے کہ حرام نظر مت ڈالو، حسینوں کو مت دیکھو تو اللہ تمہارے دل کو حلاوت ایمانی دے دے گا۔ آنکھ کا مزہ لے لیا اور دل کو مست کردیا۔ اللہ نے حرام مستی کو حرام فرما کر ہمارا دل مست کردیا۔ دل کی مستی اور حلال مستی اور اللہ کی عطا فرمودہ مستی اور وہ مستی جس سے اللہ خوش ہے، یہ مستی اللہ کے راستہ کا غم اٹھانے سے نصیب ہوتی ہے، نظر بچانے کا غم اٹھانے سے ملتی ہے، حسینوں سے دور رہنے کے غم پر ملتی ہے۔ اسی پر میرا شعر ہے جس کو سن کر ایک بڑے عالم نے فرمایا کہ آپ کا یہ شعر نہایت حسین ہے۔ وہ کیا شعر ہے ؂

میرے ایام غم بھی عید رہے
ان سے کچھ فاصلے مفید رہے

اللہ کے خوف سے حسینوں سے نظر بچائی تو دل میں غم آیا اور غم کے ساتھ ہی فوراً دل میں حلاوت ایمانی عطا ہوئی۔ حدیث پاک کے الفاظ ہیں مَنْ تَرَکَھَا مَخَافَتِیْ یَجِدُ حَلَاوَتَہٗ فِیْ قَلْبِہٖ یہی حلوۂ ایمانی ہے جس سے اللہ کے عاشقوں کی ہر وقت عید ہے، عام لوگوں کو تو سال میں ایک عید ملتی ہے اور عید کے دنوں میں حلوہ ملتا ہے لیکن خدائے تعالیٰ کے عاشقوں کو اور ان کے غلاموں کو بے پردگی اور عریانی کے اس دور میں ہر وقت نظر بچانی پڑتی ہے اس لئے ان کو ہر وقت حلوۂ ایمانی نصیب ہوتا ہے اس لئے ان کی ہر وقت عید ہے۔ اگر دن میں سو بار

نظر بچائی تو سو دفعہ اس کی عید ہوگئی کیونکہ سو دفعہ حلوۂ ایمانی نصیب ہوا جس کی لذت قلب محسوس کرتا ہے۔ دنیا میں ایسی عید سوائے عاشقانِ خدا کے کسی کو نصیب نہیں۔ اس لئے خصوصاً غیر ملکی علماء سے کہتا ہوں کہ لندن ایر پورٹ ہو نیویارک ایرپورٹ ہو یا جرمن ایر پورٹ ہو نظر بچانے کے غم سے پریشان نہ ہوا کریں۔ یہ سوچیں کہ یہ حلوۂ ایمانی کا تکوینی انتظام ہے۔ آج حلاوت ایمانی کی یہ دولت ایر پورٹوں پر، سڑکوں پر، بازاروں میں تقسیم ہورہی ہے کہ نظر بچاؤ اور حلوۂ ایمانی سے مست ہوجاؤ، اس غم کو سر آنکھوں پر رکھو۔ حضرت حکیم الامت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ نظر کو بچانے سے نفس کو تو غم ہوتا ہے مگر روح میں اتنا ہی نور اسی وقت پیدا ہوجاتا ہے، جتنا آپ کے دل میں غم آیا اتنا ہی نور آپ کے دل میں داخل ہوگا مثلاً اگر نفس میں ایک کلو غم آیا تو فوراً ایک ہی کلو نور روح کے اندر پیدا ہوجائے گا۔ یہی حلاوت ایمانی ہے جس کے مزہ کو میں نے اس مصرع میں بیان کیا کہ ؎

مرے ایامِ غم بھی عید رہے

اور دوسرے مصرع میں حسینوں سے بچنے کا فائدہ بیان ہوا ہے ؎

ان سے کچھ فاصلے مفید رہے

حسینوں سے فاصلے مفید رہے کہ اس کی بدولت حلاوت ایمانی

نصیب ہوئی۔ دیکھئے ٹرک پر بھی لکھوا دیتے ہیں کہ فاصلہ رکھئے تاکہ ایکسیڈنٹ نہ ہوجائے اور پٹرول پمپ والے بھی لکھ کر لگاتے ہیں کہ (No Smoking Please) عرب والے لکھتے ہیں ممنوع التدخین اور اردو والے لکھتے ہیں یہاں سگریٹ پینا منع ہے تاکہ ان کے پٹرول پمپ میں آگ نہ لگ جائے تو کیا ایمان والوں کو اس کی ضرورت نہیں ہوگی کہ حسن کے شعلوں سے دوری رہے تاکہ ایمان کے پٹرول پمپ میں آگ نہ لگ جائے۔ کیا اس دنیوی پٹرول کی قیمت ایمان سے زیادہ ہے؟ یہ حسن ایمان میں ایسی آگ لگا دیتا ہے جیسے چنگاری پٹرول میں لہٰذا ان آگ جیسے گالوں کو مت دیکھو۔ خواجہ صاحب فرماتے ہیں ؎

دیکھ ان آتشیں رخوں کو نہ دیکھ
ان کی جانب نہ آنکھ اٹھا زنہار
دور ہی سے یہ کہہ الٰہی خیر
وقنا ربنا عذاب النار

نامحرم عورتوں یا حسین لڑکوں کے لال لال گال جہنم کی آگ ہیں یا اللہ ہمیں جہنم کی آگ سے بچا کیونکہ ان کے گال بھی لال ہیں اور دوزخ کی آگ بھی لال ہے لہٰذا یہ لال گال لال آگ تک پہنچانے والے ہیں۔ اس لئے خواجہ صاحب فرماتے ہیں کہ ان کو نہ دیکھو اور پناہ مانگو۔ جو لوگ نظر کی حفاظت نہیں کرتے ساری عمر کے حج اور

عمرے ، تبلیغ کے اور خانقاہوں کے چلے ، ذکر و اذکار اور تلاوت اور رات بھر تہجد کے سجدے سب ضائع ہوجاتے ہیں کیونکہ عبادت کے نور کو گناہوں کی ظلمت کھا جاتی ہے ۔ عام لوگ کہتے ہیں کہ بھئی ہم نے نہ لیا نہ دیا صرف دیکھ لیا اور آپ اتنا شور مچارہے ہیں ۔ ارے بھئی ہم شور نہیں مچاتے قرآن شریف میں اللہ تعالیٰ کا حکم ہے

﴿ یَغُضُّوْا مِنْ اَبْصَارِهِمْ ﴾

اے ایمان والو نظر کو نیچی کرلو اگر بدنظری میں نقصان نہ ہوتا تو بھلا اللہ پاک منع فرماتے ؟ کیا کوئی ابا مفید چیز سے اپنے بچوں کو منع کرے گا ؟ اللہ پاک تو ارحم الراحمین ہیں ۔ بھلا ارحم الراحمین ہم کو مفید چیزوں سے منع کرے گا ؟ اگر اس میں ضرر نہ ہوتا تو اللہ پاک منع نہ فرماتے ۔ ان کا منع فرمانا دلیل ہے کہ اس میں ضرر ہی ضرر ہے اور سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم رحمۃ للعالمین ہیں ، اگر بدنظری مفید ہوتی تو آپ یہ ارشاد نہ فرماتے کہ زنا العین النظر بدنظری آنکھوں کا زنا ہے۔

حکیم الامت فرماتے ہیں کہ بدنظری کے بعد حلاوت ایمانی سلب ہوجاتی ہے اور عبادت کا مزہ بھی نہیں آتا ۔ تلاوت کرے گا مگر اس کی تلاوت بے کیف ہوگی کیونکہ دماغ میں وہی صورت ہوگی ، سجدہ کرے گا مگر اس کا سر خدا کے حضور میں نہیں ہوگا ۔ ایک بدنظری

کرنے والے نے بتایا کہ میں نے ڈش انٹینا، دیکھ لیا ننگی فلم تھی اور دیکھنے والا سید زادہ تھا اس نے کہا کہ چھ ماہ ہو گئے لیکن جب سجدہ کرتا ہوں تو اسی ننگی عورت کی شرمگاہ پر میرا سر ہوتا ہے۔ سبحان ربی الاعلیٰ زبان سے کہتا ہوں مگر سر وہیں ہوتا ہے کیونکہ دماغ سے کسی وقت اس کا دھیان نہیں نکلتا۔ بتائیے بدنظری کرا کے شیطان نے سجدہ کہاں کرا دیا، جو سر خدا کے حضور سے مشرف ہوتا اس کو کتنی گندی جگہ پر ذلیل کر دیا۔ پس اب خود فیصلہ کر لیجئے کہ اللہ کے راستہ میں ذرا سا غم اٹھا کر وہ کیف وہ مستی بہتر ہے جو اللہ تعالیٰ انبیاء و اولیاء کو عطا فرماتا ہے جس کے بعد غم کے قید خانے کی صعوبتیں بھی لذیذ ہو جاتی ہیں یا خدا کے قہر و عذاب کی یہ لعنتی مستی بہتر ہے جس کے بعد تڑپنا بے چین رہنا اور اللہ کے عذاب میں گرفتار رہنا نصیب ہوتا ہے اور دل بھی ایسے شخص کا لعنتی ہو جاتا ہے۔ جب آنکھ لعنتی کام کرے گی تو دل کہاں سے جنتی ہوگا۔ عمل کر کے تو دیکھو یہ راستہ خالی علوم کا نہیں ہے، یہ خالی معلومات کا راستہ نہیں ہے عمل کر کے دیکھو۔ لاکھ ہم تعریف کریں کہ مرغی کی یخنی پیو، بہت طاقتور ہے اور کوئی مرغی کے سوپ یعنی یخنی کا طریقہ بتا رہا ہے اور سب لوگ لکھ رہے ہیں مگر فائدہ کسی کو نہیں ہوگا جو پئے گا اسی کو فائدہ ہوگا۔ ملفوظات نوٹ کرتے سے کام نہیں بنتا۔ اللہ کے نام کا غم اٹھا کر دیکھو کہ کیا ملتا ہے؟ اللہ کے دوستوں کے غم اور مجاہدہ کی تعریفیں کرتے رہو اور خود غم

نہ اُٹھاؤ، جب موقع آئے لومڑی بن جاؤ اور پاگل کی طرح دیکھنے لگو، اس وقت معلوم ہی نہیں ہوتا کہ یہ شخص کبھی اللہ اللہ بھی کررہا تھا، کبھی یہ شخص اہل اللہ کی صحبت میں بھی رہا تھا لہٰذا ان مرنے والی لاشوں کے ڈسٹمپر کی خاطر خلاف پیغمبر کام مت کرو، کمینہ پن کی کوئی حد ہوتی ہے، جن کے بال سفید ہوگئے ہیں ان کو تو زیادہ ہوشیار رہنا چاہئے۔ آئینہ میں اپنی داڑھی دیکھو اور اپنے نفس سے کہو کہ اے کمینے نفس تو گناہ کرتے کرتے بڈھا ہوگیا، بتا کیا تیرے پاس حرام مزے کا کوئی اسٹاک ہے، کیا حرام مزہ کا کوئی ذرہ باقی ہے۔ حرام کا مزہ حلال کا سکون بھی چھین لیتا ہے لہٰذا بہت بڑا نسخہ بتارہا ہوں جلد ولی اللہ بننے کا کہ فرض واجب اور سنت موکدہ ادا کرلو اور نظر بچاکر، گناہوں سے بچ کر دل کا خون کرلو یہ بہت مختصر راستہ ہے اللہ کا دوست بننے کا۔ اسی کو ایک شاعر کہتا ہے ؎

آؤ دیارِ دار سے ہوکر گذر چلیں
سنتے ہیں اس طرف سے مسافت رہے گی کم

یعنی اپنے نفس کی خواہشات کو دار پر چڑھا دو آپ بہت جلد اللہ کو پاجائیں گے۔ اور آپ کے قلب کی خوشی کے عالم کا وہ عالم ہوگا کہ سارا عالم آپ کے قلب کے اس عالم کو جان بھی نہیں سکتا۔ ایک لاکھ حج و عمرہ کا ثواب سر آنکھوں پر لیکن ایک نظر بچانے کی لذت

قرب کو نہیں پہنچ سکتا۔ اسی لئے میں کہتا ہوں کہ آج کے زمانہ میں جو نظر بچالے وہ ولی اللہ ہوجائے گا، بس فرض واجب سنت موکدہ نہ چھوڑے کیونکہ فرض، واجب اور سنت موکدہ ہمارے ایمان و اسلام کا اسٹرکچر ہے، جب اسٹرکچر ہی نہیں رہے گا تو فنشنگ کہاں کروگے؟ حفاظت نظر کی فنشنگ سے آپ کا ایمان چمک جائے گا۔ اس غم سے آپ غرق فی النور ہوجائیں گے اور دل میں اللہ کی محبت کا اتنا درد پیدا ہوگا اور آپ کے جلے بھنے دل سے ایسی خوشبو آئے گی کہ آپ کے ذریعہ سے لاکھوں انسان ولی اللہ بن جائیں گے۔ لہٰذا یاد رکھو جب کوئی حسین سامنے آجائے تو اس کے بڑھاپے کا خیال کرکے آنکھ بند کرکے سوچو کہ اس کی عمر نوے سال کی ہوگئی اور اس معشوق یا معشوقہ کی کمر جھکی ہوئی، آنکھوں پر بارہ نمبر کا چشمہ لگا ہوا، عورت ہے تو سمجھ لو کہ اس کے پستان ایک ایک فٹ نیچے لٹکے ہوئے ہیں، منہ کے دانت بھی سب باہر آچکے ہیں پائریا الگ ہے، سارے بال سفید ہوگئے ہیں، چوٹیاں جھڑ گئیں بس تھوڑے سے بال رہ گئے مثل بڈھے گدھے کی دُم کے۔ یہ مراقبہ ہے، یہ قوت متخیلہ اللہ نے ہمیں کیوں دی ہے؟ تاکہ میرے بندے میری فرماں برداری میں اس کو استعمال کریں۔ یہ تھوڑی کہ عورتوں کے خیال سے معشوقوں کے خیال سے قوت متخیلہ کو پلید کیا جارہا ہے۔ بس جس کی جوانی آپ کو فتنے میں ڈال دے فوراً اس کا بڑھاپا سوچو لیکن نظر بچا کر۔ کہیں ایسا نہ ہو کہ دیکھتے ہوئے

سوچنے سے آپ کی سوچ کا سوچ ہی خراب ہو جائے اور ایسی ظلمت چھا جائے کہ دنیائے عشق مجازی کے آخری اسٹیشن کی گندگیاں نظر ہی نہ آئیں اور مقدس داڑھیوں اور گول ٹوپیوں کے ساتھ ان گندے مقامات میں گر کر ذلت و خواری کی انتہا کو پہنچ جائیں۔ نظر ابلیس کا تیر ہے زہر میں بجھا ہوا۔ لاکھ حج و عمرہ کیا لیکن کسی عورت پر نظر ڈال دی تو وہیں ثواب کا سارا اسٹاک ختم کر دیا۔ اس لئے نفلی حج و عمرہ سے زیادہ تقویٰ سیکھو۔ اللہ تعالیٰ سے دوستی کی بنیاد تقویٰ پر ہے، نفلی حج و عمرہ پر نہیں ہے اور تقویٰ اللہ والوں کی غلامی سے ملتا ہے، تھوڑا کماؤ مگر حفاظت کرو کہ ڈاکو نہ لے جائے تو ایسا شخص مالدار ہے اور ایک شخص نے کمایا بہت لیکن اپنے مال کی حفاظت نہیں کی اور ڈاکو لے گئے تو وہ قلاش اور مسکین اور مستحقِ زکوٰۃ ہے۔ بس فرض واجب اور سنت مؤکدہ کوئی ادا کر لے چاہے کوئی نفل یا کوئی وظیفہ نہ پڑھے لیکن ایک لمحہ اللہ تعالیٰ کو ناراض نہ کرے تو یہ ولی اللہ ہے۔ اتنا آسان راستہ اللہ کا ولی بننے کا اور کہاں پاؤ گے۔ بولو بھئی کام نہ کرو، حرام کام مت کرو جس کام سے اللہ ناخوش ہے وہ کام نہ کرو، اللہ کی ناخوشی کو اپنے اوپر حلال مت کرو، حرام لذتوں سے مانوس نہ رہو، اللہ کے نام پر اس طرح فدا ہو جاؤ کہ حرام خوشیاں، حرام لذتیں آپ کو راس نہ آئیں، مالک پر ہر وقت نظر رکھو، خدا کو بھول جانا یہ دلیل ہے کہ یہ شخص مٹی میں پھنسا ہوا ہے، مٹی کی چیزوں سے مست ہے۔ بس مٹی کے

کھلونوں کا غم نہ کھاؤ اللہ تعالیٰ کے غم کو سر آنکھوں پر رکھ لو، اس غم سے راہ فرار مت اختیار کرو کہ یہی لومڑی پن ہے جس کو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا وَ لَا یَرُوْغُ رَوْغَانَ الثَّعَالِبِ مردانِ خدا اللہ کے راستہ سے لومڑیوں کی طرح فرار اختیار نہیں کرتے۔ اللہ کے راستہ کے غم کو سر آنکھوں پر رکھتے ہیں۔ یہ غم قسمت والوں کو اللہ دیتا ہے، یہ غم خوش نصیبوں کو ملتا ہے، اپنے دوستوں کو اللہ یہ غم دیتا ہے اور نافرمانی کے حرام مزے دشمنوں کو ملتے ہیں۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہودی اور عیسائی بڑے مزے میں ہیں، ان کو اللہ اتنی دنیا دے رہا ہے اور مولوی بے چارے مسجدوں کی چٹائیاں توڑ رہے ہیں، تہجد پڑھ رہے ہیں، اللہ کو یاد کر رہے ہیں، نظر بچانے کا غم اٹھا رہے ہیں، حسینوں کی دعوتِ گناہ کو ٹھکرا کر خونِ حسرت پی رہے ہیں، میں کہتا ہوں کہ جو لوگ اللہ کو خوش کر رہے ہیں اور حرام خوشیوں سے اپنے کو بچا کر غم اٹھا رہے ہیں اللہ نے ان کے دل کو خوش کیا ہوا ہے کیونکہ وہ مالک ارحم الراحمین ہے۔ ناممکن ہے کہ کوئی بندہ اللہ کو خوش کرے اور اللہ اس کو خوش نہ کرے، ناممکن ہے کہ کوئی بیٹا ابا کو خوش کرے اور ابا اس کو خوش نہ رکھے، جب مخلوق کا یہ حال ہے تو اللہ تعالیٰ کی شان کیا ہوگی۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ والوں کے پاس بیٹھ کے دیکھ لو۔ اگر بے چین دل لے کر جاؤ گے تو چین و سکون لے کر اٹھو گے۔ جب فریج میں یہ شان ہو سکتی ہے کہ اس میں گرم بوتل

رکھ دو تو ٹھنڈا کر دیتا ہے تو اللہ والوں کے قلب میں یہ اثر نہ ہوگا کہ بے چین دل ان کے پاس آکر سکون پاجائیں ؟ اس کے برعکس جن ظالموں نے نافرمانی کی حرام خوشیوں سے اپنے نفس کو خوش کیا ہوا ہے، حسینوں پر بدنظری کر کے اپنے دل میں حرام مزوں کا اسٹاک کیا ہوا ہے ان کے دل کی بے چینی کا مشاہدہ ان کے پاس بیٹھ کر کر لو کہ اگر تم بھی بے چین نہ ہو جاؤ تو کہنا۔ اس پر میرا قطعہ سنو جس میں اس اشکال کا جواب ہے اور جو مولانا رومی کے مذکورہ شعر کی بہترین شرح بھی ہے ؎

دشمنوں کو عیش آب و گل دیا
دوستوں کو اپنا درد دل دیا

دشمنوں کو آب و گل یعنی پانی اور مٹی کے کباب اور مٹی کی بریانی اور مٹی کی عورتیں اور عیاشیاں دے دیں کہ جتنی کر سکتے ہو کرلو لیکن دوستوں کو اپنا درد محبت عطا فرمایا۔ دشمنوں کو آب و گل اور دوستوں کو درد دل عطا فرمایا لیکن دونوں میں فرق کیا ہے ؟

ان کو ساحل پر بھی طغیانی ملی
ہم کو طوفانوں میں بھی ساحل دیا

وہ ایرکنڈیشنوں میں خودکشی کر رہے ہیں اور اولیاء اللہ غموں کے طوفانوں میں ساحل کا سکون رکھتے ہیں کیونکہ ان کے قلب کو سکینہ

حاصل ہے اس لئے کسی ولی اللہ نے کبھی خودکشی نہیں کی۔ تاریخ میں اس کی کوئی مثال نہیں کہ کسی ولی نے خودکشی کی ہو۔ ولی اللہ تو درکنار ان کے غلاموں نے بھی کبھی خودکشی نہیں کی۔

بس آخر میں اپنے نفس سے بھی اور آپ سب سے بھی کہتا ہوں کہ حدیث شریف میں مومن کی شان یہ بیان کی گئی ہے کہ وہ ایک سوراخ سے دوبارہ نہیں ڈسا جاتا۔ جب حسینوں سے، بدنظری سے، نافرمانی سے بے چینی ہی پائی ہے تو اس بے چینی پیدا کرنے والے سوراخ میں دوبارہ انگلی مت ڈالو۔ یہ حسین سب مٹی ہیں، مٹی کے نقش و نگار ہیں، مٹی کے رنگ و روغن ہیں، مٹیوں کو بہت دیکھ چکے اب خالق ارض و سماء سے دل لگا کر دیکھو، ان کے راستہ کا غم اٹھا کر دیکھو اگر دونوں جہان کی لذتوں سے بڑھ کر مزہ دل میں نہ پاؤ تو کہنا کہ اختر کیا کہہ رہا تھا۔ وہ کریم مالک ہے جو ایک پھول کے بدلہ میں گلستاں دیتا ہے۔ اپنی خوشیوں کا ایک پھول ان پر فدا کردو تو اپنے قرب کا گلستاں برسادے گا لہٰذا اللہ کی دولت قرب کو لوٹ لو اور دیر مت کرو ورنہ ایک دن عمل کا زمانہ ختم ہوجائے گا۔ جب آنکھ بند ہوئی اور قلب کی حرکت فیل ہوئی اس دن کچھ نہ کرسکو گے۔ اگر اب نہیں تو پھر کب وقت آئے گا ان پر فدا ہونے کا، کیا کوئی یقین دہانی اور گارنٹی ہے کہ کب تک جیو گے۔

نہ جانے بلالے پیا کس گھڑی
تو رہ جائے تکتی کھڑی کی کھڑی

❀❀❀

ہمچو فرخے میل او سوئے سما
منتظر بنہادہ دیدہ بر ہوا

ارشاد فرمایا کہ مولانا جلال الدین رومی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ایک پرندے کا بچہ آج ہی پیدا ہوا ہے، پر بھی ابھی نہیں آئے، صرف بازو ہیں، ابھی اُڑ نہیں سکتا مگر اس کی نظر آسمان کی طرف رہتی ہے کیونکہ مستقبل میں اس کی قسمت میں اُڑنا ہے اس لئے وہ آسمان کی طرف دیکھتا رہتا ہے۔ اور جتنے جانور ہیں سب نیچے دیکھتے ہیں۔ گائے، بیل وغیرہ جب پیدا ہوتے ہیں تو زمین کی طرف دیکھتے ہیں اور جب بڈھے ہوجاتے ہیں تب بھی زمین ہی کی طرف دیکھتے ہیں کیونکہ ان کی قسمت میں پرواز نہیں ہے تو جانور مت بنو کہ ہر وقت مٹی کی چیزوں کو ڈھونڈ رہے ہو، ہر وقت حسینوں کو تلاش کررہے ہو، مٹی کے اجسام پر فدا ہورہے ہو، زمین کی چیزوں سے مست رہنا اور خدا کو بھول جانا دلیل ہے کہ یہ شخص مٹی میں پھنسا ہوا ہے۔

جن کی قسمت میں اللہ تعالیٰ کی طرف پرواز مقدر ہے وہ زمین پر

رہتے ہوئے زمین پر نہیں رہتے ، ان کی نگاہیں مثل پرندے کے آسمان کی طرف لگی رہتی ہیں ، ہر وقت منتظر ہیں کہ کب موقع ملے اور کب میں اللہ کی طرف اُڑ جاؤں ۔ مرتبۂ جسم میں وہ زمین پر نظر آتے ہیں مرتبۂ روح میں وہ ہر وقت عرش اعظم پر ہیں ۔ مولانا فرماتے ہیں ؂

ظل او اندر زمیں چوں کوہ قاف
روح او سیمرغ بس عالی طواف

اللہ والوں کا جسم مثل پہاڑ کے زمین پر نظر آتا ہے لیکن ان کی روح ہر وقت عرشِ اعظم کا طواف کرتی ہے ، ہر وقت قربِ خاص سے مشرف رہتی ہے ، کسی وقت وہ اللہ سے غافل نہیں ہوتے ؂

خامش اند و نعرۂ تکرار شاں
می رود تا یار و تخت یار شاں

وہ خاموش بیٹھے ہیں لیکن ان کے باطن کے نعرہ ہائے عشق عرشِ اعظم اور مالکِ عرشِ اعظم تک پہنچ رہے ہیں ۔ اسی حقیقت پر میرا شعر ہے ؂

زمیں پر ہیں مگر کیا رابطہ ہے عرش اعظم سے
نہیں آتے نظر لیکن پرِ پرواز آہوں کے

وہ سب کے ساتھ رہ کر بھی خدا کے ساتھ رہتے ہیں
مگر کچھ اہل دل ہی آشنا ہیں ایسے رازوں کے

اس کے برعکس جو لوگ مثل جانور کے ہیں وہ اللہ کو فراموش کر کے زمین کی چیزوں سے اور مٹی کے جسموں کی حرام لذتوں اور حرام خوشبوؤں سے مست ہیں۔ مُردہ لاشوں کی بدبو سے مست ہونے والے کیا جانیں کہ زندۂ حقیقی کے نامِ پاک میں کیا خوشبو، کیا لذت اور کیا نشہ ہے جس سے اہل اللہ کی جانیں جو شہباز معنوی ہیں ہر لمحہ ایسی مست ہیں کہ ان کی مستی و کیف و خوشی بیان کرنے سے سارے جہان کی زبانیں قاصر ہیں۔

وہ کرگس جو کسی مُردہ پہ ہوتا ہے فدا اختر
وہ کیا جانے کہ کیا رُتبے ہیں ان کے شاہبازوں کے
جدھر دیکھو فدا ہے عشقِ فانی حسنِ فانی پر
فدا اللہ پر ہیں قلب و جاں اللہ والوں کے

لہٰذا اللہ کی طرف اُڑنے کی کوشش کرو جس کے پاس جانا ہے اور ایک دن جس کو منہ دکھانا ہے، بس ایک لمحہ ان کو ناراض نہ کرو، کبھی خطا ہو جائے تو رو رو کر معافی مانگ لو۔ اللہ کی طرف ایک دم اُڑنے کا یعنی ولی اللہ بننے کا اس سے آسان نسخہ کوئی اور نہیں۔ خانقاہ اسی کا نام ہے

یہ وہ چمن ہے جہاں طائران بے پر و بال
بسوئے عرش بیک دم اُڑائے جاتے ہیں

ما اگر قلاش و گر دیوانہ ایم
مست آں ساقی و آں پیمانہ ایم

ارشاد فرمایا کہ قلاش کہتے ہیں تہی دست ، غریب اور مسکین کو۔ مولانا رومی فرماتے ہیں کہ میں اگرچہ قلاش و مسکین و تہی دست ہوں لیکن اس ساقیٔ الست کی شراب محبت سے مست ہوں اور اس کے پیمانہ ، محبت پر فدا ہوں جس نے عالم ازل میں اَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ فرما کر اپنی محبت کی چوٹ دلوں پر لگا دی تھی اور اپنی شراب محبت ارواح کو پلا دی تھی۔ یہ وہی چوٹ لگی ہوئی ہے اور اسی شراب محبت کی مستی ہے کہ بغیر دیکھے ہوئے بندے اللہ پر فدا ہو رہے ہیں۔ اسی کو خواجہ صاحب فرماتے ہیں ؎

دل ازل سے تھا کوئی آج کا شیدائی ہے
تھی جو اک چوٹ پرانی وہ ابھر آئی ہے

اور میرے شیخ شاہ عبد الغنی صاحب رحمۃ اللہ علیہ اس موقع پر یہ شعر بھی پڑھا کرتے تھے ؎

ؔ کبھی تھے بادہ پرست ہم نہ ہمیں یہ ذوقِ شراب ہے
لبِ یار چوسے تھے خواب میں وہی ذوق مستیٔ خواب ہے

یعنی بوقت آفرینش اللہ تعالیٰ نے اَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ فرما کر ہماری ارواح کو

اپنی شانِ ربوبیت کی تجلّی دکھادی اور ہمارے خمیر میں اپنی محبت کی تخم ریزی فرمادی یعنی ہمارے مضغۂ دل پر اپنی محبت کی چوٹ لگا کر پھر اس دنیا میں بھیجا کہ جا تو رہے ہو لیکن ہمارے بن کے رہنا ۔

کہیں کون و مکاں میں جو نہ رکھی جا سکی اے دل
غضب دیکھا وہ چنگاری مری مٹی میں شامل کی

یہ اسی چوٹ کا اثر ہے جو آج ہم ان کی محبت میں مست ہیں ۔ اللہ کے نام میں جو شیرینی و کیف و مستی ہے دونوں جہان کی لذتیں اس کے سامنے ہیچ ہیں ۔ جن کو یہ حلاوت ذکر نصیب ہوگئی ان سے پوچھو کہ ان کے نام میں کیسا مزہ ہے ۔ اللہ کی محبت میں اگر مزہ نہ ہوتا تو انبیاء علیہم السلام کے سر نہ کٹتے اور سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم نہ فرماتے کہ ثم اقتل ثم احیا ثم اقتل ثم احیا ثم اقتل اے اللہ میں محبوب رکھتا ہوں کہ میں آپ کی راہ میں قتل کیا جاؤں پھر زندہ کیا جاؤں ، پھر قتل کیا جاؤں پھر زندہ کیا جاؤں ، پھر قتل کیا جاؤں ۔ مولانا رومی فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اتنے پیارے ہیں کہ جب ان کا عشق خونیں چلہ اپنی کمان پر چڑھاتا ہے تو ہزاروں سر ایک پیسہ کے عوض فروخت ہوجاتے ہیں ۔

صد ہزاراں سر بہ پولے آں زماں
عشق خونیں چوں کند زہ بر کماں

جہاں وہ پاؤں رکھتا ہے وہاں پر سر برستے ہیں

لیکن اہلِ دنیا اللہ کے نام کی لذت کو اور ان کی محبت کے مزہ کو سمجھنے سے بھی قاصر ہیں۔ ان کے دیوانے جو بظاہر مفلس و قلاش نظر آتے ہیں اپنے سینوں میں ایسی دولت لئے ہوئے ہیں کہ ان کی لذتِ قرب اہلِ ظاہر کی عقلِ نارسا و فہم و ادراک سے بالاتر ہے بلکہ ہر عاشق کی نسبت مع اللہ کا رنگ الگ ہے، ہر عاشق کی آہ الگ ہے، ہر ولی کو ایک شانِ تفرد حاصل ہے لہٰذا ایک ولی بھی دوسرے ولی کی باطنی لذت اور اس کے قرب کی تفصیلاتِ کیف سے بے خبر ہوتا ہے۔ اجمالاً ایک دوسرے کے صاحبِ نسبت ہونے کا تو علم ہوتا ہے لیکن اس کے باطن کو کیا لذتِ قرب حاصل ہے وہ ایک دوسرے پر مخفی ہوتی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ اپنے محبت کی لذت ہر ایک کو الگ الگ دیتے ہیں اور ایک دوسرے سے چھپا کر دیتے ہیں۔ قرآنِ پاک میں ارشاد ہے:

﴿ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ اُخْفِیَ لَهُمْ مِّنْ قُرَّةِ اَعْیُنٍ ﴾

نکرہ تحت النفی ہے جو فائدہ عموم کو دیتا ہے یعنی کوئی نہیں جانتا جو آنکھوں کی ٹھنڈک ہم مخفی طور پر اپنے بندوں کو عطا فرماتے ہیں۔ اس کی ایک مثال اللہ تعالیٰ نے مجھے عطا فرمائی کہ جس طرح ماں اپنے بچہ کو دودھ دیتی ہے تو دودھ کی شیشی پر کپڑا لپیٹ دیتی ہے تاکہ اس

کے پیارے بچوں کی نظر اس کے پیارے بچے کو نہ لگ جائے اسی طرح اللہ تعالیٰ بھی اپنے پیاروں کو اپنے قرب کی لذت چھپا کر دیتے ہیں تاکہ ان کے پیاروں کی نظر ان کے پیاروں کو نہ لگ جائے، ایک ولی کی نظر دوسرے ولی کو نہ لگ جائے۔ اس لئے ایک ولی کی باطنی کیفیات کی تفصیلات کا علم دوسرے ولی کو بھی نہیں ہوتا۔ عبد و معبود کے درمیان یہ اتصال و ربط خفی ایک سربستہ راز ہوتا ہے جو دوسرے بندہ پر پوشیدہ ہوتا ہے جس کو خواجہ صاحب نے یوں تعبیر فرمایا ہے ؎

ہم تم ہی بس آگاہ ہیں اس ربطِ خفی سے
معلوم کسی اور کو یہ راز نہیں ہے

لیکن اہلِ دنیا کی سمجھ میں یہ باتیں نہیں آتیں۔ وہ تو ہمیں دیوانہ ہی کہیں گے کہ دیکھو ان مولویوں کو اور داڑھی والوں کو کہ اللہ کو دیکھا نہیں اور اللہ پر فدا ہو رہے ہیں۔ اس کا جواب مولانا رومی ارشاد فرماتے ہیں ؎

تن بجاں جنبد نمی بینی تو جاں
لیک از جنبیدنِ تن جاں بداں

جسم جان کی وجہ سے حرکت کرتا ہے مگر تم جان کو نہیں دیکھتے ہو لیکن جسم کی حرکت کو دیکھ کر بغیر دیکھے جان کے وجود کو تسلیم کرتے

ہو۔ اگر بغیر دیکھے کسی چیز کا تسلیم کرنا خلاف عقل ہے تو دیکھے بغیر جان کے وجود کو بھی تسلیم نہ کرو۔ اسکول کے ایک دہریہ استاد نے ایک بچہ سے کہا کہ جس چیز کو ہم دیکھتے ہیں اسی کو تسلیم کرتے ہیں، بغیر دیکھے کسی چیز کے وجود کو ماننا حماقت ہے لہٰذا جو لوگ بغیر دیکھے اللہ کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں، احمق ہیں۔ وہ بچہ کسی اللہ والے کا تھا۔ اس نے کہا ماسٹر جی آپ یہ کیا بات کر رہے ہیں۔ اگر آپ کی بات کو میں صحیح مان لوں تو مجھے آپ کو بے عقل کہنا پڑے گا کیونکہ آپ کی عقل تو مجھے نظر نہیں آتی۔ ماسٹر جی اپنا سا منہ لے کے رہ گئے۔

ایک شخص نے حکیم الامت سے کہا کہ ہم اللہ سے کیسے محبت کریں کیونکہ اللہ تو نظر نہیں آتا۔ حضرت نے فرمایا کہ تم کو اپنی جان سے محبت ہے یا نہیں؟ اگر کوئی ڈاکو تمہاری جان نکالنے آجائے تو اس سے لڑو گے یا آسانی سے کہہ دوگے کہ یہ جان حاضر ہے لے جا؟ کہا کہ نہیں صاحب! جان بچانے کے لئے جان لڑا دوں گا۔ فرمایا کہ جان کو کبھی دیکھا بھی ہے؟ کہا کبھی نہیں دیکھا۔ فرمایا جیسے بغیر دیکھے جان سے محبت کرتے ہو تو بغیر دیکھے اللہ سے محبت کیوں نہیں کرسکتے۔ اللہ تعالیٰ نے ہمارے جسم میں روح عطا فرما کر ایمان بالغیب کی ایک دلیل خود ہمارے اندر رکھ دی کہ جس طرح اپنی جان پر ایمان بالغیب لاتے ہو اور بغیر دیکھے اپنی جان کو تسلیم کرتے ہو اور اس سے اتنی

محبت کرتے ہو کہ جان کی حفاظت میں جان لڑا دیتے ہو، اسی طرح بغیر دیکھے اللہ پر ایمان لانا اور اللہ سے محبت کرنا کیا مشکل ہے۔ ہمارے اندر یہ دلیل رکھ کر اللہ تعالیٰ نے ایمان بالغیب کا پرچہ آسان کردیا اور گنجائش انکار باقی نہ رکھی۔ اکبر الہ آبادی نے کیا خوب کہا ہے ؎

مری ہستی ہے خود شاہد وجودِ ذاتِ باری کی
دلیل ایسی ہے یہ جو عمر بھر رد ہو نہیں سکتی

مولانا رومی فرماتے ہیں کہ روح کے علاوہ اللہ تعالیٰ نے ایمان بالغیب کے لئے دنیا میں اور بھی بہت سے نظائر، مثالیں اور نمونے پیدا فرمادئے جن کے مخفی وجود کو تم بغیر دیکھے ہوئے محض ان کے آثار و نشانات و علامات سے تسلیم کرتے ہو اور اس طرح تسلیم کرتے ہو کہ اس کے انکار کو خلاف عقل اور حماقت سمجھتے ہو۔ اب مولانا کے بعض نظائر اور دلائل ایمان بالغیب کے متعلق سنئے۔ فرماتے ہیں ؎

خاک را بینی بہ بالا اے علیل
باد را نے جز بہ تعریف و دلیل

خاک کو فضا میں اڑتا ہوا دیکھ کر تم آنکھوں سے دیکھے بغیر ہوا کے وجود کو تسلیم کرتے ہو اور اس کے وجود پر عقلی دلیل قائم کرتے ہو کہ خاک اپنے مرکز اور مستقر یعنی کرۂ ارض سے فضا میں بغیر ہوا کے

نہیں اُڑسکتی، خاک کا فضا میں اُڑنا ہوا کے وجود پر دلالت کرتا ہے لیکن اگر کوئی کہے کہ مجھے ہوا دکھاؤ تو تم اس پر قادر نہیں ہوسکتے بلکہ معترض سے کہوگے کہ عقل کے ناخن لو، آثار و علامات ہوا کے موجود ہونے کا ثبوت ہیں۔ مولانا فرماتے ہیں کہ اس کی عقلی دلیل کے لئے تم میرا یہ شعر پیش کروگے ؎

پس یقیں در عقل ہر دانندہ است

ایں کہ با جنبیدہ جنبانندہ است

مولانا فرماتے ہیں کہ ہر عقل رکھنے والا اس بات کو جانتا ہے کہ ہر متحرک کا کوئی محرک ہے یعنی ہر حرکت کرنے والی چیز کا کوئی محرک ہے جو پس پردہ اس کو حرکت دے رہا ہے کیونکہ کوئی شئی خود بخود حرکت نہیں کرسکتی لہٰذا جہاں کوئی چیز حرکت کرتی ہوئی نظر آئے یہ دلیل ہے کہ کوئی اس کو حرکت دینے والا ہے۔ پس جس طرح خاک کو فضا میں متحرک دیکھ کر بغیر دیکھے یقین کرتے ہو کہ اس کو حرکت دینے والی چیز ہوا ہے۔اسی طرح روح جو محرک ہے اجسام کی اس کا جسم میں موجود ہونا اور خارج میں زمین و آسمان، شمس و قمر، سیارات و نجوم، سمندر اور دریا، انقلابات موسم، لاکھوں ٹن پانی لے کر شرقاً غرباً شمالاً جنوباً چلنے والی ہوائیں غرض پوری گردش کائنات دلیل ہے کہ اس متحرک کا محرک حق تعالیٰ شانہٗ کی ذات ہے جن کے وجود پر بغیر

دیکھے ایمان لانا عقلاً ثابت ہوگیا۔

اس کے بعد مولانا ایمان بالغیب کے ثبوت کے لئے ایک اور استدلال پیش کرتے ہیں کہ ؎

تیر پیدا بیں و نا پیدا کماں
جان ہا پیدا و پنہاں جان جاں

اسی طرح اُڑتا ہوا تیر دیکھتے ہو اور کمان نظر نہیں آتی لیکن بغیر دیکھے کمان کے وجود کو تسلیم کرلیتے ہو کیونکہ عقل فیصلہ کرتی ہے کہ تیر کمان ہی سے اُڑتا ہے، بغیر کمان کے خود نہیں اُڑ سکتا۔ اسی طرح جسم کی حرکت سے جان کا وجود تو ظاہر ہے کیونکہ جان ہی جسم کی محرک ہے، اگر روح نہ ہو تو جسم حرکت نہیں کرسکتا لیکن جان کے اندر ایک جانِ جاناں پنہاں ہے جس کی برکت سے جان میں حیات ہے لہٰذا روح کا وجود روح الارواح کے مخفی وجود پر دلالت کرتا ہے چنانچہ جب اس خالق الارواح کا حکم ہوجاتا ہے تو روح جسم سے نکل جاتی ہے اور جسم بے جان ہوجاتا ہے۔

مولانا رومی ایمان بالغیب کی ایک اور نظیر پیش کرتے ہیں کہ ؎

بوئے گل دیدی کہ آنجا گل نبود
جوش مل دیدی کہ آنجا مُل نبود

اے لوگو! کیا تم نے پھول کی خوشبو کہیں ایسی جگہ سونگھی کہ جہاں پھول ہی موجود نہ ہو اور جوشِ شراب کہیں دیکھا جہاں شراب ہی موجود نہ ہو۔ پس تم پھول کی خوشبو سے پھول کے وجود پر بغیر دیکھے دلیل قائم کرتے ہو اور کسی کو جوشِ شراب اور نشہ میں دیکھ کر بغیر دیکھے شراب کے وجود پر یقین کرلیتے ہو۔

مولانا فرماتے ہیں کہ ان مثالوں کے علاوہ دنیا میں اور بھی سینکڑوں نظائر موجود ہیں جہاں بغیر دیکھے محض آثار و علامات سے تم ان کا وجود تسلیم کرتے ہو مثلاً کہتے ہو کہ خدا کی قسم آج میرے دل میں بڑی خوشی ہے اور کبھی کہتے ہو کہ خدا کی قسم آج مجھے بڑا غصہ آرہا ہے، کبھی کہتے ہو کہ خدا کی قسم آج میرے دل میں بہت غم ہے اور کبھی کہتے ہو کہ فلاں شخص پر آج مجھے بہت رحم آرہا ہے۔ قسمیں اٹھا رہے ہو لیکن بتاؤ کہ کیا کسی نے کبھی خوشی دیکھی ہے کہ یہ ہوتی کیسی ہے، نیلی ہوتی ہے کہ پیلی ہوتی ہے اور غم کیسا ہوتا ہے اور کبھی غصہ کو کسی نے دیکھا ہے کہ کس ہیئت اور کس شکل کا ہوتا ہے۔ محض علامات سے آنکھوں کے مشاہدہ کے بغیر ان کے وجود پر ایمان لاتے ہو۔ چہرہ کے تبسم سے دل کی خوشی اور چہرہ کی افسردگی اور اشکبار آنکھوں سے غم کا وجود تسلیم کرتے ہو۔ اسی طرح حق تعالیٰ کے وجود پر خود تمہارا جسم شاہد ہے اور عالم کا ذرہ ذرہ اور پتہ پتہ زمین و آسمان، سورج اور چاند، دریا و پہاڑ، نجوم و سیارات، انقلاب موسم و

تصریف ریاح یعنی کرۂ ہوا میں غیبی تصرف کہ ہزاروں میل کی رفتار سے ایک سمت کو چلتی ہوئی ہوا کے رُخ کا آنِ واحد میں دوسری سمت کو ہو جانا اور کروڑوں ٹن پانی کا بادلوں کے کندھوں پر فضا میں معلق ہونا اور ماہرینِ موسم کے اندازوں کے خلاف بادلوں کا ایسے مقامات پر برسنا جہاں بارش کا احتمال بھی نہیں ہوتا کیا یہ سب نشانیاں حق تعالیٰ کے وجود پر دلالت نہیں کرتیں ۔ مولانا فرماتے ہیں کہ دنیا میں ہزاروں مخفی موجودات پر محض ان کے آثار و علامات سے ایمان بالغیب لانے والو ! آہ اللہ پر ایمان لانے میں تمہاری عقل کہاں چلی جاتی ہے جب کہ سارے عالم میں ان کی نشانیاں اس طرح روشن ہیں جیسے آفتاب پر اس کی روشنی دلیل ہے ۔ فرماتے ہیں ؎

خود نباشد آفتابے را دلیل
جز کہ نور آفتاب مستطیل

آسمان پر چمکتے ہوئے آفتاب کے وجود پر خود اس کی روشنی دلیل ہے

آفتاب آمد دلیل آفتاب
گر دلیلت باید ازوے رو متاب

آفتاب کا طلوع خود اس کے وجود کی دلیل ہے اگر کوئی نادان اس کے وجود کا انکار کرتا ہے اور دلیل طلب کرتا ہے تو اس کا چہرہ آفتاب کی

طرف کردو اور کہو کہ اب اس سے اپنا منہ کیوں پھیرتا ہے۔

مولانا رومی فرماتے ہیں کہ ہمارے جسم کے اندر اور باہر کائنات میں اپنی اس قدر نشانیاں رکھ دی ہیں جو اظہر من الشمس ہیں تاکہ کل قیامت کے دن کوئی یہ نہ کہہ سکے کہ یا اللہ آپ پر ایمان بالغیب لانا بہت مشکل تھا۔

یہ ہیں مثنوی کے علوم جن پر ساری دنیا کے علماء وجد کرتے ہیں۔ اس کے بعد مولانا نصیحت فرماتے ہیں ؎

گر تو اورا می نہ بینی در نظر
فہم کن اما بہ اظہار اثر

اگر اس دنیا میں تم اللہ تعالیٰ کو اپنی ان آنکھوں سے نہیں دیکھتے ہو لیکن ان کی مخلوقات اور نشانیوں کو دیکھ کر اللہ تعالیٰ کے وجود پر استدلال کرسکتے ہو کہ اس کی مصنوعات و آثار و نشانیاں سارے عالم میں پھیلی ہوئی ہیں۔ کائنات کا ایک ایک ذرّہ، سمندروں کا ایک ایک قطرہ، درختوں کا ایک ایک پتہ اللہ تعالیٰ کے وجود کی خبر دیتا ہے۔ اسی لئے ایمان والوں کی شان اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں

﴿ یَتَفَکَّرُوْنَ فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ﴾

بیان فرمائی کہ ہمارے خاص بندے آسمانوں اور زمینوں میں تفکر کرتے

ہیں چونکہ اس عالم ناسوت میں ہم اللہ تعالیٰ کو نہیں دیکھ سکتے کیونکہ یہ عالم محدود ہے اور حق تعالیٰ کی ذات غیر محدود ہے اور غیر محدود محدود میں کیسے آسکتا ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ اس عالم میں اپنے آپ کو دکھا دیں تو سارا عالم فنا ہوجائے کیونکہ اس عالم کی تخلیق مادّہ سے ہوئی ہے اور مادّہ میں مشاہدۂ تجلیاتِ الٰہیہ کا تحمل نہیں۔ اسی لئے سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں کہ

تَفَکَّرُوْا فِیْ خَلْقِ اللّٰہِ وَ لَا تَتَفَکَّرُوْا
فِی اللّٰہِ فَاِنَّکُمْ لَمْ تَقْدِرُوْا قَدْرَہٗ

اللہ تعالیٰ کی مخلوقات میں غور کرو، اللہ کی ذات میں غور مت کرو کیونکہ تم اس کا اندازہ نہیں کرسکتے کہ تمہاری عقلِ محدود اس ذاتِ غیر محدود کے احاطہ سے قاصر ہے، فہمِ محدود میں ذاتِ غیر محدود کا ادراک محال ہے۔ پس اللہ تعالیٰ کی مخلوقات میں غور کرو کیونکہ تم بھی مخلوق ہو اور یہ عالم بھی مخلوق ہے اور مخلوق کی رسائی مخلوق تک ہوسکتی ہے کہ کائنات کے عجائبات کو دیکھ کر اور ان میں غور کرکے تم اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل کرسکتے ہو۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی پہچان کرانے کے لئے یہ عالم پیدا فرمایا ہے۔ میرے شیخ شاہ عبدالغنی صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے تھے کہ عالم علم سے جس کے معنیٰ ہیں نشانی۔ پس سارا عالم ان کی نشانی ہے، اس عالم کے ذرہ ذرہ میں اپنی نشانیاں بکھیر دیں تاکہ میری نشانیوں میں تم مجھ کو پا جاؤ۔ اسی کو مولانا اصغر

گونڈوی فرماتے ہیں ؎

میرے سوالِ وصل پہ پیہم سکوت ہے
بکھرادئے ہیں کچھ مہ و انجم جواب میں

یہ عالم عالمِ امتحان ہے اس لئے اپنی نشانیاں ظاہر فرما دیں اور ان نشانیوں کے پردے میں خود کو چھپا دیا تاکہ امتحان باقی رہے اور اہل عقل اور اہل نظر ان نشانیوں کو دیکھ کر ہم پر فدا ہو جائیں۔ مولانا اصغر گونڈوی فرماتے ہیں ؎

ردائے لالہ و گل پردۂ مہ و انجم
جہاں جہاں وہ چھپے ہیں عجیب عالم ہے

یہاں حق تعالیٰ ہم سے ایمان بالغیب چاہتے ہیں۔ مولانا رومی حق تعالیٰ کی طرف سے حکایۃً فرماتے ہیں ؎

یومنوں بالغیب می باید مرا
تا بہ بستم روزن فانی سرا

اے میرے بندو! میں تم سے ایمان بالغیب چاہتا ہوں لہٰذا اس عالم فانی میں میں نے کوئی سوراخ اور دریچہ نہیں رکھا جس سے تم مجھے دیکھ سکو۔

میرے شیخ شاہ عبدالغنی صاحب پھولپوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے

تھے کہ اس عالم میں ایمان بالغیب اور اعمالِ صالحہ سے ہماری آنکھیں بنائی جارہی ہیں اور جب آنکھیں بنائی جاتی ہیں تو آنکھوں پر پٹی باندھ دی جاتی ہے، کچھ نظر نہیں آتا، آخرت میں یہ پٹی ہٹا دی جائے گی اور آنکھیں کھول دی جائیں گی اور وہاں ان آنکھوں میں اللہ تعالیٰ مشاہدۂ تجلیاتِ الٰہیہ کی صلاحیت پیدا فرما دیں گے۔ اور حضرت یہ بھی فرماتے تھے کہ حدیث احسان میں ہے اَنْ تَعْبُدَ اللّٰہَ کَاَنَّکَ تَرَاہُ۔۔۔ الخ اللہ تعالیٰ کی ایسی عبادت کرو گویا تم اللہ تعالیٰ کو دیکھ رہے ہو۔ تو فرماتے تھے کہ اس دنیا میں کَاَنَّکَ رہے گا کیونکہ یہاں آنکھیں بنائی جارہی ہیں جنت میں کَاَنَّکَ کے کاف کی پٹی ہٹا دی جائے گی وہاں اَنَّکَ سے دیکھو گے۔ مولانا رومی فرماتے ہیں کہ اگر اس دنیا میں پردۂ عالمِ غیب اٹھا دیا جاتا تو مشاہدۂ امورِ غیب سے انتظامِ معاش درہم برہم ہوجاتا اور پھر امتحان بھی نہ رہتا تو اہلِ ایمان کو جزا اور اہلِ طغیان کو سزا کس چیز پر ملتی۔ ایمان بالغیب کی بعض حکمتیں حق تعالیٰ نے انسان کی عقل کو عطا فرمائیں لیکن پوری حکمت کا علم صرف اللہ تعالیٰ ہی کو ہے۔

مجلس درس مثنوی

۱۳ رمضان المبارک ۱۴۱۸ھ مطابق ۱۲ جنوری ۱۹۹۸ء بروز دوشنبہ بوقت ساڑھے چھ بجے صبح بمقام خانقاہ امدادیہ اشرفیہ گلشن اقبال بلاک ۲ کراچی

گر بہر زخمے تو پر کینہ شوی
پس چرا بے صیقل آئینہ شوی

ارشاد فرمایا کہ حضرت مولانا رومی فرماتے ہیں کہ اگر شیخ کی ہر ڈانٹ سے تم پُر کینہ ہوگئے یعنی تمہارے اندر کینہ بھر گیا کہ بھئی یہ تو بڑے سخت ہیں جب دیکھو لتاڑتے رہتے ہیں تو سنو شیخ یوں ہی نہیں لتاڑتا، پہلے تاڑتا ہے کہ مرید کے اندر کیا مرض ہے پھر اسی تاڑ کے مطابق لتاڑ آتی ہے۔ میری اُردو میں اللہ تعالیٰ نے لذت دی ہے کہ الحمد للہ میری تقریر میں کوئی گھبراتا نہیں ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ کی رحمت ہے کہ میری تقریر کو اللہ تعالیٰ نے لذت بخشی۔ تو شیخ پہلے مرض کو تاڑتا ہے پھر اسی تاڑ کے مطابق لتاڑتا ہے اور بعد میں مرہم بھی لگاتا ہے۔ جو زخم ڈالتا ہے وہ مرہم بھی دیتا ہے۔

درد از یار است و درماں نیز ہم

دل فدائے او شد و جاں نیز ہم

میرے دل و جاں شیخ پر قربان ہوں کہ جو درد دیتا ہے وہ درماں اور علاج بھی کرتا ہے کیونکہ شیخ کی ڈانٹ بھی اللہ کے لئے ہوتی ہے تاکہ مرض جاتا رہے، طبیب کا نشتر مواد اور فاسد مادہ کو خارج کرنے کے لئے ہوتا ہے ورنہ ہر اللہ والے کے دل میں اپنے مریدین کا اکرام ہوتا ہے۔ جب اللہ والے ڈانٹتے ہیں تو بعد میں اس کے لئے دعائیں بھی بہت کرتے ہیں اور اس کی تلافی بھی کرتے ہیں تاکہ دوسروں کے دل میں اس کی عزت بڑھ جائے جیسے حضرت حکیم الامت نے خواجہ صاحب کو ڈانٹا اور اگلے دن صبح خواجہ صاحب سے فرمایا کہ خواجہ صاحب آپ میرے ساتھ ٹہلنے چلیں گے جبکہ حضرت سیر کے لئے کسی کو ساتھ نہیں لے جاتے تھے۔ یہ خواجہ صاحب کا خصوصی اکرام تھا۔ تو مولانا رومی فرماتے ہیں کہ شیخ کی ڈانٹ سے اگر تم پُر کینہ ہوجاؤ گے تو بغیر قلعی تمہارا دل کیسے آئینہ بنے گا۔

آئینہ بنتا ہے رگڑے لاکھ جب کھاتا ہے دل

کچھ نہ پوچھو دل بڑی مشکل سے بن پاتا ہے دل

خوش سلامت ما بہ ساحل باز بر

اے رسیدہ دستِ تو در بحر و بر

ارشاد فرمایا کہ جہاں دریا اور سمندر ختم ہوتا ہے اس کو ساحل کہتے ہیں یعنی کنارہ۔ مولانا دعا فرما رہے ہیں کہ اے خدا ہم کو سلامتی کے ساتھ ساحل تک پہنچا دیجئے یعنی اپنے راستہ میں نفس و شیطان کے طوفانوں سے بچاتے ہوئے ہماری کشتی کو عافیت و سلامتی کے ساتھ کنارے لگا دیجئے تاکہ ہمارا خاتمہ ایمان پر ہو جائے اور ہماری کشتی ایمان و تقویٰ پار ہو جائے اور آپ راضی ہو جائیں ۔

اے رسیدہ دستِ تو در بحر و بر

اور یہ دوسرا مصرع موقع علت میں ہے کہ یہ فریاد ہم آپ سے کیوں کرتے ہیں؟ کیونکہ خشکی پر بھی حکومت آپ کی ہے اور دریا اور سمندر بھی آپ کے دستِ قدرت کے تحت ہیں۔ عربی میں ید کے معنی قدرت کے آتے ہیں جیسے بِیَدِهِ الْمُلْكُ کیونکہ طاقت کا استعمال ہاتھوں سے زیادہ ہوتا ہے اس لئے عربی زبان میں طاقت و قدرت کو ید سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔

مولانا عرض کرتے ہیں کہ اے اللہ آپ کا دستِ قدرت خشکی اور سمندر ہر جگہ پہنچا ہوا ہے، خشکی پر بھی آپ ہم کو سلامت رکھ سکتے ہیں اور دریا میں ڈوبی ہوئی کشتی کو بھی پار کر سکتے ہیں، بحر و بر آپ کے دستِ قدرت میں ہیں۔ دنیا دو حصوں ہی میں تقسیم ہے، مخلوق یا بحری ہوگی یا بری ہوگی اب اگر کوئی کہے کہ پہاڑی مخلوق بھی تو

ہے۔ تو پہاڑ بھی خشکی میں داخل ہیں۔ پس بحر و بر پر آپ ہی کی حکومت ہے اس لئے ہم کو دونوں جگہ عافیت سے رکھئے۔

کاہلم چوں آفریدی اے ملی
روز یم ده ہم زراہِ کاہلی

اے خدا جب آپ نے مجھے کاہل یعنی کمزور پیدا کیا ہے کہ دنیا کے کاموں میں میرا دل نہیں لگتا تو مجھ کو روزی بھی آسان راستے سے عطا فرمایئے۔

ہر کہ را پا ہست جوید روزئے
ہر کہ را پا نیست کن دل سوزئے

مولانا رومی فرماتے ہیں کہ جس کو اللہ نے پاؤں دئے ہیں، قوت و طاقت عطا فرمائی ہے وہ چل پھر کر تلاشِ روزی کرے اور جو بے دست و پا ہے وہ نالہ و فریاد میں دل سوزی کرے۔

چوں زمیں را پا نہ باشد جود تو
ابر را راند بسوئے او دو تو

اے اللہ جب آپ نے زمین کو پاؤں نہیں دئے تو آپ کا جود و کرم بادلوں کو مسخر کرکے وہاں بھیجتا ہے کہ جاؤ اس پیاسی زمین پر بارش

برسادو۔

طفل را چو پا نباشد مادرش
آید و ریزد وظیفہ برسرش

جب دودھ پیتا بچہ پاؤں سے چلنے کے قابل نہیں ہوتا، چل کر ماں کے پاس نہیں جاسکتا تو آپ کا کرم ماں کے دل میں ممتا اور شفقت کا جوش پیدا کرتا ہے اور ماں خود اس کے پاس آتی ہے اور اس کی خوراک اس کو پہنچاتی ہے یعنی اس کو دودھ پلاتی ہے۔

روزئے خواہم بناگہ بے تعب
کہ نہ دارم من زکوشش جز طلب

اے اللہ ہم آپ سے اس چھوٹے بچہ کی سی روزی مانگتے ہیں جو اچانک اور بے گمان و بے مشقت غیبی طور پر مل جائے کیونکہ ہم کمزور و بے دست و پا ہیں، محنت و مشقت کے قابل نہیں اس لئے آپ سے مانگتے ہیں اور دعا و طلب میں آہ و دل سوزی کرتے ہیں۔

لیکن ان اشعار کا مطلب یہ نہیں ہے کہ مولانا رومی ہم کو دنیا سے ناکارہ، کاہل اور اپاہج بننے کی تعلیم دے رہے ہیں۔ مولانا کی مراد اس سے یہ ہے کہ اہل اللہ تفویض و توکل و فنائیت کے اعلیٰ مقام پر فائز ہوتے ہیں اور انہماک فی الدنیا نہ ہونے سے عوام ان کو کاہل سمجھتے

ہیں جیسے بعض اہل دنیا بھی کاہل ہوتے ہیں۔ دونوں کی ظاہری صورت ایک سی معلوم ہوتی ہے لیکن اہل دنیا کی کاہلی اور اہل آخرت کی کاہلی میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ حکیم الامت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اہل دنیا کی کاہلی نفس کی راحت پسندی اور آرام طلبی کے سبب ہوتی ہے اور اہل آخرت کی کاہلی اسباب دنیا میں انہماک نہ ہونے سے ہوتی ہے جس کا سبب تفویض و توکل اور اپنے ارادوں کو مرضیات الٰہیہ میں فنا کردینا ہے۔ اسی کو مولانا فرماتے ہیں ؎

کاہلی را کردہ اند ایشاں سند

کار ایشاں را چوں یزداں می کند

عارفین نے تفویض و توکل کو جو بظاہر کاہلی نظر آتی ہے اپنا سہارا اس لئے بنا لیا ہے کہ ان کے کام اللہ تعالیٰ کردیتے ہیں جیسا کہ حق تعالیٰ خود ارشاد فرماتے ہیں:

﴿ وَ مَنْ یَّتَّقِ اللّٰهَ یَجْعَلْ لَّهٗ مِنْ اَمْرِهٖ یُسْرًا ﴾

جو تقویٰ اختیار کرتا ہے اللہ اس کے کاموں میں آسانی فرمادیتے ہیں وَ یَرْزُقْهُ مِنْ حَیْثُ لَا یَحْتَسِبُ اور اس کو ایسی جگہ سے رزق دیتے ہیں جہاں سے اس کو گمان بھی نہیں ہوتا۔

کار دنیا را زکل کاہل تراند
در رہ عقبیٰ زمہ گو می برند

اب مولانا اہل دنیا اور اہل آخرت کی کاہلی کا فرق بیان کرتے ہیں جس سے اہل دنیا کی کاہلی کا مذموم ہونا اور اہل آخرت کی کاہلی کا محمود ہونا ثابت فرماتے ہیں کہ اللہ والے دنیا کے کاموں میں تو کاہل نظر آتے ہیں مگر آخرت کے کاموں میں وہ ایسے عالی حوصلہ ، مستعد اور سرگرم ہیں کہ اپنی رفتار سے چاند پر بھی سبقت لے جاتے ہیں یعنی امتثال اوامر الٰہیہ اور اجتناب عن المعاصی میں ان کی سرگرمی و جانبازی کا اہل دنیا تصور بھی نہیں کرسکتے ۔ اور چونکہ اہل دنیا کو اعمال آخرت کی اہمیت نہیں اس لئے دنیا میں منہمک نہ دیکھ کر وہ اہل اللہ کو کاہل سمجھتے ہیں ۔ اعمال کی بنیاد اور اساس دراصل یقین پر ہے ۔ اہل دنیا چونکہ دنیا پر یقین رکھتے ہیں اس لئے دنیا کے اعمال میں وہ سرگرم و مستعد ہیں ۔ کیا وجہ ہے کہ ایک شخص اپنی فیکٹری اور کارخانے کے لئے ساری رات جاگتا ہے ، یہ مشقت اسے آسان ہے لیکن دو رکعت پڑھنا بھاری ہیں اور اہل آخرت کو کیونکہ آخرت پر یقین ہے اس لئے یہ یقین ان کو سرگرم اعمال آخرت رکھتا ہے اور دنیا کے کاموں میں منہمک نہیں ہونے دیتا کیونکہ دنیا کی حقارت و فنائیت کا یقین ان کو ہمہ وقت مستحضر رہتا ہے ۔ اسی لئے اہل دنیا ان پر کاہلی کا الزام لگاتے ہیں لیکن موت

کے وقت دونوں قسم کے اعمال کی سرگرمیوں کا انجام نظر آجائے گا کہ کون کامیابی سے ہمکنار ہو رہا ہے اور کون ناکامی کے گڑھے میں گر رہا ہے ۔

فَسَوْفَ تَرَیٰ اِذَا انْکَشَفَ الْغُبَارْ
اَفَرَسٌ تَحْتَ رِجْلِکَ اَمْ حِمَارْ

عنقریب دیکھ لوگے جب غبار چھٹے گا کہ تم گھوڑے پر سوار ہو یا گدھے پر۔ اس وقت اہل آخرت کی خوشی کی اور اہل دنیا کے غم کی کوئی انتہا نہ ہوگی ۔

پس اہل آخرت یعنی اہل تقویٰ بن جاؤ اللہ تعالیٰ کا وعدہ ہے کہ آپ کو روزی مِنْ حَیْثُ لَا یَحْتَسِبُ ملے گی یعنی ایسی جگہ سے ملے گی کہ آپ کو وہم و گمان بھی نہ ہوگا۔ اس کے لئے نہ اسمبلی کی ممبری کے لئے الیکشن لڑنا ضروری ہے نہ زکوٰۃ کمیٹی کی چیئر مینی حاصل کرنے کی کوشش ضروری ہے کہ یہ سب دنیاداری ہے ۔

اسی لئے میں کہتا ہوں کہ دیکھو اپنے اپنے طریقے ہیں جس کو جہاں فائدہ نظر آئے وہ اُسی طرف چلا جائے لیکن ہمارے بزرگوں کا جو طریقہ ہے وہ اتنا حساس ہے کہ اس کے ساتھ سیاست جمع نہیں ہوسکتی۔ اسی لئے یہاں لکھا ہوا ہے کہ حدود خانقاہ اور حدود مدرسہ میں سیاسی گفتگو منع ہے ۔ اگر کسی کو سیاست کے طریقوں سے مناسبت ہے اور اس کو اس بارے میں شرح صدر ہے اور وہ یہ سمجھتا ہے کہ یہی

میرے لئے مفید بھی ہے اور ضروری بھی ہے تو وہ مجھ سے برادرانہ تعلق رکھے لیکن مریدانہ و شاگردی کا تعلق نہ رکھے کیونکہ ہمارے بزرگوں نے منع کیا ہے کہ ہم اہل سیاست میں سے ہوں۔ لہٰذا ایک راستہ اختیار کرو۔ دو مسلک پر بیک وقت کوئی نہیں چل سکتا، ایک ٹانگ ایک کشتی پر دوسری ٹانگ دوسری کشتی پر نہ رکھو ورنہ انجام ظاہر ہے۔ جو مسلک تمہاری سمجھ میں آئے اس پر چلے جاؤ۔ اگر اہل سیاست سے مناسبت ہے تو اُدھر چلے جاؤ اور اگر خالص اہل اللہ کے راستہ سے یعنی شعبہ تربیت و اصلاح اور شعبہ تزکیہ نفس پر یقین ہے تو اِدھر آجاؤ اور پھر اُدھر نہ جاؤ اور اس طبقہ کا نام اہلِ عشق و اہلِ محبت ہے۔ اس طبقے میں جلال الدین رومی، شمس الدین تبریزی، جنید بغدادی، بابا فریدالدین عطار، خواجہ معین الدین چشتی اجمیری، شیخ عبدالقادر جیلانی، شہاب الدین سہروردی، شیخ بہاؤ الدین نقشبندی اور دوسرے ہزاروں اولیاء اللہ ہیں، یہ طبقہ عاشقوں کا ہے۔ اس طبقہ کا نام اختر نے رکھا ہے عاشقِ عشق و مستی، ناواقف انتظام بستی۔ انتظام بستی سے مناسبت ہے تو وہاں چلے جاؤ لیکن اگر اللہ کی محبت سیکھنی ہو تو اہل اللہ کے پاس چلے آؤ لیکن پھر تمہیں اہل دنیا کی کرسی کھینچنے کے لئے الیکشن لڑنے کی اجازت نہ ہوگی کیونکہ ہمارے بزرگوں کا طریقہ یہ ہے کہ ہم کرسی والوں کی تربیت کریں گے، ان کی کرسی چھیننے کی کوشش نہیں کریں گے پھر وہ ہماری سنتے ہیں اور جب ہم ان کی کرسی کھینچتے ہیں تو پھر وہ

گالیاں دیتے ہیں ۔ جس مولوی کو گالیاں ملیں گی تو اس سے قرآن و حدیث کون سیکھے گا ؟ کرسی کھینچنا اور ہے اور کرسی والوں کی تربیت کرنا اور ہے ۔ ہمارے حکیم الامت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ تھا کہ جو اہلِ حکومت ہیں ان کو دین پہنچاؤ اور ان کی تربیت کرو جتنا تم سے ہوسکے لیکن اگر تم ان کا مقابلہ کرو گے اور جھنڈا لے کر ان کی کرسی چھیننے کی کوشش کرو گے تو پھر وہ تم کو مولوی صاحب نہیں کہیں گے مولی صاحب کہیں گے ، تمہاری تضحیک و اہانت کریں گے یہاں تک کہ مار پٹائی ہوجاتی ہے اور یہ کوئی سنی سنائی بات نہیں ہے مشاہدات ہیں ۔ اخباروں میں دیکھا جاتا ہے کہ مولانا صاحب کو پولیس والے کھینچ رہے ہیں ، ڈنڈے مارے جارہے ہیں ، لاٹھی چارج ہورہی ہے ۔ حضرت حکیم الامت مجدد الملت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اسلام میں یا جہاد ہے یا صبر ۔ اگر قوت ہے اور قوت بھی وہ جس کو شریعت قوت کہتی ہے تو جہاد کرو اور قوت نہیں ہے تو صبر کرو ۔ یہ لاٹھیاں کھانا ، جیتے جلوس نکالنا ، نعرے مارنا ، بھوک ہڑتال کرنا ، جیل جانا یہ دین نہیں ہے ، یہ تو یہود و نصاریٰ کے نکالے ہوئے طریقے ہیں ورنہ بتایئے پہلے بھی بہت ظالم بادشاہ ہوئے ہیں لیکن کوئی ایک مثال دے دو کہ کسی صحابی یا تابعی یا تبع تابعی یا سلف صالحین میں کسی نے بھوک ہڑتال کی ہو یا جلوس نکالے ہوں یا نعرے مار کر لاٹھیاں کھائی ہوں ۔ یہ سب یورپ کی ایجاد ہے اور تعجب یہ ہے

کہ جو لوگ یورپ دشمنی کے علمبردار ہیں وہ ان طریقوں کو اپنا کر یورپ کی اتباع کرتے ہیں اور دین کے احکام کو نظر انداز کرتے ہیں۔ اسی لئے ایک مشہور پادری نے کہا تھا کہ جو لوگ سیاسی تحریکات میں ہیں ان سے ہمیں کوئی خطرہ نہیں کیونکہ اپنے حصول مقصد کے لئے وہ ہمارے ہی طریقوں کو اپنا رہے ہیں اور حضرت حکیم الامت مجدد الملت مولانا تھانوی کے بارے میں کہا کہ ہمارا اصل دشمن یہ شخص ہے کہ کسی بڑی سے بڑی مصلحت کی خاطر وہ اپنے دین کے ادنیٰ سے ادنیٰ حکم کو نہیں چھوڑتا۔

غرض جو عالم سیاست میں پڑا پھر اس سے دین کا کام نہیں لیا جاتا کیونکہ عوام دیکھتے ہیں کہ مولوی صاحب ڈنڈے کھا رہے ہیں اور نعرے لگا رہے ہیں تو ان کے دل سے ایسے عالم کی عظمت نکل جاتی ہے، جب عالم کی بے قدری ہوگی تو کون اس سے دین سیکھے گا۔اس کے علاوہ بہت سے لوگ کرسی کی وجہ سے مخالف ہوجاتے ہیں اور پھر اس سے کبھی دین نہیں سیکھتے۔اس لئے بزرگوں نے لکھا ہے کہ جو شیخ کے منصب پر فائز ہو اس کو لوگوں کے درمیان فیصلے بھی نہیں کرنا چاہئے کیونکہ فیصلہ کسی کے حق میں ہوگا تو کسی کے خلاف ہوگا اور جس کے خلاف ہوگا وہ کبھی تم سے دین نہیں سیکھے گا، نہ تم سے اصلاح لے گا، نہ تربیت چاہے گا۔ اپنے بزرگوں کا یہ راستہ ہے، یہ راستہ بالکل تقویٰ کا ہے اور وہ راستہ لقوہ کا ہے جہاں کوئی پردہ نہیں،

تصویر بھی کھنچواؤ، بڑے بڑے اشتہار لگاؤ کہ فلاں مولانا صاحب الیکشن میں کھڑے ہیں داڑھی لئے ہوئے اور فلاں مولانا صاحب نا محرم عورتوں سے سیاسی مسائل پر گفتگو کر رہے ہیں۔ لیکن اگر کسی کو وہی رنگ پسند ہے تو ہم اس کو نہیں روکتے مگر پھر مجھ سے تعلق نہ رکھے کیونکہ یہ ہمارا راستہ بہت حساس راستہ ہے، اللہ کی محبت کا مضمون اتنا حساس اور اتنا وسیع ہے کہ یہ چندے بازی کے ساتھ بھی جمع نہیں ہو سکتا۔ اگر کوئی شیخ تقریر کے بعد مسجد میں کہے کہ صاحبو! میرا مدرسہ ہے آپ لوگ چندے نکالو تو پھر اس کی تقریر دوبارہ لوگ سنیں گے بھی نہیں۔ اور اس کی تقریر کا سارا اثر ختم ہو جائے گا پس اگر اللہ والا بننا ہے تو اللہ والوں کے راستہ پر چلنا پڑے گا کیونکہ ؎

مستند رہتے وہی مانے گئے
جن سے ہو کر تیرے دیوانے گئے
لوٹ آئے جتنے فرزانے گئے
تا بہ منزل صرف دیوانے گئے
آہ کو نسبت ہے کچھ عشاق سے
آہ نکلی اور پہچانے گئے

رہ گیا پیٹ کا مسئلہ تو مولانا رومی فرماتے ہیں کہ جو پیٹ بنا سکتا ہے وہ روٹی بھی کھلا سکتا ہے، جو سر بنا سکتا ہے وہ ٹوپی بھی پہنا سکتا ہے۔

پیٹ مہنگا ہے یا بوٹی ، سر زیادہ مہنگا ہے یا ٹوپی ۔ اللہ تعالیٰ کی شان ہے کہ وہ نادانوں کو ایسا رزق دیتا ہے کہ بڑے بڑے دانشور محو حیرت رہ جاتے ہیں۔ اس کو شیخ سعدی نے فرمایا ۔

ب نادان آنچناں روزی رساند
کہ دانا اندراں حیراں بماند

مولانا نے ایک مجذوب کا قصہ لکھا ہے کہ وہ یہی دعا مانگا کرتا تھا کہ اللہ میاں مجھ کو بغیر محنت مشقت کے روزی عطا فرمائیے اور جب نہیں پاتا تھا تو کچھ کام کاج بھی کرلیتا تھا کہ شاید اللہ کو یہی منظور ہے کہ رگڑے کھلا کر روزی دیں گے۔ مگر مانگتا ہی رہتا تھا۔ تین سال کے بعد ایک دن ایک گائے اس کے گھر میں گھس آئی اس نے کہا کہ بس آج میری روزی آگئی ۔ بھولا بھالا سیدھا سادا سا تھا اس کو یقین آگیا کہ میری تین سال کی دعا آج قبول ہوگئی بس فوراً دروازہ بند کیا ، گائے ذبح کی اور اس کی دست اور ٹانگ کو دیوار پر ٹانگ دیا اور روزانہ تھوڑا تھوڑا کاٹ کر کھاتا تھا۔جس کی گائے تھی وہ تلاش کرتے کرتے ایک دن اس کے گھر میں آگیا اور دیکھا کہ گائے کے دست وبازو ٹنگے ہوئے ہیں اور مجذوب آرام سے کھا رہا ہے۔ اس نے کہا کہ یہ کس کی گائے ہے ؟ مجذوب نے کہا ہمیں کیا معلوم ، ہم تو تین سال سے مانگ رہے تھے کہ اللہ میاں ہمیں خود بخود روزی دے دیجئے تو یہ گائے خود

بخوو آگئی۔ گائے والے نے عدالت میں مقدمہ کر دیا۔ جج نے دیکھا کہ یہ آدمی سیدھا سادا ہے، یہ چوری نہیں کر سکتا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا اس کے ساتھ کوئی خاص معاملہ ہے۔ اس نے تحقیقات کے لئے جاسوس لگا دیئے کہ معلوم کرو کہ اس گائے پر اس کا کوئی شرعی حق تو نہیں بنتا۔ تحقیقات سے معلوم ہوا کہ اس کے دادا کا حق گائے والے کے دادا نے مار لیا تھا، گائے دراصل اس کے دادا کا ترکہ تھی۔ مولانا رومی فرماتے ہیں اللہ تعالیٰ اپنے بھولے بھالے بندوں کو اس طرح روزی دیتا ہے۔ لیکن یہ مسئلہ کی بات نہیں ہے۔ وہ مجذوب بھولا بھالا تھا، غیر مکلّف تھا، اللہ تعالیٰ نے اس کا حق اس طرح دلا دیا لیکن ہر شخص کے لئے یہ جائز نہیں کہ بدون دلیل شرعی دوسرے کی گائے ذبح کر ڈالے یعنی دوسرے کی چیز ہتھیالے اور اپنے نفس کو فریب دے کہ اس میں میرے باپ دادا کا حصہ ہوگا۔ عقل و فہم والوں کے احکام الگ ہیں اور سیدھے سادے مجذوبوں کے احکام الگ ہیں۔

موسیا آداب دانا دیگر اند
سوختہ جانے روانا دیگر اند

مولانا رومی حضرت موسیٰ علیہ السلام اور چرواہے کے قصہ میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے حکایۃً فرماتے ہیں کہ اے موسیٰ اہل ہوش و خرد

کے لئے آداب دوسرے ہیں اور میرے بھولے بھالے بندے جو مجذوب ہوگئے ان کے آداب اور ہیں ۔ میرے شیخ فرماتے تھے کہ مجاذیب کی عقل عام عقول کی بہ نسبت ذرا سی کم کردی جاتی ہے جس سے وہ احکام کے مکلف نہیں رہتے اگرچہ اللہ تعالیٰ کے مقبول ہوتے ہیں ۔ عام آدمیوں کو غیر مکلف کی نقل جائز نہیں ، ان کو احکام شریعت کی اتباع ضروری ہے ۔

ارشاد فرمایا کہ چونکہ آج کل بنگلہ دیش سے مہمان آئے ہوئے ہیں اور مچھلیاں اہل بنگال کی معشوق ہیں تو میں نے سوچا کہ ان کی خاطر سے ایک شعر مچھلی والا پیش کردوں کیونکہ وہ مہمان ہیں اور مہمان کا اکرام کرنا چاہئے۔ میرے شیخ حضرت شاہ عبدالغنی صاحب پھولپوری رحمۃ اللہ علیہ بھی اس شعر کو بہت پسند فرماتے تھے کہ ؎

دائم اندر آب کار ماہی است
مار را با او کجا ہمراہی است

ہر وقت پانی میں رہنا مچھلیوں کا کام ہے ، ہر وقت باخدا رہنا، ہر وقت اللہ کی مرضی پر چلنا ، ہر وقت اللہ پر اپنی جان فدا کرنا یہ اللہ والوں کا کام ہے ۔ پانی چاہے کتنا ہی ٹھنڈا اور یخ ہو آپ نے کبھی کسی مچھلی کو کھانستے ہوئے نہیں سنا ہوگا ۔ پانی ٹھنڈا ہو یا گرم ہو مچھلی پانی ہی میں

رہے گی۔ سانپ کو یہ مقام کہاں مل سکتا ہے کہ مچھلیوں کا ساتھ دے اور ہر وقت پانی میں رہے۔ کچھ دیر تو وہ پانی میں رہے گا لیکن پھر خشکی میں آکر بدن کو سکھائے گا کیونکہ سانپ میں زہر ہے اور مچھلیوں میں زہر نہیں ہے۔ مولانا کا اشارہ یہ ہے کہ تمہارا دل جو اللہ کے قرب کے راستہ میں نہیں لگ رہا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ تمہارے اندر گناہوں کا زہر موجود ہے، تم مثل سانپ کے ہو، مولانا فرماتے ہیں تم گناہوں کی اور اخلاق رذیلہ کے زہر کی تھیلی نکلوا دو اور مچھلی پن سیکھو، اخلاق ماہیاں سیکھو یعنی اللہ والوں کے اخلاق سیکھو پھر تمہیں اللہ کے دریائے قرب کے علاوہ کہیں مزہ نہیں آئے گا، پھر اللہ کی محبت کے کاروبار کے سوا کہیں تمہارا دل نہیں لگے گا۔ لیکن سانپ میں مچھلی پن خود بخود نہیں آسکتا، غافل اور نافرمان دل اللہ والا دل خود بخود نہیں بن سکتا، سیکھا جاتا ہے۔ اللہ والا وہی ہوتا ہے جو ایک زمانہ تک کسی اللہ والے کی صحبت میں رہ کر اللہ کی محبت سیکھتا ہے۔ چاہے دس سال تک کسی مدرسہ میں رہ لو، چاہے دس سال تک دین کی محنت میں چلتے لگا لو، چاہے کبھی کبھار کسی بزرگ کی صحبت میں بھی جاتے رہو لیکن اللہ نہیں ملے گا جب تک کہ ایک زمانہ ہمہ وقت کسی اللہ والے کی صحبت میں نہ رہو گے۔ حضرت حکیم الامت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جیسے انڈا اکیس دن تک مسلسل مرغی کے پروں کے نیچے گرمی لیتا ہے پھر اس میں روح آجاتی ہے اسی طرح زندگی میں

ایک بار کم از کم چالیس دن مسلسل کسی اللہ والے کی صحبت میں بہ نیت اصلاح رہ لو ان شاء اللہ حیاتِ ایمانی اور نسبت مع اللہ علیٰ سطح الولایۃ نصیب ہو جائے گی لیکن جس طرح انڈے کے لئے مرغی کے پروں کے نیچے اکیس دن کا تسلسل ضروری ہے کہ اگر مرغی کو اچانک کشمیر یا فیصل آباد یا سکھر جانا پڑا تو انڈوں کو بھی ساتھ جانا پڑے گا ورنہ مرغی اور انڈے میں فصل ہو جائے گا تو انڈے میں حیات نہیں آئے گی۔ معلوم ہوا کہ صحبت میں تسلسل ضروری ہے اسی طرح کم سے کم چالیس دن تک کسی شیخ کے ساتھ رہ لو۔ لیکن شرط یہ ہے کہ اصلاح کی نیت ہو، ارادہ ہو، یُرِیْدُوْنَ وَجْهَهٗ ہو۔ اگر اللہ مراد ہوگا تو اللہ ضرور ملے گا اور جب اللہ مراد ہوگا تو اذا ثبت الشیء ثبت بلوازمہ ہر شئی اپنے لوازم کے ساتھ ثابت ہوتی ہے۔ جب اللہ مراد ہوگا تو اللہ کو خوش کرنے کے لئے جان کی بازی لگا دے گا اور حرام لذتوں سے اپنے قلب و جان کی حفاظت کرے گا اور بدپرہیزی نہیں کرے گا۔ جب مریض کا ارادہ پکا ہو جائے کہ شفا حاصل کرنی ہے تو ڈاکٹر جن جن چیزوں کا پرہیز بتائے گا ہرگز نہیں کھائے گا۔ اگر پیچش لگی ہوئی ہے، دست پر دست آرہے ہیں اور ڈاکٹر نے کہا کہ نہاری پایہ اور مرچ والی چیزیں اور کباب وغیرہ مت کھانا تو اگر وہ عاشق کباب بھی ہے اور عاشقِ نہاری بھی ہے لیکن اگر صحت اس کی مراد ہے تو سب کا اہتمام کرے گا مالہ ما علیہ سب سے بچے گا۔ ایسے ہی جب اللہ تعالیٰ

مطلوب ہوتا ہے تو وہ شخص بدپرہیزی نہیں کرتا اور گناہوں سے بچنے میں ہر تکلیف اُٹھا لیتا ہے جس کی برکت سے سانپ خصلت بھی مچھلی ہو جاتا ہے اور ہر وقت حق تعالیٰ کے دریائے قرب میں غرق رہتا ہے۔ مولانا رومی نے اللہ والوں کی شان میں فرمایا کہ ؎

ماہیان قعرِ دریائے جلال

یہ اللہ والے حق تعالیٰ کے دریائے قرب کی گہرائی کی مچھلیاں ہیں۔ جو مچھلیاں پانی کی اوپری سطح پر رہتی ہیں سورج کی گرمی سے پریشان ہو جاتی ہیں اور جو دریا کی گہرائی میں رہتی ہیں سورج کی تمازت سے محفوظ رہتی ہیں اسی طرح خاصانِ خدا عبادت و ذکر و تلاوت اور گناہوں سے حفاظت کی برکت سے غرق فی النور ہوتے ہیں اور گناہوں کی گرمی سے محفوظ ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس جعلی پیر جو حقیقت میں سانپ ہیں لیکن بظاہر مچھلی بنے ہوئے ہیں وہ ہر وقت دریائے قرب میں نہیں رہ سکتے۔ کچھ دیر مریدوں کو دکھانے کے لئے اور ان سے دنیا بٹورنے کے لئے ان کے سامنے اللہ اللہ کرتے ہیں لیکن جب اپنی تنہائیوں میں جاتے ہیں تو تاش کھیلتے ہیں چرس پیتے ہیں ؎

چوں بخلوت می روند آں کارِ دیگر می کنند

ان کی مثال سانپ کی سی ہے جو کچھ دیر پانی میں مچھلی پن دکھاتا ہے پھر گھبرا کر پانی سے نکل کر خشکی میں اپنا جسم سکھاتا ہے۔

مجلس درس مثنوی

۱۴ رمضان المبارک ۱۴۱۸ھ مطابق ۱۳ جنوری ۱۹۹۸ء بوقت ساڑھے چھ بجے صبح بروز سہ شنبہ (منگل) بمقام خانقاہ امدادیہ اشرفیہ گلشن اقبال ۲ کراچی

گر مرادت را مذاق شکر است
نامرادی ہم مراد دلبر است

مولانا رومی فرماتے ہیں کہ تیری مراد میں اگرچہ مٹھاس اور ذائقہ و لذت شکر کی سی ہے اور تیری وہ مراد اور آرزو تیرے لئے چینی کی طرح میٹھی ہے لیکن اللہ نے تجھ کو جو نامُراد رکھا یہ اللہ تعالیٰ کی مُراد ہے اور وہ تیرا دلبر اور محبوب ہے اور محبوب کی مُراد پر عاشق کو اپنی مُراد کو فدا کردینا چاہئے۔ لہٰذا راضی برضا رہو اور جیسے رکھیں ویسے رہو، اگر اللہ تعالیٰ نامُراد رکھتا ہے تو اسی میں راضی رہو۔ تجھ کو جو نامراد رکھا تو اگرچہ تیری مراد پوری نہیں ہوئی لیکن اللہ کی مراد تو پوری ہوئی۔ پس اللہ کی مراد بہتر ہے یا تیری مُراد بہتر ہے۔ پھر اللہ کی مراد سے کیوں خوش نہیں رہتا جو علیم و خبیر ہے تیرے مزاج سے واقف ہے۔ اگر اللہ تیری مراد پوری کردیتا تو تو اسی میں مست رہتا

اور اللہ کو یاد بھی نہ کرتا ، نہ دین کا کام کرتا ، نہ کہیں دعوت الی اللہ کے لئے جاتا ، نہ کہیں تقریر کرتا۔

میرے شیخ شاہ عبدالغنی صاحب پھولپوری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ ایک بزرگ تھے وہ مقام نامرادیت پر فائز تھے ، وہ اللہ کی مُراد تھے۔ جب اللہ کسی کو اپنا بناتا ہے تو غیر کا نہیں ہونے دیتا ، اس کے ہر ارادہ میں خلل اندازی کرتا ہے کہ تیری مُراد پوری نہیں ہونے دوں گا کیونکہ تو ایسا بے وقوف ہے کہ پھر تو مجھے چھوڑ کر اپنے چکر میں رہے گا۔ تو وہ بزرگ جو مقام نامرادی پر فائز تھے ان سے کسی شخص نے کہا کہ حضور چلئے میرے کارخانے اور فیکٹری کا سنگ بنیاد رکھ دیجئے۔ فرمایا کہ کیا تو چاہتا ہے کہ تیری فیکٹری فیل ہوجائے کیونکہ میں مقام نامرادیت پر فائز ہوں ۔ جہاں میرا ہاتھ لگے گا وہیں نامرادی آئے گی اور تیرا بھی کام بگڑ جائے گا اس لئے مجھے وہاں نہ لے جا۔ اللہ نے مجھے اپنا مراد بنایا ہے ، میری مرادوں کو وہ نامراد کرتا رہتا ہے ۔ میری نامرادی مخلوق کے ساتھ ہے ، حق تعالیٰ کا میں مراد ہوں ۔ میرے ساتھ رہو گے تو اپنی مرادوں میں تو بامرادت ہو گے لیکن مراد خالق بن جاؤ گے ، اللہ کے پیارے بن جاؤ گے ، اللہ کی مراد بن جاؤ گے ۔ لہٰذا دنیا کی مراد چاہتے ہو تو کوئی اور انتظام کرو۔ ہمیں کیوں اپنی دنیا کے لئے گھسیٹتے ہو کہ یہاں چلو ، وہاں چلو۔ ہمارے صحراؤں سے ہمارا خروج نہ کراؤ ہم سکوتِ صحرا میں اپنے اللہ کی یاد میں مست ہیں تم یہیں آجاؤ

اور اللہ کی محبت سیکھو۔

اگر ساری دنیا میں کسی کو نامرادی ہو لیکن جب وہ اللہ کا مراد ہو تو اللہ تعالیٰ کی ذات بے مثل اور سارے غموں کا نعم البدل ہے اور اس کا کوئی بدل نہیں ۔ لہٰذا ایسے شخص کے دل میں اپنی نامرادی پر حسرت و غم نہیں ہوگا بلکہ وہ سمجھ جائے گا کہ اللہ تعالیٰ اس طریقہ سے مجھے اپنا بنانا چاہتے ہیں اس لئے مجھ کو نامراد فرماتے ہیں کیونکہ ہماری بامرادی آب و گل سے ہے ۔ اللہ تعالیٰ ہمیں آب و گل میں نہیں پھنسانا چاہتے ، اپنی تجلیاتِ قرب سے اپنے اس بندہ کو متجلّی رکھنا چاہتے ہیں پھر سارے عالم کو اس ایک بندہ سے اللہ متجلّی کرتا ہے ۔ بہت راز کی بات آج فاش کررہا ہوں لہٰذا اگر کوئی مراد پوری نہ ہو تو سمجھ لو کہ میرے محبوب حقیقی کی مراد یہی ہے کہ یہ میرا مراد رہے کہیں اپنی مرادوں میں مشغول نہ ہوجائے ۔ اگر اپنی مرادوں میں یہ مشغول ہوگیا تو پھر اللہ کی مراد کیسے بنے گا۔ اللہ تو چاہتا ہے کہ یہ سفر میں رہے ، اس سے دین پھیلایا جائے اسی لئے سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا مانگی کہ اے اللہ علماء کے رزق کو سارے عالم میں منتشر فرمادیجئے ۔ جب یہ جگہ جگہ اپنا رزق کھانے جائیں گے تو میرا دین بھی پھیلائیں گے۔ نشر رزق العلماء ذریعہ ہوگا نشر علم دین کا اس لئے دعوتِ علماء حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا کا ثمرہ ہے لہٰذا مولانا لوگوں کو مرغا کھلا کر کوئی اپنا احسان نہ جتائے ۔

نامرادی کا مزہ بظاہر تو کڑوا ہے۔ دنیا دار تو اس سے گھبرائے گا کہ میں نامرادی نہیں چاہتا، یہ علماء و اولیاء کے لئے مبارک ہو، ہماری تو ہر مراد اللہ پوری کردے۔ یہ نامرادی کا راستہ حمقاء اور بے وقوفوں کے لئے نہیں ہے، وہ کیا جانیں کہ جس کو اللہ غیر سے نامراد کر کے اپنا مراد بنائے گا اس کے قلب کو کیا مستی دے گا۔ وہ تو اعلان کرے گا ؎

بادہ در جوشش گدائے جوشِ ماست
چرخ در گردش اسیرِ ہوشِ ماست

سارے عالم کی شراب میری مستی کی گدا ہے۔ یہ مولانا روم ہیں، کیوں انہوں نے سارے عالم کے مے خانوں کو للکارا، اپنے میکدۂ عشق غیر فانی سے اعلان نشر کیا کہ سارے عالم کی شراب میرے جوش و مستی کی گدا اور بھک منگی ہے اور آسمان اپنی گردش میں میرے ہوش کا قیدی ہے کیونکہ میں تجلیاتِ خالقِ ارض و سماء رکھتا ہوں اس لئے وسعتِ ارض و سماء میرے اندر تنگ ہے۔ آسمان و زمین میرے ہوش کا ایک جز ہیں اور جز اپنے کُل کے سامنے چھوٹا ہوتا ہے۔ آسمان و زمین کیا حقیقت رکھتے ہیں کہ اپنے طول و عرض پر فخر کریں ؎

ان کی نظر کے حوصلے رشکِ شہانِ کائنات
وسعتِ قلبِ عاشقاں ارض و سماء سے کم نہیں

یہ میرا ہی شعر ہے اور یہ شعر بھی ؎

دامن فقر میں مرے پنہاں ہے تاج قیصری
ذرۂ دردِ غم ترا دونوں جہاں سے کم نہیں

لوگ حقیر سمجھتے ہیں کہ ان مولویوں اور صوفیوں کے پاس کیا ہے؟ میں کہتا ہوں کہ اولیاء کا دامن فقر دیکھو جس میں قیصر روم و سلاطین کائنات کے تخت و تاج پوشیدہ ہیں۔ تمہیں کیا پتہ، اس کا نشہ قلب میں ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ اللہ والوں کے اور ان کے غلاموں کے ظاہری دامن میں تاج قیصری اور موتی دے دیتا تو پرچہ آؤٹ ہو جاتا اور عالم غیب عالم غیب نہ رہتا اور جب پرچہ آؤٹ ہو جاتا ہے تو امتحان دوبارہ ہوتا ہے اس لئے اللہ تعالیٰ نے عالم غیب رکھا کہ پرچہ آؤٹ نہ ہو اور یہاں جو پرچے آؤٹ ہوتے ہیں اس کی وجہ حکومت کی کمزوری ہے، یہاں رشوت دے کر پرچہ آؤٹ کرا دیتے ہیں لیکن اللہ کے یہاں کون ہے جو گڑبڑی کر سکے اس لئے اللہ تعالیٰ کا عالم غیب قیامت تک عالم غیب رہے گا، کوئی شخص عالم غیب کا پرچہ آؤٹ نہیں کر سکتا اس لئے اللہ تعالیٰ چھپا کر دل میں دیتے ہیں، اللہ والوں کی مستیاں دل میں ہوتی ہیں جن کو دوسرا نہیں جان سکتا لیکن جو اہل عقل و اہل بصیرت ہیں وہ پہچان لیتے ہیں کہ ان اللہ والوں کے دل کو کوئی دولت حاصل ہے اس لئے ان کے پیچھے پیچھے پھرتے ہیں اور ان کے دل سے کچھ پاتے ہیں۔

دیوانہ وہ ہے جو دوسروں کو دیوانہ بنادے تو سمجھ لو کہ اس کی دیوانگی عالمِ شباب پر ہے اور بڑے بڑے علماء اپنی دستارِ فضیلت لئے ہوئے اور بڑے بڑے ایم ایس امریکہ اور یورپ کی ڈگریاں لئے ہوئے اس کے پیچھے پیچھے پھرتے ہیں ؎

خلقے پس دیوانہ و دیوانہ بکارے

مخلوق دیوانہ کے پیچھے پھر رہی ہے اور دیوانہ اپنے کام میں لگا ہوا ہے ورنہ یہیں دیکھ لو کہ یہاں کون سی دنیا بٹ رہی ہے مگر کوئی ایسی بات ہے، ہمارے بزرگوں کا فیض ہے جو آپ لوگ آرہے ہیں۔ مولانا شاہ محمد احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا ایک مصرع ہے ؎

کچھ کھو رہے ہیں شوق سے کچھ پارہے ہیں ہم

یعنی گناہوں کے تقاضوں کو ہم شوق سے کھو رہے ہیں کہ کوئی نافرمانی نہ ہو اس کھونے سے ہم اللہ کو پارہے ہیں غیر اللہ کو کھو رہے ہیں اور مولیٰ کو پارہے ہیں اور مولیٰ اپنے عاشقوں کو دونوں جہان میں سرفراز رکھتا ہے۔ وہ اپنے عاشقوں کو ضائع نہیں کرتا

﴿إِنَّ اللّٰهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾

اللہ اپنے عاشقوں کے اجر کو ضائع نہیں کرتا، کہاں مُردہ لاشوں پر جاتے ہو۔ دونوں میں کوئی نسبت نہیں اس لئے وہ لوگ انتہائی بے

وقوف اور احمق ہیں جو اللہ کو چھوڑ کر دنیا پر مر رہے ہیں ۔ اس لئے اللہ پر مرنا سیکھو اور یہ بھی اللہ والوں ہی کے صدقہ میں آئے گا۔ حوصلۂ شاہبازی کس سے آئے گا ؟ بازِ شاہی سے اور بازِ شاہی کیسے بنو گے ؟ صحبت کی برکت سے ۔ دنیا میں کوئی ولی اللہ نہیں ہوا جب تک کسی ولی اللہ کی صحبت نہیں ملی ۔ دیسی آم کو لنگڑے آم کے متعلق ایک لاکھ کتابیں پڑھا دو ، ایم ایس کرادو لیکن ایک لاکھ کتابوں کے باوجود دیسی ہی رہے گا لیکن اسے کوئی کتاب نہ پڑھاؤ لنگڑے آم کی قلم لگادو آہستہ آہستہ وہ خود لنگڑا آم بن جائے گا۔

اور ایک بہت بڑی بات اور بتادوں کہ اگر کوئی مرید اپنی بے وقوفی سے اپنے شیخ کے بلند مقام کو نہ پہچانتا ہو اور شیخ بھی خود اپنی ولایت کے مقام کی بلندی سے ناواقف ہو لیکن اس کی صحبت میں ولایت سازی کی خاصیت ضرور ہوگی کہ اس کی برکت سے مرید کامیاب ہوجائے اور ولایت نصیب ہوجائے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کے اندر جو خاصیت رکھی ہے اس کا اثر ظاہر ہوگا جیسے کوئی نہ جانتا ہو کہ آگ کیا چیز ہے اور آگ کو بھی اپنے آگ ہونے کا علم نہ ہو لیکن اس میں یہ خاصیت ضرور ہوگی کہ ؎

جلا کے خاک نہ کردوں تو داغؔ نام نہیں

بعض بندے اللہ کے ولی ہوتے ہیں لیکن انہیں بوجہ اپنی سادگیٔ طبع کے

خود بھی پتہ نہیں ہوتا کہ ہم کس درجہ کے ولی اللہ ہیں لیکن ان کے فیض سے کوئی محروم نہیں رہتا۔

صد ہزاراں دام و دانہ است اے خدا

ما چو مرغان حریص بے نوا

ارشاد فرمایا کہ دام کے معنی ہیں جال اور دانہ سے مراد ہے گندم و چاول وغیرہ کے دانے جن کو شکاری چڑیوں کو جال میں پھنسانے کے لئے استعمال کرتا ہے گویا وہ دانہ چڑیوں کو جال میں پھانسنے کا آلہ ہے۔ چڑیا سمجھتی ہے کہ یہ میرا چارہ ہے اور بھوک میں کھانا شروع کرتی ہے اور جال میں پھنس جاتی ہے۔ مولانا رومی اللہ تعالیٰ سے دعا مانگتے ہیں کہ اے خدا گناہوں کے ہزاروں جال بچھے ہوئے ہیں اور ان کے پیچھے شیطان مثل شکاری کے ان میں ہم کو پھنسانے کے لئے بیٹھا ہوا ہے۔ حدیث پاک میں ہے اَلنِّسَاءُ حَبَائِلُ الشَّیْطَانِ عورتیں شیطان کا جال ہیں جن سے وہ گناہوں میں پھنسا دیتا ہے۔ اس زمانہ میں شیطان نے عورتوں کو بے پردہ کر کے قدم قدم پر یہ جال بچھا دیے، اُن کے گال اور بال دکھا کر پھر وبال میں مبتلا کر دیتا ہے۔ منشا یہ ہے کہ جتنی باتیں بھی اللہ کو ناراض کرنے والی ہیں وہ سب شیطان کے دام و دانہ میں شامل ہیں خواہ وہ عورتیں ہوں خواہ حسین لڑکے ہوں خواہ حرام مال ہو وغیرہ۔ جس چیز سے بھی شہوت

نفس سے مغلوب ہو کر گناہ میں مبتلا ہو جائے وہی شیطان کا جال ہے اور اس زمانہ میں چونکہ بے پردگی و عریانی عام ہے اس لئے شیطان کا سب سے بڑا جال حسین صورتیں ہیں۔

مولانا اللہ تعالیٰ سے عرض کرتے ہیں کہ اے اللہ شیطان نے گناہوں کے ہزاروں جال اور دانے ساری کائنات میں بچھا دئے ہیں اور ہم مسکین و غریب اور بے نوا چڑیوں کی طرح ہیں جنہیں بھوک اور پیاس لگی ہوئی ہے اور وہ دانہ کھانے کے لئے بے قرار ہیں اسی طرح ہمارے اندر بھی شہوتِ نفس اور خواہشاتِ نفسانیہ کے شدید تقاضے ہیں اور سامنے گناہوں کے دام و دانے ہیں اس لئے ہمیں سخت خطرہ ہے کہ کہیں ہم جال میں نہ پھنس جائیں۔ آگے فرماتے ہیں ۔

گر ہزاراں دام باشد بر قدم
چوں تو بامائی نہ باشد ہیچ غم

اے خدا اگر ہزاروں جال ہمارے قدم پر ہوں لیکن اگر آپ اپنی رحمت اور مدد کے ساتھ ہمارے ساتھ ہیں یعنی اگر آپ ہمارے نگہبان ہیں، پاسبان ہیں مددگار ہیں تو ہمیں ان جالوں کا کوئی خوف نہیں، آپ ہماری حفاظت کے لئے کافی ہیں کیونکہ اگرچہ نفس امارہ بالسُّوء ہے یعنی کثیر الامر بالسوء ہے، بُرائیوں کا بہت زیادہ حکم کرنے والا ہے لیکن یہ ہمارا کچھ نہیں بگاڑ سکتا اگر

﴿ اِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّیْ ﴾

کا سایہ ہمیں حاصل ہو، اس کے شر سے کوئی محفوظ نہیں رہ سکتا سوائے اس کے جسے اللہ کی رحمت کا سایہ حاصل ہے۔

﴿ اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّارَۃٌ بِالسُّوْٓءِ ﴾

جملہ اسمیہ ہے جو ثبوت و دوام پر دلالت کرتا ہے یعنی کوئی شخص نفس کے شر سے نہیں بچ سکتا جب تک اسے خالقِ نفسِ امارہ بالسوء کا استثنیٰ اِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّیْ نصیب نہ ہو۔ اگر نفس امارہ بالسوء ہے تو الا ما رحم ربی کا یہ استثنیٰ بھی خالق نفس امارہ کا ہے پس اس استثنیٰ کے ہوتے ہوئے نفس امارہ بالسوء کی کیا مجال جو ڈنک مار سکے۔ علامہ آلوسی فرماتے ہیں ما رحم ربی کا ما مصدریہ ظرفیہ زمانیہ ہے جس کے معنی ہوئے ای فی وقت رحمۃ ربی یعنی جب اللہ کی رحمت کا سایہ ہو تو نفس کی کیا مجال ہے کہ وہ ہمیں ضرر پہنچا سکے۔ مولانا کی دعا کا یہی مضمون ہے کہ اے اللہ اگر آپ کی رحمت کا سایہ ہم پر ہو تو نفس و شیطان ہمیں گناہوں کے زیرِ دام نہیں کرسکتے۔

موش تا انبار ما حفرہ زدہ است

وازفنش انبار ما خالی شدہ است

ارشاد فرمایا کہ کھیت میں جہاں غلہ کا ڈھیر رکھا

ہوتا ہے اسے کھلیان کہتے ہیں وہاں چوہا زمین میں نیچے نیچے سوراخ کر کے دور تک راستہ بنالیتا ہے اور دھیرے دھیرے سارا غلہ غائب ہوجاتا ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ جس طرح چوہا غلہ کا چور ہے اسی طرح ہمارا نفس بھی چور ہے۔ جب سے ہمارے نفس کے چوہے نے ہماری نیکیوں کے کھلیان اور خزانے میں خفیہ راستہ بنالیا ہے تو اس کے اس فن اور کید و مکر سے ہماری سب نیکیاں ضائع ہوگئیں مثلاً کہیں دکھاوا کرادیا، کہیں تکبر کرادیا، کہیں تکلم کرادیا جس سے سارے اعمال ضائع ہوجاتے ہیں جیسے ایک حاجی نے کہا کہ اے نوکر میرے مہمان کو اس صراحی سے پانی پلادے جو میں دوسرے حج میں مدینہ شریف سے لایا تھا۔ حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ظالم نے ایک جملہ میں دونوں حج ضائع کردیے۔ یہی نفس کی چوری ہے جس سے نیکیوں کے خزانے خالی ہوجاتے ہیں مثلاً کراچی میں بیٹھے بیٹھے کسی نے غیبت کردی اور جس کی غیبت کی ہے وہ لاہور میں ہے تو گویا اس نے نیکیوں کا مال مفت میں لاہور بھیج دیا یعنی اس کی نیکیاں لاہور والے کے اعمال نامہ میں چلی گئیں اور اسے خبر بھی نہیں کہ میرا کتنا بڑا نقصان ہوگیا۔ محنت کی کمائی مفت میں گنوائی۔ غیبت اسی لئے حرام ہے کہ مفت میں اپنی نیکیاں ضائع ہوتی ہیں۔ حدیث پاک میں ہے کہ قیامت کے دن غیبت کرنے والے کی نیکیاں جس کی غیبت کی ہے اس کے اعمالنامہ میں ڈال دی جائیں گی اور اگر اس کی نیکیاں ختم ہوگئیں تو اس کے گناہ

اس غیبت کرنے والے کے اعمال نامے میں ڈال دیے جائیں گے اور حدیث پاک میں ہے اَلْغِیْبَۃُ اَشَدُّ مِنَ الزِّنَا غیبت زنا سے بھی اشد ہے۔ صحابہ نے پوچھا کہ اے اللہ کے رسول غیبت زنا سے کیوں اشد ہے؟ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ زنا حق اللہ ہے۔ اللہ سے معافی مانگ لو، معاف ہوجائے گا، جس سے زنا کیا ہے اس سے معافی مانگنا فرض نہیں لیکن غیبت بندوں کا حق ہے، لاکھ استغفار و توبہ کرتے رہو جب تک وہ بندہ معاف نہیں کرے گا معاف نہیں ہوگا۔ لیکن حضرت حکیم الامت مجدد الملت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس میں یہ تشریح ہے کہ غیبت حق العباد اس وقت ہے جب اس بندہ کو اطلاع ہوجائے جس کی غیبت کی گئی ہے۔ اگر اس کو اطلاع نہیں ہوئی تو اس سے معافی مانگنا ابھی ضروری نہیں ہوا کیونکہ ابھی تو اس کو اطلاع نہیں ہوئی، اب اگر اس سے معافی مانگے گا تو اس کو اطلاع ہوگی اور اس کو تکلیف ہوگی کہ اس شخص نے میری غیبت کی ہے۔ اس صورت میں غیبت کی تلافی یہ ہے کہ جس مجلس میں غیبت کی ہے ان سب لوگوں کو جمع کرکے ان کے سامنے اپنی نالائقی کا اعتراف کرے کہ مجھ سے سخت نالائقی ہوئی کہ میں نے فلاں کی غیبت کی، ان میں دوسری بہت سی خوبیاں بھی ہیں میں توبہ کرتا ہوں۔ اللہ تعالیٰ سے معافی مانگے اور کچھ پڑھ کر ایصال ثواب کرے۔ اس طرح غیبت کا گناہ معاف ہوجائے گا لیکن اگر اس شخص کو

اطلاع ہوگئی ہے تو اس سے معافی مانگنا ضروری ہے کیونکہ بغیر اس کے معاف کیے یہ گناہ معاف نہیں ہوگا۔ اسی لئے سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غیبت زنا سے اشد ہے کیونکہ یہ حق العباد ہے۔

زنا کے حق اللہ ہونے کا قانون اسلام کی صداقت کی بہت بڑی دلیل ہے۔ اگر عیسائی اور یہودی اس قانون کو بناتے تو کہتے کہ جس سے زنا کیا ہے اس سے جاکر معافی مانگو اور اس سے کتنے فتنے پیدا ہوجاتے مثلاً وہ عورت کسی ملک کی وزیر یا صدر ہے اور مختلف ممالک کے صدر مملکت بیٹھے ہوئے ہیں کہ اس کی رہائش گاہ کے سامنے کئی لوگ معافی مانگنے کے لئے آکھڑے ہوئے کہ محترمہ فرسٹ ایر میں جب ہم آپ کے ساتھ پڑھ رہے تھے تو کچھ غلطیاں ہوگئی تھیں لیکن اس وقت تو ہمیں اللہ کا خوف نہیں تھا اس لئے آپ کے ساتھ کچھ غلط حرکتیں کر بیٹھے لیکن اب ہمارے دل میں خوفِ خدا آگیا ہے لہٰذا آپ ہمیں معاف کردیجئے۔ بتائیے اس میں کس قدر بے عزتی اور ذلت ہوتی۔ زنا کو اللہ تعالیٰ نے اپنا حق رکھ کر اپنے بندوں کی عزت و آبرو رکھی ہے کہ بس مجھ سے معافی مانگ لو، یہی دلیل ہے کہ اسلام بالکل سچا مذہب ہے اور اللہ تعالیٰ کا بنایا ہوا دین ہے ورنہ انسانی عقل زنا کو حق العباد قرار دیتی۔

اسی طرح بعض نادان اور کم فہم لوگ کہتے ہیں کہ اسلام میں زنا کی سزا بہت سخت ہے کہ سنگسار کردو یعنی پتھر مار مار کر ختم کردو اور

حکم یہ ہے کہ مجمع بھی لگا ہو۔ میں کہتا ہوں کہ اسلام کے اس قانون میں بھی بہت بڑی رحمت ہے۔ اگر ایک واقعہ بھی ایسا ہو جائے یعنی اس حکم پر ایک بار عمل کرلیا جائے تو پورا ملک زنا سے بچ جائے گا۔

اور یہ بھی اللہ کی رحمت ہے کہ زنا کو ثابت کرنا مشکل کردیا کہ چار گواہ ہوں اور اس طرح دیکھیں جیسے سلائی سرمہ دانی میں جاتی ہے ۔ کون ہے جو چار گواہوں کی موجودگی میں ایسی حرکت کرے گا اور گواہی کے لئے جس حالت میں دیکھنے کی شرط ہے وہ بھی انتہائی مشکل۔ تو اس کے ثبوت کو مشکل کردیا تاکہ میرے بندے مصیبت سے بچ جائیں۔ کیا یہ رحمت نہیں ہے۔

اور مزید رحمت یہ ہے کہ عدالت میں اگر جج پوچھے کہ کیا تم نے ایسا کیا تھا تو انکار کرنا اقرار کرنے سے افضل ہے۔یہاں جھوٹ بولنا سچ بولنے سے افضل ہے۔ یہاں جھوٹ بولنے کو اللہ نے پسند کرلیا کہ جھوٹ بول کر اپنی جان بچالو بس مجھ سے معافی مانگ لو ، میں تمہیں معاف کردوں گا ، مجھے تم سے محبت ہے ہم تمہاری جان لینا نہیں چاہتے۔

آہ اسلام کا ہر قانون رحمت ہی رحمت ہے مثلاً روزہ میں اگر کوئی بڈھا آدمی بھول کر کھا رہا ہو تو شریعت کا حکم یہ ہے کہ اس کو کھانے دو ، یاد بھی نہ دلاؤ کہ تمہارا روزہ ہے۔ کیا یہ کرم اور مہربانی نہیں ہے اور اگر جوان بھول کر کھا رہا ہو تو اس کو روزہ یاد دلا دو۔

اسی طرح حکم ہے کہ اگر بخار ہے اور پانی نقصان کرتا ہے تو تیمم کرلو۔ اگر ڈاکٹر کہتا ہے کہ آپ اگر تیمم کریں گے تو تین دن میں اچھے ہو جائیں گے اور اگر گرم پانی سے وضو کریں گے تو بجائے تین دن کے چار دن میں اچھے ہوں گے تو ایسی صورت میں بھی تیمم جائز ہے۔ ایک ہے اشتداد مرض یعنی مرض کا بڑھ جانا، اور ایک ہے امتداد مرض یعنی مرض میں تو شدت و اضافہ نہ ہو لیکن فائدہ دیر میں ہو، صحت دیر سے ہو تو اس صورت میں بھی تیمم کو جائز کرنا کیا یہ اللہ تعالیٰ کی شان رحمت نہیں ہے۔

خیر یہ تو درمیان میں دین کے بعض احکامات کے رموز و اسرار اللہ تعالیٰ نے بیان کرادیے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دین کا ہر حکم مبنی علی الرحمۃ ہے۔

شعر مذکورہ جس کی تشریح بیان ہوئی اس کا حاصل یہ ہے کہ گناہوں سے نیکیاں ضائع ہو جاتی ہیں اور آدمی ولایت خاصہ سے محروم رہ جاتا ہے کیونکہ ولایت کی بنیاد تقویٰ ہے اس لئے اگلے شعر میں مولانا رومی نصیحت فرماتے ہیں۔

اول اے جاں دفع شر موش کن
بعد ازیں انبار گندم کوش کن

مولانا رومی فرماتے ہیں کہ اے میری جان پہلے کسی اللہ والے کی صحبت

میں رہ کر نفس کے چوہے کے شر سے حفاظت کی ترکیب سیکھ لے اس کے بعد نیکیوں کا گندم جمع کرنے کی فکر کر کیونکہ جتنا نیکیاں کمانا ضروری ہے اتنی ہی اس کی حفاظت کرنا ضروری ہے اور اس کا طریقہ کسی اللہ والے کی صحبت میں رہ کر اپنے نفس کی اصلاح کرانا ہے تاکہ گناہ چھوٹ جائیں، اور نیکیوں کا نور باقی رہے۔

دین پر استقامت اور اعمال کی بقاء کے لئے اہل اللہ کی صحبت اتنی ضروری ہے کہ حضرت مولانا الیاس صاحب رحمۃ اللہ علیہ بانی تبلیغی جماعت فرماتے ہیں کہ میں جب دین کی محنت کے لئے جاتا ہوں تو مخلوق میں اختلاط اور زیادہ میل جول سے نفس میں کچھ کثافت اور گندگی سی آجاتی ہے اس کو دور کرنے کے لئے میں اہل اللہ کی خانقاہوں میں جاتا ہوں تو دل مجلّیٰ ہو جاتا ہے جیسے موٹر کار طویل سفر پر جاتی ہے تو پرزوں میں کچھ میل کچیل لگ جاتا ہے لہٰذا اس کی ٹیوننگ کی بھی ضرورت ہوتی ہے اور صفائی کے لئے کار کو کارخانے میں جس کو ورکشاپ کہتے ہیں بھیجا جاتا ہے۔ اسی طرح دل کی ٹیوننگ کی بھی ضرورت ہوتی ہے جس کی ورکشاپ خانقاہیں ہیں کیونکہ نفس چور ہے اس میں خفیہ طریقہ سے کچھ بڑائی کچھ دکھاوا آجاتا ہے۔ جن کا مشائخ اور علماء سے تعلق نہیں ہوتا ان کی گفتگو سے پتہ چل جاتا ہے اور ان کی زبان سے بڑائی کی باتیں نکلنا شروع ہو جاتی ہیں اور انہیں خبر بھی نہیں ہوتی کہ میرے دل میں کیا مرض پیدا ہو گیا۔ اس لئے

چاہے کوئی مدرس ہو، معلم ہو، مبلغ ہو، مصنف ہو تزکیۂ نفس بغیر اہل اللہ کی صحبت اور تعلق کے نہیں ہوتا۔ ایک صاحب نے خود بتایا کہ میں اللہ کے فضل سے دین کے لئے کچھ وقت لگا کر جب کراچی واپس آیا تو مجھے تمام لوگ نہایت حقیر معلوم ہوئے کہ یہ سب غافل ہیں، انہیں دین کی فکر نہیں، علماء پنکھوں میں بیٹھ کر بخاری شریف پڑھا رہے ہیں، اور ہم لوگ دریائے سندھ کے کنارے جنگلوں میں جا کر دین پھیلا رہے ہیں، لیکن وہ ایک اللہ والے سے بیعت تھے انہوں نے اپنے شیخ کو اپنا یہ حال بتایا کہ مجھے تو بڑے بڑے علماء تک شیطان نظر آرہے ہیں۔ ان بزرگ نے کہا کہ سب سے بڑے شیطان تو تم ہو کیونکہ تمہارے دل میں تکبر پیدا ہوگیا۔ تم نے اپنے نفس کو مٹانا نہیں سیکھا۔ اسلام تو یہ کہتا ہے کہ تمام مسلمانوں کو اپنے سے بہتر سمجھو اور اپنے کو سب سے کمتر سمجھو بلکہ جب تک خاتمہ ایمان پر نہیں ہوجاتا خود کو کافروں سے اور جانوروں سے بھی کمتر سمجھو اور تمہارا حال اتنا خراب ہوگیا کہ عام مسلمان تو کیا تم علماء کو جو وارثین انبیاء ہیں، حقیر سمجھ رہے ہو۔ ان بزرگ نے فرمایا کہ کہ حدیث شریف میں ہے

لَا یَدْخُلُ الْجَنَّۃَ مَنْ کَانَ فِیْ قَلْبِہٖ مِثْقَالُ ذَرَّۃٍ مِّنْ کِبْرٍ۔

(صحیح مسلم باب تحریم الکبر و بیانہ)

وہ شخص جنت میں داخل نہیں ہوگا جس کے دل میں ایک ذرہ برابر بڑائی ہوگی اور ایک روایت میں ہے کہ وَلَا یَجِدُ رِیْحَھَا داخلہ تو درکنار

جنت کی خوشبو بھی نہیں پائے گا۔

اس سے پتہ چلا کہ اہل اللہ سے تعلق کتنا ضروری ہے۔ اگر اس شخص کا کوئی شیخ نہ ہوتا تو یہ تو ہلاک ہوگیا تھا کیونکہ شیطان نے دل میں تکبر ڈال دیا تھا لیکن شیخ کی ڈانٹ سے سارا تکبر نکل گیا۔ یہ تکبر اتنا بڑا ایٹم بم ہے کہ حج اور عمرے تہجد و تلاوت و ذکر و نوافل سب کو اڑا دیتا ہے۔

اسی طرح چاہے کتنا ہی بڑا عالم ہو، محدث ہو، شیخ الحدیث ہو، بخاری پڑھا رہا ہو اگر اللہ والوں سے اصلاحی تعلق نہ ہوگا تو آپ اس کے علم و عمل میں فاصلے دیکھیں گے۔ چاہے علم کا سمندر ہو اگر اصلاح نہ کرائی ہوگی تو آپ دیکھیں گے کہ ہوائی جہاز میں ایر ہوسٹس سے مسکرا مسکرا کر اور اس کی طرف دیکھ کر باتیں کر رہا ہوگا اور زِنَا الْعَیْنِ النَّظْرُ کا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی لعنت لَعَنَ اللّٰہُ النَّاظِرَ وَالْمَنْظُوْرَ اِلَیْہِ کا علم اس کی طاق نسیان میں ہوگا۔

مولانا رومی نے اس شعر میں یہی نصیحت فرمائی ہے کہ جتنا نیکیاں کمانا ضروری ہے ان کی حفاظت کا اہتمام بھی اتنا ہی ضروری ہے جو نفس کی اصلاح کے بغیر نہیں ہوتا اور نفس کی اصلاح موقوف ہے صحبت اہل اللہ پر۔

❁❁❁

مجلس درس مثنوی

۱۵ رمضان المبارک ۱۴۱۸ھ مطابق ۱۴ جنوری ۱۹۹۸ء بروز چہار شنبہ
(بدھ) ۷ بجے صبح در خانقاہ امدادیہ اشرفیہ گلشن اقبال بلاک ۲ کراچی

نالہ کردم کہ تو علام الغیوب
زیرِ سنگِ مکرِ بد مارا مکوب

اے خدا میں آپ سے رو رو کر نالہ و فریاد کر رہا ہوں اور میرے رونے اور نالہ و فریاد کرنے کی وجہ کیا ہے ؟ کیونکہ آپ علام الغیوب ہیں ، میرے سب بھیدوں سے واقف ہیں ، میری نالائقیوں سے اور میرے گناہوں سے باخبر ہیں ، میرا کوئی حال آپ سے پوشیدہ نہیں ، مخلوق سے تو ہم اپنا حال چھپا سکتے ہیں لیکن کون ہے جو آپ سے اپنی کسی حالت کو چھپا سکے لہٰذا جب آپ کو ہمارا سب حال معلوم ہے تو آپ سے رونے اور معافی مانگنے کے سوا چارہ نہیں ۔ اسی لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں یہ دعا سکھائی کہ اللہ سے یوں مانگا کرو کہ اَللّٰھُمَّ لَا تُخْزِنِیْ فَاِنَّکَ بِیْ عَالِمٌ اے اللہ آپ مجھے رسوا نہ کیجئے کیونکہ

آپ مجھے خوب جانتے ہیں ، آپ کو میرے ہر عیب اور ہر گناہ کا علم ہے اور جس کو کسی کی کمزوریوں کا اور نالائقیوں کا علم ہو وہ جب چاہے اسے رسوا کرسکتا ہے پس صرف اپنے کرم سے مجھے رسوا نہ کیجئے کیونکہ مجھے رسوا کرنا ہے آپ کے لئے کچھ مشکل نہیں وَ لَا تُعَذِّبْنِیْ فَاِنَّکَ عَلٰی قَادِرٌ اور مجھے عذاب نہ دیجئے کیونکہ آپ مجھ پر پوری قدرت رکھتے ہیں۔ میں آپ کی قدرت قاہرہ کاملہ غالبہ سے بھاگ کر کہاں جاسکتا ہوں ، جہاں جاؤں گا وہ آپ کی زمین ہوگی اور جہاں بھاگوں گا وہ آپ کا آسمان ہوگا لہٰذا جب آپ مجھ پر ہر طرح قادر ہیں تو تَفَضَّلْ عَلَیْنَا بِفُنُوْنِ الْاٰلَاءِ مَعَ اسْتِحْقَاقِنَا بِاَفَانِیْنِ الْعِقَابِ طرح طرح کے عذابوں کے مستحق کو عذاب نہ دیجئے اور کیونکہ آپ کریم ہیں تو بجائے عذاب کے مجھ پر اپنی نعمتوں کی بارش کردیجئے۔

تو مولانا رومی بارگاہِ خداوندی میں عرض کررہے ہیں کہ اے علام الغیوب جب آپ ہمارے تمام بھیدوں سے اور ہمارے گناہوں کے تمام حوادث و واقعات سے لیلاً و نہاراً باخبر ہیں تو نفس و شیطان کے مکر اور بُری تدبیروں کے پتھر کے نیچے ہماری کٹائی نہ ہونے دیجئے، گناہوں پر اصرار کی نحوست سے گناہوں کے تقاضوں میں شدت آگئی ہے لہٰذا اے اللہ ہماری مدد فرمائیے اور مجاہدہ شدیدہ کو آسان فرمادیجئے ۔ان تقاضوں سے ہم کو بہت تکلیف ہے کیونکہ ہم دل سے چاہتے ہیں کہ ہم سے گناہ نہ ہو ، ہم گناہوں سے بچنا چاہتے ہیں۔

لہٰذا اس کا کیا علاج ہے ؟ حدیث پاک میں ہے کہ جب کفر کا وسوسہ آئے تو کہو اٰمَنْتُ بِاللّٰہِ وَ رُسُلِہٖ اسی طرح جب گناہ کا خیال آئے یا کسی حسین اور نمکین شکل پر نظر پڑ جائے اور قلب کا قبلہ مولیٰ کی طرف سے ہٹ کر ایک اعشاریہ بھی لیلیٰ کی طرف مائل ہونے لگے تو فوراً پڑھو اٰمَنْتُ بِاللّٰہِ وَ رُسُلِہٖ مگر نظر ہٹا کر۔ یہ نہیں کہ دیکھے بھی جارہے ہیں اور پڑھے بھی جارہے ہیں کیونکہ اس وقت آپ کا یہ قول بلا عمل ہوگا بلکہ جو عمل صادر ہورہا ہے حرام نظر کا وہ موجب لعنت ہے اور جب لعنت برسے گی تو یہ پڑھنا کیسے موثر ہوگا لہٰذا حسینوں سے نظر ہٹا کر اٰمَنْتُ بِاللّٰہِ وَ رُسُلِہٖ کہنا ایمان باللہ و ایمان بالرسل کی عملی و قلبی تصدیق ہے کیونکہ عمل قلب کی تصدیق کو ظاہر کرتا ہے کہ ایمان لایا میں اللہ پر اور اس کے رسولوں پر تو ان شاء اللہ آپ کا قلب بلا دلیل لیلیٰ سے ہٹ کر پھر مولیٰ کی طرف آجائے گا۔ یہ جامع صغیر کی حدیث ہے ۔ علامہ جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ اس کی برکت سے قلب غیر اللہ کے وسوسوں سے پاک ہوجائے گا اور اللہ کی عظمت اور رسولوں کی عظمت دل میں آجائے گی ۔ عظمت خداوندی اور عظمت رسالت کی برکت سے غیر اللہ کے کیڑوں اور وساوس کے جراثیم پر ڈی ڈی ٹی چھڑک جائے گی یعنی غیر اللہ سے دل پاک ہوجائے گا۔

یا کریم العفو ستار العیوب
انتقام از ما مکش اندر ذنوب

ارشاد فرمایا کہ کریم کے معنی ہیں الذی یعطی بدون الاستحقاق والمنۃ وہ ذات جو بغیر استحقاق عطا فرمادے، جس کا حق نہ بنتا ہو اسے بھی دے دے، جو عطا و بخشش کا مستحق نہ ہو اسے بھی محروم نہ کرے۔ مولانا رومی دعا کرتے ہیں کہ اے اللہ اگرچہ ہم معافی کے قابل نہیں ہیں مگر چونکہ آپ کریم ہیں اس لئے ناقابل معافی کو معافی دے دیجئے اور ہمارے گناہوں کے آثار و نشانات کو بھی مٹا دیجئے۔ عفو کے معنی ہیں اِمْحَاءُ آثَارِ الذُّنُوْبِ جس کو اللہ معاف کرتا ہے اس کے گناہوں کے آثار و نشانات اور گناہوں کی شہادتوں اور گواہیوں کو بھی مٹا دیتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں:

اِذَا تَابَ الْعَبْدُ اَنْسَی اللّٰہُ الْحَفَظَۃَ ذُنُوْبَہٗ
وَ اَنْسٰی ذٰالِکَ جَوَارِحَہٗ وَ مَعَالِمَہٗ مِنَ الْاَرْضِ
حَتّٰی یَلْقَی اللّٰہَ وَ لَیْسَ عَلَیْہِ شَاھِدٌ مِنَ اللّٰہِ بِذَنْبٍ

جب بندہ اللہ سے معافی مانگتا ہے تو اللہ تعالیٰ کِرَاماً کَاتِبِیْنَ یَعْلَمُوْنَ مَا تَفْعَلُوْنَ کی گواہی کو مٹا دیتا ہے۔ گناہ کا پہلا اثر جو قائم ہوتا ہے وہ کراماً کاتبین کی گواہی ہے کہ وہ ہمارے اعمالنامہ میں اس گناہ کو لکھ لیتے ہیں۔

جب اللہ تعالیٰ معاف فرمادیتے ہیں تو فرشتوں کو وہ گناہ بھلا دیتے ہیں اور اعمالنامہ سے خود مٹا دیتے ہیں اور گناہ کے دوسرے گواہ خود ہمارے اعضاء ہیں

﴿اَلْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلٰى اَفْوَاهِهِمْ وَ تُكَلِّمُنَا اَيْدِيْهِمْ
وَ تَشْهَدُ اَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوْا يَكْسِبُوْنَ﴾

قیامت کے دن ہمارے ہاتھ پاؤں گواہی دینے لگیں گے کہ اے اللہ ہم فلاں فلاں گناہ کیا کرتے تھے۔ اسی کو مولانا رومی فرماتے ہیں ؎

چشم گوید کردہ ام غمزہ حرام
گوش گوید چیدہ ام سوء الکلام

آنکھ کہے گی کہ میں نے حرام اشارہ بازی کی ہے اور کان کہے گا کہ میں نے بُری بُری باتیں سنی ہیں، گانا سنا ہے، لوگوں کی غیبت سنی ہے وغیرہ

لب بگوید من چنیں بوسیدہ ام
دست گوید من چنیں دزدیدہ ام

ہونٹ کہیں گے کہ ہم نے حرام بوسے لئے ہیں اور ہاتھ کہیں گے کہ ہم نے فلاں فلاں کا مال چرایا ہے۔ لیکن بندہ جب توبہ کرلیتا ہے تو اللہ تعالیٰ اعضاء کی گواہی کو بھی مٹا دیتے ہیں اور حق العباد کی توبہ یہ

ہے کہ بندہ کا حق واپس کرے یا اس سے معاف کرائے۔ اور تیسری گواہی اعمالنامے ہیں وَ اِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ پس توبہ کی برکت سے جب اللہ تعالیٰ فرشتوں ہی کو بھلا دیں گے تو اعمالنامہ سے مٹانا خود لازم آتا ہے اور گناہوں کا چوتھا گواہ زمین کا وہ ٹکڑا ہے جہاں بندہ گناہ کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں:

﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ اَخْبَارَهَا﴾

جب زمین اپنی خبریں بیان کرے گی۔ صحابہ نے پوچھا کہ اس کا کیا مطلب ہے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ زمین کی پشت پر جو اعمال کئے جارہے ہیں زمین ان کی گواہی دے گی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ توبہ کی برکت سے زمین کی گواہی کو بھی ختم کردیں گے اور بندہ اللہ تعالیٰ سے اس حال میں ملے گا کہ اس کے خلاف کوئی شاہد اور گواہ نہ ہوگا۔

مولانا رومی عرض کرتے ہیں کہ اے اللہ معافی دینے میں آپ بے حد کریم ہیں اور جس کو آپ معاف فرمادیتے ہیں اس کے عیوب کی پردہ پوشی فرماتے ہیں۔ علامہ آلوسی نے مغفرت کے معنی لکھے ہیں ستر القبیح و اظہار الجمیل جس کی اللہ تعالیٰ مغفرت فرمادیتے ہیں اس کے عیوب کو چھپا دیتے ہیں اور اس کی نیکیوں کو ظاہر فرمادیتے ہیں پس اے اللہ ہمارے عیوب اور گناہوں کو بھی مخلوق کی نظر سے چھپا دیجئے

کیونکہ آپ کی ہر صفت غیر محدود ہے اس لئے آپ کا پردۂ ستاریت بھی غیر محدود ہے اور ہمارے گناہوں کی تعداد کماً و کیفاً محدود ہے چاہے لاکھوں کروڑوں اور اربوں میں ہو۔ تعداد کا استعمال محدود پر ہوتا ہے، غیر محدود کو دائرۂ تعداد میں نہیں لایا جاسکتا اس لئے ہمارے گناہوں کی تعداد کتنی ہی اکثریت میں ہو لیکن آپ کی غیر محدود مغفرت کے سامنے اقلیت میں ہے کیونکہ کثیر محدود اپنی اکثریت کے باوجود غیر محدود کے سامنے اقلیت میں ہوتا ہے۔ اسی لئے حدیث پاک کی دعا ہے:

اَللّٰھُمَّ اِنَّ رَحْمَتَکَ اَوْسَعُ مِنْ ذُنُوْبِیْ

اے اللہ آپ کی رحمت میرے گناہوں سے زیادہ وسیع ہے پس ہمارے محدود گناہوں کو اپنے غیر محدود پردۂ ستاریت میں چھپا دیجئے جیسے کسی چیونٹی پر کوئی مصیبت آرہی ہو، مثلاً تیز بارش یا کوئی اور بلا آرہی ہو اور وہ کسی کریم سے کہے کہ اپنی دس گز کی چادر میں مجھ کو چھپا لیجئے، اس میں کہیں ذرا سی پناہ دے دیجئے کیونکہ آپ کی دس گز کی چادر کا چھوٹا سا گوشہ بھی میرے وجود کو چھپانے کے لئے کافی ہے اور مجھے اس میں چھپانا آپ کے لئے کچھ مشکل نہیں۔ تو مولانا رومی فرماتے ہیں کہ اے اللہ آپ ستار العیوب ہیں، غیر محدود پردۂ ستاریت کے مالک ہیں، میرے محدود لیکن کثیر گناہوں کو اپنے غیر محدود پردۂ ستاریت میں چھپا دیجئے۔ اگلے مصرع میں مولانا فرماتے ہیں کہ۔

انتقام از ما مکش اندر ذنوب

میرے گناہوں کی وجہ سے اے اللہ آپ مجھ سے انتقام نہ لیجئے کیونکہ فَاِنَّکَ عَلیٰ قَادِرٌ آپ مجھ پر پوری طرح قادر ہیں اور ایسے قادر ہیں کہ جس طرح چاہیں مجھ پر عذاب نازل کر سکتے ہیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جیسے چیونٹی کسی ہاتھی سے کہے کہ صاحب مجھے معاف کر دیجئے کیونکہ میں آپ کے انتقام کے قابل نہیں ہوں۔ اگر آپ بلا ارادہ ہی مجھ پر اپنا پیر رکھ دیں تو میرا برادہ نکل جائے گا اور میرا وجود ہی ختم ہو جائے گا۔ تو اللہ تعالیٰ کی قدرت کے سامنے ہاتھی کیا چیز ہے، بے شمار ہاتھی بھی اس کے سامنے کچھ نہیں۔ اس لئے مولانا رومی اللہ تعالیٰ سے عرض کرتے ہیں کہ اے اللہ ہم آپ کے انتقام کے قابل نہیں، ہمارے گناہوں کو معاف فرما دیجئے اور ہم سے انتقام نہ لیجئے کیونکہ ہمارے گناہ آپ کو کوئی نقصان نہیں پہنچا سکتے، ہمارے گناہوں سے ہم کو ہی ضرر پہنچتا ہے۔ اسی لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم بارگاہِ خداوندی میں عرض کرتے ہیں کہ:

يَا مَنْ لَا تَضُرُّهُ الذُّنُوْبُ وَلَا تَنْقُصُهُ الْمَغْفِرَةُ

فَاغْفِرْلِيْ مَا لَا يَضُرُّكَ وَهَبْ لِيْ مَا لَا يَنْقُصُكَ

اے وہ ذات جس کو ہمارے گناہوں سے کوئی ضرر نہیں پہنچتا اور معاف کرنے سے جس کے خزانۂ مغفرت میں کوئی کمی نہیں آتی پس میرے

ان گناہوں کو بخش دیجئے جو آپ کو کچھ مضر نہیں اور مجھے وہ مغفرت عطا فرمائیے جو آپ کے یہاں کم نہیں ہوتی۔

از شراب قہر چوں مستی دہی
نیست ہارا صورت ہستی دہی

ارشاد فرمایا کہ قہر کے معنی ہیں عذاب۔ شرابِ قہر کے معنی ہیں گناہوں کی مستی جو موجب عذاب ہوتی ہے جس کی دلیل

﴿ اِنَّهُمْ لَفِيْ سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُوْنَ ﴾

ہے کہ قوم لوط والے اپنے نشہ میں مست ہورہے تھے جس کے بعد عذاب نازل ہوگیا۔ معلوم ہوا کہ ایک شراب قہر ہے اور ایک شراب مہر ہے یعنی اللہ کی محبت کی شراب۔ وہ کیا ہے؟ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿ فَمَنْ يُّرِدِ اللّٰهُ اَنْ يَّهْدِيَهٗ يَشْرَحْ صَدْرَهٗ لِلْاِسْلَامِ ﴾

اللہ تعالیٰ جس کے لئے خیر کا ارادہ فرماتے ہیں اس کا سینہ اسلام کے لئے کھول دیتے ہیں۔ یہ شرح صدر ہی شرابِ محبت الٰہیہ ہے جس کی علامت کیا ہے؟ اس کی علامات حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے بیان فرمائیں کہ جس کو یہ شرابِ محبت عطا ہوتی ہے تو فانی چیزوں سے اس کا دل ہٹ جاتا ہے، دنیائے فانی سے اس کا دل اُچاٹ ہوجاتا

ہے اور آخرت کی طرف راغب ہوجاتا ہے اور موت سے پہلے موت کی تیاری کی اس کو توفیق ہوجاتی ہے۔

اس کے برعکس مسلسل نافرمانی و طغیان و سرکشی و فسق و فجور کے سبب اللہ تعالیٰ جس سے انتقام لینا چاہتا ہے، جس کو برباد کرنا چاہتا ہے مولانا رومی فرماتے ہیں کہ اس کو قہر و عذاب کی شراب پلا دیتا ہے جس کا اثر یہ ہوتا ہے کہ گناہوں کی چیزوں میں اس کو بڑا نشہ اور مستی آتی ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کا ظلم نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ تو ظلم سے پاک ہے بلکہ یہ اس کی نافرمانی و سرکشی کا ثمرہ ہوتا ہے جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

﴿بَلْ طَبَعَ اللّٰهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾

اللہ تعالیٰ نے کافروں کے دلوں پر جو مہر لگادی اس کا سبب ان کا کفر ہے کیونکہ انہوں نے ارادہ کر رکھا تھا کہ ہمیشہ کفر ہی پر قائم رہنا ہے۔ مولانا رومی فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جس کو اپنے قہر و غضب و عذاب کی شراب پلاتا ہے اس کی علامت کیا ہوتی ہے ۔

نیست ہارا صورت ہستی دہی

اس کے دل میں فانی چیزوں کی بڑی اہمیت آجاتی ہے، دنیائے فانی اس کو بڑی حسین اور مہتم بالشان معلوم ہوتی ہے کہ آہ کیسی پیاری شکل ہے، فانی چاکلیٹ پر وہ پاگلیٹ ہوجاتا ہے۔ پس جن شکلوں کو دیکھ کر

دل میں مستی آنے لگے تو سمجھ جاؤ کہ یہ قہرِ الٰہی ہے، یہ اللہ کی محبت کی شراب نہیں ہے بلکہ ہشیار ہو جاؤ کہ یہ اللہ کے عذاب کی شراب آ رہی ہے، فوراً اللہ کے خوف اور عذاب اور جہنم کا مراقبہ کرو اور ان کے مستقبل کی فنائیت اور قبرستان میں ان کے فنا ہو جانے کو یاد کرو اور سوچو کہ زندگی ہی میں ان کی شکل ایسی بگڑ جائے گی کہ آپ ان کو دیکھنا بھی پسند نہیں کریں گے۔ ایک سولہ سال کی کم عمر حسینہ کو اگر دیکھ بھی لیا تو پھر اسی کو اسّی سال میں کس حال میں دیکھو گے لہٰذا جوانی ہی میں اس کے بڑھاپے کو سوچو تو اپنی جوانی اس پر فدا نہیں کرو گے۔ اس پر میرا شعر ہے ؎

ان کے بچپن کو ان کے بچپن سے
پہلے سوچو تو دل نہیں دو گے

مجلس درس مثنوی

۱۶ رمضان المبارک ۱۴۱۸ھ مطابق ۱۵ جنوری ۱۹۹۸ء بروز جمعرات بوقت ساڑھے چھ بجے صبح در خانقاہ امدادیہ اشرفیہ گلشن اقبال بلاک ۲ کراچی

گرز چاہے می کنی ہر روز خاک
عاقبت اندر رسی در آب پاک

ارشاد فرمایا کہ مولانا رومی فرماتے ہیں کہ اگر کسی کنویں سے تم روزانہ مٹی نکالتے رہو گے تو ایک دن تم کو پاک و صاف پانی مل جائے گا۔ اس شعر میں پورا سلوک ہے، پورا تصوف اور پوری فقیری ہے۔ جب میں معارف مثنوی لکھ رہا تھا تو اللہ تعالیٰ نے مجھ کو خواب میں اس کی شرح عطا فرمائی کہ پانی کھودتے وقت چار منزلیں آتی ہیں۔ سب سے پہلے سوکھی مٹی نکلتی ہے جس میں پانی کا نشان تک نہیں ہوتا مگر تواتر سے اہل تجربہ پر یقین کرتے ہوئے آدمی کام کرتا ہے اور سوکھی مٹی نکالتا رہتا ہے، آٹھ دس فٹ تک خالی سوکھی مٹی آتی ہے لیکن وہ مایوس نہیں ہوتا۔ اس کے بعد جب مٹی میں تھوڑی

تھوڑی نمی آتی ہے تو خوش ہو جاتا ہے کہ اب معلوم ہوتا ہے پانی کی منزل قریب آرہی ہے۔ پھر اس کے بعد ایک زمانہ آئے گا کہ مٹی اور پانی پچاس پچاس فیصد آنے لگتا ہے یعنی آدھا پانی آدھی مٹی جس کو کیچڑ کہتے ہیں، اس منزل تک جب آدمی پہنچتا ہے تو سمجھتا ہے کہ اب ہم پانی کو پاگئے لیکن اہل تجربہ کہتے ہیں کہ ابھی صبر نہ کرنا، کیچڑ پر قناعت نہ کرنا، ابھی اور کھدائی کرو، اور محنت و مجاہدہ کرو یہاں تک کہ پھر بالکل صاف پانی آجاتا ہے۔ یہ چار منزلیں ہو گئیں۔

میرے قلب میں اللہ تعالیٰ نے یہ بات ڈالی کہ سلوک کے بھی چار منازل ہیں۔ شروع شروع میں اللہ تعالیٰ کا نام لینے میں آپ کو مزہ نہیں آئے گا، خشک مٹی معلوم ہوگی مگر مولانا فرماتے ہیں کہ تم نام لیتے رہو کچھ عرصہ بعد اللہ کے دریائے قرب کی نمی آنے لگے گی، آپ کے جسم کی مٹی اللہ کے نام کی تھوڑی تھوڑی لذت محسوس کرنے لگے گی اس وقت آپ خوش ہو جائیں گے کہ منزل قریب آرہی ہے۔ پھر ایک زمانہ آئے گا کہ آدھا پانی آدھی مٹی آنے لگے گی، یہ کیچڑ والا زمانہ ہے کہ طاعتوں کے انوار ابھی ظلمات معاصی سے ممزوج ہیں، قرب کا آب صاف ابھی نصیب نہیں ہوا لیکن یہ حالت بھی سالک کو مست کر رہی ہے۔ فرماتے ہیں ؎

جرعہ خاک آمیز چوں مجنوں کند

صاف گر باشد ندانم چوں کند

یہ مولانا رومی ہیں، بہت بڑے شخص ہیں فرماتے ہیں کہ خاک ملا ہوا گھونٹ تمہیں مست کر رہا ہے، تم اپنی ان نیکیوں سے مست ہو رہے ہو جن میں ابھی گناہوں کی مٹی کی آمیزش ہے تو جس دن تم اللہ کے قرب کا صاف پانی پیوگے میں نہیں کہہ سکتا کہ تمہارا کیا حال ہوگا، ابھی قربِ ناقص سے جب تم اتنے مست ہورہے ہو تو جس دن گناہوں سے بالکل پاک ہوجاؤگے اور اللہ کا قربِ خاص نصیب ہوگا تو میں نہیں کہہ سکتا کہ وہ تم پر کیا کیفیت طاری کرے گا لہٰذا اس جرعۂ خاک آمیز پر قناعت نہ کرو، ابھی اور محنت کرو، مجاہدہ کرکے ہر نافرمانی چھوڑ دو، ایک حرام لذت قلب میں نہ آنے دو تو دریائے قرب کا صاف پانی تمہیں مل جائے گا اور پھر دل کو ایسی مستی و خوشی عطا ہوگی جس کی لذت کو ساری دنیا کی لغت بیان نہیں کرسکتی لیکن یہ باتیں خالی علوم کی نہیں ہیں اعمال کی ہیں۔ علوم کا مزہ جب ہے جب عمل ہو اور عمل کا مزہ جب ہے جب اخلاص ہو اور اخلاص کا مزہ جب ہے جب تابعِ صدق ہو، تابعِ رضائے الٰہی ہو۔ اللّٰھم وفقنا لما تحب وترضیٰ۔

آں یکے در کنجِ مسجد مست و شاد
واں یکے در باغ ترش و نامراد

ارشاد فرمایا کہ مولانا رومی فرماتے ہیں کہ ایک

شخص مسجد کے گوشہ میں بیٹھا ہوا اللہ کی یاد میں مست ہے اور دوسرا شخص باغ میں بیٹھا ہوا ہے، چاروں طرف اسباب راحت ہیں لیکن غمگین ہے کیونکہ دل میں غم ہے۔ دل کا چین اللہ کے ہاتھ میں ہے۔ وہ اسبابِ راحت میں بے چین کرسکتا ہے اور اسباب غم میں خوش رکھ سکتا ہے، وہ جھونپڑی میں چین دے سکتا ہے اور محل میں بے چین رکھنے پر قادر ہے، چٹنی روٹی میں چین دے سکتا ہے اور بریانی و کباب میں دل پر عذاب دے سکتا ہے، مولانا رومی فرماتے ہیں کہ وہ کانٹوں میں ہنسا سکتا ہے اور پھولوں میں رُلا سکتا ہے۔

مولانا فرماتے ہیں کہ اگر خوش رہنا چاہتے ہو تو اسبابِ راحت جمع کرنے کی فکر نہ کرو خالقِ اسباب کو راضی کرو تو بغیر اسبابِ راحت کے چین پاجاؤ گے۔ جس لمحہ اللہ کو راضی کرنے کا ارادہ کرو گے اسی لمحے سے دل کی خوشی کا آغاز ہوجائے گا، جو اللہ کی طرف چلتا ہے اللہ کے قرب کی ٹھنڈک شروع ہوجاتی ہے۔ ہمارے شیخ حضرت شاہ عبد الغنی صاحب پھولپوری رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ ہم لوگ دلی جارہے تھے کہ راستہ بھٹک گئے اور اس سڑک پر آگئے جو دریا کی طرف جارہی تھی۔ تھوڑی دیر کے بعد حضرت نے فرمایا کہ یہ راستہ دریا کو جارہا ہے کیونکہ ہوا میں ٹھنڈک محسوس ہو رہی ہے۔ اسی طرح جو شخص اللہ کا نام لینا شروع کرتا ہے، اللہ کی طرف چلنا شروع کرتا ہے اطمینان اور چین کی ٹھنڈک اس کے دل میں آنی شروع ہوجاتی ہے

کیونکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ فرماتے ہیں کہ میرے ذکر میں یہ خاصیت ہے کہ بے چین اور پریشان دل جب میرا نام لیتا ہے تو اس کو اطمینان نصیب ہو جاتا ہے

﴿ اَلَا بِذِكْرِ اللّٰهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوْبُ ﴾

الا اما ھا یہ حروف تنبیہ کہلاتے ہیں۔ میرے شیخ شاہ عبدالغنی صاحب رحمۃ اللہ علیہ اس کا ترجمہ یوں فرماتے تھے کہ خبردار! اپنے کانوں سے غفلت کی روئی نکال دو، خوب غور سے سن لو کہ اللہ ہی کی یاد سے دلوں کو چین ملے گا، روپے پیسے سے چین نہیں ملے گا، محلوں اور بلڈنگوں سے چین نہیں ملے گا، بریانی اور کباب سے چین نہیں ملے گا، دل کا چین اللہ نے اپنے ہاتھ میں رکھا ہے ورنہ منہ میں کباب ہوگا اور دل پر عذاب ہوگا۔ چاہے ساری دنیا کے اسباب راحت اور اسبابِ خوشی جمع کرلو اگر اللہ ناخوش ہے تو کسی چیز سے چین نہیں پاسکتے۔ دلوں کا چین صرف اللہ ہی کی یاد میں ہے۔اسی کو خواجہ صاحب فرماتے ہیں ؎

خدا کی یاد میں بیٹھے جو سب سے بے غرض ہوکر
تو اپنا بوریا بھی پھر ہمیں تختِ سلیماں تھا

❀❀❀

چٹائی پر ملے گا تختِ شاہی
اگر حاصل کرو عشقِ الٰہی

کھلا کیا راز سلطانِ بلخ پر
فقیری لی ہے دے کر تاجِ شاہی

یہ دونوں شعر اختر کے ہیں جو آپ سے خطاب کر رہا ہے۔
تو معلوم ہوا کہ اللہ کی یاد سے قلب کو اطمینان نصیب ہوتا ہے لیکن اللہ کی یاد کیا ہے؟ اللہ کی اطاعت و فرماں برداری سے اللہ کو راضی رکھنا اور اللہ کی نافرمانی کر کے اللہ کو ناراض نہ کرنا اس کا نام اللہ کی یاد ہے۔ اور اس میں رسوخ حاصل کرنے کا کیا طریقہ ہے کہ ایک لمحہ کو اللہ سے غافل نہ ہو۔ اللہ کی راستہ کے مجاہدات اور تقویٰ کا غم یعنی اللہ کی نافرمانی سے بچنے کا غم اُٹھانے سے قلب کو ایک مزاج سالمیت عطا ہوتا ہے، مزاج میں سلامتی آجاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ناخوشی کی راہوں سے ایک ذرہ خوشی لینا وہ اپنی ایمانی غیرت کے خلاف سمجھتا ہے۔ اگر غیر شعوری طور پر بھی کسی شکل سے حرام نمک کے مزہ کا ایک ذرہ آجائے تو اس کے قلب کے تھرمامیٹر میں آجاتا ہے۔ جیسے بجلی کہیں شارٹ ہورہی ہو تو فیسٹر میں بجلی جل جاتی ہے جس سے پتہ چل جاتا ہے کہ یہاں سے بجلی ضائع ہورہی ہے۔ اسی طرح جب ایمان ضائع ہونے کا نقطہ آغاز اور زیرو پوائنٹ شروع ہوتا ہے تو فوراً اس کے قلب کا فیسٹر بتادیتا ہے کہ یہاں سے کوئی حرام لذت، اللہ کی نافرمانی کی راہ سے کوئی خوشی آرہی ہے۔ اس کو اللہ تعالیٰ تنبیہ عطا فرماتے ہیں۔ پھر وہ سالک کہتا ہے کہ اے اللہ آپ کی ناخوشی کی راہ

سے اگر ایک اعشاریہ خوشی بھی ہمارے دل میں آگئی تو ہم ندامت کے ساتھ آپ سے معافی چاہتے ہیں کیونکہ آپ کو ناخوش کرکے ہم خوشی حاصل کریں یہ ہماری بندگی، آدابِ بندگی، حقوقِ بندگی اور شرافتِ بندگی کے خلاف ہے۔

لہٰذا ایرپورٹ پر ہو، یا ہوائی جہاز پر ہو، یا بازار میں ہو، کہیں بھی ہو اگر کوئی ایسی شکل سامنے آجائے جس سے دل ذرا سا بھی خوش ہوجائے تو سمجھ لو یہ فرحت مومن کے لئے زہر قاتل ہے، اللہ کی دوستی کے حصول کے لئے سخت مضر ہے۔ اللہ کو ناخوش کرکے ایک ذرّہ خوشی دل میں لانا اس کو معمولی گناہ مت سمجھو۔ اس سے دل کا قبلہ ہی بدل جاتا ہے جو قلب نوے ڈگری اللہ کی طرف متوجہ تھا اس کو ایسا نقصان پہنچتا ہے کہ اللہ سے اس کا ایک سو اسی ڈگری انحراف ہوتا ہے کہ دل کا رُخ اس حسین کی طرف اور پشت اللہ کی طرف ہوجاتی ہے۔ العیاذ باللہ، اور ایمان کی تازگی اور اللہ کی لذتِ قرب کے باغ میں آگ لگ جاتی ہے کیونکہ بدنظری گناہِ کبیرہ ہے۔ میرے شیخ حضرت شاہ عبدالغنی صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے تھے کہ سال دو سال کسی پودے کو کھاد پانی دو یہاں تک کہ وہ لہلہانے لگے اور پھر وہیں اس کے قریب اگر کسی نے آگ لگادی تو سال دو سال کی محنت ضائع ہوجائے گی اور اس پودے کے پھول پتے سب مرجھا جائیں گے۔ اسی طرح گناہ کبیرہ سے نسبت مع اللہ کو اتنا ہی نقصان پہنچتا ہے۔ ذکر و

تہجد و تلاوت اور شیخ کی محبت سے اللہ کے تعلق کا جو باغ لگا ہوتا ہے گناہ کبیرہ یعنی بدنظری وغیرہ سے ایمان کا وہ ہرا بھرا پودا جل جاتا ہے۔ پھر ایک عرصہ لگے گا تب جاکر دوبارہ یہ ہریالی آئے گی۔ اس لئے قلب کی سلامتی کی علامت یہی ہے کہ حرام خوشی کے اسباب کو دیکھ کر وہ مست نہیں ہوتا بلکہ نادم ہوکر مستغفر ہوجاتا ہے اور جو صاحبِ نسبت نہیں ہے، جس کو اللہ تعالیٰ سے تعلقِ خاص نصیب نہیں ہے وہ مست ہوجاتا ہے، وجد کرنے لگتا ہے، اس کے نفس کا سانپ جھومنے لگتا ہے کہ آہا کیسی پیاری شکل آرہی ہے، اب خوب دیکھیں گے تو سمجھ لو کہ یہ شخص اللہ تعالیٰ کے قرب ولایت سے محروم ہے، اس کے مزاج میں ابھی دوزخی مزاج شامل ہے، اعمالِ دوزخ سے اس کی مناسبت ابھی ختم نہیں ہوئی، اللہ کے دئے ہوئے رزق سے طاقت حاصل کرکے ان طاقتوں کو اللہ کی نافرمانی میں استعمال کررہا ہے تو سمجھ لو کہ یہ شخص اہل اللہ کے مقام صدق اور مقامِ وفا سے بہت دور ہے، یہ اللہ کے راستہ میں انتہائی بے وفا اور غدار ہے کہ اللہ کی روٹیاں کھا کر نفس و شیطان کی بات مان رہا ہے اور جو صاحب نسبت ہے، صاحبِ ولایت ہے، صاحب قسمت ہے اور صاحبِ دولتِ قرب ہے حسینوں کو دیکھ کر اس کے قلب میں لرزیدگی آئے گی، وہ کانپنے لگے گا کہ یا اللہ بچا اور میرے حال پر رحم فرما، میں آپ کو ناراض کرکے اپنے دل کو خوش نہیں کرنا چاہتا۔ جب یہ جذبہ نصیب ہوجائے تو سمجھ لو کہ آج

اس کو اللہ کی دوستی نصیب ہوگئی ، اللہ سے اس کا تعلق قوی ہوگیا اور نفس سے تعلق کمزور ہوگیا، یہ دشمن کی گود سے نکل گیا اور دوست کی گود میں آگیا، اللہ کی آغوشِ رحمت میں یہ شخص مقبول ہوگیا۔

لہٰذا ہم سب اللہ سے اللہ کی ایسی محبت مانگیں کہ ایک لمحہ اس مالک کو ناخوش کرکے اپنے دل میں حرام خوشیاں نہ لائیں کیونکہ اس نمک حرامی میں انسانیت کا زوال ہے ، عروج نہیں ہے خروج ہے۔ ایسی خوشیاں ذکر اللہ کے منافی ہیں اور اطمینان قلب کا مدار ذکر پر ہے۔ تو جب قلب ذکر سے محروم ہوگیا تو اطمینان سے بھی محروم ہوجائے گا ، نہایت بے اطمینانی اور بے چینی کی زندگی رہے گی۔ بتائیے قرآن پاک کی یہ آیت کیا دلالت کرتی ہے کہ غیر اللہ سے چین اور خوشیاں لینے والا اطمینان پائے گا یا بے چینی پائے گا ؟ ارے اللہ سے دور ہوکر چین کا خواب بھی کوئی نہیں دیکھ سکتا۔ لہٰذا اللہ سے دوری ہم سب کو اتنی ناپسندیدہ ہوجائے جیسے مچھلی کو پانی سے دوری میں بے چینی شروع ہوجاتی ہے اور پانی سے دور ہوتے ہی مچھلی تڑپ کر دریا میں جاتی ہے ، آہستہ نہیں جاتی۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں

﴿ فَفِرُّوْا اِلَى اللّٰهِ ﴾

ہماری یہ آیت دلیل ہے کہ تمہاری جانیں مچھلی ہیں اور ہمارا دریائے قرب تمہارے لئے حیات ہے۔ اگر تم نے ہم کو ناراض کرکے حرام

خوشی در آمد کی تو جیسے مچھلی پانی کے باہر تڑپتی ہے تم بھی تڑپتے رہو گے لہٰذا میری طرف آہستہ مت آنا، تو یہ میں دیر مت کرو، غلط ماحول کو آہستہ آہستہ مت چھوڑو بلکہ جلدی تڑپ کر میرے پاس آجاؤ ففروا الی اللہ ای عما سوی اللہ غیر اللہ سے فرار اختیار کرو اور فرار کے معنی ہیں کہ فوراً بھاگو، خراب حالت میں ایک لمحہ قرار مت پکڑو، ایک لمحہ کسی نامحرم کے چہرے اور گالوں اور بالوں پر نظر نہ ٹھہراؤ، قرار چاہے ایک سیکنڈ کا ہو یا دس گھنٹہ کا، قرار تو ہے اور فرار کے خلاف ہے۔ ففروا کا حکم دے کر اللہ تعالیٰ چاہتے ہیں کہ ہم فوراً غیر اللہ سے فرار اختیار کریں، ایک لمحہ کو قرار نہ پکڑیں، ایک سیکنڈ کو کسی حسین پر نظر نہ ڈالیں۔ ایک فرانسیسی ایر ہوسٹس ہوائی جہاز پر میر صاحب سے تعویذ لینا چاہتی تھی، اسے کچھ پریشانی تھی، وہ سیٹ کے قریب زمین پر بیٹھ کر باادب ان سے پوچھ رہی تھی اور میر صاحب نظریں نیچی کر کے اسے بتا رہے تھے۔ اگر یہ صحبت یافتہ نہ ہوتے تو اس کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر آئی سی آئی سی (I see, I see) کرتے اور آئی سی سے ان کی سی سی حرام لذت سے بھر جاتی۔ اس لئے اللہ کے راستہ میں اللہ کی ناخوشی کی راہوں سے زیادہ نہیں صرف ایک ذرہ خوشی کی بدمستیوں سے جھوم کر آہا آہا کرنے سے کام نہیں چلے گا، آہ آہ سے کام چلے گا، آہا آہا نہیں چاہئے، آہ آہ چاہئے۔ اللہ کے راستہ کا غم اٹھاؤ لیکن ایک ذرہ حرام خوشی سے اپنا دل خوش نہ کرو اور دعا کرو

کہ اے اللہ ہماری زندگی آپ کے لئے وقف ہو جائے۔ آپ ہی نے ہم کو زندگی دی ہے اور اس میں آپ کا کوئی شریک نہیں ہے تو پھر کس کا حق ہے جس پر ہم اپنی زندگی کو وقف کریں۔ جب اللہ ہی نے ہمیں حیات دی ہے تو اللہ کے لئے ہی ہماری حیات وقف ہونی چاہئے لیکن ہم اپنے اجزاء تو وقف للہ کرتے ہیں مثلاً کتاب دے دی، پیسہ دے دیا، غلہ دے دیا اور مہتمم سے کہہ دیا کہ یہ وقف للہ ہے مگر ذرا اپنی ذات کو بھی تو وقف للہ کرو۔ خیرات تو وقف للہ کرتے ہو، حیات کو بھی تو وقف للہ کر کے دیکھو، ایسا بے مثل مزہ پاؤ گے کہ بھول جاؤ گے ساری بدمستیاں اور مُردہ خوریاں اور جسم کے گراؤنڈ فلور کی گندگیاں، جب پا جاؤ گے ایمان اور تقویٰ کی پختگیاں ؎

چراغ مُردہ کجا شمع آفتاب کجا

کہاں یہ حُسنِ مجازی کے بجھے ہوئے چراغ اور کہاں اللہ تعالیٰ کے قرب کا آفتاب۔ اللہ کے قرب کی لذت جس نے پالی اس نے سلطنت بیچ دی بلکہ بیچنا کہاں مفت میں خیرات کر دی۔ لہٰذا میں کہتا ہوں کہ مزہ کی نیت ہی سے تقویٰ کا راستہ اختیار کرلو کہ اللہ تعالیٰ کے قرب کا مزہ بے مثل ہے، دائمی ہے، بے مثل پاکیزگی کا حامل ہے، دونوں جہان کی عزت و راحت، سکونِ دل اور طمانینت قلب و روح کا ضامن ہے، اس کے مزہ کو کوئی بیان نہیں کر سکتا۔ مولانا رومی فرماتے ہیں ؎

بوئے آں دلبر چو پراں می شود
ایں زباں ہا جملہ حیراں می شود

جب اللہ کی خوشبو اُڑ کر میرے قلب میں آتی ہے تو کوئی زبان اللہ کی اس لذتِ قرب کو بیان نہیں کرسکتی کیونکہ اللہ تعالیٰ کی لذت غیر محدود ہے، غیر فانی ہے اور ہماری زبان و لغت فانی ہے اور محدود ہے۔ لہٰذا غیر فانی اور غیر محدود لذت کو ہماری فانی اور محدود لغت کیسے تعبیر کرسکتی ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ مزہ چھوڑو بلکہ کہتا ہوں کہ مزہ لینے کے لئے اللہ کی طرف دوڑو، مزہ لینے کے لئے آؤ، دائمی مزہ، پاکیزہ لذت، بے مثل، غیر فانی اور غیر محدود لذت ؎

وہ شاہِ دو جہاں جس دل میں آئے
مزے دونوں جہاں سے بڑھ کے پائے

یہ کیا ہے کہ اُلو کی طرح دیکھ کر جھوم رہے ہیں اور جب وہی اَسّی برس کی ہوجائے گی تو بھاگو گے گدھے کی طرح

﴿ حُمُرٌ مُّسۡتَنۡفِرَةٌ فَرَّتۡ مِنۡ قَسۡوَرَةٍ ﴾

یہ بھاگنا اہل اللہ کا بھاگنا نہیں ہے، اس وقت تو کافر بھی بھاگ جاتا ہے۔ جب حسینوں پر بڑھاپا آجاتا ہے تو کیا یہودی اور عیسائی ان کی طرف دیکھتا ہے؟ اگر بڑھاپے کے بعد بھاگے تو کیا کمال کیا۔ عین عالم

شباب میں جب کہ شبابِ حُسن لہلہا رہا ہو اس وقت نظر بچا کر اپنی ولایت اور اللہ کی دوستی کا ثبوت پیش کرو تب معلوم ہوگا کہ آپ کے اندر کچھ ہے اور بڑھاپے کی فنائیت اور زوالِ حُسن پر آپ کی نظر ہے اور یہی دلیل ہے کہ آپ کو دولتِ لازوال حاصل ہے۔ جو بندہ معرضِ زوال لذتوں سے بچ جائے تو یہی دلیل ہے کہ اس کے قلب کو اللہ تعالیٰ نے دولتِ لازوال سے نوازا ہے۔

یہ مضامین اولیاء اللہ تعالیٰ اپنی رحمت سے سامعین کی خاطر عطا فرماتے ہیں کتنے محدثین اور علماء اس وقت یہاں بیٹھے ہیں اور یہ لوگ کتنی تکلیفیں اُٹھا کر مختلف ممالک سے ہزاروں میل سے آئے ہیں تو ان کی قسمت سے دسترخوان پر تقویٰ اور قربِ الٰہی کی عمدہ بریانی نہیں آئے گی؟ یہی ایک مضمون جو اس وقت بیان ہوا اگر ہم اس پر عمل کرلیں تو اولیاء صدیقین کی خطِ انتہا تک ان شاء اللہ پہنچ جائیں گے اور اللہ تعالیٰ سے ہم لوگ اس مقام کو مانگیں کہ یا اللہ ہم تو نااہل ہیں، نالائق ہیں لیکن آپ کریم ہیں جو نالائقوں کو بھی اپنے کرم سے محروم نہیں فرماتے۔ اس لئے محض اپنے کرم سے بدون استحقاق ہم کو اولیاء صدیقین کی آخری سرحد تک پہنچا دیجئے ؎

بر کریماں کار ہا دشوار نیست

چوں عنایات شود با ما مقیم
کے بود بیمے ازاں وزدے لئیم

اے خدا اگر آپ کی عنایت اور محبت اور آپ کی رحمت اور مدد ہمارے ساتھ مقیم ہوجائے۔ مقیم کا لفظ کیوں فرمایا؟ اس لئے کہ آپ کی رحمت مستقلاً ہمارے ساتھ ہوجائے۔ یہ نہیں کہ کبھی رحمت آجائے اور کبھی ہماری نالائقی کے سبب اللہ اپنی رحمت ہٹالے۔ اگر اللہ کی رحمت ہمیشہ ہمارے ساتھ نہ ہو تو ہم پھر خراب ہوجائیں گے۔ مثلاً ملتزم پر رحمت ہمارے ساتھ مقیم ہوئی تو مستغفر و تائب ہوگئے اور اپنے ملکوں میں آتے ہی پھر سارے گناہ شروع کردیے، رمضان میں تو ولی اللہ ہوگئے اور عید کا چاند دیکھتے ہی شیطان بن گئے اور تقویٰ کا لبادہ اُتار کر پھینک دیا۔ یہ دلیل ہے کہ ہماری شامت اعمال کے سبب دوامِ عنایتِ حق ابھی ہمیں حاصل نہیں اسی لئے سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم دعا فرماتے ہیں:

اَللّٰھُمَّ اِنِّیْ اَسْئَلُکَ الْعَافِیَۃَ وَ دَوَامَ
الْعَافِیَۃِ وَالشُّکْرَ عَلَی الْعَافِیَۃِ

اے اللہ میں آپ سے عافیت مانگتا ہوں اور دوامِ عافیت مانگتا ہوں اور عافیت پر شکر کی توفیق مانگتا ہوں۔ ملا علی قاری نے شرح مشکوٰۃ المسمی بالمرقاۃ میں عافیت کے یہ معنی لکھے ہیں اَلسَّلَامَۃُ فِی الدِّیْنِ مِنَ الْفِتْنَۃِ

وَالسَّلَامَةُ فِي الْبَدَنِ مِنْ سَيِّئِي الْأَسْقَامِ وَالْمِحْنَةِ یعنی دین سلامت رہے گناہوں سے اور بدن سلامت رہے بُرے بُرے امراض سے اور محنت شاق سے۔ معلوم ہوا کہ دوامِ عافیت و دوامِ عنایتِ حق مطلوب ہے کہ اس سے ہی ہمارا دین اور ہماری دنیا سلامت رہ سکتی ہے اور شکر سے نعمت میں ترقی ہوتی ہے اور حقیقی شکر تقویٰ ہے کما قال تعالیٰ:

﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللّٰهُ بِبَدْرٍ وَّ اَنْتُمْ
اَذِلَّةٌ فَاتَّقُوا اللّٰهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ﴾

اللہ نے بدر میں تمہاری مدد کی جب کہ تم نہایت کمزور تھے پس تم تقویٰ اختیار کرو تاکہ تم شکر گذار بندے بن جاؤ۔ پس جو چاہے کہ اللہ تعالیٰ کی عنایات دائماً اس کے ساتھ مقیم ہو جائیں تو اس کا طریقہ تقویٰ ہے۔

تو مولانا فرماتے ہیں کہ اے اللہ اگر آپ کی عنایت و مہربانی و رحمت ساتھ مقیم ہو جائے یعنی دائماً ہمارے ساتھ رہے، دوامِ عنایت نصیب ہو جائے ایک لمحہ بھی ہم آپ کی عنایت سے محروم نہ ہوں تو پھر اس چور اور کمینے نفس و شیطان سے ہمیں کوئی خوف نہیں، پھر یہ ہمارا کچھ نہیں بگاڑ سکتے کیونکہ جس کو اللہ رکھے اس کو کون چکھے اور جس کو اللہ نہ رکھے ساری دنیا اس کو چکھے۔ یہ آخری جملہ اس محاورہ میں احقر کا اضافہ ہے۔

آب خوش را صورت آتش مده
اندر آتش صورت آبی منہ

مولانا رومی فرماتے ہیں کہ اے اللہ پانی کو ہمیں آگ نہ دکھائیے یعنی گناہوں کی وجہ سے آپ دلوں کو اور آنکھوں کو بدل دیتے ہیں جس سے خلاف حقیقت نظر آنے لگتا ہے لہٰذا ہمیں ایسے عذاب سے بچائیے کہ آپ کا راستہ اور آپ کے اولیاء کا راستہ جو پانی کی طرح صاف شفاف اور حیات بخش ہے ہمیں آگ کی طرح خوفناک اور خراب معلوم ہونے لگے اور آگ میں ہمیں پانی نہ دکھائیے یعنی نافرمانی اور گناہوں کا راستہ جو جہنم کی آگ کا راستہ ہے اس کو ہمیں لذیذ اور راحت انگیز نہ دکھائیے، ایسا نہ ہو کہ گناہوں کی نحوست کی وجہ سے ہم تقلیب ابصار کے امتحان میں مبتلا ہو جائیں اور گناہوں کی لذت کے فریب میں آجائیں کیونکہ حدیث پاک میں ہے کہ

حُجِبَتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ ......الخ

کہ جہنم کی آگ کو شہوات اور لذات نفسانیہ کے پردہ سے چھپا دیا گیا ہے جو اس پردہ کو چاک کرے گا جہنم میں جا گرے گا لہٰذا گناہوں کے اعمال میں ہم کو لذت اور مستیاں نہ دکھائیے ورنہ ہم برباد ہو جائیں گے کیونکہ گناہوں کی وجہ سے عقل خراب کر دی جاتی ہے، پھر گناہ اس کو نہایت لذیذ معلوم ہونے لگتے ہیں اور اس لذت کے اندر جو

کلفت چھپی ہوئی ہے اس کا احساس نہیں رہتا۔ یہ اس وجہ سے ہوتا ہے کہ گناہوں سے عقل میں فتور آجاتا ہے اور نیکیوں سے اور تقویٰ سے عقل میں نور آتا ہے جس کی وجہ سے نیک اعمال اس کو لذیذ معلوم ہوتے ہیں اور اللہ کے راستہ کی تکلیفوں میں اس کو مزہ آتا ہے کیونکہ جانتا ہے کہ

حُجِبَتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ

جنت تکلیفوں سے ڈھانپ دی گئی ہے۔

اے اللہ ہمارے گناہوں کو معاف فرمادیجئے اور تقلیبِ ابصار کے عذاب سے ہمیں محفوظ فرمائیے۔ حق کو حق اور باطل کو باطل دکھائیے

رب لا تجعلنی بدعاء ك شقیا و صلی اللّٰه تعالیٰ علیٰ خیر خلقه محمد و اله و صحبه اجمعین برحمتك یا ارحم الراحمین۔

مجلس درس مثنوی

۱۸ رمضان المبارک ۱۴۱۸ھ مطابق ۱۷ جنوری ۱۹۹۸ء بروز ہفتہ
بعد نماز فجر بمقام خانقاہ امدادیہ اشرفیہ گلشن اقبال بلاک ۲ کراچی

قطرۂ دانش کہ بخشیدی زپیش
متصل گرداں بہ دریا ہائے خویش

ارشاد فرمایا کہ دانش دانستن سے ہے جس کے معنی ہیں جاننا، اس کا مضارع ہوتا ہے داند پھر داند کا دال گرا کر شین بڑھانے سے حاصل مصدر بن گیا۔

حضرت جلال الدین رومی ارشاد فرماتے ہیں کہ اے اللہ آپ نے اپنے کرم سے علم و دانش کا ایک قطرہ جو مجھے بخشا ہے اسے اپنے غیر محدود دریائے علم سے متصل فرمادیجئے۔ جس کے قطرۂ علم کا اتصال حق تعالیٰ کے غیر محدود دریائے علم سے ہوگیا پھر سوچ لو کہ اس کا علم کیسا ہوگا۔ اس کا علم کبھی ختم نہ ہوگا۔اس لئے اللہ والے علماء کے علم کو علماء ظاہر نہیں پاسکتے۔ جن کا قطرۂ علم کتب بینی سے متعلق ہے اور جن کا قطرۂ علم اللہ تعالیٰ کے دریائے غیر محدود سے متصل ہے

دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جیسے ایک کنواں کھودا اور اس میں باہر سے پانی بھر دیا یہ پانی ایک دن ختم ہوجائے گا۔ یہ مثال ہے علماء غیر صاحب نسبت کے علم کی جنہوں نے کتب بینی سے علم کے حروف اور نقوش تو حاصل کئے لیکن کسی ولی اللہ کی صحبت میں رہ کر علم کی روح حاصل نہیں کی جس کے متعلق ایک محدث کا شعر ہے جو میرے خلیفہ بھی ہیں اور جن کو حضرت مولانا یوسف بنوری صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث پڑھانے کے لئے جنوبی افریقہ بھیجا تھا، ان کا یہ شعر بہت عمدہ ہے ؎

اگر ملی نہ غلامی کسی خدا کے ولی کی
تو علمِ درسِ نظامی کو علم ہی نہیں کہتے

اور عالم صاحب نسبت کے علم کی مثال یہ ہے کہ جیسے کنواں کھودا اور اتنا کھودا کہ گہرائی میں پانی کے چشمہ تک پہنچ گئے اور زمین کے اندر سے سوتہ پھوٹ گیا اب اس کنویں کا پانی کبھی ختم نہیں ہوگا۔ اسی طرح جو عالم اللہ اللہ کرتا ہے، کسی اللہ والے سے اللہ کے لئے دل و جان سے محبت کرتا ہے اور اس سے اپنے نفس کی اصلاح کراتا ہے، مجاہدہ کرتا ہے، گناہوں سے بچنے کا غم اٹھاتا ہے، اس اللہ والے کی برکت سے اپنے علم پر عمل کرتا ہے تو اس کے قطرۂ علم کا اتصال اللہ تعالیٰ کے غیر محدود دریائے علم سے ہوجاتا ہے۔ پھر اس کا علم ختم

نہیں ہوتا اور اس کو ایسے ایسے علوم عطا ہوتے ہیں کہ علماء ظاہر انگشت بدنداں رہ جاتے ہیں کہ یہ علوم اس کو کہاں سے آرہے ہیں جو کتابوں میں نہیں ملتے ۔

بینی اندر خود علوم انبیاء
بے کتاب و بے معید و اوستا

اپنے اندر علوم انبیاء کا فیضان دیکھتا ہے بغیر کتاب و استاد کے ۔ اگلے شعر میں مولانا اس کی وجہ بیان کرتے ہیں ۔

خم کہ از دریا در او راہے شود
پیش او جیحون ہا زانو زند

جس مٹکے کو سمندر سے خفیہ رابطہ ہوجائے تو اس کے سامنے بڑے بڑے دریائے جیحون اور دریائے فرات زانوئے ادب تہ کرتے ہیں کیونکہ ان دریاؤں کا پانی خشک ہوسکتا ہے لیکن اس مٹکے کا پانی خشک نہیں ہوسکتا کیونکہ اس میں خفیہ راستہ سے سمندر سے پانی آرہا ہے ۔ یہی وجہ ہے بڑے بڑے علماء ظاہر جب کسی صاحب نسبت کی خدمت میں گئے تو حیران رہ گئے کہ یا اللہ یہ کیا علوم ہیں جن کی ہمیں ہوا بھی نہیں لگی۔ سید سلیمان ندوی رحمۃ اللہ علیہ کا علم معمولی نہیں تھا، شرق اوسط تک ان کے علم کا غلغلہ تھا لیکن شروع میں یہ تصوف کے قائل نہیں

تھے۔ حضرت کے بھانجے حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ سے ان کے مراسم تھے۔ ایک دفعہ مولانا نے ان کو مثنوی کا ایک شعر لکھ کر بھیج دیا جس سے سید صاحب کے دل پر چوٹ لگ گئی وہ کیا شعر تھا۔

قال را بگذار مرد حال شو
پیش مرد کاملے پامال شو

قال کو چھوڑو اور صاحبِ حال بنو اور کیسے بنو گے؟ کسی مردِ خدا صاحبِ نسبت کے سامنے اپنے نفس کو مٹادو۔ سید صاحب تھانہ بھون پہنچ گئے اور حضرت حکیم الامت مجدد الملت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کی ایک ہی مجلس سے اتنے متاثر ہوئے کہ مجلس کے بعد خانقاہ کی چوکھٹ پکڑ کر رونے لگے اور فرمایا کہ میں سمجھتا تھا کہ میں بہت بڑا عالم ہوں لیکن آج معلوم ہوا کہ مجھے تو علم کی ہوا بھی نہیں لگی، علم تو اس بوڑھے بوریہ نشین کے پاس ہے اور پھر یہ شعر فرمائے۔

جانے کس انداز سے تقریر کی
پھر نہ پیدا شبۂ باطل ہوا
آج ہی پایا مزہ قرآن میں
جیسے قرآں آج ہی نازل ہوا
چھوڑ کر تدریس و درس و مدرسہ
شیخ بھی رندوں میں اب شامل ہوا

اس آخری شعر میں بظاہر درس و تدریس و مدرسہ کی توہین معلوم ہوتی ہے لیکن توہین نہیں ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ پہلے منطق و فلسفہ اور علوم ظاہرہ کا غلبہ تھا، اب عشق الٰہی کا غلبہ ہوگیا، علم درجۂ ثانوی ہوگیا اور مولیٰ درجۂ اولیں ہوگیا یعنی جو علم مدرسوں میں عالم منزل مولیٰ کرتا ہے پہلے اسی کو کافی سمجھتے تھے اور اللہ والوں کی صحبت سے جو دردِ محبت اور آہ و فغاں اور ان علوم پر عمل کی توفیق ملتی ہے جو ہمیں بالغ منزل مولیٰ کرتی ہے اس کی دل میں اہمیت نہ تھی۔ اب زاویۂ نگاہ بدل گیا اور یقین آگیا کہ مولیٰ افضل ہے علم مولیٰ سے لیکن علم مولیٰ بھی ضروری ہے ورنہ مولیٰ کا راستہ کیسے معلوم ہوگا اس لئے درس و تدریس بھی ضروری ہے، کچھ علماء ایسے ہونے چاہئیں جن کا علم زبردست ہو لیکن ان کے علم پر اللہ کی محبت غالب ہو پھر ایسا عالم نورٌ علیٰ نور ہوتا ہے، جس کے علم پر اللہ کی محبت غالب ہوگئی اس کے علم میں چاشنی بڑھ جاتی ہے اور ایک عالم اس سے سیراب ہوتا ہے لہٰذا اس شعر سے مراد مدرسہ چھوڑنا نہیں ہے بلکہ مدرسہ کے علوم پر اللہ کی محبت کو غالب رکھنا ہے تاکہ عالم منزل بالغ منزل ہوجائے اور یہ نعمت خانقاہوں سے، اہل دل کے سینوں سے ملتی ہے۔

اس کے بعد سید صاحب نے حضرت حکیم الامت سے بیعت کی درخواست کی لیکن واہ رے حکیم الامت۔ حضرت نے ان کی اصلاح کے لئے فرمایا کہ میں ابھی آپ کو بیعت نہیں کروں گا۔ آپ کی

فلاں فلاں تصنیف میں فلاں فلاں غلطی ہے جو ہمارے اکابر اہل سنت کے مسلک کے خلاف ہے لہٰذا العلانیۃ بالعلانیۃ کے تحت اپنے رسالہ میں ان اغلاط سے اپنا رجوع شائع کریں تو پھر آپ کو بیعت کروں گا۔ یہ سید صاحب کا بہت بڑا امتحان تھا کیونکہ اتنے بڑے عالم کو اپنی علمی کوتاہیوں کے اعلان میں جاہ مانع ہوتی ہے لیکن سید صاحب کے چوٹ لگ چکی تھی۔ گئے اور اپنے دارالمصنفین کے رسالہ المعارف میں اعلان شائع کیا اور رسالہ لے کر حضرت کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ حضرت خوش ہوگئے اور فرمایا ؎

از سلیماں گیر اخلاصِ عمل

اگر اخلاص سیکھنا ہے تو سید سلیمان ندوی سے سیکھو اور سید صاحب کو بیعت کرلیا۔ میرے شیخ حضرت شاہ عبدالغنی صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے تھے کہ جب کوئی غیر عالم کسی اللہ والے سے بیعت ہوکر اللہ اللہ کرتا ہے تو صاحبِ نور ہوتا ہے لیکن جب کوئی عالم سلسلہ میں داخل ہوتا ہے اور اللہ اللہ کرتا ہے تو نورٌ علیٰ نور ہوجاتا ہے ایک علم کا نور دوسرے ذکر کا نور۔ سید صاحب نے جب اللہ اللہ کیا اور اللہ کی محبت کا مزہ ملا، نسبت عطا ہوئی اس وقت کے ان کے اشعار عجیب و غریب ہیں۔ فرماتے ہیں ؎

نام لیتے ہی نشہ سا چھا گیا
ذکر میں تاثیر دورِ جام ہے

اور نمازِ تہجد کے بارے میں فرمایا ؎

وعدہ آنے کا شبِ آخر میں ہے
صبح سے ہی انتظارِ شام ہے

حضرت حکیم الامت سے تعلق کے بعد سید صاحب کے حالات بدل گئے اور حضرت نے خلافت بھی عطا فرمائی اور شیخ کی محبت میں ان کے یہ اشعار بہت درد بھرے ہیں ؎

جی بھر کے دیکھ لو یہ جمالِ جہاں فروز
پھر یہ جمالِ نور دکھایا نہ جائے گا
چاہا خدا نے تو تری محفل کا ہر چراغ
جلتا رہے گا یوں ہی بجھایا نہ جائے گا

جس کو جو ملا ہے شیخ کی غلامی ہی سے ملا ہے ورنہ عالم کے علم پر اس کے نفس کے اندھیرے چھائے رہتے ہیں، اپنے علم پر عمل کی توفیق نہیں ہوتی اور اگر عمل ہوتا ہے تو اخلاص نہیں ہوتا، علم کی کمیت تو ہوتی ہے کیفیت نہیں ہوتی۔ حضرت قطب العالم مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اخلاص بغیر صحبت اہل اللہ کے مل ہی نہیں سکتا۔ آپ تجربہ کر کے دیکھ لیں کہ غیر صحبت یافتہ عالم کے علم و عمل میں فاصلے ہوں گے۔ علم اس کے لئے شہرت و جاہ اور تن پروری کا ذریعہ ہوتا ہے۔ اسی کو مولانا رومی فرماتے ہیں ؎

علم را بر تن زنی مارے بود
علم گر بر دل زنی یارے بود

علم کو اگر تن پروری اور شہرت و جاہ و مال کے لئے استعمال کرو تو یہ علم تمہارے لئے سانپ ہے جو تمہیں ہلاک کردے گا لیکن اگر علم کو دل پروری کا ذریعہ بناؤ کہ دل بن جائے، دل اللہ والا ہو جائے، اللہ کی رضا حاصل ہو جائے تو یہ علم تمہارا بہترین دوست ہے۔ اسی لئے حدیث پاک میں ہے، ترمذی شریف کی حدیث ہے کہ:

مَنْ خَرَجَ فِیْ طَلَبِ الْعِلْمِ فَھُوَفِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ
حَتّٰی یَرْجِعَ (باب فضل طلب العلم ص ۹۳ ج ۲)

جو اللہ کی رضا کے لئے علم کی طلب میں گھر سے نکلا اس کے لئے اس مجاہد کا ثواب ہے جو جہاد کے لئے نکلا ہے یہاں تک کہ وہ گھر لوٹ آئے کیونکہ دین کو زندہ کرنے میں اور شیطان کو ذلیل کرنے میں اور نفس پر مشقت اٹھانے میں وہ مجاہد ہی کی طرح ہے۔ اسی طرح علماء سوء کے لئے جو علم کو دنیا داری، تن پروری اور اپنی عزت و جاہ کے لئے آلۂ کار بناتے ہیں احادیث میں سخت وعیدیں وارد ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں:

مَنْ طَلَبَ الْعِلْمَ لِیُجَارِیَ بِہِ الْعُلَمَاءَ اَوْ لِیُمَارِیَ بِہِ
السُّفَھَاءَ اَوْ یَصْرِفَ بِہٖ وُجُوْہَ النَّاسِ اِلَیْہِ اَدْخَلَہُ اللّٰہُ النَّارَ
(ترمذی باب ما جاء فی من یطلب بعلمہ الدنیا ص ۹۴ ج ۲)

یعنی جو اس نیت سے علم حاصل کرے کہ علماء سے فخر کرے یا بے وقوفوں اور جاہلوں سے جھگڑے یا لوگوں کو اس کے ذریعہ اپنی طرف متوجہ کرے تاکہ لوگ اس کی تعظیم کریں، مراد یہ ہے کہ علم سے اس کی غرض طلب دنیا ، شہرت و مال و جاہ وغیرہ ہو اس کے لئے جہنم کی وعید ہے۔

اور ایک دوسری حدیث میں ارشاد ہے:

مَنْ تَعَلَّمَ عِلْمًا مِمَّا يُبْتَغٰى بِهٖ وَجْهُ اللّٰهِ لَا يَتَعَلَّمُهٗ
اِلَّا لِيُصِيْبَ بِهٖ عَرَضًا مِنَ الدُّنْيَا لَمْ يَجِدْ عَرْفَ الْجَنَّةِ
يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَعْنِيْ رِيْحَهَا (ابن ماجه باب الانتفاع بالعلم والعمل
به ص ۲۲ . ابوداؤد كتاب العلم، باب في طلب العلم لغير الله)

یعنی قرآن و حدیث کا جو علم اللہ تعالیٰ کی رضا کے لئے سیکھا جاتا ہے اس علم کو اگر کوئی اس لئے سیکھتا ہے کہ دنیا کا مال و متاع حاصل کرے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ ایسا شخص جنت کی خوشبو بھی نہیں پائے گا۔

اس لئے تحصیل علوم دینیہ کے لئے تصحیح نیت اور اخلاص انتہائی ضروری ہے۔ اگر یہ حاصل نہیں تو علم اس کے لئے وبال ہے اور اخلاص بغیر اللہ والوں کی صحبت کے نہیں ملتا۔ بڑے سے بڑا علامہ بھی اگر اللہ والوں سے مستغنی ہوگا تو اس کا علم اس کو نفس کی قید سے آزاد نہیں کراسکتا۔ اس کے نور علم پر نفس کے اندھیرے ہوں گے جس

ہے اس کا علم نہ خود اس کے لئے مفید ہوگا نہ اُمت کے لئے مفید ہوگا۔ اس لئے مولانا رومی دعا کرتے ہیں کہ ؎

قطرۂ علم است اندر جان من
وا رہانش از ہوا و زخاک تن

اے اللہ علم کا جو قطرہ آپ کا بخشیدہ اور عطا فرمودہ میری جان میں موجود ہے اس قطرۂ علم پر میری خواہشات نفس کے اندھیرے چھائے ہوئے ہیں اور وہ قطرۂ علم میری خاک تن یعنی میرے عناصر اربعہ (آگ مٹی پانی اور ہوا) کے گندے تقاضوں میں چھپا ہوا ہے آپ اپنے کرم سے اسے نفس کی قید سے رہائی دلا دیجئے اور اپنے دریائے نور سے میرے اس قطرۂ علم کو متصل فرمادیجئے کیونکہ آپ کے نور کے سامنے ہوائے نفس کے اندھیروں کی کیا مجال ہے جو ٹھہر سکیں۔ مولانا رومی فرماتے ہیں ؎

کہ گریزد ضدہا از ضدہا
شب گریزد چوں بر افروزد ضیا

ہر ضد اپنی ضد سے بھاگتی ہے جس طرح رات کی تاریکی بھاگ جاتی ہے جیسے ہی صبح کی روشنی نمودار ہوتی ہے۔

انسان کی تخلیق عناصر اربعہ سے ہوئی ہے یعنی آگ پانی مٹی اور

ہوا ہے اور یہ چاروں چیزیں ایک دوسرے کے متضاد ہیں۔ ان کو روح روکے ہوئے ہے لہٰذا جب روح نکل جاتی ہے تو چاروں عنصر اپنے اپنے مراکز اور مستقر کی طرف چلے جاتے ہیں۔ آگ آگ میں، پانی پانی میں، مٹی مٹی میں اور ہوا ہوا میں مل جاتی ہے چنانچہ چھ ماہ بعد اگر قبر کھود کے دیکھو تو کچھ نہیں ملے گا۔ اس لئے روح جتنی زیادہ قوی ہوگی اتنے ہی عناصر اربعہ مغلوب اور تابع رہیں گے کیونکہ جب مرکز قوی ہوتا ہے تو حزب اختلاف یعنی اپوزیشن دبی رہتی ہے اور اگر مرکز کمزور ہوگیا تو حکومت اپوزیشن کی ریشہ دوانیوں سے پریشان رہتی ہے اور صوبوں میں انتشار، کشمکش اور بغاوت شروع ہوجاتی ہے۔ اسی طرح روح میں طاقت اللہ کی عبادت، فرماں برداری اور نور تقویٰ سے آتی ہے لہٰذا جسم کے عناصر متضادہ پر روح کی گرفت اور کنٹرول صحیح رہتا ہے اور یہ عناصر سکون سے رہتے ہیں اور گناہ روح کو کمزور کرتا ہے۔ لہٰذا بدنظری عشق مجازی اور غیر اللہ سے عشق بازی میں پریشانی بڑھنے کی وجہ یہ ہے کہ اللہ کی نافرمانی سے روح کمزور ہوگئی اور اس کے اپنے عناصر اربعہ متضادہ پر اس کا کنٹرول کمزور ہوگیا اور دوسرے بدنظری کرکے اور کسی معشوق کو دل دے کر اس معشوق کے چار عناصر متضادہ کا بوجھ بھی اس نے اپنے سر لے لیا اس طرح اب آٹھ عناصر کا بوجھ پڑ گیا، چار اپنے عناصر متضادہ کا بوجھ اور چار اس معشوق مجازی کے عناصر کا بوجھ۔ نافرمانی سے روح تو کمزور ہوگئی اور عناصر

متضادہ کا بوجھ دوگنا ہوگیا گویا مرکز کمزور ہوگیا اور اپوزیشن قوی ہوگئی لہٰذا صوبوں میں کشمکش، انتشار اور بغاوت شروع ہوجاتی ہے، آنکھوں کے صوبہ میں بغاوت ہوتی ہے کہ اس معشوق کو دیکھ کر حرام لذت حاصل کرتی ہیں، کانوں کا صوبہ بھی بغاوت کرتا ہے اور اس معشوق کی باتوں سے حرام لذت درآمد کرتا ہے، اسی طرح ہاتھ پاؤں کان ناک سب اللہ کی نافرمانی میں مبتلا ہوجاتے ہیں جس سے روح معذب اور بے چین ہوجاتی ہے کہ ایک پل کو سکون نہیں پاتی اسی لئے اکثر ایسے لوگ آخر میں یا پاگل ہوجاتے ہیں یا خودکشی کرلیتے ہیں اور تاریخ میں ایک مثال نہیں مل سکتی کہ کسی اللہ والے نے خودکشی کی ہو یا پاگل اور مجنوں ہوگیا ہو۔ میرا شعر ہے ؎

خدا کی سرکشی سے خودکشی ہے مل و دولت میں
کبھی اللہ والوں سے نہیں ایسا سنا جاتا
بتوں کے عشق سے دنیا میں ہر عاشق ہوا پاگل
گناہوں سے سکوں پاتا تو کیوں پاگل کہا جاتا

عشق مجازی کی یہ تقریر فلسفیانہ اور منطقیانہ ہے، نہ میں نے کہیں سنی نہ پڑھی اور شاید آپ نے بھی کہیں نہ سنی ہو اللہ تعالیٰ نے اپنے کرم سے میرے دل کو یہ مضمون عطا فرمایا فالحمد للہ رب العالمین۔

تو دار ہانش از ہوا و زخاک تن میں ہوا سے مراد ہوائے نفس ہے

یعنی نفس کی بُری بُری خواہشات ، گناہوں کے گندے تقاضے۔اللہ تعالیٰ نے فرمایا وَ نَھَی النَّفْسَ عَنِ الْھَوٰی کہ میرے خاص بندے بُری خواہش کو روکتے ہیں یہ اہل جنت کا راستہ ہے ۔اس آیت کی ترتیب میں غور کیجئے تو یہ بات سمجھ میں آئے گی۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :

﴿ وَ اَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّہٖ ...... الخ ﴾

جو اپنے رب کے سامنے کھڑے ہونے سے ڈرا ہو یعنی قیامت کے دن اللہ تعالیٰ کے سوال اعمال اور حساب کتاب سے اتنا ڈرے جس کا ثمرہ یہ مرتب ہو کہ وَ نَھَی النَّفْسَ عَنِ الْھَوٰی اپنے نفس کو بُری خواہش سے روک دے فَاِنَّ الْجَنَّۃَ ھِیَ الْمَاْوٰی ایسے لوگوں ہی کا ٹھکانہ جنت ہے ۔ معلوم ہوا کہ اتنا خوف مطلوب ہے جو نفس کو بُری خواہش سے روک دے یہ اہل جنت کا راستہ ہے ۔ یہ مطلب نہیں کہ ان سے کبھی خطا ہی نہیں ہوتی اگر کبھی احیاناً خطا ہو جائے تو استغفار و توبہ سے اس کا تدارک کرتے ہیں۔ اس کے برعکس جو شخص اپنے نفس کو بُری خواہش سے نہ روک سکے ، نافرمانی کو مسلسل اپنی غذا بنالے اس کا خوف اہل جنت کا خوف نہیں ہے ۔ ابھی اس کا خوف بالغ نہیں ہوا ، ثمر آور اور نتیجہ خیز نہیں ہوا ورنہ یہ اپنے نفس پر قابو پاجاتا ، ابھی یہ شخص اہل جنت کے راستہ پر نہیں ہے ۔

مولانا رومی اس لئے یہ دعا فرمارہے ہیں کہ اے اللہ بعض وقت

علم ہوتا ہے لیکن نفس کے شر کی وجہ سے عمل کی توفیق نہیں ہوتی اس لئے عناصر اربعہ اور تقاضائے نفسانیہ کے غلبہ سے مجھے نجات عطا فرمایئے تاکہ میں اپنے علم پر عمل کرسکوں۔ اسی لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی اُمّت کو یہ دعا سکھائی اَللّٰھُمَّ اَلْھِمْنِیْ رُشْدِیْ اے اللہ رشد و ہدایت کی باتوں کو میرے دل میں الہام فرماتے رہئے لیکن بعض وقت الہامِ رُشد ہو جاتا ہے، لیکن نفس کے شر کی وجہ سے اس پر عمل نہیں کرتا مثلاً جانتا ہے کہ اس حسین کو دیکھنا صحیح نہیں، اللہ تعالیٰ کی ناراضگی کا سبب ہے لیکن نفس کی شرارت سے دیکھتا ہے اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے الہامِ رُشد مانگ کر فوراً یہ مانگا وَ اَعِذْنِیْ مِنْ شَرِّ نَفْسِیْ اور مجھے میرے نفس کے شر سے بچایئے تاکہ ایسا نہ ہو کہ ہدایت کا علم ہونے کے باوجود نفس کی شرارت سے مغلوب ہو کر میں اس پر عمل نہ کروں۔

اسی طاقت کو حاصل کرنے کے لئے خانقاہوں میں اہل اللہ کی صحبتوں میں رہا جاتا ہے کہ اتنا خوف حاصل ہو جائے کہ ہم اپنے نفس کی بُری خواہشوں کو روک سکیں جس کو مولانا رومی نے اس شعر میں فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کا عطا فرمودہ قطرۂ علم ہمارے عناصر اربعہ یعنی خواہشات نفسانیہ کی قید سے آزاد ہو جائے۔ لہٰذا شیخ کے ساتھ سفر و حضر میں یہی نیت رکھو کہ ہمیں تقویٰ حاصل ہو جائے اور اللہ ہمیں مل جائے ورنہ شیطان و نفس نیت میں غیر اللہ کی ملاوٹ کر کے عمل کو

ضائع کردیتے ہیں مثلاً یہ کہ شیخ کے ساتھ دسترخوان پر طرح طرح کی غذائیں ملیں گی ، طرح طرح کے شہر اور ملک دیکھیں گے ، طرح طرح کے نمکین چہرے دیکھ کر حرام لذت اینٹھیں گے وغیرہ یہ نفس کی چوریاں ہیں کہ اگر ان سے ہشیار نہ رہے تو شیخ کی صحبت میں رہتے ہوئے محروم رہے گا۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو اپنے نفس کے مکائد کو سمجھنے کی توفیق عطا فرمائے۔

اس زمانہ میں سب سے بڑا الٰہ باطل اور نفس و شیطان کا سب سے بڑا جال یہ حسین شکلیں ہیں۔ جس کو اللہ تعالیٰ بدنظری سے حفاظت کی توفیق عطا فرمادے تو سمجھ لو اس پر عظیم الشان انعام نازل ہوگیا اور سمجھ لو کہ بس وہ مولیٰ والا بننے والا ہے اور جو یہ کہے کہ ارے دیکھنے سے کیا ہوتا ہے ، نہ لیا نہ دیا فقط دیکھ لیا تو یہ انتہائی احمق اور گدھا ہے اور کبھی اللہ کو نہیں پاسکتا کہ نظر بازی کو معمولی گناہ سمجھ رہا ہے۔ اگر یہ معمولی گناہ ہوتا تو سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم اس کو آنکھوں کا زنا نہ فرماتے۔ آج اسی سے لوگ کولہو کے بیل کی طرح ترقی سے محروم ہیں اور یہ کوئی معمولی نقصان نہیں ہے ، بدنظری کرنے والا اولیاء صدیقین کی خطِ انتہا تک نہیں پہنچ سکتا اور جب موت آئے گی تب اس کو حسرت ہوگی کہ جن پر مرے تھے آج انہوں نے ساتھ چھوڑ دیا اور قبر میں جنازہ تنہا اتر رہا ہے۔ کاش ہم تقویٰ اختیار کرتے تو ہمیں مولیٰ مل جاتا اور ہم اولیاء صدیقین کی آخری سرحد تک

پہنچ جاتے۔

لیکن اس وقت پچھتانے سے کچھ فائدہ نہ ہوگا۔ جیتے جی ان لیلاؤں کو چھوڑ دو، حرام لذتوں سے توبہ کرلو، نگاہوں کی حفاظت کرلو تو ان لیلاؤں کا اور تمام لذتوں کا حاصل دل میں اللہ تعالیٰ دینے پر قادر ہے۔ علماء حضرات اس کی دلیل مانگیں گے کیونکہ مولوی آں باشد کہ بدون دلیل خاموش نہ شود مولوی وہ ہے جو بلا دلیل کے خاموش نہ رہے۔ تو اس کی اتنی پیاری دلیل ہے کہ مزہ آجائے گا۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿ أَلَيْسَ اللّٰهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ ﴾

کیا اللہ اپنے بندہ کے لئے کافی نہیں۔ بولئے کیا اس میں تذکرہ ہے کہ اگر لیلیٰ نہ ملی تو مولیٰ تمہیں کافی نہ ہوگا اور تمہاری زندگی کیسے گذرے گی؟ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ تمہارا مولیٰ تمہارے لئے ہر حال میں کافی ہے۔ جو لیلاؤں کو نمک دے سکتا ہے وہ بغیر لیلاؤں کے تمہارے قلب و جاں میں دنیا بھر کی تمام لذتوں کا حاصل اور سرور داخل کرسکتا ہے۔ بس ذرا محبت سے اللہ کا نام لے کر تو دیکھو، اللہ کے لئے حرام لذتوں کو ترک کر کے تو دیکھو کہ کیا ملتا ہے لیکن بات یہ ہے کہ ہم مٹی کے ہیں اور ہر جنس اپنی جنس کی طرف مائل ہوتی ہے اور یہ اس کا فطری تقاضا ہے۔ پس ہماری مٹی مٹی پر مٹی ہوکر مٹی ہونا چاہتی ہے لیکن اللہ تعالیٰ چاہتے ہیں کہ تم اپنی مٹی کی فطرت کے خلاف

میری طرف پرواز کرو تب تمہاری قیمت بڑھے گی ۔ جن چیزوں کی فطرت میں پرواز ہے ان کا اُڑنا کیا کمال ہے ، کمال یہ ہے کہ جن کو مٹی سے ہم نے پیدا کیا ان کو پرواز حاصل ہو ۔ جیسے ہوائی جہاز کے جتنے اجزاء ہیں سب مٹی کے ہیں ، اس کا لوہا ، اس کا تانبہ اس کا تمام مادّہ اور میٹیریل زمین سے ہے اس لئے اپنی فطرت کے مطابق تمام جہاز زمین پر رکھے ہوئے ہیں مگر یہی جہاز اپنی فطرت کے خلاف کب پرواز کرتا ہے ؟ جب کوئی پائلٹ ہو اور جہاز میں پٹرول ہو تب اسے پرواز عطا ہوتی ہے ۔ ہوائی جہاز کا ٹیک آف کرنا تین "پ" پر موقوف ہے ۔ ایک پائلٹ جو اس کو صحیح رُخ اور صحیح منزل کی طرف لے جائے دوسرے پٹرول جو جہاز کو اُڑانے کا ایندھن ہے ۔ معلوم ہوا کہ پائلٹ اور پٹرول پرواز کی ضمانت دیتے ہیں ۔

اسی طرح ہمارے جسم کی مٹی کو اللہ کی طرف پرواز کرانے کا پائلٹ کون ہے ؟ شیخ ہے اور پٹرول اور اسٹیم کیا ہے ؟ اللہ تعالیٰ کی محبت ہے لیکن یہ اسٹیم کیسے بنتی ہے ؟ اللہ تعالیٰ کی مرضی کے خلاف نفس کی جو خواہشات ہیں ان کو روکنے کا غم اٹھانے سے یہ اسٹیم بنتی ہے اور جو جتنا زیادہ غم اٹھاتا ہے اتنی ہی زیادہ تیز یہ اسٹیم بنتی ہے اور جس طرح جہاز کو اس کی فطرت کے خلاف زمین سے اُڑانے کے لئے بہت زیادہ پٹرول چاہیے اسی طرح ہمارا جسم جو مٹی کا ہے اور مٹی کی چیزوں پر ، مٹی کی شکلوں پر فدا ہونا چاہتا ہے اس کو اللہ کی طرف

پرواز کرانے کے لئے محبت کا پٹرول بہت زیادہ چاہئے اور یہ پٹرول نفس کی حرام خواہشات کی مخالفت یعنی گناہ اور اسباب گناہ سے مباعدت سے بنتا ہے۔ اگر یہ پٹرول نصیب ہوگیا تو ہماری روح کا جہاز ہمارے جسم کو لے کر اللہ کی طرف اُڑ جائے گا۔ اسی کو مولانا نے فرمایا کہ جو علم اللہ تعالیٰ نے اپنی معرفت کا ہمیں عطا فرمایا ہے وہ ان خواہشات نفسانیہ سے مغلوب ہے اس لئے ہم اللہ تک نہیں پہنچ رہے ہیں جب خواہشاتِ نفس کو مغلوب کرلوگے تو علم پر عمل کی توفیق ہوجائے گی اور ایک دم اللہ کی طرف اُڑ جاؤ گے ؎

جسم کو اپنا سا کر کے لے چلی افلاک پر
اللہ اللہ یہ کمالِ روحِ جولاں دیکھئے

جلد اللہ والا بننے کا یہ بہترین نسخہ ہے۔

اور جو شخص اللہ کے راستہ کا غم نہیں اٹھائے گا، حسینوں سے نظر نہیں بچائے گا، اپنے نفس کا غلام رہے گا، بُری تمناؤں کا خون نہیں کرے گا اس کو محبت کا یہ پٹرول کبھی عطا نہیں ہوگا جو اس کو اُڑا کر اولیاء صدیقین کی آخری سرحد تک پہنچا دے۔ لہٰذا یہ زندگی ایک ہی بار ملی ہے دوبارہ نہیں ملے گی ہم سب جان کی بازی لگا کر اللہ کی محبت کی یہ اسٹیم حاصل کرلیں تاکہ دائمی خوشی اور دائمی راحت پاجائیں۔ اَللّٰھُمَّ وَفِّقْنَا لِمَا تُحِبُّ وَ تَرْضٰی

مجلس درس مثنوی

۱۹ رمضان المبارک ۱۴۱۸ھ مطابق ۱۸ جنوری ۱۹۹۸ء بروز اتوار بعد نماز فجر بوقت ساڑھے چھ بجے بمقام خانقاہ امدادیہ اشرفیہ گلشن اقبال بلاک ۲ کراچی

دست ما چوپائے مارا می خورد
بے امانِ تو کسے جاں کے برد

ارشاد فرمایا کہ آہ کیا درد بھرا شعر ہے ۔ مولانا جلال الدین رومی کا مقام ان کے کلام سے پتہ چلتا ہے کہ یہ کتنا بڑا شخص ہے۔ فرماتے ہیں کہ اے اللہ میرا ہی ہاتھ میرے پیر کو کھا رہا ہے ، دوسرا ہم کو نقصان نہیں پہنچا رہا ہے ، میں خود اپنے ہاتھوں سے گناہ کر کے اپنے پاؤں پر کلہاڑی مار رہا ہوں لہٰذا بغیر آپ کے کرم اور آپ کی حفاظت اور آپ کی پناہ اور تحفظ کے کون اپنی جان کو سلامتی سے لے جاسکتا ہے۔ کیا عاجزی ہے اور کیا درخواست ہے ، کیا پیارا مضمون ہے اور کتنا نور ہے اس شعر میں ۔ اور کس پیارے انداز سے مولانا گناہوں سے تحفظ اور پناہ کی اللہ تعالیٰ سے درخواست کر رہے

ہیں کہ اے اللہ آپ ہمیں اپنی امان میں لے لیجئے تب ہی ہم گناہوں سے بچ سکتے ہیں۔ جب اللہ تعالیٰ کا فضل ہوتا ہے تو گناہوں کے ہزاروں جال قدموں پر آجائیں تو بھی آدمی ان سے بچ جاتا ہے مثلاً گناہ خود اس کے پاس پہنچ جائے تو جس کو اللہ تعالیٰ بچانا چاہتے ہیں تو اول نظر پڑتے ہی گناہ کی آخری منزل کی غلاظت اس کے سامنے آجاتی ہے جس کو میں کہتا ہوں کہ ناف کے اوپر فرسٹ فلور ہے اور ناف کے نیچے گراؤنڈ فلور ہے تو جس پر اللہ کا کرم ہوتا ہے تو فرسٹ فلور پر نظر پڑتے ہی اس کو گراؤنڈ فلور کی گندگی کا ایکسرے سامنے آجاتا ہے کہ یہ چہرہ اور آنکھیں اور یہ گال اور بال تم کو گراؤنڈ فلور کی گٹر لائنوں میں لے جائیں گے اور تمہاری تقدس مآبی کو شیطانیت میں تبدیل کردیں گے۔ یہ میں درس اور سبق نہیں دے رہا ہوں تصوف اور سلوک کی جان پیش کررہا ہوں اور دردِ دل سے پیش کررہا ہوں کہ کسی کے فرسٹ فلور سے دھوکہ نہ کھاؤ ورنہ زندگی تباہ ہوجائے گی کیونکہ عشق مجازی کی تمام منزلیں گناہ پر ختم ہوتی ہیں۔ اس پر میرا شعر ہے ؎

عشقِ بتاں کی منزلیں ختم ہیں سب گناہ پر
جس کی ہو ابتدا غلط کیسے صحیح ہو انتہا

اور گناہ سے تم اللہ سے کوسوں دور ہوجاؤ گے اور پھر مرنے کے بعد

ہاتھ ملوگے لیکن اس وقت کچھ نہ بن پڑے گی کیونکہ وہ دارالجزاء ہے، دارالعمل ختم ہوگیا۔ ہاتھ ملنے سے وہاں پھر کچھ نہیں ہوگا۔ جس پر اللہ کا فضل ہوتا ہے وہی بدنظری سے محفوظ رہتا ہے کیونکہ اس کو یقین ہوتا ہے کہ بدنظری سے میں اللہ کی رحمت سے دور ہوجاؤں گا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بددعا

لَعَنَ اللّٰہُ النَّاظِرَ وَالْمَنْظُوْرَ اِلَیْہِ

کا مستحق ہوجاؤں گا۔ سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ جو بدنظری کرتا ہے اے خدا تو اس پر لعنت فرما اور اپنے کو دکھانے والے پر بھی یعنی ناظر پر بھی لعنت اور منظور پر بھی لعنت۔ محدث عظیم ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث کی شرح میں لکھتے ہیں کہ یہاں متعلقات نظر کا تذکرہ نہیں ہے، نہ لڑکا نہ لڑکی کسی کا تذکرہ نہیں یعنی کسی متعلق کو مخصوص نہیں کیا تاکہ حکم عام رہے اور ہر وہ نظر جو اللہ کی مرضی کے خلاف ہے اس میں شامل ہوجائے۔ یہ کلام نبوت کا کمال بلاغت ہے۔

بس گناہ سے بچنے کی ہمت کرے اور اللہ تعالیٰ سے دعا بھی کرے کیونکہ جیسا کہ مولانا رومی نے فرمایا کہ بغیر فضل کے کام نہیں بنتا۔ میرا شعر ہے ؎

کام بنتا ہے فضل سے اختر
فضل کا آسرا لگائے ہیں

مرکب توبہ عجائب مرکب است
تا فلک تازد بیک لحظہ زپست

ارشاد فرمایا کہ مولانا رومی فرماتے ہیں کہ توبہ کی سواری عجیب سواری ہے کہ گنہگار بندہ کو پستی سے اٹھا کر ایک لمحہ میں آسمان تک پہنچادیتی ہے، فرشی کو ایک لمحہ میں عرشی بنادیتی ہے، گناہوں کی دوری توبہ کی برکت سے حضوری میں تبدیل ہوجاتی ہے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿اِنَّ اللّٰہَ یُحِبُّ التَّوَّابِیْنَ﴾

اے میرے گنہگار بندو کیوں مایوس ہوتے ہو۔ اگر تم گناہ کر کے مجھ سے دور ہوگئے تو توبہ کی سواری میں بیٹھ کر میرے پاس آجاؤ۔ دنیا میں کوئی جہاز کوئی راکٹ ایسا ایجاد نہیں ہوا جو تمہیں مجھ تک پہنچادے۔ تم توبہ کرلو میں توبہ کرنے والوں کو صرف معاف ہی نہیں کرتا اپنا محبوب بھی بنالیتا ہوں۔ توابین کو بوقت توبہ اور بہ برکت قبولیت توبہ ہم خلعت محبوبیت سے نواز دیتے ہیں اور یہی نہیں کہ ایک ہی دفعہ معاف کریں گے اگر آئندہ بھی خطا ہوجائے گی تو آئندہ بھی ہم تمہیں معاف کردیں گے اسی لئے مضارع سے نازل فرمایا جو حال حال بھی ہوتا ہے اور حال استقبال بھی ہوتا ہے۔ اس میں اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے حال اور مستقبل دونوں کے تحفظ کی ضمانت دے رہے

ہیں کہ اگر بر بنائے بشریت تم سے خطائیں ہوں گی لیکن اگر تم توبہ کرتے رہو گے تو حالاً اور استقبالاً ہم تم سے پیار کریں گے، توبہ کی برکت سے ہم اپنے دائرۂ محبوبیت سے تمہارا خروج نہیں ہونے دیں گے۔ تم گناہ کرتے کرتے تھک سکتے ہو ہم معاف کرتے کرتے نہیں تھک سکتے جیسے بچہ ماں کی چھاتی پر پاخانہ پھر دیتا ہے تو کیا ماں بچہ کی محبت سے پھر جاتی ہے؟ یا اس کو نہلا دھلا کر، عمدہ کپڑے پہنا کر گود میں اُٹھا کر پھر پیار کرتی ہے اور یقین سے جانتی ہے کہ یہ دوبارہ پاخانہ کرے گا لیکن ارادہ رکھتی ہے کہ میں دھوتی رہوں گی تو کیا اللہ تعالیٰ کی محبت ماؤں کی محبت سے کم ہے؟ ارے ماں کیا جانتی محبت کرنا! ماؤں کو محبت کرنا انہوں نے ہی تو سکھایا ہے اسی لئے یُحِبُّ نازل فرما کر توابین کو امید دلادی کہ مایوس نہ ہونا۔ توبہ کی برکت سے ہم تمہیں اپنے دائرۂ محبوبیت سے خارج نہیں ہونے دیں گے بلکہ اللہ کی رحمت توبہ کرنے والوں کو قربِ سابق سے زیادہ قربِ لاحق عطا فرماتی ہے کیونکہ قربِ سابق اس کی عبادت کے سبب تھا اور قربِ لاحق جو عطا ہو رہا ہے اس میں قربِ عبادت کے ساتھ قربِ ندامت مستزاد ہے اور ندامت کے سبب ہی اس کو لباسِ محبوبیت عطا ہو رہا ہے۔ اسی لئے ہمیں حکم دے دیا اِسْتَغْفِرُوْا رَبَّکُمْ اپنے رب سے معافی مانگتے رہو۔ جب کوئی باپ بیٹے سے کہے کہ معافی مانگو تو یہ دلیل ہے کہ وہ معاف ہی کرنا چاہتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا اِسْتَغْفِرُوْا کا حکم دینا دلیل ہے کہ

وہ ہم کو معاف کرنا چاہتے ہیں اور آگے اِنَّهٗ كَانَ غَفَّارًا فرما کر اور ترغیب دے دی کہ میں بہت بخشنے والا ہوں لہٰذا ظالمو مجھ سے کیوں معافی نہیں مانگتے اور اِسْتَغْفِرُوْا سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ہم سے خطائیں ہوں گی ورنہ معافی مانگنے کا حکم کیوں دیتے لہٰذا جو بندہ معافی مانگتا رہتا ہے یہ علامت ہے کہ یہ حال میں بھی اللہ کا محبوب ہے اور مستقبل میں بھی محبوب رہے گا اس لئے خطاؤں سے مایوس نہ ہو۔ گناہوں پر جری تو نہ ہو بلکہ کوشش کرو، جان کی بازی لگا دو کہ کوئی خطا نہ ہو لیکن اگر کبھی پھسل جاؤ تو گرے نہ پڑے رہو اٹھ کھڑے ہو، توبہ کر کے پھر ان کے دامن محبوبیت میں آجاؤ ۔

ہم نے طے کیں اس طرح سے منزلیں
گر پڑے گر کر اٹھے اٹھ کر چلے

اور اگر شیطان ڈرائے کہ تمہاری توبہ بھی کوئی توبہ ہے جو ٹوٹتی رہتی ہے، ابھی توبہ کر رہے ہو پھر یہی خطا کرو گے تو کہہ دو کہ میں پھر توبہ کرلوں گا۔ ان کی چوکھٹ موجود ہے اور میرا سر باقی ہے، میری جھولی موجود ہے اور ان کا دستِ کرم باقی ہے، میرا یہ سر سلامت رہے جو ان کی چوکھٹ پر پڑا رہے اور میرا دست سوال باقی رہے کہ میری جھولی بھرتی رہے۔

توبہ کی قبولیت کے لئے اتنا کافی ہے کہ توبہ کرتے وقت توبہ

توڑنے کا ارادہ نہ ہو، پکا عزم ہو کہ آئندہ ہرگز یہ گناہ نہ کروں گا اور اگر وسوسہ آئے کہ تم پھر گناہ کروگے تو یہ وسوسہ ہے ارادہ نہیں۔ وسوسہ کچھ مضر نہیں، یہ خوفِ شکستِ توبہ عزمِ شکستِ توبہ نہیں ہے بلکہ یہ خوف تو عین بندگی ہے، اپنے ضعف اور شکستگی کا اظہار ہے کہ یا اللہ مجھے اپنے اوپر بھروسہ نہیں آپ ہی کا بھروسہ ہے کہ آپ مجھے گناہ سے بچائیں گے۔ خوب سمجھ لیجئے کہ بوقت توبہ ارادۂ شکستِ توبہ نہ ہو تو یہ توبہ قبول ہے۔ اگر بالفرض آئندہ توبہ ٹوٹ گئی تو اس سے پہلی توبہ باطل نہیں ہوتی وہ ان شاء اللہ قبول ہے۔ یہ بات مستحضر رہے تو اس کو شیطان کبھی مایوس نہیں کرسکتا۔ میرا شعر ہے ؎

یہی ہے راستہ اپنے گناہوں کی تلافی کا
تری سرکار میں بندوں کا ہر دم چشم تر رہنا

امام غزالی کے استاد علامہ اسفرائینی نے تیس سال تک دعا کی کہ یا اللہ مجھے گناہوں سے عصمت عطا فرمادے۔ ایک دن دل میں وسوسہ آیا کہ اللہ تعالیٰ ارحم الراحمین ہیں پھر بھی میری دعا قبول نہ ہوئی کہ مجھ سے خطائیں ہوجاتی ہیں۔ الہام ہوا کہ اے اسفرائینی میں نے اپنے ملنے کے دو راستے رکھے ہیں، ایک تقویٰ کا دوسرے توبہ کا۔ تو تقویٰ ہی کے راستہ سے کیوں آنا چاہتا ہے، جب تقویٰ کا راستہ تجھے نہیں مل رہا ہے تو توبہ کے راستہ سے آجا۔ میرا شعر ہے ؎

مایوس نہ ہوں اہلِ زمیں اپنی خطا سے
تقدیر بدل جاتی ہے مضطر کی دعا سے

احقر راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ دورانِ درس مثنوی حضرت والا نے بیان فرمایا کہ بزرگوں نے کس طرح اپنے شیخ سے محبت اور اس کا ادب کیا ہے اور اس پر ایک صاحب دل کا یہ شعر پڑھا کہ ؎

نسبت خود بہ سگت کردم و بس منفعلم
زاں کہ نسبت بہ سگ کوئے تو شد بے ادبی

میں نے آپ کی گلی کے کتے کی طرف اپنی نسبت کردی اے میرے شیخ! میں شرمندہ ہوں کہ مجھ سے سخت بے ادبی ہوگئی کیونکہ میں اس قابل بھی نہیں تھا کہ آپ کی گلی کے کتے کی طرف اپنی نسبت کروں اور پھر حضرت والا نے حضرت جلال الدین رومی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ شعر پڑھا ؎

آں سگے کو گشت در کویش مقیم
خاک پایش بہ ز شیران عظیم

ارشاد فرمایا کہ مولانا رومی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جو کتا میرے محبوب مرشد کی گلی میں رہتا ہے اس کے پیر کی خاک بڑے بڑے شیروں سے بہتر ہے اور اگلے شعر میں فرماتے ہیں ؎

آں سگے کو باشد اندر کوئے او
من بہ شیراں کے دہم یک موئے او

میرے شمس الدین تبریزی کی گلی میں جو کتا رہتا ہے میں شیروں کو اس کا ایک بال بھی نہیں دے سکتا۔

اے کہ شیراں مر سگانش را غلام
گفتن امکاں نیست خامش والسلام

اے دنیا والو ! بڑے بڑے شیر اللہ والوں کے کتوں کے غلام بن گئے، اب اس سے زیادہ میں حمقاء زمانہ کو نہیں سمجھا سکتا، بلکہ عوام الناس کو بھی نہیں سمجھا سکتا کیونکہ عقول متوسط کے ادراک سے مافوق جلال الدین کی یہ گفتگو ہے۔ اللہ کی محبت کی اب اس سے زیادہ وضاحت میں نہیں کر سکتا ورنہ لوگ الزام لگائیں گے کہ جلال الدین پیر پرستی کر رہا ہے لہٰذا اب میں خاموش ہوتا ہوں اور ان لوگوں کو سلام بھی کرتا ہوں۔

شیخ کے ذریعہ سے کیونکہ اللہ ملتا ہے اس لئے مرشد کی ہر چیز سے مرید کو محبت ہوتی ہے، اس کے وطن سے، اس کے گھر سے، اس کی گلی سے، اس کی گلی کے کتے سے، جس چیز کو بھی شیخ سے ادنیٰ نسبت ہوتی ہے مرید کو اس سے محبت ہو جاتی ہے لیکن جو اس راہ سے

ناآشنا ہیں ان کی سمجھ میں یہ باتیں نہیں آتیں ، ان کو کیا کہیں سوائے اس کے کہ ؎

لطفِ مے تجھ سے کیا کہوں زاہد
ہائے کمبخت تو نے پی ہی نہیں

اب اس پر ایک واقعہ سناتا ہوں ۔ تھانہ بھون کا ایک بھنگی ، جھاڑو لگانے والا ہندو مولانا قاسم صاحب نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کے پاس نانوتہ پہنچا ۔ مولانا نے پوچھا کہاں سے آئے ہو ؟ کہا کہ میں آپ کے پیر حاجی امداداللہ صاحب کے قصبہ تھانہ بھون سے آیا ہوں ۔ مولانا نے فوراً فرمایا کہ اس کے لئے چارپائی لاؤ ، دری بچھاؤ اور جلدی سے اس کے لئے آلو پوری کا ناشتہ منگوایا ۔ کسی طالب علم نے کہا کہ حضرت یہ تو ہندو بھنگی ہے ۔ حضرت نے فرمایا کہ تیری نظر تو بھنگی پر ہے اور میری نظر اس پر ہے کہ یہ میرے شیخ کے وطن سے آیا ہے ۔ تو سمجھتا ہے کہ میں کافر کا اکرام کررہا ہوں حالانکہ میں نے کافر کا نہیں تھانہ بھون کا اکرام کیا ہے ، اپنے شیخ کا اکرام کیا ہے ۔ آہ محبت سمجھنے کے لئے محبت مجرادل ہونا چاہئے ، عقل میں نور ہونا چاہئے ۔ جن کی عقل میں فتور ہوتا ہے وہ ان باتوں کو نہیں سمجھتے ۔ شیخ کی محبت سیکھنی ہے تو مولانا رومی سے سیکھو ۔ فرماتے ہیں ؎

من نجویم زیں سپس راہ اثیر
پیر جویم پیر جویم پیر پیر

جب مجھے معلوم ہوگیا کہ اللہ کا راستہ بدون سایۂ رہبر نہیں ملتا تو میں تنہا اللہ کا راستہ تلاش کرنے کی کوشش بھی نہیں کروں گا بلکہ اللہ کو پانے کے لئے میں پیر ڈھونڈوں گا، پیر ڈھونڈوں گا پیر تلاش کروں گا، پیر تلاش کروں گا۔ آہ پیر کے نام ہی سے مست ہوگئے اور پیر پیر کی رٹ لگادی۔ کسی نے حضرت حاجی امداد اللہ صاحب مہاجر مکی رحمۃ اللہ علیہ سے پوچھا کہ یہ کیا بات ہے کہ حضرت شمس الدین تبریزی کا نام آتے ہی مولانا رومی مست ہوجاتے ہیں اور صفحے کے صفحے ان کی تعریف میں لکھ جاتے ہیں ۔ حاجی صاحب نے فرمایا کہ اگر مولانا رومی پچاسوں برس عبادت کرتے تو ان کو وہ عظیم الشان قرب نصیب نہ ہوتا جو شمس الدین تبریزی کی چند دن کی صحبت سے نصیب ہوگیا۔ آدمی جس کی کھاتا ہے اس کی گاتا ہے۔ یعنی جس سے نعمت ملتی ہے اس پر فدا ہوتا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ شمس الدین تبریزی کا نام آتے ہی مولانا بے خود ہوجاتے ہیں ۔

ایک بار حضرت شمس الدین تبریزی قونیہ سے اچانک غائب ہوگئے ، مولانا رومی تڑپ گئے اور اونٹنی پر بیٹھ کر تلاش کرتے کرتے ملکِ شام کے قریب پہنچے اور کسی سے پوچھا کہ کیا تم نے کہیں میرے

پیر حضرت شمس الدین تبریزی کو دیکھا ہے ؟ لوگوں نے بتایا کہ ہاں ہم نے ان کو شام میں دیکھا ہے تو فرمایا کہ آہ جس شام میں میرا شمس الدین رہتا ہے اس شام کی صبح کیسی ہوگی ۔ پھر تبریز پہنچ کر اپنی اونٹنی سے فرمایا ؎

ابرکی یا ناقتی طاب الامور

انّ تبریزاً لنا ذات الصدور

اے میری اونٹنی ٹھہر جا میرے تو سب کام بن گئے ۔ دیکھو یہ ہے محبتِ شیخ ، کیا حسن ظن تھا اپنے شیخ کے ساتھ اور کیسی شدید محبت تھی کہ اونٹنی سے فرمارہے ہیں کہ ٹھہر جا ، میرے پیر کا شہر آگیا ، میرے سب کام بن گئے۔ شہر تبریز میرے سینہ کے رازوں کا شہر ہے ، اسرار محبت کا شہر ہے ، محبت کے بھیدوں کا شہر ہے ، اللہ کی محبت کے بھید شمس الدین تبریزی کے سینہ کے ذریعہ مجھے یہیں سے ملے ہیں ۔ آہ بتاؤ کیا یہ محبت نہیں ہے ؟ پھر فرمایا ؎

اسرحی یا ناقتی حول الریاض

انّ تبریزاً لنا نعم المفاض

اے میری اونٹنی شہر تبریز کے باغات کے گرد جلدی جلدی گھاس چرلے ۔ شہر تبریز ہمارے لئے بڑے فیض کی جگہ ہے ، میرا فیض انوار و تجلیات الٰہیہ ہیں اور تیرا فیض یہاں کی اچھی اچھی مبارک گھاس ہے۔

آگے فرماتے ہیں ؎

ہر زماں از فوح روح انگیز جاں
از فراز عرش بر تبریزیاں

اے خدا ہر لمحہ ہر وقت تبریز والوں پر عرش اعظم سے اپنی رحمت اور محبت و معرفت اور فیض کی زبردست بارش فرما۔ بتائیے یہ کیا بات ہے کہ صرف شیخ ہی کے لئے نہیں پورے شہر تبریز کے لئے دعا ہو رہی ہے۔ کیا کہیں محبت قسمت والوں کو عطا ہوتی ہے اور محبت کو سمجھنے کے لئے سمجھ بھی قسمت والوں کو عطا ہوتی ہے ؎

محبت کے لئے کچھ خاص دل مخصوص ہوتے ہیں
یہ وہ نغمہ ہے جو ہر ساز پر چھیڑا نہیں جاتا

اچھا بس آج کا مضمون ختم ہوگیا لیکن کیسی درد بھری داستان آج سنادی۔ اللہ تعالیٰ کی نعمت کا شکر ادا کرتا ہوں ، سارے عالم کی خانقاہوں میں جاؤ پھر سب کی باتیں سن کر میری بات کا توازن کرو تو معلوم ہوگا کہ اللہ تعالیٰ اختر کی زبان سے اس زمانہ میں کیا کام لے رہا ہے ولا فخر یا ربی یہ سب میرے بزرگوں کی جوتیوں کا فیض ہے۔ دعا کرو کہ اللہ تعالیٰ ہم سب کو اپنی محبت نصیب فرمائے اور سب سے پہلے یہ کہ اللہ ہم سب کو ہمارے شیخ کی محبت نصیب فرما اور اپنی محبت کو غالب فرما اور نفس و شیطان کی غلامی سے نکال کر اپنی سو فیصد فرماں

برداری کی حیات نصیب فرما، اپنا دردِ محبت عطا فرما، اے خدا ہماری خاک کو اجسامِ خاکی پر خاک ہونے سے بچالے۔ آپ نے جس مقصد کے لئے ہم کو پیدا کیا اے خدا اسی مقصد پر ہمیں جان دینے کی توفیق نصیب فرما۔ اے خدا ہمارے باپ دادا نے سلطنت بلخ آپ پر فدا کی ان کے صدقہ میں ہم سب کو حبِ جاہ اور حُبِ مال سے پاک فرما کر سراپا محبت بنا کر اپنے اولیاء صدیقین کی خط انتہا تک پہنچا دے ۔مجھے بھی اور میری اولاد اور ذریات کو بھی اور میرے احباب کو بھی، احباب حاضرین کو بھی اور احباب غائبین کو بھی اور ان کی اولاد و ذریات کو بھی اور ان کے رشتہ داروں اور احباب کو سب کو اللہ والا بنادے اور سب کو اولیاء صدیقین میں شامل فرمادے آمین یا رب العالمین بحرمة سيد المرسلين محمد و اله و صحبه اجمعين برحمتك يا ارحم الراحمين ۔

مجلس درس مثنوی

۲۰ رمضان المبارک ۱۴۱۸ھ مطابق ۱۹ جنوری ۱۹۹۸ء بروز دوشنبہ بعد فجر بمقام خانقاہ امدادیہ اشرفیہ گلشن اقبال بلاک ۲ کراچی

تازگی ہر گلستان جمیل
ہست بر باران پنہانی دلیل

ارشاد فرمایا کہ صبح دم جب باغوں کے پتے ہرے ہرے نظر آئیں اور ان کا منہ دھلا ہوا دکھائی دے تو سمجھ لو کہ رات میں بارش ہوئی ہے۔ پتوں کی یہ تازگی رات کی پوشیدہ بارش کی دلیل ہے۔ تو مولانا رومی فرماتے ہیں کہ جس طرح سے ہر باغ کا ہرا بھرا ہونا اور پتوں کا دھلا ہوا ہونا دلیل ہے کہ رات کو بارش ہوئی ہے ایسے ہی اللہ والوں کے کلام میں جو علوم و معارف بیان ہوتے ہیں یہی دلیل ہے کہ ان کے قلب پر رات میں اللہ تعالیٰ کی رحمت کی بارش ہوئی تھی۔ ان کے الفاظ و مضامین علوم غیبیہ اور الہام من اللہ کے غماز

ہوتے ہیں۔

چوں او خواہد عین غم شادی شود
عین بند پائے آزادی شود

ارشاد فرمایا کہ جب اللہ چاہتا ہے تو غم کی ذات کو خوشی بنادیتا ہے۔ سائنس داں تو پہلے غم کے اسباب کو ہٹائیں گے اور خوشی کے اسباب کو لائیں گے لیکن اللہ تعالیٰ کو اسباب غم کو ہٹانے کی ضرورت نہیں ہے۔ وہ غم کی ذات ہی کو کن فیکون سے خوشی میں بدل دیتے ہیں۔ اللہ میاں کو غم ہٹانے کی ضرورت نہیں پڑتی۔ وہ غم کی عینیت مصطلحہ کو خوشی میں تبدیل کردیتے ہیں یعنی اسی غم کو خوشی بنادیتے ہیں اور جس چیز کو آدمی سمجھتا ہے کہ میرے پیر کی بیڑی اور قید ہے اسی قید اور بیڑی کو اللہ تعالیٰ آزادی بناسکتا ہے۔دنیا کے لوگ تو قیدی کے پاؤں کی بیڑی کھولیں گے تب جاکے وہ آزادی دیتے ہیں لیکنمولانا رومی اللہ کی قدرت کا کرشمہ دکھاتے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ فیصلہ کرلے تو قیدی کے پاؤں کی زنجیر اور بیڑی ہی کو آزادی بنادیتا ہے، قید ہی کو آزادی میں تبدیل کردیتا ہے۔

از بروں چوں گور کافر پر حلل
و اندروں قہر خدائے عز و جل

ارشاد فرمایا کہ کافر بادشاہوں کی قبروں پر خوب سنگ مرمر لگائے جارہے ہیں اور گلاب جل یعنی عرق گلاب اور پھول برسائے جارہے ہیں اور دوسرے ملکوں کے بادشاہ پھولوں کی چادر چڑھارہے ہیں لیکن اندر خدا کا قہر ہورہا ہے۔ تو فرمایا کہ بعضے لوگ لباس بڑے قیمتی پہنتے ہیں مرسیڈیز پر چلتے ہیں مگر اللہ کی نافرمانی مثلاً شراب اور زنا اور بدمعاشی اور وی سی آر کی نحوست سے ان کے دل پر عذاب ہوتا رہتا ہے۔منہ میں کباب دل پر عذاب لہٰذا ظاہری ٹھاٹھ باٹ کی فکر مت کرو مالک کو راضی رکھو تو چٹائیوں اور بوریوں پر سوکھی روٹیوں میں سلطنت اور بریانی کا مزہ دیں گے۔

ظاہرش را پشہ آرد بہ چرخ
باطنش باشد محیط ہفت چرخ

ارشاد فرمایا کہ اللہ والوں کا ظاہر اتنا کمزور ہوسکتا ہے کہ اگر ایک مچھر بھی کاٹ لے تو وہ ناچ جائیں یعنی تکلیف سے بے قرار ہوجائیں لیکن ان کا باطن ساتوں آسمان کو اپنے اندر لئے ہوئے ہے۔لہٰذا اہل اللہ کے باطن کی قوت اور وسعت کا تم اندازہ نہیں کرسکتے کیونکہ

ظل او اندر زمیں چوں کوہ قاف
روح او سیمرغ بس عالی طواف

مولانا رومی فرماتے ہیں کہ اہل اللہ کا جسم مثل کوہ قاف کے زمین پر دھرا نظر آتا ہے لیکن ان کی روح ہمہ وقت عرش اعظم کا طواف کرتی ہے۔ مرتبۂ جسم میں تو وہ مخلوق کے ساتھ ہیں لیکن مرتبۂ روح میں وہ ہر وقت مقرب بارگاہ حق ہیں پھر ان کی روح مقرب ہفت آسماں پر محیط کیوں نہ ہوگی اسی کو مولانا نے دوسری جگہ بیان فرمایا ؎

در فراخ عرصۂ آں پاک جاں
تنگ آید وسعت ہفت آسماں

لیکن مقربانِ بارگاہِ حق کے مقامات و احوال و کیفیات کو عقولِ متوسطہ احاطہ نہیں کرسکتیں ؎

تو ندیدی گہے سلیماں را
چہ شناسی زبان مرغاں را

اے شخص تو نے تو کبھی سلیمان علیہ السلام کو دیکھا ہی نہیں پس تو پرندوں کی زبان کو کیسے سمجھ سکتا ہے؟ منشا یہ ہے کہ اہل اللہ کے مقامات قرب کو ہر کس و ناکس نہیں سمجھ سکتا تا وقتیکہ ان کی صحبت میں رہ کر اللہ کی محبت سیکھے اور سلوک طے کرے یعنی کسی شیخ کامل

کے مشورہ سے اوامر الٰہیہ پر عمل اور نواہی سے اجتناب اور سنت کی اتباع سے وہ مقاماتِ قرب نصیب ہوں گے جو ابھی گوشۂ وہم و گمان میں بھی نہیں آسکتے ۔ اللہ تعالیٰ اپنے فضل و کرم سے ہم سب کو نصیب فرماویں اور یہ دولتِ باطنی صرف مومنین کاملین کو نصیب ہوتی ہے کسی کافر یا فاسق کو نہیں ملتی کیونکہ مومن اللہ کا غلام ہوتا ہے اور کافر طبیعت کا غلام ہوتا ہے ۔ اسی طرح مومن فاسق یعنی گنہگار مومن بھی اس نعمت قرب خاص سے محروم رہتا ہے ۔ فرق اتنا ہے کہ کافر تو بالکل ہی محروم ہے کیونکہ اس کے اندر ایمان ہی نہیں اور گنہگار مومن کے دل میں ایمان تو ہے لیکن اتنا کمزور ٹمٹماتا ہوا ایمان ہے جس سے گناہ کے تقاضے کے وقت وہ طبیعت کا غلام ہوجاتا ہے اور گناہوں میں ملوث ہوجاتا ہے ، اس وقت وہ اللہ کی نظر کو فراموش کردیتا ہے کہ اللہ کی نظر میری نظر کو دیکھ رہی ہے ۔ مثلاً کوئی حسین شکل جس پر جوانی چڑھی ہوئی ہے سامنے آگئی تو اپنی طبیعت سے پاگل ہوکر وہ اس کو بری نظر سے دیکھے گا بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر گناہ کبیرہ کی کوشش کرے گا ، اس وقت خدا کا خوف تو کیا انجام حسن سے بھی وہ غافل ہوتا ہے ، اس وقت اسے یہ بھی خیال نہیں آتا کہ ایک دن اس کا حسن غائب ہوجائے گا بڑھاپا آجائے گا گال پچک جائیں گے ، آنکھوں پر پوتے گیارہ نمبر کا چشمہ لگ جائے گا دانت باہر آجائیں گے کمر جھک جائے گی ۔ یہ طبیعت کے غلام اپنی طبیعت سے مجازی حسن پر

مرتے ہیں اور جب حسن زائل ہو جاتا ہے تو اپنی طبیعت سے بھاگتے ہیں ،اللہ کے خوف سے نہیں بھاگتے اس لئے محروم رہتے ہیں اور اللہ کے قرب کی ان کو ہوا بھی نہیں لگتی اور اہل اللہ کی کیا شان ہوتی ہے کہ حسن کے عین عالم شباب میں جبکہ ان کی طبیعت میں بھی تقاضا شدید ہوتا ہے کہ ایک نظر اس کو دیکھ لوں لیکن وہ اللہ تعالیٰ کے خوف سے اپنی نظر کی حفاظت کر کے غم اٹھاتے ہیں ۔ اسی غم کی راہ سے انہیں خدا ملتا ہے اور یہ بھی ایک دن کا نہیں ساری زندگی اللہ کے لئے غم اٹھاتے ہیں اور اس غم میں اللہ ان کو وہ لذت دیتا ہے جس کو اہل مزہ اور اہل عیش نہیں جان سکتے ۔ اور کیونکہ ان کا مجاہدہ مسلسلہ متواترہ ہے تو ان کے قلب پر تجلیات قرب الہیہ بھی متواترہ مسلسلہ وافرہ اور بازغہ نازل ہوتی ہیں ۔ پس جس کا دل حق تعالیٰ کی تجلیات خاصہ سے متجلی ہو اس کے سامنے وسعت ہفت آسمان کیوں تنگ نہ ہو جائے گی۔ کہاں اللہ اور کہاں مخلوق۔ اسی کو مولانا نے ایک اور شعر میں فرمایا کہ ؎

چرخ در گردش اسیر ہوش ماست
بادہ در جوشش گدائے جوش ماست

آسمان اپنی گردش میں میرے ہوش کا قیدی ہے اور شراب اپنی مستی میں میرے کیف و مستی کی گدا ہے۔

اے خوشا چشمے کہ آں گریان اوست

اے ہمایوں دل کہ آں بریان اوست

ارشاد فرمایا کہ مولانا رومی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مبارک ہیں وہ آنکھیں جو اللہ کی یاد میں رو رہی ہیں کہ اے میرے مولیٰ تو مجھے کہاں ملے گا۔ مولانا رومی ان آنکھوں کو مبارکباد دے رہے ہیں جو اللہ کی یاد میں رو رہی ہیں ۔ مولانا نے دو ہی قسم کے لوگوں کو مبارکباد دی ہے ایک ان آنکھوں کو جو اللہ کی یاد میں رونے والی ہیں اور ایک اس دل کو جو اللہ کے عشق میں جل رہا ہے۔ اور آنکھوں کا رونا یہ بھی ہے کہ جب کوئی نامحرم حسین شکل سامنے آجائے تو اس سے نظر ہٹا کر نابینا بن جائے ۔ میرا شعر ہے ۔

جب آگئے وہ سامنے نابینا بن گئے

جب ہٹ گئے وہ سامنے سے بینا بن گئے

جب وہ حسین شکل سامنے آگئی تو نظر ہٹا کر نابینا بن گئے اور جب وہ شکل واجب الاحتیاط ہٹ گئی تو ہم بینا بن گئے اور اللہ تو دیکھتا ہے کہ میرے بندے کی آنکھ میں روشنی موجود تھی لیکن پھر بھی میرے خوف سے اور میرے حکم سے یہ نابینا بن گیا ، میرا بندہ کس قدر پاس کررہا ہے میرے حکم کا جبکہ یہ بھی سینے میں دل رکھتا ہے اور دل بھی

عاشقانہ رکھتا ہے مگر میرے بندے کا قلب عاشقانہ تو ہے مگر مزاج فاسقانہ نہیں ہے ، اپنے مزاج عاشقی کو میری بندگی کے دائرے میں رکھتا ہے فاسقی کے دائرہ میں داخل نہیں ہونے دیتا تو کیا اس ادائے بندگی پر عطائے خواجگی نہیں ہوگی یعنی جب ہماری طرف سے ادائے بندگی ہوگی تو اللہ کی طرف سے عطائے خواجگی ہوگی اور دل کو حلاوتِ ایمانی کی ، اپنے قرب کی وہ لذت عطا فرمائیں گے کہ تمام لیلائیں اور جملہ لذاتِ کائنات نگاہوں سے گر جائیں گی ۔ اس کے برعکس بہت سی آنکھیں کسی معشوق کی یاد میں رو رہی ہیں ۔ یہ آنسو گدھے کے پیشاب سے زیادہ بے قیمت ہیں کیونکہ ان آنسوؤں کا تعلق غیر اللہ سے ہے ، مرنے والی لاشوں سے ہے ۔ ان آنسوؤں کی ریل کا آخری اسٹیشن گناہ ہے۔ اسی کے متعلق میرا شعر ہے ؎

عشقِ بتاں کی منزلیں ختم ہیں سب گناہ پر
جس کی ہو انتہا غلط کیسے صحیح ہو ابتداء

ان آنسوؤں کی کچھ قیمت نہیں ہے بلکہ اس کو سزا ملے گی کیوں کہ اس نے آنسوؤں کو گناہوں کے گندے مقامات حاصل کرنے کے لئے بہایا ہے ۔ جو آنسو اللہ کی یاد میں نکلتے ہیں اللہ تعالیٰ ان کو شہیدوں کے خون کے برابر وزن کرتا ہے اور جو آنسو غیر اللہ کے لئے بہتے ہیں ان پر اللہ کا عذاب نازل ہوتا ہے اور دنیا ہی میں اس کا دل بے چین کر دیا جاتا ہے۔ بہت منحوس ہیں وہ آنکھیں جو غیر اللہ کے لئے رو رہی ہیں

اور بہت مبارک ہیں وہ آنکھیں جو اللہ کی یاد میں اشکبار ہیں اور دوسرے مصرع میں مولانا فرماتے ہیں ۔

اے ہمایوں دل کہ آں بریان اوست

بہت مبارک ہے وہ دل جو اللہ کے عشق میں جل رہا ہے ، اپنے مالک کی تلاش میں ہے کہ اے اللہ آپ کیسے ملیں گے اور کہاں ملیں گے۔ اس دنیا میں کوئی صدارت کے عشق میں جل رہا ہے ،کوئی وزارت کے عشق میں جل رہا ہے، کوئی حسینوں پر مرا جارہا ہے ، کوئی مال و دولت کے پیچھے بھاگا جارہا ہے اور اسی دنیا میں ایسے بندے بھی ہیں جن کے دل اللہ کی محبت میں بریاں ہورہے ہیں ۔ وہ زمین و آسمان سورج اور چاند کو دیکھ کر اللہ کو تلاش کرتے ہیں کہ وہ میرا مولیٰ کہاں ملے گا ۔

اپنے ملنے کا پتہ کوئی نشاں
تو بتادے مجھ کو اے ربِ جہاں

جو اس کائنات کو دیکھ کر اور اس کائنات میں بندوں کی پرورش کے انتظامات اور نعمتوں کی فراوانی دیکھ کر بھی اپنے مالک کو تلاش نہیں کرتا وہ انتہائی غیر شریف ہے جس اللہ نے ہمارے رہنے کے لئے زمین بنائی ، جس اللہ نے سورج چاند اور ستاروں سے انسان کو فیض پہنچایا ، جس اللہ نے سورج کی شعاعوں کے ذریعہ سمندروں سے بادل بنا کر پانی برسایا ، جس مالک نے غلہ اگایا جس مالک نے ہم کو پالا، ایسے پالنے

والے کو تلاش نہ کرنے والا گدھا ہے انسان نہیں۔ میرے شیخ شاہ عبدالغنی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا آسمانی علم دیکھو کہ حضرت نے سمجھانے کے لئے کیا عمدہ تمثیل پیش کی کہ ایک تھکا ماندہ بھوکا پیاسا مسافر بھوک اور پیاس سے مر رہا تھا کہ اچانک جنگل میں ایک مکان نظر آیا، وہاں جاکر دیکھا تو مکان میں ٹھنڈا پانی اور فریج بھی ہے، انڈے اور آملیٹ بھی ہیں اور طرح طرح کی نعمتیں رکھی ہوئی ہیں، سموسے بھی رکھے ہیں، کباب بھی ہے، بریانی بھی ہے۔ اس نے جلدی جلدی سب کچھ کھایا اور نرم نرم گدوں پر سوگیا۔ جب اٹھا تو چوکیداروں سے پوچھا کہ بھئی یہ کس کا مکان ہے، کون ایسا کریم اور مہربان ہے جس نے یہ انتظامات کئے ہیں۔ تو یہ آدمی شریف ہے کیونکہ محسن کو تلاش کرنا شرافت کا تقاضا ہے اور ایک آدمی خوب کھاپی کر نعمتیں اڑا کر آرام اٹھا کر سوجائے اور اٹھ کر پوچھے بغیر چلا جائے کہ کون ایسا کریم ہے جس نے یہ انتظام کیا ہے تو بتائیے کہ وہ جانور ہے یا نہیں۔ تو اللہ تعالیٰ کو تلاش کرنا عین فطرت، عین شرافت اور عین عقل کا تقاضا ہے کہ جس نے یہ زمین بنائی ہمیں سورج اور چاند دیا آسمان کا شامیانہ لگا دیا اور شامیانہ بھی کتنا پیارا کہ جس پر سورج چاند ستاروں کا ڈیکوریشن لگادیا اور ڈیکوریشن کا بل بھی نہیں آتا تو اللہ تعالیٰ کے یہ انتظامات ربوبیت کو دیکھ کر اللہ کو تلاش کرنا اور اللہ پر ایمان لانا عقلاً فرض ہے۔ جو اللہ تعالیٰ کے زمین و آسمان چاند سورج سمندر پہاڑ دیکھ کر اور ان نعمتوں سے استفادہ کر کے بھی اللہ کو تلاش نہیں کرتا وہ

انتہائی کمینہ غیر شریف اور جانور سے بدتر ہے۔ اسی لئے مولانا فرماتے ہیں کہ بہت مبارک وہ دل ہے جو اللہ کی محبت میں بریاں ہورہا ہو اور بریاں ہونے کے کیا معنی ہیں یعنی جس کو حسینوں سے نظر بچانے کی ہمت اور توفیق حاصل ہے، جس کو اللہ پر مرنا نصیب ہے اس کو جینے کا مزہ ہے وہ کیا جانے جو مرتا نہیں اللہ پر وہ تو جانور ہے۔ جانور بھی پیٹ بھر لیتا ہے اور ہگ لیتا ہے تمہارے ایکسپورٹ سے اس جانور کا ایکسپورٹ بھی زیادہ ہے، تمہارے امپورٹ سے اس کا امپورٹ بھی زیادہ ہے۔ کھانے پینے کا نام زندگی نہیں ہے۔ کھا پی کر مالک پر فدا ہونے کا نام زندگی ہے، جس نے کھلایا پلایا اس پر فدا ہو جاؤ یہ اصل زندگی ہے اور ایک عقلی دلیل اللہ نے میرے قلب کو عطا فرمائی کہ اگر حیات نہ ہو تو کیا دنیا میں کوئی مزہ لے سکتا ہے؟ کیا کھانے کا پینے کا شادی بیاہ کا مردے کو مزہ آسکتا ہے؟ معلوم ہوا کہ حیات جو ہے یہ ذریعہ حصول لذات کائنات ہے۔ تو پھر جو حیات خالق حیات اور خالق لذات کائنات پر فدا ہوتی ہے تو کیا وہ خالق حیات اس حیات کو لذت حیات نہ عطا فرمائے گا۔ اللہ تعالیٰ اس کو ساری لذات کائنات کا حاصل اور جوس پلادیتے ہیں ورنہ اگر یہ نہ ہوتا اور اللہ تعالیٰ ان کو نعم البدل اور عظیم الشان نعمت نہ عطا فرماتے تو اولیاء اللہ فروخت ہوجاتے لیکن جن کے دل اللہ کی محبت سے بریاں ہیں وہ دنیا کی کسی نعمت سے نہیں بکتے۔ یہی دلیل ہے کہ ان کے قلب کو کوئی ایسی بڑی نعمت حاصل ہے جس سے تمام نعمائے کائنات ان کی نگاہوں میں بے قدر

ہو گئیں ۔ یہ اللہ کی محبت کا انعام ہے اسی لئے مولانا نے ایسے دلوں کو مبارکباد دی ہے ۔ اب سوال یہ ہے کہ ایسا جلا بھنا دل کیسے نصیب ہو تو اس کا طریقہ یہ ہے کو جو لوگ اپنی حیات کو خدا تعالیٰ پر فدا کررہے ہیں جب ہماری حیات ان اللہ والوں کی حیات کے ساتھ گذرے گی جو اللہ پر ہر وقت فدا ہورہے ہیں تو ہم کو آپ کو فداکاری کی اداکاری نصیب ہوجائے گی یعنی اللہ تعالیٰ پر فدا ہونا آجائے گا ۔ مثل مشہور ہے کہ خربوزہ کو دیکھ کر خربوزہ رنگ لاتا ہے ۔ جب ایک بے جان چیز میں یہ اثر ہے کہ اس کی صحبت دوسرے پر اثر انداز ہوتی ہے تو کیا اللہ والوں کی صحبت میں یہ اثر نہ ہوگا کہ بے وفا ، وفادار ہوجائیں اور محروم جانیں اللہ کی محبت کے درد سے آشنا ہوجائیں ۔ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ ان الطبائع تسرق من طبائع اخریٰ یعنی اللہ تعالیٰ نے انسانوں کی طبیعتوں کو ایسا بنایا ہے کہ وہ ایک دوسرے کے اخلاق کو چراتی ہیں جیسی صحبت ہوگی ویسا ہی اس کا اثر ہوتا ہے ۔ ایک بے نمازی نمازیوں کی صحبت میں رہ کر نمازی بن جاتا ہے اسی طرح اس کا عکس ہے ۔ اللہ تعالیٰ عمل کی توفیق دے ، اللہ اپنا درد محبت ہم سب کو نصیب فرماوے اور مرنے والی اور فنا ہونے والی حسین لاشوں کے ڈسٹمپر اور رنگ وروغن سے ہمارے قلب وجان کو پاک فرماکر اپنی محبت ہم سب کو نصیب فرماوے آمین وصلی اللہ علی النبی الکریم ۔

مجلس درس مثنوی

۲۱ رمضان المبارک ۱۴۱۸ھ مطابق ۲۰ جنوری ۱۹۹۸ء بروز منگل
مسجد اشرف در احاطہ خانقاہ امدادیہ اشرفیہ گلشن اقبال بلاک ۲ کراچی

بگذراں از جان ما سوء القضا
وامبر مارا زاخوان الصفا

ارشاد فرمایا کہ مولانا رومی فرماتے ہیں اے خدا جتنے آپ کے فیصلے ہمارے لئے نقصان دہ اور مضر ہیں ان کو مفید فیصلوں سے تبدیل فرمادیجئے ، اے خدا اگر میری نالائقیوں کی وجہ سے آپ نے مجھے جہنمی لکھا ہوا ہے تو اس فیصلہ کو کاٹ کر آپ مجھے جنتی لکھ دیجئے۔ یہ مطلب ہے اس کا یعنی آپ کا فیصلہ آپ پر حکومت نہیں کرسکتا آپ کی قضااور آپ کا فیصلہ آپ پر حاکم نہیں ہے آپ کا محکوم ہے لہٰذا حضور ﷺ نے اپنی امت کو سکھایا کہ اللہ تعالیٰ سے فیصلے بدلوالو ، تقدیریں بدلوالو ۔ تقدیر مخلوق نہیں بدل سکتی مگر خالق اپنے فیصلے کو بدل سکتا ہے بس اللہ ہی سے فریاد کرو کہ

اَللّٰھُمَّ اِنِّیْ اَعُوْذُ بِکَ مِنْ جَھْدِ الْبَلَاءِ وَ دَرْکِ الشَّقَاءِ وَ سُوْءِ الْقَضَاءِ وَ شَمَاتَۃِ الْاَعْدَاءِ

اس حدیث پاک میں سوء قضا سے پناہ مانگی گئی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اے اللہ اگر میری تقدیر میں کوئی شقاوت ، بدبختی اور سوء قضا یعنی وہ فیصلے جو میرے حق میں بُرے ہیں لکھ دیئے گئے ہیں تو آپ ان کو اچھے فیصلوں سے تبدیل فرمادیجئے، شقاوت کو سعادت سے اور سوء قضا کو حسنِ قضا سے تبدیل فرمادیجئے۔ یہاں سوء کی نسبت قاضی کی طرف نہیں مقتضی کی طرف ہے یعنی بُرائی کی نسبت حق تعالیٰ کی طرف نہیں ہے کیونکہ حق تعالیٰ کا کوئی فیصلہ بُرا نہیں ہو سکتا لیکن جس کے خلاف وہ فیصلہ ہے اس کے حق میں بُرا ہے جیسے جج کسی مجرم کو پھانسی کی سزا دیتا ہے تو جج کا فیصلہ بُرا نہیں ، یہاں بُرائی کی نسبت جج کی طرف نہیں کی جائے گی کیونکہ اس نے تو انصاف کیا ہے لیکن جس مجرم کے خلاف یہ فیصلہ ہوا ہے اس کے حق میں بُرا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا کوئی فعل حکمت سے خالی نہیں ، وہ خالق خیر و شر ہے جس طرح تخلیقِ خیر حکمت سے خالی نہیں اسی طرح تخلیقِ شر بھی حکمت سے خالی نہیں مثلاً ظلمت سے نور کی ، کفر سے ایمان کی معرفت ہوتی ہے وغیرہ لہٰذا اللہ تعالیٰ کے کسی فعل کی طرف سوء کی نسبت نہیں کی جاسکتی۔ اسی کو مولانا رومی فرماتے ہیں ۔

کفر ہم نسبت بہ خالق حکمت است
چوں بما نسبت کنی کفر آفت است

کفر کو پیدا کرنا اللہ تعالیٰ کی عین حکمت ہے لیکن جب کفر کی نسبت بندہ کی طرف ہوتی ہے اور بندہ اس کو اختیار کرتا ہے تو کفر اس کے لئے آفت و بدنصیبی و شقاوت ہے۔ معلوم ہوا کہ جزا و سزا کسب پر ہے۔ جو ایمان کو کسب کرتا ہے اچھی جزا پاتا ہے اور جو کفر کا مرتکب ہوتا ہے سزا پاتا ہے۔ اس کی مثال میرے شیخ شاہ ابرار الحق صاحب دامت برکاتہم نے عجیب دی کہ جیسے حکومت نے بجلی بنائی اور بتادیا کہ فلاں فلاں سوئچ کو دبانا لیکن فلاں سوئچ کو نہ دبانا۔ پھر اگر کوئی ممنوعہ سوئچ کو دباتا ہے تو پکڑا جاتا ہے کہ تم نے وہ سوئچ دبایا کیوں۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ خالق خیر و شر ہیں اور حکم دے دیا کہ خیر کو اختیار کرو اور شر سے بچو پھر اگر کوئی شر اختیار کرتا ہے تو اس پر مواخذہ اور پکڑ ہے کہ جب ہم نے منع کردیا تھا تو تم نے اسے کیوں اختیار کیا۔ اسی کو حضرت حکیم الامت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ سوء کی نسبت قاضی کی طرف نہیں مقضی کی طرف ہے۔

اور حدیث پاک میں سوءِ قضا سے پناہ کی درخواست سے معلوم ہوا کہ اگر سوءِ قضا کا حسنِ قضا سے تبدیل ہونا محال ہوتا یا منشاء الٰہی کے خلاف ہوتا تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اُمت کو یہ دعا نہ سکھاتے۔ آپ کا سوءِ قضا سے پناہ مانگنا دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ سوءِ قضا کو حسنِ قضا

سے مبدل فرمادیتے ہیں اور یہ درخواست عین منشاء الٰہی کے مطابق ہے۔ اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ تقدیر کو کوئی نہیں بدل سکتا تو اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ مخلوق نہیں بدل سکتی، اللہ اپنے فیصلہ کو بدل سکتا ہے۔ اللہ کے فیصلوں کو اللہ پر بالادستی حاصل نہیں، اللہ کو اپنے فیصلوں پر بالادستی حاصل ہے اسی کو مولانا رومی نے فرمایا کہ اے اللہ قضا آپ کی محکوم ہے آپ پر حاکم نہیں لہٰذا سوء قضا کو حسنِ قضا سے تبدیل فرمادیجئے۔

اور اسی لئے اللہ تعالیٰ نے مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ فرمایا کہ قیامت کے دن میری حیثیت قاضی اور جج کی نہیں ہوگی کہ وہ تو قانونِ مملکت کے پابند ہوتے ہیں، قانون کے خلاف کوئی فیصلہ نہیں کرسکتے، کسی مجرم کو قانون کے خلاف رہا نہیں کرسکتے، لیکن اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ میں مالک ہوں قیامت کے دن کا، میں قاضی اور جج کی طرح پابندِ قانون نہ ہوں گا۔ جو گنہگار قانون کی رو سے جہنم کا مستحق ہوگا تو میں قانون سے مجبور نہ ہوں گا کہ اسے جہنم ہی میں ڈال دوں جس کو چاہوں گا اپنے مراحم خسروانہ سے، اپنی رحمتِ شاہانہ سے بخش دوں گا۔

مثنوی رومی درحقیقت قرآنِ پاک و حدیث پاک کا درس عاشقانہ ہے جیسا کہ مولانا کا یہ مصرع حدیث پاک کی مذکورہ دعا سے مقتبس ہے۔ دوسرے مصرع میں مولانا فرماتے ہیں ؎

وا مبر مارا زاخوان الصفا

سوءِ قضا سے پناہ مانگ کر مولانا بارگاہِ حق میں فریاد کر رہے ہیں کہ اے اللہ ہم کو اپنے عبادِ صالحین مقبولین سے خارج نہ فرمائیے کہ جو ان سے قلباً اور اعتقاداً الگ ہوا اس کو میدانِ محشر میں

﴿ وَامْتَازُوا الْيَوْمَ اَيُّهَا الْمُجْرِمُوْنَ ﴾

کا خطاب سننا پڑے گا اور اس خطاب کے بعد مجرمین کو صالحین سے الگ صف بنانی پڑے گی العیاذ باللہ۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کی حفاظت فرماویں۔ سوءِ قضا سے حفاظت کی دعا کے بعد مولانا بُعد عن الصالحین سے پناہ کیوں مانگ رہے ہیں؟ اس لئے کہ نیک بندوں کی رفاقت و معیت اور ان سے اللہ کے لئے محبت سوءِ قضا سے حفاظت کا ذریعہ ہے۔ ان کی رفاقت فی الدنیا رفاقت فی الجنۃ میں ان شاء اللہ تعالیٰ تبدیل ہو جائے گی۔ اس کو بھی ان شاء اللہ تعالیٰ دلائل سے ثابت کروں گا۔ بخاری شریف کی حدیث میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ثَلٰثٌ مَنْ كُنَّ فِيْهِ وَجَدَ بِهِنَّ حَلَاوَةَ الْاِيْمَانِ الخ کہ تین باتیں جس کے اندر ہوں گی وہ ان کے سبب ایمان کی حلاوت پالے گا۔ ان تین باتوں میں ایک یہ ہے مَنْ اَحَبَّ عَبْدًا لَا يُحِبُّهٗ اِلَّا لِلّٰهِ جو شخص کسی بندے سے صرف اللہ کے لئے محبت کرے اس کو حلاوتِ ایمانی عطا ہوگی اور حضرت ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ مرقاۃ میں اس حدیث

کی شرح میں فرماتے ہیں وَ قَدْ وَرَدَ اَنَّ حَلَاوَۃَ الْاِیْمَانِ اِذَا دَخَلَتْ قَلْبًا لَا تَخْرُجُ مِنْهُ اَبَدًا اور وارد ہے کہ حلاوت ایمان جس قلب میں داخل ہوتی ہے پھر کبھی اس قلب سے نہیں نکلتی ففیہ اشارۃ الی بشارۃ حسن الخاتمۃ اوراس میں اشارہ ہے حسن خاتمہ کی بشارت کا (مرقاۃ جلد ا صفحہ ۴۷) کیونکہ جب ایمان دل سے کبھی نہیں نکلے گا تو خاتمہ ایمان پر ہوگا اور حسنِ خاتمہ جنت کی ضمانت ہے۔

اب اگر کوئی اشکال کرے کہ اس حدیث میں حسنِ خاتمہ اور دخول جنت کی بشارت ہے لیکن اہل اللہ کی رفاقت و معیت فی الجنۃ کا تو ثبوت نہیں تو بخاری و مسلم کی حدیث ہے۔ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ ایک شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا کہ جو آدمی کسی قوم سے (یعنی علماء و صلحاء) سے محبت رکھتا ہے لیکن اعمال نافلہ اور مجاہدات شاقہ میں ان کا ساتھ نہ دے سکا تو سرور عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اَلْمَرْءُ مَعَ مَنْ اَحَبَّ آدمی اسی کے ساتھ ہوگا جس سے وہ محبت رکھتا ہے۔ ملا علی قاری اس حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں ای یحشر مع محبوبہ و یکون رفیقاً لمطلوبہ کما قال تعالیٰ:

﴿وَ مَنْ یُّطِعِ اللّٰهَ وَ الرَّسُوْلَ فَاُولٰٓئِكَ
مَعَ الَّذِیْنَ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَیْهِمْ مِّنَ النَّبِیّٖنَ
وَ الصِّدِّیْقِیْنَ وَ الشُّهَدَآءِ وَ الصّٰلِحِیْنَ﴾

یعنی محبت کی یہ عظیم الشان کرامت ہے کہ اس محبت کی برکت سے اس محبّ کا حشر اپنے محبوب کے ساتھ ہوگا اور اسی کا رفیق ہوگا جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ جو اللہ و رسول کی اطاعت کرے گا وہ انہیں کے ساتھ ہوگا جن پر اللہ تعالیٰ نے انعام کیا یعنی انبیاء و صدیقین اور شہداء و صالحین کے ساتھ ہوگا۔

اس آیت کی تفسیر میں علامہ آلوسی نے ایک حدیث نقل فرمائی کہ ایک شخص حاضر ہوا اور عرض کیا کہ یارسول اللہ آپ مجھے میری جان سے زیادہ اور میری اولاد سے زیادہ محبوب ہیں۔ جب میں گھر میں ہوتا ہوں اور آپ کو یاد کرتا ہوں تو مجھ سے صبر نہیں ہوتا یہاں تک کہ آپ کی خدمت میں حاضر ہوکر آپ کا دیدار کرلیتا ہوں لیکن آخرت میں آپ انبیاء علیہم السلام کے ساتھ اعلیٰ درجہ میں ہوں گے اور ہم جنت میں ادنیٰ درجہ میں ہوں گے تو آپ کو کیسے پائیں گے اور کیسے آپ کا دیدار کریں گے تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم خاموش ہوگئے یہاں تک کہ یہ آیت نازل ہوئی **ومن یطع اللّٰہ و الرسول الخ.** (روح المعانی پ ۵ ص ۷۵)۔

اور تفسیر خازن میں حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے منقول ہے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ قیامت کب آئے گی تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ تو نے قیامت کے لئے کیا تیاری کی ہے۔ اس نے عرض کیا

کہ میں نے تیاری تو کچھ نہیں کی اِلَّا اِنِّیْ اُحِبُّ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ مگر میں اللہ اور اس کے رسول سے محبت کرتا ہوں تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ تم اسی کے ساتھ ہوگے جس سے محبت رکھتے ہو۔ حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم لوگوں کو ایسی خوشی کبھی نہیں ہوئی جیسا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے ہوئی۔ (تفسیر خازن ج ۱ ص ۳۷۶)

مفسرین و محدثین نے ان آیات و احادیث کی تفسیر میں لکھا ہے کہ معیت سے مراد یہ نہیں ہے کہ سب ایک درجہ میں جمع ہو جائیں گے بلکہ مراد یہ ہے کہ ہر شخص کے لئے ایک دوسرے کی ملاقات و دیدار ہر وقت ممکن ہوگا۔ اعلیٰ درجہ والے جنتی ادنیٰ درجہ والے جنتیوں کے پاس آسکیں گے اور ادنیٰ درجہ والے اعلیٰ درجہ والوں کے پاس جاسکیں گے۔

میرے بزرگوں کی کرامت اور ان کی جوتیوں کا صدقہ ہے کہ اس شعر کی عجیب و غریب اور کتنی مدلل شرح اللہ تعالیٰ نے اپنے کرم سے کرادی کہ اگر مولانا رومی بھی سنتے تو میرا گمان ہے کہ وجد میں آجاتے اور مجھے سینہ سے لگا لیتے۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ جنت میں مولانا مجھے سینہ سے لگالیں۔ اللہ تعالیٰ معاف فرمادیں اور جنت میں دخول اولیں ہم سب کو نصیب فرمادیں۔ اللہ تعالیٰ عمل کی توفیق عطا فرمائیں اور اللہ تعالیٰ رمضان المبارک کے صدقے میں ہم سب کو ولی

اللہ بنادے اور اپنے دوستوں کی صورت بھی دے دے اور دوستوں کی سیرت بھی دے دے اور اپنے اولیاء کے اخلاق بھی عطا فرمائے اور ہم سب کی اصلاح فرمادے۔ اے اللہ ایسا ایمان و یقین عطا فرما کہ زندگی کی ہر سانس آپ پر فدا ہو ایک سانس بھی ہم آپ کو ناراض کر کے حرام لذتوں کو امپورٹ نہ کریں استیراد نہ کریں درآمد نہ کریں وصلی اللہ علی النبی الکریم ۔

ارشاد فرمایا کہ مولانا رومی فرماتے ہیں ؎

شد صفیر باز جاں در مرج دیں
نعرہ ہائے لا اُحب الآفلیں

حضرت ابراہیم علیہ السلام کا قول لَاۤ اُحِبُّ الْاٰفِلِیْنَ اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں نازل فرمایا کہ ہم فنا ہونے والوں سے محبت نہیں کرتے۔ مولانا رومی فرماتے ہیں کہ جو باز ہر وقت بادشاہ کی کلائی پر رہتا ہے تو اس قرب شاہی کے سبب بادشاہ کے فیضان نظر سے اس کا حوصلہ اتنا بلند ہو جاتا ہے کہ وہ جنگل میں بجز شیر نر کے کسی اور جانور کا شکار کرنا اپنی توہین سمجھتا ہے۔ اس کے برعکس کرگس یعنی گدھ کی غذا مُردار لاشیں ہیں۔ شیر تو بڑی چیز ہے گدھ تو کسی زندہ جانور کے شکار کا حوصلہ بھی نہیں رکھتا۔ آپ جنگل میں دیکھیں گے کہ جہاں کہیں مُردہ بھینس یا گائے پڑی ہو گی وہاں گدھ ہی گدھ نظر آئیں گے اور باز شاہی

صرف زندہ شیر کا شکار کرتا ہے۔ احقر کا شعر ہے ؎

می نگیرد باز شہ جز شیر نر
کرگساں بر مردگاں بکشادہ پر

بازِ شاہی سوائے شیر نر کے کسی جانور کا شکار نہیں کرتا اور گدھ پر پھیلائے ہوئے مُردہ لاشوں سے چپٹے ہوئے ہیں۔ مُردہ سڑی ہوئی لاش ان کو پلاؤ قورمہ معلوم ہوتی ہے۔

اسی طرح جو دنیائے فانی کے عاشق ہیں ان کا حوصلہ اتنا پست اور ذلیل ہو جاتا ہے کہ دنیائے مُردار اور فنا ہونے والی صورتیں ان کو نہایت مہتم بالشان نظر آتی ہیں اور کرگسوں کی طرح مُردہ لاشوں سے لذت کشی ان کا شعار اور مقصد حیات بن جاتا ہے۔ مولانا اس شعر میں فرماتے ہیں کہ جو بندہ مقرب باللہ ہو جاتا ہے اس کی روح جو شہباز معنوی ہے دین کی شکارگاہ میں مثل حضرت ابراہیم علیہ السلام لَا اُحِبُّ الْاٰفِلِیْنَ کا نعرہ بلند کرتی ہے اور بجز اللہ کے کسی ماسویٰ کی طرف رُخ نہیں کرتی اور بجز رضائے الٰہی کے کسی چیز کو محبوب نہیں رکھتی۔ اس سے یہ نہیں ہو سکتا کہ ذرا سی حسین شکل سامنے آگئی تو یہ اللہ کو چھوڑ کر اس فانی صورت پر مرنے لگے۔ مومن طبیعت کا غلام نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس کافر اور مومن فاسق طبیعت کے غلام ہوتے ہیں جو شکل اچھی لگی اس پر فدا ہونے لگے اور جب وہی شکل بگڑ گئی سب

کھیل ختم ہو گیا حسن کے شامیانے اُجڑ گئے تو یہ عاشق صاحب بھی بگڑ گئے اور جس پر مر رہے تھے اس سے بچھڑ گئے اور ایسے بھاگے جیسے گدھا شیر سے بھاگتا ہے۔

﴿حُمُرٌ مُّسْتَنْفِرَةٌ فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ﴾

آہ پھر کیا فرق ہوا مومن میں اور کافر میں۔ حسن بگڑنے کے بعد تو کافر بھی بھاگتا ہے اگر اس وقت مومن گنہگار بھی بھاگا تو کیا کمال کیا کیونکہ نفس کے کہنے سے اس کا قرار تھا نفس کے کہنے سے فرار ہوا۔ مومن کامل صاحبِ نسبت اور ولی اللہ کی شان یہ ہے کہ عین عالم شباب حسن میں وہ اللہ کے خوف سے نظر بچاتا ہے۔ اس کا نفس بھی کہتا ہے کہ ایک نظر دیکھ لوں لیکن اللہ کے خوف سے وہاں سے بھاگتا ہے

﴿ فَفِرُّوْا اِلَى اللهِ ﴾

پر عمل کرتا ہے اس کا ففروا الی اللہ لوجہ اللہ ہے اس لئے یہ عارف باللہ ہے اور جو نفس کے کہنے سے حسن پر فدا ہوا اور نفس کے کہنے سے بگڑے ہوئے حسن سے بھاگا یہ باگڑبلا تو ہو سکتا ہے عارف باللہ نہیں ہو سکتا۔ اس کا فرار باگڑ بلا کا فرار ہے عارف باللہ کا فرار نہیں۔ عارف باللہ کا فرار اور ہے باگڑ بلا کا فرار اور ہے۔ طبیعت و نفس کے حکم سے بھاگنا اور ہے اور اللہ کے حکم سے بھاگنا اور ہے۔

جب میرا پہلا سفر ری یونین کا ہوا تھا جو فرانس کے ماتحت ایک جزیرہ ہے تو فرانس ریڈیو نے اعلان کیا کہ فلاں روز سمندر کے کنارے

برہنہ لڑکیاں اور برہنہ لڑکے نہائیں گے۔ بعض مسلمان نوجوانوں نے مجھ سے کہا کہ مولانا صاحب نفس میں بہت لالچ لگ رہی ہے کیا کریں، نفس ادھر کھینچتا ہے اور اللہ کا خوف روکتا ہے۔ میں نے کہا کہ ایک مراقبہ چند منٹ کرو کہ یہ لڑکیاں جو کل نہائیں گی سب نوے سال کی ہوگئیں، گال پچکے ہوئے ہیں، دانت باہر ہیں، چھاتیاں ایک ایک فٹ نیچے لٹکی ہوئی ہیں، سفید بال بڈھے گدھے کی دم کی طرح جھڑ گئے، رعشہ سے گردنیں ہل رہی ہیں۔ میں نے کہا کہ اگر فرانس ریڈیو اعلان کرے کہ کل سب نوے سال کی بڈھیاں ننگی نہائیں گی تو پھر کیا دیکھنے جاؤ گے۔ لہٰذا جس حسن پر کل بڑھاپا آنے والا ہے اس سے تم آج ہی بھاگو تو اجر و ثواب اور اللہ کا قرب ملے گا ورنہ بھاگو گے تو کل بھی لیکن پھر کوئی ثواب نہیں ملے گا، اللہ کی رضا نہیں ملے گی۔ نوجوانوں نے کہا کہ اس مراقبہ سے ہمیں بہت نفع ہوا۔

یہ تو زندگی کا حال ہے اور مرنے کے بعد جب لاش پھٹ جاتی ہے، کیڑے رینگنے لگتے ہیں بدبو کا بھبکا اٹھتا ہے اس وقت ذرا ان پر مر کر دکھاؤ۔ عراق پر جب بمباری ہوئی تو دس ہزار نوجوان لڑکوں اور لڑکیوں کی لاشیں سڑ گئیں تو اخباری رپورٹر بھی وہاں نہ جاسکے اتنی سخت بدبو تھی۔ آہ کیا ایسی بدبودار چیزوں پر مرنے کے لئے اللہ نے ہمیں زندگی دی ہے، کیا سڑنے والی لاشوں پر مرنے کے لئے اللہ نے ہمیں پیدا کیا ہے؟ آہ!

﴿وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون﴾

اللہ نے تو ہمیں اپنی عبادت کے لئے پیدا کیا تھا اور ہم مرنے والوں پر مر رہے ہیں۔ مولانا رومی فرماتے ہیں ؂

بہر ایں آورد ما یزداں بروں

ماخلقت الانس الا یعبدوں

اللہ تعالیٰ نے عالمِ ارواح سے اس عالمِ ناسوت میں ہمیں اس لئے بھیجا ہے کہ ہم اللہ کی اطاعت و عبادت کی راہ سے اللہ کی معرفت حاصل کریں۔

تو مولانا فرماتے ہیں کہ دنیا کی فانی چیزوں سے دل نہ لگاؤ اور مثل حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام کے لااحب الآفلین کہو کہ ہم ان مٹنے والی چیزوں سے محبت نہیں کرتے۔ اسی مضمون کو مولانا دیوان شمس تبریز میں فرماتے ہیں ؂

خلیل آسا در ملک یقیں زن

نوائے لَا اُحِبُّ الآفلیں زن

فرماتے ہیں مثل حضرت خلیل اللہ علیہ السلام تم بھی ملکِ یقین میں قدم رکھو یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات یقینی ہے ان کے وعدے یقینی ہیں۔ جو چیزیں نظر آرہی ہیں فانی ہیں، اللہ باقی ہے لہٰذا تم بھی کہو کہ ہم فنا ہونے والوں سے محبت نہیں کرتے اللہ تعالیٰ سے محبت کرتے ہیں۔